

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>



*kimin tarihi
hangi hermenötik?*

KUR'AN'I ANLAMA YOLUNDA FELSEFÎ DENEMELER-1

Recep Alpyağıl



© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2013

Sertifika no: 17313

İZ YAYINCILIK: 734

İnceleme araştırma dizisi: 286

ISBN: 978-975-355-727-0

1. Baskı, Ağaç Yay., 2003

İstanbul, 2013

Çatalçeşme Sokağı No: 27/2 Cağaloğlu 34110 İstanbul

telefon: (212) 5207210

faks: (212) 5115791

www.iz.com.tr

e-posta: bilgi@iz.com.tr

kapak: Medine Efe

Basıldığı yer: Alemdar Ofset Matbaacılık

Davutpaşa Caddesi Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/Zeytinburnu İstanbul

RECEP ALPYAĞIL

*Kimin Tarihi,
Hangi Hermenötik?*

Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler I



Doç. Dr. RECEP ALPYAĞIL; İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Felsefe sahnesinde, İslam hikmetinin yeterince bilinmediğini ve çağdaş felsefeye taşınamadığını düşünen yazar, bu güçlüğün üstesinden gelme yollarının arayışı içindedir. Halen, "Mülemma Düşünceler" adını verdiği bir proje üzerinde çalışmaktadır.

Bu süreçte yayımlanmış eserleri şunlardır:

- *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II*, derleme (1-2. Baskı; İstanbul: İz Yayıncılık, 2012).
- *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, derleme (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, 2. Baskı; 2012).
- *Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak -Feylesof Simalardan Seçme Metinler II*, derleme (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010).
- *Türkiye'de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi* (İstanbul, İz Yayıncılık, 2010).
- *Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak -Feylesof Simalardan Seçme Metinler I*, derleme (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, 2.Baskı, 2012).
- *Fark ve Yorum –Kur'anı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler II–* (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009).
- *Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din* (İstanbul, İz Yayıncılık, 2007).
- *Kimin Tarihi, Hangi Hermenötik? –Kur'anı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler I–* (İstanbul, Ağaç Yayınları, 2003).
- *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak* (İstanbul, Anka Yayınları, 2002).

İçindekiler

Önsöz	7
I- 'Bir Kuralı Takip Etme' Kavramının İmalari	9
a) Gelenek kavramı:	12
b) Özel bir dilin olanaksızlığı:	16
c) Geleceğin olumsuzluğu (ya da kuralların az belirlenmişliği)	19
II- "Özel Bir Dilin" Olabilirliği Sorunu ve Kur'an'a Anlam Vermeye Çalışmak	
-Metin Terörüne Karşı-	27
a) Özel Bir Dilin Olabilirliği	28
b) İletişimin İmkânı: İnsanların Uzlaşımından Dili Belirleyen Kurallara	35
c) Kur'an'a Anlam Vermeye Çalışmak	46
III- Heidegger'in Ontolojik Hermenötiği Bağlamında Kuramsal Anlamanın Tenkidi	
-Kur'an Bizim Ne'yimiz Olur?-	57
I	57
II	59
III	63
IV	68
V	75
III- Kur'an Hangi Okuma Topluluğuna Ait Bir Metindir?	
-Bir Metin Sosyolojisi Denemesi-	81
a) Sözlü Kültürde Bazı İfade Biçimleri ve Yazılı Kültür	84

<i>b) Yazı Dili-Konuşma Dili Ayrımı Açısından</i>	
<i>Anlam ve Bağlam</i>	91
<i>Sonuç: Sözün Gücü/ Eylem İçin Söz</i>	101

IV- Olgı Nass İlişkisinin Romantik Yorumundan

Aydınlanmacı Yorumuna:

Hipoleptik Bir Bilince Doğru..... 105

<i>a) Hirofani ve kutsalın diyalektiği:</i>	107
<i>b) İnsan bilincinin öyküsellliği:</i>	110
<i>c) Kültürel anımsamadan kolektif bilince:</i>	114
<i>d) Simgeleştiren hayvan (animal symbolicum):</i>	122
<i>e) Hipoleptik bilinç:</i>	124

V- Kimin Tarihi Hangi Hermenötik?

Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarına

Eleştirel Bir Katkı..... 133

A) Konjonktür ve Tarihsellik Tartışmaları 136

1. Güç ve Yorum: 'Kimin Yorumu? Hangi Maslahat?'..... 136

2. Tarihsellik Tartışmalarında

Kullanılan Tarihsel Perspektif..... 148

3. Kur'an'ı Anlamada Antropolojik Model:

Pozitivist Modelden Anlayıcı Modele 151

B) Kur'an ve Tarih İlişkisi Üzerine Bazı Deneme Notlar 159

1. İmanın Konusu Olarak Tarih..... 159

2. İdeoloji ve Ütopya Arasında Tarih..... 163

Karma Bibliyografya 171

Önsöz

İçinde yer aldığımız uğrak birbirinden oldukça farklı adlandırmalara sahne olmuş bir zaman dilimidir. Her şeye rağmen, dile dönüş (linguistic turn) hareketi bu zaman diliminin en başat özelliği konumundadır. Artık, adına metin dediğimiz şey, sorunsuz bir adlandırma değildir. Metnin statüsü, anlam örgüsü, harici bağlantıları, zamanla olan ilişkisi, mesajının sürekliliği, çevresindeki yorum halesi, okurla olan bağlantısı vb. gibi bir çok unsur yeniden gözden geçirilmiş ve hatta bunların bir kısmı yapı bozumuna uğratılmıştır.

Elbette, Müslümanların bu yoğun enformasyona bigane kalmaları düşünülemezdi; öyle oldu da. Artık günümüz Türkiye'sinde 'metni anlama ve yorumlama sanatı olarak hermenötik' en gizemli kavramlardan bir tanesidir. Bu gizemi de-misti-fiye etme yolunda telif ya da tercüme düzeyinde yoğun bir çabanın olduğunu gözlemlemekteyiz. İşte elinizdeki çalışma da bu yöndeki girişimlere mütevazı bir katkı olmaya adaydır. Bu çalışmanın temel hedefi, metinle okur arasındaki ilişkinin mahiyetine farklı bir açıdan ışık tutabilmektir. Çağdaş felsefedeki bir çok eğilim, klasik bakış açısının tersine okur yanlısı bir görünüm vermektedir. İşte bu noktada bizim asal sorunuz, bu iki bakış açısının eş zamanlı olarak ne derece işletilebileceğidir. Bu soruna cevap ararken mümkün olduğu kadar eleştirel bir mesafede olmaya çalıştık. Özellikle de 'tek yanlı diyetten kaynaklanan' aşırılıklar karşısında, -her ne kadar itici bir terim olarak görünse de- arabulucuk yapma gayretinde olduk. R. Bernstein'ın terimleriyle söylersek, bizi 'nesnelci-

liğin ve öznelciliğin ötesine'¹ götürebilecek, böylelikle de indirgemecilikten azade eyleyebilecek kuşatıcı bir bakış açısının *arayıcısı* olduk.

Elinizdeki metin içindeki üç makale (I., II., ve IV. bölümler) farklı zamanlarda yayımlanmıştır. Diğer üçü ise ilk defa burada yayımlanmaktadır. Öte yandan bu metnin oluşumu, adlarını anmazsam kendimi suçlu hissedeceğim, bir çok kişiye şükran borçludur: Özellikle de, Kemal Batak, Yunus Özdemir, Serkan Yaşar, Eyüp Dağhan, Fatih Kucur, Mahmut Gülmez, Lokman Arslan. Onlar, bu çalışmanın ilk müsveddeleri üzerinde benimle tartışarak içine düştüğüm bir çok açmaz karşısında beni uyarmışlardır. Ayrıca şunu ifade etmeliyim: Metin içinde geliştirmeye çalıştığım temel perspektif hocam Cafer Sadık Yaran'la yaptığımız dersler sonunda oluşmuştur; ki ona olan minnet borcum şükran duygusunun ötesindedir.

Asarcık, 2003

1 Bkz. Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, University of Pensilvanya Press, Philadelphia, 1983.

I-‘Bir Kuralı Takip Etme’ Kavramının İmaları

“Bir kural seni icbar etmiyorsa, öylece sen hiçbir kurala uymuyorsun.

Ama ben, ona, acaba nasıl uymalıyım; eğer ben ona nasıl istiyorsam öyle de uyabiliyorsam?

Yol göstericiye nasıl uymalıyım, eğer yaptığım her şey bir uyma ise?”

“Hesap edenin uzlaşımı olmaksızın aritmetik var olabilir miydi?

Bir insan yalnız başına yapabilir miydi? Biri yalnız başına bir kurala uyabilir miydi?

Bu sorular aşağı yukarı şuna benzerdirler: ‘birisi yalnız başına ticaret yapabilir mi?’¹

Bu çalışmada, ilk aşamada, yanıt arayacağımız temel sorular şunlardır: bir kuralı (buna kanun ya da hüküm de diyebiliriz) nasıl anlarız? Vaz’ edildikten sonra kural nasıl tatbik edilir? Acaba bu süreç, zihinsel bir etkinliğin sonucu mudur? Ya da toplumsal bir hadise midir? Diğer bir deyişle, kuralı anlamada öznenin ve geleneğin etki alanı nedir? Kuralın yeni bir duruma tatbiki esnasında, bu ikisinden hangisi daha öncelikli olacaktır? vb. Kısaca bir kuralı takip etme esnasında ne olup biter?

1 Ludwig Wittgenstein, *Remarks on The Foundation of Mathematics*, revised 3rd edition, Blackwell, Oxford, 1978, (vii. ve v. bölüm) 47, 45, (paragraf numarası).

Mantıksal açıdan bakıldığında bir kuralı takip etmenin kuralı olmadığı gözükmemektedir; çünkü onun da başka bir kurala dayanması gerekir bunun da sonu gelmez. Bu teknik olarak böyle olduğu gibi,

“söylediğimiz şeyi her zaman olgulardan çıkardığımızı; bunları kurallara uygun olarak sözcüklerle resmettiğimizi düşünmeyin. Zira böyle olsa bile belirli bir durumda kuralı kılavuzsuz uygulamanız gerekir”²

nedenler açısından da böyledir,

“o, bir modeli kendi kendisine nasıl sürdürmesi gerektiğini (ona hangi direktifi verdiğinizi) nasıl bilebilir? (...) Eğer bu ‘nedenlere sahip miyim’ demekse yanıt şudur: yakında nedenlerim kalmayacak. Ve o zaman nedenler olmaksızın edimde bulunacağım.”³

Nitekim yukarıdaki tespitlerin büyük oranda kendisine uyduğu ilginç bir örnek, Kur’an’da Bakara suresinde geçmektedir.⁴ İlgili hadise, kısaca, şu şekilde gerçekleşir: bir cinayet eyleminin aydınlığa kavuşturulması için, İsrail oğullarına bir sığır kesmeleri emredilir. Ancak, onlar açısından öncelikli olarak emrin nasıl uygulanması gerektiği açık değildir. Yani ilgili emirde, *nasıl* bir sığır kesilmesi emredilmektedir? Ve bu şekilde, ilginç öykü başlamış olur: İlgili ayette bu yönde bir talep karşısında, sığır için ‘kart ve körpe olmayan, ikisi arasında’ şeklinde bir tanımlama getirilir. Ancak bu tanımlama nasıllığı çözmek için yeterli değildir. Çünkü yukarıdaki örnekte, emre muhatap olanlar açısından bakıldığında, ortada gerçekten bir

2 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford-Cambridge, 1996, 292; (Türkçe çev. Deniz Kanıt, *Felsefi Soruşturmalar*, Küyerel Yay., İstanbul, 2000, -çalışmamızda Türkçe çeviriden faydalanılmıştır.), Bu esere bundan sonra, *P. I.* kısaltmasıyla ve eserin paragraf numarasına referansta bulunulacaktır.

3 Wittgenstein, *P. I.*, 211; Gadamer’in de belirttiği üzere (*Truth and Method*: 1989, s. 31) ‘bir kuralı uygulamanın kuralı olmadığı’na dikkatlerimizi ilk çeken Kant olmuştur; bkz., “Yargı Gücünün Eleştirisi”, çev. Nejat Bozkurt, *Kant: Seçilmiş Yazılar*, Remzi Kitabevi, İst., 1984, s. 108.

4 Bakara/2: 68-71.

ibham varmış gibi gözükmektedir: yani sığırın diğer vasıfları belirsizdir. Örnek üzerinde devam edersek, acaba sığırın rengi nasıl olacaktır? Bu da yanıtlanır: 'bakanların gönlünü açan parlak sarı renkli bir sığır'; ancak emre farklı bir perspektifle bakınca, bu soruların sonunun gelmesi olası değildir. Ve bir kere sağduyudan çıkıldığında, 'nasıllığın tayini noktasında', nasıl bir çıkmaz yola girildiğini hadisenin devamı gösterir. Çünkü gelinen noktada, ilk baştaki sorunun aynıyla yinelenmesi, çok fazla yol alamadığımıza işaret etmektedir: 'Rabbine bizim için sor da onun ne olduğunu bize anlatsın'. Doğrusu bu da yanıtlanır; fakat ayetteki 'az kalsın emri yerine getirmeyeceklerdi' şeklindeki kayıt bu sürecin, aynı mantıkla hareket edildiğinde bitmeyeceğini, gösterir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, bir kuralı takip etmenin kuralı yoktur; bunun aksi söz konusu olsa bile belirli bir aşamadan sonra kuralı kılavuzsuz uygulamamız gerektirir.

Peki yukarıdaki örneği vermekle başlangıçtaki sorulara bir yanıt bulmuş olduk mu? Diğer bir deyişle, bir kuralı uygulamanın doğası, mantıksal nedenselliğe ya da bir başka kurala dayanmıyorsa, neye dayanmaktadır? Konunun doğası gereği, ilgili soruyu yine somut bir örnek üzerinde tartışmaya devam edelim. Bu anlamda tipik bir örneği, Wittgenstein, matematik kurallarının uygulanması bağlamında verir: mesela "Öğrenci doğal sayılar dizisini iyice öğrenmiştir. Sonra biz ona asal sayılardan oluşan başka bir diziyi yazmayı öğretiyoruz ve onu, '+n' biçimli bir düzende -0, n, 2n, 3n, vs.- biçimindeki diziyi yazma noktasına getiriyoruz; böylece o, '+1' düzeninde doğal sayılar dizisini yazıyor. -uygulamalar yaptığımızı ve ona 1000'e kadar tahliller verdiğimizizi farz edelim." Wittgenstein burada şu soruya dikkatlerimizi çeker: 'her belirli safhada atılacak doğru adımın ne olduğuna nasıl karar verilir?' bu sorunun olası bir açıklama biçimi şöyledir: 'doğru adım, buyrukla kastedilmiş olduğu gibi- uygun olan adımdır?' Öyle görünüyor ki Wittgenstein, bu yanıtın şu sorunu göz ardı ettiğini düşünür: "öyleyse '+2' buyruğunu verirken

onun, 1000'den sonra 1002 yazması gerektiğini kastettiniz - ve siz onun 10866'dan sonra 10868 ve 100034'den sonra 100036 vbg- sonsuz sayıda böyle önerme yazması gerektiğini de kastettiniz mi?"⁵ Bizi, aksinin doğru olduğuna yönelten bu soru, kurala uyma ediminin bir diğer yönünü aydınlatmaktadır. Buna göre, bir kurala uyma zihinsel bir edim de değildir; çünkü yukarıdaki örnekte açıkça görüldüğü üzere, vaz edilen bir kural ile gelecekteki sonsuz sayıdaki durumun zihinsel olarak belirlenmesi mümkün değildir. Burada zihinselliği dışlamak bizi, toplumsal olanla daha da özelde gelenek kavramıyla karşı karşıya getirmektedir. Şimdi, gelenek ve kural kavramı arasındaki bağıntıyı inceleyebiliriz.

a) Gelenek kavramı:

"bir yasa tam da *bu* noktada ne yapmam gerektiğini bana nasıl gösterebilir? Yaptığım şeyin hepsi, bir yorum sırasında kurallara uygundur." -söylememiz gereken şey bu değil daha çok şudur: her yorum yorumladığı şeyle beraber hala havada asılı kalır ve ona herhangi bir destek veremez. Yorumlar kendi kendilerine, anlamı belirlemez.

"O zaman yaptığım her şey yasaya uygun hale getirilemez mi?" -Şunu soralım: bir kuralın ifadesi (diyelim ki bir işaret kazığı) eylemlerimle ilişkili olması için neye sahiptir? Burada ne tür bir bağıntı vardır? -İmdi belki de şu: ben bu işarete belli bir tarzda karşılık vermek üzere eğitildim ve şimdi ona öyle karşılık veriyorum. (...) Bir kimse, orada işaret kazıklarının düzenli bir kullanımı, bir alışkanlığı (practice) olması ölçüsünde bir işaret kazığına göre davranır.⁶

5 Wittgenstein, *P. I.*, 186.

6 Wittgenstein, *P. I.*, 198, Wittgenstein'in metnini okumanın kimi güçlükleri vardır; bunların başında metindeki atıfların aidiyeti sorunu gelir: yukarıdaki alıntıda ve başka birçok yerde tırnak içindeki ifadeler onun eleştirdiği epistemolojinin varsayımlarını oluşturur.

Yukarıdaki alıntıda ilk bölümün sonuç cümlesi ilginçtir; buna göre, kendi başına (teamülden tecrit edilmiş) bir yorum kuralın anlamını belirleyememektedir. Çünkü 'bizim' bir kuralı takip etme olarak adlandırdığımız bir şey söz konusudur. Bununla birlikte "elbette [kurala ilişkin] başka birçok edimde bulunma yolları vardır; fakat *biz* onları kuralı takip etme olarak adlandırmayız."⁷ (vurgu Malcolm.) Peki bu 'biz' kimdir? Malcolm'un katıldığımız yorumuyla 'biz' gerçekte, bir kuralı yeni bir duruma tatbik ederken, 'bu tarzın, onu tatbik etmenin doğru yolu olduğunda anlaşmaya varan' istisnasız herkeştir. Diğer yandan, alıntının ikinci bölümünde, bir kurala uyma 'pratik' olarak tanımlanır. Bu ise, bir şeyin kurala uyma olarak görülmesini onun, 'bir kuralı takip edenler topluluğunca' (community of rule-followers) doğrulanmasını gerekli kılar.⁸ Çünkü, MacIntyre'in gayet yerinde ifadeleriyle, "günümüzde var olan herhangi bir pratiğin tarihi, genellikle ve karakteristik olarak, pratiğin şu anki biçimiyle bize ulaşmasını sağlamış olan, daha kapsamlı ve daha uzun bir geleneğin tarihi içinde gömülüdür ve aynı zamanda bu tarihe göre anlaşılır kılınır; aynı şekilde, her birimizin kendi yaşamının tarihi, genellikle ve karakteristik olarak, birtakım daha kapsamlı ve daha uzun gelenekler tarihi içinde gömülüdür ve onlara göre anlaşılır kılınır."⁹ Bu açıdan bakıldığında, geleneğe gömülü olan kuralların en önemli aktarım biçiminin eğitim olduğu görülmektedir:

"Bir kuralı izlemek bir buyruğa uymaya benzer. Biz böyle yapmak üzere eğitiliriz; bir buyruğa belli bir tarzda karşılık veririz. Ancak, ya bu buyruğa ve eğitime birimiz bir şekilde, diğerimiz de başka türlü karşılık verirsek? Hangisi doğru olur? Farz edin ki, dili size tamamen yabancı olan bilmediğiniz bir ülkeye bir kaşif olarak geldiniz. Oradaki insanların buyruklar verdiklerini, onları anladıklarını,

7 Norman Malcolm, "Following a Rule", *Wittgenstein: Nothing is Hidden*, Basil Blackwell, Oxford, 1989, s. 155.

8 Malcolm, "Following a Rule", s. 156.

9 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Mutallip Özcan, Ayrıntı Yay., İst., 2001, s. 328; krş. Anthony Giddens, *Toplumsal Kuruluşu*, çev. Hüseyin Özel, Blim ve Sanat Yay., Ankara, 1999, s.60-68.

onları yerine getirdiklerini, onlara karşı geldiklerini vb. Hangi durumlarda söylersiniz? İnsanların ortak tavrı, bilinmeyen bir dili yorumladığımız [değerlendirdiğimiz] referans sistemidir.”¹⁰

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, insanların, bir kuralın uygulanması noktasında, anlaşılmaya varabilecekleri tutarlı kodlar bütününe sahip olmaları, içinde birbirimizi anlayabildiğimiz geleneğin eğitim yoluyla aktarılabilmesine bağlıdır. Bu, aynı zamanda bir başka toplumla karşılaştığımızda onların davranışlarını anlamamıza olanak tanıyan şeydir. Yani onların bir kurala uyduğunu ancak, kişilerin benzer bir buyruk karşısında benzer bir biçimde edimde bulunmaları halinde söyleyebiliriz. Bu homojenliği ise, öncelikli olarak gelenek ve onun eğitim yoluyla fertlere kazandırılması sağlar.

Kısaca toparlarsak, bir kural ile kastedilen şey ilk önce gelenek içinde anlam kazanır; bir kuralın öncelikle bir gelenek içinde tanımlanması ise, o kuralın kişisel ve teamül dışı yorumlarının dışarıda kalması anlamına gelir. Çünkü özel bir şekilde kurala uymak mümkün olmadığı gibi; bir kurala uyma, inanma ya da inanmama meselesi de değildir.¹¹ Siz gerçekten bir kurala tabi olduğunuzu düşünebilirsiniz; ancak, bu gerçekte bir kurala uymak olmayabilir. Wittgenstein bizi yine kışkırtıcı bir biçimde düşünmeye sevk eder: “Benim sağ elim sol elime parayı neden veremez? -benim sağ elim onu sol elime koyabilir. Sağ elim bir hibe senedi yazabilir; sol elim bir reçete.- ama başka pratik sonuçlar bir hibenin pratik sonuçları olmaz. Sol el, sağ elden parayı aldığı anda, vb., şunu soracağız: ‘peki, ondan aldığı ne?’”¹² Yani bir şeyin ‘hibe/bağış’ olarak adlandırılabilmesi toplumsal bir uyuşmanın gösterdiği pratikle mümkün olur, diğer türlü söylendikte, siz parayı bir elinizden alıp diğer elinize koymakla sadaka vermiş olmazsınız.

10 Wittgenstein, *P. I.*, 206.

11 Wittgenstein, *P. I.*, 202; ayrıca bkz. David Bloor, “Kurumlar Olarak Kurallar”, çev. Kemal Atakay, *Cogito*, 33, 2002, s. 222-237.

12 Wittgenstein, *P. I.*, 268.

Yukarıdaki söylediklerimiz, fıkıhçıların hile-i şeriye olarak adlandırdıkları şeye¹³ de açıklık getirmektedir. Buna göre, bir kuralı indi bir yoruma göre uygulamak olası değildir. Bu konuda Kur'an'da Wittgenstein'in hibe örneğini aratmayacak bir olay sözkonusudur. Buna göre, sebt gününde balık avlamakla imtihan edilen Yahudiler, sebt günü diğer günlerden daha çok gelen balıkları avlamak için kendilerince bu duruma bir çözüm getirirler: ağı Cumadan kurup, Pazartesi çıkarmak; böylece de yasağı ihlal etmemek.¹⁴ Açıkçası Kur'an böylesi bir işgüzarlığı onaylamaz ve bunu yapanların sonradan gelenlere bir örnek olmak üzere ağır bir biçimde cezalandırıldığını haber verir. Bizim için burada önemli olan nokta, bir kuralın anlamının kişisel yorumlarla değil, toplumsal teamül tarafından belirlenmesidir. Yani Yahudilerin davranışını yanlış olarak nitelmemize imkan tanıyan şey, o kuralın toplum tarafından anlaşılan genel anlamıdır; aksi durumda bir kurala ilişkin, yorumların ötesinde doğru ya da yanlış deme olanağımız söz konusu değildir. Yeri gelmişken belirtelim ki, benzeri bir durum örtünme emrinin anlaşılması noktasında da geçerlidir. Örtünmeyi, toplumun bir kuralı anlama noktasındaki otoritesinden bağımsız olarak düşünmek ilgili hadiseyi bütünüyle toplumsal bir boyuta hapsederek düşünmek kadar yanlış olacaktır.

Gelinen bu noktada bir başka problemle yüzleşmek durumundayız: 'evet, gelenek kavramı bir kuralın uygulanması hakkında bize kuvve halinde bir şeyler söylemektedir. Ancak kural ile amaçlanan şeyin somut bir taayyünü nasıl mümkün olacaktır? Acaba gelenek bize, nesnel bir şekilde ya da hiç bir yoruma mahal bırakmaksızın bir kuralın nasıl tatbik edileceğini söyler mi? Bu soruları 'geleceğin olumsuzluğu' kavramı etrafında, (yine bir kuralı takip etme ile yakından ilgili olan) kısa bir ara incelemeye yer verdikten sonra ele almayı düşünüyoruz.

13 Saffet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, Birleşik Yay., İst., 1996.

14 A'raf/7: 162-166; Bakara/2: 65-66; yukarıdaki ifadeler ayetlere ve onların tefsirlerde anlatılan ardalanlarına dayanmaktadır.

b) Özel bir dilin olanaksızlığı:

Özel dilden, bir kimsenin yalnız kendi kullanımı için oluşturduğu, özneler arası olmayan ve bir dil topluluğunun konuştuğu dile ilişkin olmayan bir dil nosyonunu anlıyoruz.¹⁵ Bir kurala uyma kavramının imaları içinde en önemli yeri özel bir dilin olmayacağı şeklindeki varsayım oluşturur.¹⁶ Her iki sorunu da yan yana getiren temeldeki düşünce, her iki nosyonun da öz olarak toplumsal bir nitelik taşımasıdır: Nasıl ki bir kurala gizlice uymanın bir olanağı yoksa toplumsal anlaşmanın dışında bir kelimeye anlam yüklemenin de olanağı yoktur. Bizim burada bir ara incelemeye yer vermemizin sebebi yukarıdaki bağıntı olduğu kadar, daha temelde nasıl ki bir kurala karşı hile-i şeriye türünden yorumlar varsa yine aynı şekilde 'dile karşı' hileli yorumların söz konusu olmasıdır. Bu anlamda, sadece bir yorum türüne değinmeyi düşünüyoruz. Ancak, buna geçmeden önce, dilin toplumsal niteliğini, Wittgenstein ve onun yorumcularının kullandığı ilginç bir örnekle temellendirmek istiyoruz.

Dilde asıl olan iletişimdir. Bu anlamda oluşturduğumuz seslerin, anlamsız bir fonetik seremoniye dönmeksizin, şeylere göndermede bulunması, her şeyden önce bir anlaşmaya (convention) bağlıdır.¹⁷ Wittgenstein, bu anlaşmaya bir kanıt olarak renkleri gösterir:

'kırmızıyı işittiğinde, o, hangi rengi seçeceğini nasıl bilecektir? -çok basit: sözcüğü duyduğu zaman kendisinde imgesinin ortaya çıktığı rengi alacaktır.- Ancak 'kendisinde imgesinin ortaya çıktığı zaman' rengin hangi renk olduğunu nasıl bilecektir? Bunun için başka bir ölçüt gerekli midir? "Kırmızı'nın 'kırmızı' sözcüğünü işittiğimde ben de ortaya çıkan renk anlamına gelmesi" -bir tanım olur.

15 Wittgenstein, *P. I.*, 243.

16 Crispin Wright, "Rule-Following, Objectivity and Theory of Meaning", *Wittgenstein: to Follow a Rule*, ed. Steven H. Holtzman-Christopher M. Leich, Routledge-Kegan Paul, London, 1981, s. 99.

17 Rush Rhees, "Can There Be A Private Language", *Discussion of Wittgenstein*, Schocken Books, New York, 1970, s. 55.

Bir sözcüğü bir ad olarak kullanmanın ne olduğunun açıklanması değil”¹⁸ (v. W.)

Buradan da anlaşılacağı üzere, diğer sözcüklerde olduğu gibi, renklerde de dış dünya ile kavramlar arasındaki ilişki toplumsal uzlaşımaya dayanır. Aksi durumda iletişimin imkanı ortadan kalkar. “Göstergeler ancak bireylerarası alanda boy gösterebilir. (...) Göstergeler Homo Sapiens [düşünen insan] türünün herhangi iki mensubu arasında doğmaz. Bu iki bireyin toplumsal olarak örgütlenmiş olması, bir toplumsal grup oluşturmaları zaruridir; göstergeler mecrası ancak bu koşul yerine geldikten sonra bu iki birey arasında biçime bürünür. Bireysel bilinç hiçbir şeyi açıklayamaz ...”¹⁹ Türk düşüce dünyasında böyle bir yargıda bulunmak, artık sıradan bir gerçeği dile getirmek kadar insanlara mal olmuş bir hakikattir. Ancak, her ne kadar teoride böyle bir yargı kabul edilse bile, pratikteki durum yer yer bunun aksini göstermektedir. Sözkonusu kutsal kitaplar olunca, onlara karşı, *commun sensus*’u (sağduyuyu) aşan her türden hileye baş vurulabilmektedir. Bu durumun, Kur’an özelindeki tipik bir örneği, özellikle 18. yüzyılda Hint alt kıtasında kendini hissettiren ve günümüze değin varlığını korumuş olan bilimsel yorumlardır. Konuyla ilgili kısmen toplu bir derlemeyi Baljon sunar. Basit bir örnekle devam edersek, acaba, Neml suresi 17-20’deki *tayr* ifadesiyle ‘savaş maksadıyla kullanılan çok süratli atların (yani süvari bölüğü)’²⁰ kastedildiği şeklindeki bir yorumun dayanak noktası ne olabilir? Ya da Zül-Karneyn kıssasını, son dönem kuantum mekaniği ve izafiyet teorileriyle bulamanın²¹ gerekçesi nedir? Wittgenstein

18 Wittgenstein, P. I., 239; krş. P. Baker-M. Hacker, *Scepticism, Rules and Language*, Basil Blackwell, Oxford, 1984.

19 V. N. Voloşinov, *Marksizm ve Dil Felsefesi*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001, s. 52.

20 J. M. S. Baljon, *Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Ş. Ali Düzgün, Fecr Yay., Ankara, s. 39; bu konuda kapsamlı bir çalışma için bkz. Abdulhamit Birişik, *Hint Alt Kıtasında Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yay., İstanbul, 2001, (özellikle üçüncü bölüm).

21 İskender Türe, *Zülkarneyn: Kur’an’da Uzaya Seyahati Anlatılan İnsan*, Karizma Yay., İstanbul, 2000.

bu neviden, psikolojizme dayanan yorumlara biraz da meydan okuyucu bir tarzda bir öneride bulunur: “şu deneyi yapın: ‘burası soğuk’ *deyin* ve ‘burası sıcak’ı kastedin. Bunu yapabilir misiniz? -ve bunu yaparken ne yapıyorsunuz?”²² Ya da “farz edin ki ‘a b c d’ dedim ve şunu kastettim: the weather is fine [Hava güzel]. Zira bu işaretleri dile getirirken, yalnızca yıllarca ‘a’yı ‘the’ anlamında ‘b’yi ‘weather’ anlamında vbg. kullanmış olan birisinin doğal olarak sahip olduğu deneyime sahiptim -Şimdi ‘a b c d’, ‘The weather is fine’ [hava güzel] anlamına gelir mi? Benim bu deneyime sahip olmamın ölçütü olması gereken şey nedir?”²³ Öyle görünüyor ki bu kışkırtıcı soru bize, konuşucu ve dinleyicinin aynı dil cemaatine -belli birtakım çizgilerde örgütlemiş topluma- ait olması gerektiğini ihsas ettirmektedir.²⁴ Eğer bu argümanlar doğruysa, söz ediminin bir ürünü olan sözcelem, sözcüğün kesin anlamıyla bireysel bir fenomen olarak görülemez ve konuşucunun bireysel psikolojik ya da psiko-fizyolojik koşulları çerçevesinde açıklanamaz. Bu anlamda sözcelem toplumsal bir fenomendir.²⁵ Bilindik bir analogiyle söylersek, Robinson Crusoe’ya bir şekilde ne kurallara uymak mümkündür ne de bir dile sahip olmak.²⁶

Son olarak, dilin toplumsal boyutuna yapılan vurgunun hesaplaşmak durumunda olduğu bir sorun daha sözkonusudur: Toplumsaldan hareketle, bir tür spekülasyona dayanan bilimsel yorumların reddedilmesi halinde önceden var olan anlama problemleri izale olacak mıdır? Daha sonra yine değineceğimiz üzere, eş zamanlı olarak uzlaşma dayanan dil, art zamanlı olarak değişime açıktır. Diğer taraftan dil içindeki ‘deha’ kavramı, olağan anlamının dışına çıkılabileceğini ima etmektedir.

22 Wittgenstein, *P. I.*, 510.

23 Wittgenstein, *P. I.*, 509.

24 Voloşinov, *age.*, s. 95.

25 Voloşinov, *age.*, s. 142, 164; krş, “Bizatihi sözcelem tamamen toplumsal etkileşimin bir ürünüdür: Hem söylemin koşulları tarafından belirlendiği için dolaysız türde toplumsal etkileşimin hem de herhangi bir konuşucular cemaatinin iş gördüğü koşullar toplamının bütünü tarafından belirlendiği için daha genel türde toplumsal etkileşimin ürünü.”, s. 157.

26 Baker-Hacker, *Scepticism, Rules and Language*, s. 38.

Ancak bu yeni bir paradoks olarak addedilmemelidir. Çünkü, bizim için burada asıl önemli olan, dehanın ürününün toplum tarafından denetlenebilme imkanıdır. Kanımca, günümüzdeki yorumlarda bu mekanizma göreceli olarak eksik kalmaktadır. Baştaki soruya dönersek, bu sorunun yanıtı kısmen olumsuzdur; bu sebeple, ilgili meselenin halli, deha kavramı çerçevesinde söylenenler de dikkate alındığında, belirli bir ölçüde bilimsel yoruma olanak tanımaktan geçmektedir. Öyle görünüyor ki, bu şekilde, hem toplumsal uzlaşımı durağan, kendi içine kapalı bir şey olarak görme eğilimine düşmeyeceğiz, hem de toplumsal uzlaşımı tümüyle göz ardı eden uçuk kaçık yorumların önünü almış olacağız. Bunun nasıl gerçekleşeceğini, aşağıdaki son bölümde daha iyi müşahade edeceğiz.

c) Geleceğin olumsuzluğu (ya da kuralların az belirlenmişliği²⁷)

Öncelikli olarak gelenek kavramıyla ilgili bir noktanın açığa kavuşturulması gerekmektedir. Buna göre, biz, gelenek kavramıyla durağan ve sabit bir mefhumu anlamaktan çok, değişebilen, kendini yenileyebilen, genişleyen bir muhtevaya sahip bir gelenek mefhumunu anlıyoruz. Bu aynı zamanda geleneğin, salt geçmişe ilişkin bir kavram olmayıp, aksine -bir şimdi içinde- geçmişle gelecek arasında köprü kurabilme vasfına sahip bir kavram olduğu anlamına gelmektedir. Buradan asıl probleme gelirsek, her ne kadar bir kuralın anlaşılması geçmiş teamül anlamında açıksa da gelecek sonsuz sayıda duruma tatbik edilmesi anlamında açık değildir. Bu anlamda bir kuralın bütün zamanları kapsayacak şekilde bir uygulama tarzı olamaz. Çünkü kural bize hangi koşullarda tatbik edileceğini söylemez. Burada bir tür öngörülemezlik söz konusudur.²⁸ "Gelecekteki edimlerim, henüz verilmemiş kararlara -kararı belir-

27 Robert Fogelin, "Wittgenstein'in Felsefe Eleştirisi", çev. Tuncay Birkan, *Cogito*, 33, 2002, s. 98.

28 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 141-144.

leyen alternatifleri karakterize eden betimlemelere- bağlı olduğu sürece, bu edimlerime ilişkin bir öngöründe bulunamam.”²⁹ Bu gerçek aynı zamanda ‘bir kuralın ideal bir uygulamasının olup olamayacağı’ sorunuyla da bağlantılıdır. Bu noktadan şu sorunun sorulması gerekiyor: ‘acaba ideal kesinlik, tamlık, ya da doğruluk nedir? Bu ifadelerle fiili yaşamda ne kastedilir? Şimdi bu soruları Wittgenstein’in örnekleri bağlamında yanıtlamaya çalışalım.

‘Biz, bir cep saatini doğru zamana kurmanın veya onu kesin olacak şekilde ayarlamamanın ne anlama geldiğini anlarız. Ancak ya şöyle sorulduysa: bu kesinlik ideal kesinlik midir, veya o bu ideale ne kadar yaklaşır?’ Örneğin birine, ‘yemeğe tam vaktinde gelmelisin; onu tam olarak 13:00’da başladığını biliyorsun’ desek, burada kesinlikle ne kastedilir? Ya da ‘güneşten en yakın ayağa uzaklığımızı veremezsem veya bir masanın genişliğini bir inçin binde biri ile bir marangoza söyleyemezsem hatalı mı olurum?’³⁰

Yukarıdaki alıntıda önemle vurgulanan nokta, ideal kavramının esnekliği ve bunun bir sonucu olarak da bütün insanları tatmin edecek ideal kesinliğin pratik açıdan mümkün olmadığıdır. Burada ilginç olan bir başka yön ise, ideale ilişkin bu belirsizliğin insanlar arasındaki iletişime ve anlaşmaya mani olmamasıdır. Buraya kadar olan argümanlar doğru ise, sonuç olarak denebilir ki, bir kuralın, olası koşullardan bağımsız Arşimedyen bir noktada, ideal bir uygulaması olamaz. İdealin gerçekleşmemesi kanunun eksikliğinden değil, beşeri gerçekliğin hukukun düzenli dünyasına nispetle zorunlu olarak mükemmel olmamasından kaynaklanır.³¹ Burada bir yanlış anlaşılmaya meydan vermemek için bir örnekle devam edelim. ‘Onlar verdikleri zaman, ne israf ederler ne de cimrilik.’³² Evet bu kural gayet açıktır, fakat ilgili kural ancak gerekli şartlar

29 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 149.

30 Wittgenstein, *P. I.*, 88.

31 H. George Gadamer, “Aristo’nun Hermenötik İlgisi”, çev. Burhanettin Tatar, *Siyasi Hermenötik*, Etüt Yay., Samsun, 2000, haz. Burhanettin Tatar, s. 113.

32 Furkan/25: 67.

oluştduğunda, (hangi değer, kim için, hangi durumlarda israf ya da cömertlik olduğu) tatbik imkanına kavuşur. Yukarıdaki kural ile amaçlanan orta yol, birçok olasılığa imkan tanıyan bir atmosferde gerçekleşebilir; ancak bizzat bu şartların kendisi olumsal bir nitelik taşıdığından, bu olumsuzluğu izale edip onun bir yargı altında tanınması kurala ilişkin yorum faaliyetini zorunlu kılmaktadır.³³ İşte tam da bu yorum yüzünden ideal bir kesinliği yakalamak mümkün değildir. Kaldı ki, bu arzu edilir bir şey de değildir. Wittgenstein'in belirttiği üzere buradaki açmaz, biraz da bizim, dilimizdeki ideal sözcüğünün anlamını yanlış anlamamızdan kaynaklanmış görünüyor.³⁴ İdeal'i 'hiçbir sürtünmenin olmadığı kaygan buz' olarak düşünersek, 'tam da bu nedenle yürüyemeyiz de. Biz yürümek isteriz: öyleyse *sürtünme* gerekir. Pürüzlü zemine geri dönün.'³⁵

Bir pürüzlü zemin örneği ile tartışmaya devam edelim: "Bir kural orada bir işaret levhası gibi durur. -bu işaret levhası gitmem gereken yola ilişkin açık hiçbir şüphe bırakmaz mı? Onu geçtiğim zaman hangi yöne gitmem gerektiğini; yol boyunca mı yoksa patikadan mı veya yol dışından mı gitmem gerektiğini gösterir mi? Ama hangi yolu izlemem gerektiğini; onun parmak işareti yönünde mi yoksa zıt yönde mi, bu nerede söylenir? -ve eğer artık im levhası değil de bir dizi bitişik levha veya yerde, bir sıra tebeşir işareti olmuş olsaydı- onları yorumlamanın sadece tek *bir* yolu mu vardır?"³⁶ Bu provakatif ifadeler bize şu gerçeği vurgular: kurallar bir kişinin gideceği istikameti belirlemekle birlikte, onların tam olarak 'hangi koşullar

33 Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Teorisi*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yay., İst., 2001, s. 309; "Özel olandan kaçarak," diyor MacIntyre, "tamamen, insan olmasından dolayı insana özgü evrensel düsturlar alanına sığınmak düşüncesi, ki bu ister 18. yüzyıl Kantçı biçimiyle, isterse bazı modern analitikçi filozofların sunduğu yeni biçimiyle olsun, bir yanılsamadan, hem de üzücü sonuçlar doğuran bir yanılsamadan başka bir şey değildir.", MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 326.

34 Wittgenstein, *P. I.*, 100.

35 Wittgenstein, *P. I.*, 107.

36 Wittgenstein, *P. I.*, 85, bu pasajın güzel bir yorumu için bkz. Andrew Lugg, *Wittgenstein's Investigations 1-133: A Guide and Interpretation*, Routledge, London-New York, 2000, s. 144-148.

altında uygulanacağı' tahmin dışıdır. Hatta denebilir ki, hiçbir kuralın anlamı kati değildir.

Sonuç olarak "bir kuralın hem anlamı hem de belirli bir durumda nasıl uygulanacağı, bunu izleyenlerin yorumunu gerekli kılar."³⁷ Peki bu söylediklerimizde bir tür iç çelişki söz konusu mudur? Yani hem bir kuralın, gelenek ve toplumsallık açısından, öznel yorumu mümkün değildir demek, hem de kuralın tatbikini bir yoruma bağlamak.

Bizi bu çelişkiden kurtaracak iki kavram söz konusudur. Birincileyin, bir yargıda bulunma edimine eşlik eden *fronesis*-tir [pratik bilgelik]. *Fronesis*, bir 'ilkenin somut bir forma bürüneceği şekliyle eylemde bulunabilecek basiretli bir adama'³⁸ göndermede bulunduğu gibi, 'tek tek durumlarda nasıl yargıda bulunacağını bilen birisine' de göndermede bulunur. *Fronesis*, diğer erdemlerin o olmaksızın hayata geçirilemeyeceği bir erdemdir.³⁹ Örneğin, cömertlik erdemine, savurganlık ve cimrilik gibi iki zaaf düşmektedir. "Zaafa düşmenin ne demek olduğu ise koşullar göz ardı edildiğinde tam olarak belirlenemez: aynı eylem bir durumda cömertlik, bir başkasında savurganlık ve bir diğer durumda cimrilik olabilir." Dolayısıyla muhakeme [*phronesis*], kuralların ya da ahlaki erdemlerin tatbikinde vazgeçilmez bir öneme sahiptir.⁴⁰ Kısaca, bir kuralı tatbik etmede hem bilimden hem de teknikten farklı bir yeti gerekir. Bu yeti bizi, yoruma açık olan kuralın yeni bir duruma tatbiki esnasında, kişisel çıkar, güç istemi, bir ideolojiye angaje olma gibi, kelimenin Habermascı anlamındaki ilgilere karşı tetikte kalmamızı sağlar ya da buna hizmet eder.

37 Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İst., 2001, s.84.

38 Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler-S. Zelyut Hünler, Paradigma Yay., İst., 2001, s. 85; Akın Ergüden, "Gadamer'in Felsefesinde Aristoteles'in Yeri", *Türkiye 1. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, haz. Alparslan Açıkgenç, Ankara, Ülke Yay.; Mehmet Paçacı, "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair", *İslami Araştırmalar*, sayı: 8, 1995, s. 87-89; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yay., İst., 1998, 110b24-26, 114b3-5, 1142a14-20.

39 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 231.

40 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 230; 270-271.

Ancak, gerek sağduyu gerekse insanlığın bu güne kadar olan tecrübesi bize, tek başına pratik bilgeliğin yeterli olmadığını göstermektedir. Bu anlamda Wittgenstein'in bir kuralın toplumsallığına ilişkin savıyla ilgili birçok sorunun rölativizm etrafında kümelenmesi de bir tesadüf değildir.⁴¹ Çünkü yukarıdaki haliyle, bir kuralın göndergeselliği insafa kalmış görünmektedir. İşte bu noktada, bu ve buna benzer endişeleri yok edecek diğer bir kavram söz konusudur: kuralın öznelarası boyutu. Buna göre, bir kuralın toplumsal olması aynı zamanda kurala ilişkin yorum ve uygulamaların toplumsal uyulaşım tarafından denetlenebileceği anlamına gelir. İşaret örneği üzerinde ilerlese:

Bu ok nasıl *işaret eder*? O içinde, kendisinden başka bir şeyi taşıyor gibi görünmüyor mu?"⁴² "Bir insan "®" işaretiyle sağa "→" işaretiyle sola gider; ancak, "r" [orijinal metinde biraz daha farklı bir işaret vardır] işaretine "®" işareti olarak karşılık veremez"⁴³

Yukarıdaki örnek bize açıkça, diğer insanların 'kurala sahih bir biçimde uyulup uyulmadığı' noktasında belirleyici olduklarını gösterir. Bu yönüyle bir kurala uyma, tek boyutlu bir faaliyet olmaktan çok '*diğer insanların tepkilerinin*' de hesaba katıldığı sosyal bir edim haline gelir. Bu yaklaşım gerekçesini, bir kuralı izleme nosyonu ile *bir hata yapma* nosyonun mantıksal olarak birbiriyle bağlantılı olmasından alır. Giderek kuralı sahih bir şekilde izlemenin olanağı da buna bağlanır: 'eğer herhangi birinin bir kuralı izlediğini söylemek mümkünse, o zaman onun yaptığı işi doğru yapıp yapmadığı da sorulabilir demektir.'⁴⁴ Yukarıdaki örneği düşünersek, bir işareti sağ

41 bkz. John McDowell, "Non-Cognitivism and Rule Following", *Wittgenstein: to Follow a Rule*, ed. Steven H. Holtzman-Christopher M. Leich, Routledge-Kegan Paul, London, 1981.

42 Wittgenstein, *P. I.*, 454.

43 Wittgenstein, *P. I.*, 495.

44 Peter Winch, *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, çev. Ömer Demir, Vadi Yay., Ankara, s. 36, krş. Wittgenstein, *P. I.*, 143; Winch'in argümanının bir değerlendirmesi için bkz. Karl-Otto Apel, "Universal Principles and Particular Decisions and

ya da sol yön olarak anlama esnasında toplumsal uylaşım söz konusu iken; uzlaşım dışı bir işareti de sağ yön olarak 'anlaya-mamamızda' kuralın özneler arası öz-denetim boyutu söz konusudur. Habermas, kuralın öznelerarasılığını (kurallara uyma ile kuralların çiğnendiği durumlara evet/hayır biçiminde tavır alma olanağı) şu şekilde açar: bir kurala uyma, a) davranışlarını kurallara göre yönlendiren öznelerin bu kurallardan sapmaları ve yine aynı öznelerin, b) kuraldan sapan davranışlarını kuralın çiğnenmesi olarak eleştirilebilmeleri durumuna bağlıdır. Kısaca A, davranışını B tarafından esas olarak görüş birliğine yatkın bir eleştiriye açmadıkça, bir kuralı izleyip izlemediğinden emin olamaz.⁴⁵ Giderek "bu karşılıklı eleştiri olanağı ve bir anlaşmaya götüren öğretme olanağı olmadan; her iki öznenin de, ona uymakla davranışlarını yönlendirdikleri kural üzerinde anlaşma olanağı olmadan, 'aynı' kuralın sözü bile edilemez; başka özneler de işin içine girmeseydi, aslında hiçbir kural olmazdı."⁴⁶

Kuralın özneler arasılığı kavramıyla gelmek istediğimiz nokta şudur: bir kurala uyma esnasında, toplumsalın dışında kişisel bir yoruma gereksinim duyulabilir, ancak bu kişisellik, toplumsal denetimin dışında bir kişisellik değildir, tabir yerinde olacaksa, kişisel yorumun toplum nezdinde temize çıkması gerekir. Kanımca burada sağlanmak istenen toplumsal öz denetim, M. Paçacı'nın bir başka vesileyle dile getirdiği öznenin rolüne⁴⁷ ilişkin vurgunun daha sağlıklı bir zemine oturmasını sağlayacaktır. Çünkü kurala ilişkin olarak, sadece öznenin hareket alanlarını açıcı terimlere vurgu yapmak, en azından

Form of Life", *Value and Understanding: Essays for Peter Winch*, ed. Raimond Gaita, Routledge, London-New York, 1990, s. 81-82.

45 Habermas, *İletişimsel Eylem Teorisi*, s. 439-442, J. Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yay., İst., 1998, s. 264-265.

46 Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı*, s. 427; S. Mulhall Wittgenstein'in, kurala uyma ya da kuralın özneler arası boyutu kavramlarının, Heidegger'in Dasein'in Varlık biçimi olan 'dünyada-olma' (Being-in-the-world) diğer türlü söylendikte 'ile olma' (Bing-with), kavramıyla benzer olduğunu ileri sürer. Yani Heidegger'e göre de, kurallar ve onların uygulamaları 'zorunlu olarak kişiler arasındır', *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, çev. Kaan Öktem, Sarmal Yay., İst., 1998, s. 104-105.

47 Paçacı, *agm*.

kuralın komüniter yönünü ihmal etmek anlamına gelecektir. Oysa ki, H. Arendt'in belirttiği üzere, yargı yetisi,

ötekilerle bir oydaşma potansiyeline yaslanır ve bir şeylerin yargılanmasında aktif olan düşünce süreci, tıpkı akıl yürütmenin sürecinde olduğu gibi, *kendi kendimle girdiğim bir diyalog olmayıp*, kararımı verirken tümüyle yalnız olsam bile, kendisini, daima ve öncelikle en sonunda bir oydaşmaya varmam gerektiğini bildiğim ötekilerle kurulacak *öndelenmiş (anticipated) bir iletişim içersinde bulur*. Yargı olarak kendi bireysel kısıtlanımlarını nasıl aşacağını bilen bu genişletilmiş düşünme tarzı, katı yalıtlanmışlık ya da tek başınlık halinde işlev göremez; *ötekilerin mevcudiyetine ihtiyaç duyar, 'onların konumundan' hareketle düşünmek zorundadır, onların perspektifini hesaba katması gerekir ve onlarsız etkinlik gösterme fırsatına asla sahip değildir.*"⁴⁸ (v. R. A.)

Sonuç olarak denebilir ki, bir kuralı takip etme/ona uyma zihinsel bir etkinlik olmaktan çok, kendisini gelenek içinde ifade eden toplumsal bir edimdir. Bu realite, öncelikli olarak 'hile-i şeriye' türünden yaklaşımların geçersiz olduğunu gösterir. (özel olarak bir kurala uyamam). Diğer yandan, geleceğin olumsuzluğu nosyonu bize, her ne kadar bir kural gelenek içinde kısmi bir açıklığa sahipse de, bir kurala ilişkin yorum faaliyeti- nin olanaklı olduğunu ima eder; ancak bu yorum indi olmaktan çok, yargıda bulunma (phronesis-hakim) formasyonuna sahip bir kişinin, toplumsal denetime açık (özneler arasılık) bir şekilde yaptığı, diğer türlü söylendikte, yine toplumsala dayanan bir yorumdur. Kanımca, bu yaklaşım 'yasa koyucunun düşüşe geçtiği' buna karşın 'yorumcunun da itibarının arttığı'⁴⁹ bir paradigma içinde gerçeğe daha yakın gözükmektedir.

48 Hannah Arendt, "The Crisis in Culture", s. 220-221, aktaran Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İst., 1999 s. 27; diğer bir çeviri için bkz., Hannah Arendt, "Kültürdeki Bunalım", *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B. Sina Şener, İletişim Yay., İst., 1996 s. 261-262.

49 Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular İle Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, Metis Yay., İst., 1996.

II- “Özel Bir Dilin” Olabilirliği Sorunu ve Kur’an’a Anlam Vermeye Çalışmak -Metin Terörüne Karşı-

Nesnede ortaya çıkan yabancı sözcükle bu karşılıklı konumlanıştan gerçekten, baştan sona kaçınabilecek tek insan, *el değmemiş ve henüz dil yoluyla nitelenmemiş bir dünyaya ilk sözcükle yaklaşan* mitik Ademdir. Somut tarihsel insan söylemi bu ayrıcalığa sahip değildir.¹

Bu makalede ele alacağımız temel sorunlar şunlardır: Yazının başlığından da anlaşılacağı üzere öncelikli sorunuz, özel bir dilin imkanıdır. Özel bir dil ile, ancak onu kullanan kişinin anlayabildiği dolayısıyla diğer insanlara anlama bakımından kapalı olan bir dil nosyonunu kastetmekteyiz. Bu soruna açıklık kavuşturmada ki amacımız, bir dilin iletişim aracı olabilmesinin asgari koşullarını belirleyebilmektir. Makalede ele alacağımız bir diğer sorun da, Kur’an’ı anlamlandırmaya çalışma (trying to make sense) gayretleridir. Bu her iki sorun şu şekilde birbiriyle bağlantılıdır: Eğer bir dilin iletişim aracı olması için birtakım koşullar zorunlu ise, yine benzer bir biçimde, bir dil içinde mesaj sunan Kur’an’a anlam vermenin de birtakım koşullara bağlı olması bir zorunluluktur. Aksi bir varsayımın ileri sürülmesi, bizim doğru ve yanlış hakkında ko-

1 Mikhail Bahhtin, *Karnaval dan Romana*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yay., İst., 20001, s. 55-56.

nuşamamamız anlamına gelecektir. Bu noktada şu varsayım ile hareket etmekteyiz: Özel bir dilin olabilirliğini savunanlar ile Kur'an'a anlam verme noktasında kendilerini herhangi bir kayda bağlı hissetmeyen, diğer bir deyişle, herhangi bir temelden yoksun bir şekilde yorumlama faaliyetinde bulunan kişiler arasında, içine düştükleri sorunlar bakımından bir benzerlik söz konusudur. Şimdi bu iddiaları ve buna kaynaklık eden sorunları ele alabiliriz.

a) Özel Bir Dilin Olabilirliği

Özel bir dilin imkanı sorununa dikkatlerimizi çeken ve bu yöndeki varsayımları oldukça derinlemesine tartışan kişi Wittgenstein olduğu için, ilgili sorunu onun bu yöndeki düşünceleri bağlamında ele almayı düşünüyoruz. Onun bu sorunu ele aldığı konteks, duyumlar ve söz arasındaki bağlantıdır. Wittgenstein, özel dil bağlamındaki sorunları, bizzat bu teori üzerinde yoğunlaşarak değil de daha çok, ilgili teorinin mantıksal sonuçlarını dikkate alarak değerlendirir. Bu anlamda onun yöntemi, bir tür saçmaya indirgeme (*reductio absurdum*) mantığına dayanır; diğer bir deyişle, eğer özel dilin mantıksal sonuçları çelişki içindeyse ya da geçersiz ise, özel dilin kendisi de geçersiz demektir. Şimdi bu sorunu ele almaya geçebiliriz.²

İlk bakışta konuyla ilgisiz görünse bile, insanın özel bir dilin olabilirliğine ayartıldığı en zayıf noktanın duyumlar olduğu görülmektedir. Örneğin, çoğumuz 'çektığımız acıların biricik olduğunu, dolayısıyla o acıları ancak çeken kişinin bile-

2 Konuyla ilgili oldukça geniş bir literatür bulunmaktadır. Bkz. Edward Craig, "Meaning and Privacy", *A Companion to The Philosophy of Language*, ed. Bob Hale-Crispin Wright, Blackwell, Oxford, 1997; Severin Schroeder, "Private Language and Private Experience", *Wittgenstein: A Critical Reader*, ed. Hans Johann Glock, Blackwell, 2001; John W. Cook, "Wittgenstein on Privacy", *The Philosophical Investigation*, ed. George Pitcher, Anchor Books, New York, 1966; Clyde Hardin, "Wittgenstein on Private Languages", *Essays on Wittgenstein*, ed. C. D. Clemke, London, 1971; Paul Johnston, *Wittgenstein: Rethinking The Inner*, Routledge, London-New York, 1993; Meredith Williams, *Wittgenstein, Mind and Meaning*, Routledge, London, 1999.

bileceğini' düşünürüz. İlk bakışta, oldukça doğal görünen bu düşünce, özellikle duyumların söze aktarılması bağlamında bir çok sorun içermektedir. Örneğin, bir kişi, herhangi bir dil-den bağımsız olarak kendi duyumunu *ilk defa* adlandırabilir mi? Açarsak, bir adlandırma ediminde bulunabilmek için, ne (ler) *gereklidir*? Özel dil, herhangi bir şey gerekli değildir gibi bir varsayım üzerine temellenmiş görünüyor:

Eğer insanlar ağrının dış belirtilerini görmeselerdi (inlemeseler, yüzlerini buruşturmasalar vb.) ne olurdu? O halde bir çocuğa 'diş-ağrısı' sözcüğünü kullanmayı öğretmek olanaksızdır. Evet, şimdi gelin, çocuğun bir dahi olduğunu, duyum için *bir adı kendinin keşfettiğini* farz edelim. Ancak o halde, şüphesiz, sözcüğü kullandığı zaman kendisini anlamış kılamaz. -Öyleyse o, adı, onun anlamını herhangi birine açıklamaksızın mı anlar? -Ancak, *o kendi 'kendi ağrısına anlam verdi' demek ne demektir?*- O, bu ağrıyı adlandırmayı nasıl gerçekleştirdi?! Ve ne yapmış olursa olsun onun amacı neydi? 'O, kendi duyumuna bir ad verdi' denildiğinde, eğer salt adlandırma edimi anlam taşıyacaksa *dildeki bir çok sahne dekorunun gerekli olduğu unutulur*. Birinin bir ağrıya bir ad verdiğinden söz ettiğimizde, önceden varsayılan şey 'ağrı' sözcüğünün dilbilgisinin varlığıdır; o, yeni sözcüğün yerleştirildiği kazığı gösterir. (257)³

Yukarıdaki alıntıda dil olgusuna yönelik iki temel düşünce ifade edilmektedir: (i) İletişim, (ii) adlandırma edimini önceleyen dil sistemi. Buna göre, özel bir dil inşa etmeye çalışan kişi, bu dil içinde iletişim sağlayamaz; hatta Wittgenstein'a göre, böylesi bir dil içinde o kişi kendisi için bile bir anlam elde edemez.. O, bize şunu söylemektedir: Eğer, bir şeye siz tek başınıza anlam verdiyseniz, bu adlandırmanın anlamlı olabilmesi, onun bir başkası tarafından da bilinebilmesine bağlıdır; fakat, özel dil bu olanaktan yoksundur. Çünkü bu aşamada adlan-

3 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford-Cambridge, 1996; (Türkçe çev. Deniz Kanıt, *Felsefi Soruşturmalar*, Küyerel Yay., İstanbul, 2000, -çalışmamızda Türkçe çeviriden de faydalanılmıştır.); bu kitababundansonra, metnin içinde paragraf numarasına referansta bulunulacaktır.

dırmada bulunan kişinin *aynı* ifadeyi bir zaman sonra *aynı* biçimde kullanabileceğinin bir ölçütü bulunmamaktadır: Neye göre bir adlandırmada bulundunuz ve bu noktadaki sürekliliği neye göre sağlıyorsunuz? Yok eğer bir kritere dayanmıyorsanız, bugün X'le bir şey yarın başka bir şey kastetmiş olabilirsiniz. Burada bir yanlış anlamaya sebebiyet vermemek için şunu ifade edelim ki Wittgenstein 'kendi-içini-gözlemleme'nin imkansız olduğunu düşünmemektedir. O, yalnızca bu yöntemle duyguların, düşüncelerin ve imgelerin, bir insan topluluğunu yarattığı dil olmadan ne olduklarını anlayamayacağımızı söylüyor.⁴ (ii) Wittgenstein'a göre, adlandırma ile adlandırılan şey arasındaki süreklilik dil içinde ve dili yönlendiren kurallarla sağlanır. Eğer yanlış anlamıyorsak, Wittgenstein'ın dildeki sahne dekoruyla kastettiği şey de budur. Bu sahne dekoru, adlandırma faaliyetini önceler ve adlandırmayı anlamlı kılar. Bu açıdan bakıldığında özel bir dilin olabilirliğini düşünen kişi, adlandırma ediminde bulunmadan önce zaten bir dile ait olduğunu unutmuş görünmektedir. Kısaca bir kimse, dildeki hazırlayıcı koşullar olmaksızın (kelimenin yerleştiği işaret kazığı) 'nesneyi vaftiz edercesine' bir adlandırmada bulunamaz.

Sözü edilen hazırlayıcı koşullar, sadece dil için değil bütün anlamlı davranışlar için zorunludur: "Biz belki de süttan ke-silmemiş bir bebeğin gülüşünün bir aldatma olmadığı tahminimizde aceleci miyiz? -Ve bizim tahminimiz hangi deneyim üzerine temellenir? (Yalan söyleme, tıpkı herhangi başka bir şey gibi öğrenilmiş olması gereken bir dil oyunudur.)" (249) Kişinin yapmacık bir davranışta bulunabilmesi de onun bir dil oyununa girmiş olmasını gerekli kılar; çünkü yalan söyleme ya da yapmacık davranma bir oyundaki hatalı hareketlerdir; dolayısıyla hatalı bir hareketin yapılabilmesi doğru ve yanlış hareketin ne anlama geldiğini bilmekle olur. Bu anlamda yeni doğmuş bir çocuğun sahici olmayan bir davranışta bulunabilmesi, o davranışın hazırlayıcı koşulları olmadığı için müm-

4 Murat Baç, "Wittgenstein ve Anlamların Ortalıkta Olması", *Felsefe Tartışmaları*, 28. Kitap, İst., 2001, s. 50.

kün değildir. Kişi gerçek duyularını saklamak için, önce mimik davranışlarını öğrenir ardından da onlara niyet edebilir. Örneğin, bir çocuğa hesap yapabilme kapasitesi atfedilmedikçe onun hesaplamada hata yaptığını söyleyemeyiz. Wittgenstein'in bu noktadaki sorusu (Biz bunların bir çocukta olmayacağını nereden biliriz?) bu tür deneyimlerin oldukça kompleks bir davranış bekraundunu (sahne dekorunu) gerektirdiğine dikkatlerimizi çekmeye yöneliktir.⁵ Benzer bir biçimde, bir boşluk içinde adlandırma faaliyetinde bulunabileceğini düşünen kişi, adlandırmayı önceleyen ve kendisinin de ait olduğu bir çok sahne dekorunun varlığını unutmuş olur.

Özel dil ve iletişim (anlamın aktarılabilirliği) arasındaki bağlantıyı şu şekilde açmamız mümkündür. Eğer bir tanımlama, ancak benim özel tanımlamam sonucu anlam kazanıyorsa, denebilir ki, bu iddianın başarısı, bu özel tanımlamayı gelecekte de doğru kullanabilme gücüne bağlıdır. Burada doğru kullanma, süreklilik anlamındadır; bu süreklilik ise, kişinin her yeni durumda bir öncekiyle özdeşlik kurabilmesi sayesinde gerçekleşir.⁶ Ancak, duyum özelinde söylersek, kişi, bir öncekiyle *aynı* duyumunu yaşadığını nasıl bilebilir? Şayet kişi, sözcükleri özgül kurallı bir yoldan bir araya getirmeyi öğrenmemiş ise; o, şu anda sahip olduğu duyumun geçen Çarşamba sahip olduğu duyumla *aynı* olduğunu nasıl bilebilir? Acaba o kişi, kendi başına adlar uydurabilir ve *aynı* deneyimleri yaşadıkça *aynı* adları kullanabilir mi? Bu sorular bizi özdeşlik sorununa götürür. Şöyle bir durum düşünelim:

Ben belirli bir duyumun ortaya çıkışı hakkında bir günlük tutmak istiyorum. Bu amaçla ona 'S' işaretini veriyorum ve o duyumla sahip olduğum her gün için bir takvime bu işareti yazıyorum. *Ben her şeyden önce bu işaretin bir tanımı-*

5 P. M. S. Hacker, *An Analytical Commentary on The Philosophical Investigation*, Volume: 2, Blackwell, Oxford, 1985, s. 71-72; krş. Eike von Savigny, "Why Can't A Baby to Smile?", *Wittgenstein's Intention*, ed. John Y. Cafield-Stuart Shanker, Garland Publisher, New York, 1993, s. 105-118.

6 Norman Malcolm, "Wittgenstein's *Philosophical Investigation*", *Knowledge and Certainty*, Prentice-Hall, London, 1963, s. 99.

nın formüle edilemeyeceğini söyleyeceğim. -Ama yine de belli bir tür tanım verebilirim.- Nasıl? Duyuma işaret edebilir miyim? Sıradan anlamda değil. Ancak bu işareti söyler ya da yazarım ve aynı zamanda dikkatimi duyum üzerinde yoğunlaştırırım ve böylece, sanki ona içerden işaret ederim. -Ama bu tören ne içindir? Her şey olduğu gibi görüldüğüne göre! Şüphesiz, bir tanım bir işaretin anlamını saptamaya hizmet eder. -İmdi, bu tamamen benim dikkatimin yoğunlaştırılmasıyla yapılır; zira bu şekilde ben, işaret ve duyum arasındaki bağlantıyı kendi üzerime zorla alırım. -Ancak, 'onu kendi üzerime zorla alırım', yalnızca şu demektir: Bu süreç, gelecekte bu bağlantıyı doğru hatırlamama neden olur. Ama şimdiki durumda bir doğruluk ölçütüne sahip değilim. Şöyle söylenebilir: bana doğru gibi görünecek olan, doğrudur. Ve bu yalnızca bizim burada 'doğru üzerine konuşamamamız demektir. (258 -italikler bize ait)

Yukarıdaki alıntıda, özel bir dilin olabileceğini savunan muhatap, duyum ile ad arasındaki özdeşliğin zihinsel bir edimle gerçekleşebileceğini ileri sürer. Diğer bir deyişle, kişi, adı kullanır ve duyumu üzerine odaklanır ve bu şekilde de bütün durumlar için duyumla ad arasındaki bağıntıyı kurduğunu düşünür. Ancak burada şöyle bir sorun söz konusudur: Eğer duyum ile 'S' arasındaki bağlantı sadece zihin içinde olup biten bir hadise ise, bu bağlantının doğru hatırlanmasının ölçütü nedir? Yani, doğru gibi görünenle gerçekten doğru olan arasındaki ayrım neye göre yapılacaktır? Burada muhatapın zihinsel etkinliğe başvurması anlamsızdır. Çünkü bir sözcüğün tanımını eğer kişi kendisi veriyorsa o sözcüğü filan tarzda kullanmayı içten *yükleniyor* demektir; ancak bu nasıl olur? Bu durumda kişinin, sözcüğü kullanma tekniğini keşfettiğini ya da onu hazır bulduğunu varsaymış olması gerekmez mi? (262) Kaldı ki zihnin kendisi doğrulanmaya muhtaçtır. Yani sözcükle nesnesi arasındaki bağlantıyı kuranın da doğrulmayı yapanın da zihin olduğunu iddia etmek, 'söylediği şeyin doğruluğuna kendisini ikna etmek için sabah gazetesinden birkaç kopya satın alan' kişinin durumuna benzer. (265) Oysa doğrulamanın bağımsız bir şeye başvurmakla yerine getirilmesi gerekir: "Özel

dilin kuralları, kuralların izlenimleri midir? Üzerinde izlenimlerin tartışıldığı terazi bir terazinin izlenimi değildir." (259) Diğer bir deyişle, benim izlenimlerimin doğruluğunu ispatlayacak bir şey yoksa, bu, benim herhangi bir kurala uymadığım anlamına gelir; bu aşamada bir başka izlenime baş vurmak sadece, kişinin içine düştüğü açmazı artırır. Kısaca, eğer 'S' ile duyum arasındaki bağıntıyı doğru ya da hatalı bir biçimde hatırladığımızın bir ölçütü yoksa, yukarıdaki türden bir tören boştur. Çünkü burada, doğru gibi görünenle (zanna dayananla) gerçekten doğru olan arasında bir ayrım yapamamaktayız, bu ise hiçbir şeyin doğru anlamına gelmemesi ile eş değerdir.⁷ Dilin doğru ya da yanlış kullanımı arasında ayrım yapabileceğimiz kurallar olmaksızın bir anlamın elde edileceği düşüncesi de illüzyondur.⁸ "Bir duyum işaretine 'S' dememiz için hangi nedenlere sahibiz? Zira 'duyum' yalnızca benim için anlaşılabilir olan dilin değil ortak dilimizin bir sözcüğüdür. Öyleyse bu sözcüğün kullanımı herkesin anladığı bir doğrulamaya gereksinim duyar." (261)

Burada özel dili savunan muhatabın karşı bir eleştiride bulunması mümkündür: Zaman zaman bir şeyin doğruluğunu teyit etmek için, insanlar sadece imgeleme (hafızaya) başvurmaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında, özel bir adlandırmada bulunan kişi, basitçe, duyumu hatırladığını ve bu şekilde bir adın düzenli kullanımını sağladığını iddia edebilir: Örneğin, trenin kalkış saatini doğru hatırlayıp hatırlamadığını bilmeyen birisi, zihninde zaman tablosunun bir sayfasına nasıl baktığını hatırlayabilir ve bu şekilde bir doğrulama yapabilir. Wittgenstein bu karşı itirazı bir örnekle tartışır: Sadece zihinde var olan bir tablo, sözlüğe benzer bir şey düşünülebilir. Bu imgeleme sahip olan kişi, X sözcüğünün Y sözcüğüne çevrilmesini doğrulamak için bu sözlüğü kullanabilir. 'Ancak eğer böyle bir tabloya yalnızca imgelemde bakılması gerekiyorsa

7 Hacker, *age.*, s. 118-120; Marie McGinn, *Wittgenstein and the Philosophical Investigation*, Routledge, London, 1997, s. 116-127.

8 Hacker, *age.*, s. 21.

bizim ona da bir doğrulama dememiz gerekir mi?’ Buna bir doğrulama diyemeyiz, çünkü bu doğrulama öznel bir doğrulamadır; halbuki doğrulamanın bağımsız bir şeye başvurularak yapılması gerekir. İlk örnekte şu nokta gözden kaçmaktadır: ‘İmgelemdeki bir tabloya bakmak, bir deneyimin sonucuna imgelenen bir deneyimin sonucunun imajı olarak bakmaktan fazla bir şey değildir.’ Wittgenstein bu sofistike tümce ile şunu kastetmektedir: ‘Eğer zaman tablosunun zihinsel imgesinin kendisinin doğruluğu *test edilmezse* o ilk anın doğruluğu nasıl tespit edilecektir?’ (265) Yani özel dilin varlığını savunanlar bir şeyin doğrulamasını zihinde yapmak ile harici bir doğruluk ölçütüne başvurarak yapmayı birbirinden ayıramamaktadırlar.⁹ Tren örneğinde, her ne kadar doğrulama zihinde yapılıyor gözükse de, gerçekte bu doğrulamanın haricte bir karşılığı vardır. Sözlük örneğinde ise bütün her şey kapalı bir kutuyu andıran zihinde olup bitmektedir. Diğer bir deyişle kelimenin başka bir dildeki karşılığına sadece zihinde olan bir sözlüğe bakılmaktadır; bu durumda ilgili kelimenin her türlü çevirisi mümkündür. Oysa çeviri dediğimiz şeyin kontrol edilebilir, başka sözlüklere bakmak suretiyle denetlenebilir bir faaliyet olması gerekir. Özel dilde tam da böylesi bir olanaktan yoksun olduğumuz için doğru ve yanlış hakkında konuşamayız.

Özetle, özel bir dili savunanlar, her şeyi bir tür öznelliğe iterek, sahih bir doğrulama talebine yönelik herhangi bir temel bırakmamış görünmektedirler. Peki, buraya kadar yaptığımız tartışmanın mantıksal sonuçları nelerdir? Birinci olarak, dil bütünüyle kişinin öznelliğine hapsedilemeyecek kadar kompleks bir yapıya sahiptir. Bu yapı, anlamını özneyi aşan ve hatta onu belirleyen bir toplumsallık içinde kazanır. Yani bir kişi birtakım hokkabazlıklar yoluyla kelime ile onun nesnesi arasında bir bağ kuramaz:

Birisinin bir ağır işaretiyle yanağına işaret ettiğini ve ‘adrakadabra’ dediğini düşünün. -‘Ne demek istiyorsun?’

9 Hacker, *age.*, s. 132-133.

diye soruyoruz. Ve o 'diş ağrısını kastediyorum' diye yanıtıyor. -Siz hemen kendi kendinize şunu düşünüyorsunuz: Bu sözcükle insan 'diş ağrısını' nasıl 'kastedebilir' ya da bu sözcükle ağrıyı *kastetmek ne demektir?* (665)

Anlamanın oluşturulması süreci yukarıdaki türden yalıtılmış zihinsel ya da bilişsel süreçlerin sonucu değil, ağırlıklı olarak toplumsal süreçlerin sonucudur.

İkinci olarak, dilin bu toplumsallığı temelde insanların zımnı uzlaşımına dayanır ve bu uzlaşım yine uzlaşmaya dayanan bir takım kurallarca denetlenir. Bu aynı zamanda, 'işaretleri anlıyorsak hangi nedenle anlıyoruz?' (433) sorusunun da yanıtıdır. Yani anlamlı olmayı, kelimelerin özdeş kullanımını, uzlaşmaya dayanan bu kurallar sağlar ve yine yanlış kullanımlar bu kurallara müracaat etmekle belirlenir. Özel dilde ise, kurallar kişinin kendisi tarafından konulduğu için, onlara uyulup uyulmadığının denetlenebilmesi mümkün değildir; hangi kelimeye ne zaman ve niçin o anlamın verildiğinin bir ölçütü yoksa orada iletişimi sağlayan bir dilin varlığından söz etmek mümkün değil demektir. Kısaca, özel bir dil bütünüyle subjektivizm içindedir ve bu bizim burada savunduğumuz argümanlar açısından kabul edilebilir değildir. Şu ana kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, anlam vermede kural nosyonuna bir öncelik tanımaktayız. Bizim burada ele aldığımız sorun (Kur'an'a anlam vermeye çalışmak) açısından daha da özelden 'oluşturucu kurallar' öncelik arz etmektedir. Şimdi bu konuyu ele almayı düşünüyoruz.

b) İletişimin İmkânı: İnsanların Uzlaşımından Dili Belirleyen Kurallara

Yapısalcığın bütün varsayımlarına katılmasak da; bu düşünce okulunun ilk siması olan Saussure özelinde konuşursak, onun göstergelerin nedensiz olduğu şeklindeki savı bizim için önemlidir. Bu, gösterge ile gösterilen arasında keyfi bir biçimde bağlantı kurulabileceği anlamında değil; daha çok, bize, gösterge

ile gösterilen arasında bir bağ kurabilme olanağı tanıyan şeyin (nedensiz/keyfi) bir uzlaşım olması anlamındadır.¹⁰ Buradaki uzlaşım, kelimelerin anlamı üzerinde olduğu kadar o kelimelerin kullanımını belirleyen *kurallar* üzerinde de bir uzlaşmadır: Bir gösterge ne türden olursa olsun onu anlamak için uzlaşım zorunludur. 'Bir fotoğrafı ya da hatta balmumundan yapılma gerçek boyuttaki bir insan heykelini nasıl anlayacağımızı öğrenmeye gereksinimimiz vardır.' Kısaca uzlaşım, göstergelerin toplumsal boyutudur ve bu bir göstergenin uygun kullanılışına ya da ona verilen yanıtla ilişkin kullanıcılar arasındaki bir anlaşmaya karşılık gelir. 'Uzlaşım boyutu olmayan göstergeler tümüyle özeldirler ve bu nedenle de iletişim değerleri yoktur.'¹¹

Eğer bir dilin iletişim aracı olması gerekiyorsa yalnızca tanımlarda değil aynı zamanda yargılarda da uzlaşma olmalıdır. (242) Bu anlamda, 'uzlaşma/aggrement' sözcüğü ile 'kural' sözcüğü birbirleriyle *ilintilidirler*, onlar bir bakıma kuzendirlere. (224) Bu ilişkiden ne anladığımızı açarsak, ilk olarak, nasıl ki bir kişinin yalnızca kendi kullanımı için ilk defa olarak özel bir dil inşa etmesi olası değilse benzer bir biçimde sadece bir kişinin ilk defalığına uyduğu kurallardan söz edemeyiz. Eğer hiçbir buyruğa hiçbir zaman uyulmamış olsaydı, buyruk kavramı anlamını yitirmiş olacaktı. (345)

Bir kurala tabi olma dediğimiz şey, yalnızca *bir tek* insanın, yaşamında yalnız bir kez yapmasının olanaklı olacağı bir şey midir? Bu şüphesiz 'bir kurala tabi olma' ifadesinin grameri üzerine bir işarettir. Birisinin bir kurala tabi olduğu yalnızca tek bir fırsatın olmuş olması gerektiği olası değildir. Üzerine bir raporun verildiği, bir buyruğun verildiği veya anlaşıldığı vbg. yalnızca tek bir fırsatın

10 "Birey onu [dili] tek başına ne yaratabilir ne de değiştirebilir. Dil varlığını yalnızca, topluluk üyeleri arasında yapılmış bir tür sözleşmeye borçludur.", Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1985, s. 17; Saussure ve Wittgenstein'in bir karşılaştırması için bkz. Roy Harris, *Language, Saussure, and Wittgenstein: How to Play Games with Words*, Routledge, London, 1988.

11 John Fiske, *İletişim Çalışmalarına Giriş*, çev. Süleyman İrvan, Ark Yay., Ankara, 1996, s. 81.

olmuş olması gerektiği olası değildir. -Bir kurala tabi olmak, bir rapor vermek, bir satranç oyunu oynamak, alışkanlıklardır. (Kullanımlardır, yerleşik kurallardır/kurumlardır -institutions). (199)¹²

İkinci olarak, kuralların uygulaması toplumsal uyuşuma bağlı olduğu gibi dile anlam vermenin, onu uygulamanın kuralları da toplumsal uzlaşımaya dayanır. Örneğin, dili bize tamamen yabancı olan bilmediğimiz bir ülkeye bir kaşif olarak gitsek; oradaki insanların buyruklar verdiklerini, onları anladıklarını, onları yerine getirdiklerini, onlara karşı geldiklerini vbg. hangi durumlarda söyledik? (206)

Bu ülkedeki insanların bildik insan etkinliklerini sürdürdüklerini, bu sırada açıkça yapay bir dil kullandıklarını düşünelim. Eğer onların davranışlarını izlersek onları anlaşılır buluruz, 'mantıksal' gibi görünürler. Ancak, onların dilini öğrenmeye kalkıştığımızda bunun olanaksız olduğunu buluyoruz. Zira söyledikleri, çıkarttıkları sesler ile eylemleri arasında düzenli bir bağlantı yoktur; ama yine de bu sesler gereksiz değildirler, zira bu insanlardan birin ağzını kapatırsak bunun bizimkilerle aynı sonuçları olur; sesler olmaksızın onların eylemleri karışıklığa düşer-göstermek istediğim gibi. Bu insanların bir dile; buyruklara, raporlara ve geri kalanlara sahip olduklarını söylememiz gerekir mi? Ona 'dil' dememiz için yeterli düzen yoktur. (207)

Yukarıdaki duruma benzer bir biçimde bir topluluğun üyesi olan insanlar kurallara belli bir tarzda karşılık vermek üzere eğitilirler. Ancak, eğer bir buyruğa birisi bir şekilde, diğeri de başka bir karşılık verirse; burada bir kurala uyulduğundan söz edebilir miyiz? Ya da bu karşılıklardan hangisi doğru olur? Elbette arayacağımız ilk şey bir düzenlilik; ancak bir düzenlilik olması halinde bu düzenliliğin ardındaki bir kuraldan ve uyuşımından söz edebiliriz. Kurallara ilişkin bu

12 Wittgenstein'in kurum kavramı için bkz. David Bloor, "What did Wittgenstein Mean by *Institution*", *Wittgenstein and the Philosophy of Culture*, ed. Kjell Johannessen-Tore Nordenstam, Verlag Holder, Vienna, 1996, s. 60-74.

kısa analizin daha temeldeki nedeni birazdan daha iyi anlaşılabilecektir.

Wittgesntein'a göre, bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanımındır. (43) "Bir sözü anlamak, onun nasıl *kullanıldığı* bilmek"¹³ demektir. Onun bir benzetmesiyle söylersek, cümlelerin kendisi bir alet anlam da onun gördüğü iştir, aletin kullanımındır. (421) Satranç örneği üzerinde konuşursak "bir taşın anlamı onun oyundaki rolüdür." (563) Peki, anlam ve kullanım arasında ne türden bir ilişki olabilir? Bir kere kullanımı incelemek, bizi bir bağlam düşüncesine götürür; diğer bir deyişle, bir sözü anlamak aslında onun bağlamını bilmek demektir. *Kendi kendisine* ölü gibi görünen işaretlere yaşam veren *şey* kullanımıdır, (432) yani işaretler bir bağlam içinde anlam kazanırlar:

Bu ok yalnızca, *uygulamada*, bir canlı varlığın onu yaptığına işaret eder. Bu işaret etme yalnızca ruh tarafından sergilenebilen bir hokkabazlık *değildir*. (454)

Dile anlam verme çabası söz konusu olduğunda bazı kurallar vardır ki onları bilmek anlamı bilmekle eş değerdir:

Bir kimse birisine satrançtaki şahı gösterdiğinde ve 'Bu şahıdır' dediğinde bu, ona bu taşın *kullanımını* anlatmaz -O önceden bu son noktaya kadar: şahın şeklini, oyunun kurallarını bilmedikçe. (...) Şu başka durumu düşünün: Satrancı birisine açıklıyorum; ve bir satranç taşını göstererek diyorum ki: 'Bu şahıdır; şöyle hareket edebilir, ... vbg.' -bu durumda şöyle diyeceğiz: 'Bu şahıdır' (ya da 'buna şah denir') sözcükleri yalnızca, eğer öğrenen, '*bir oyunda bir taşın ne olduğunu zaten biliyorsa*' bir tanımdır. Yani, o önceden başka oyunlar oynadıysa ya da başkalarının oyunlarını izlediyse 've anladıysa' olanaklıdır. Ayrıca o yalnızca *bu koşullar* altında oyunu öğrenme sırasında uygun olarak "buna -yani bir oyundaki bu taş- ne ad veriyorsunuz?" diye sorabilecektir. Diyebiliriz ki: Ancak onunla nasıl bir şey

13 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, Basil Blackwell, Oxford, 1990, 10.

yapacağını önceden bilen birisi anlamlı olarak bir adı sorabilir. (31 -vurgular bize ait)

Bu alıntı bize, bazı kuralların birtakım kurumların varlığına bağlı olduğunu ve onların anlamlarını ancak bu kurumlar içinde kazanabileceğini ifade etmektedir. Buradan ayrıca şu anlaşılmaktadır: İnsanlar kelimelerin kullanımlarını salt mantıksal bir biçimde ya da tahmin yoluyla bilemezler, bazen kelimenin nasıl kullanıldığının bilgisi ancak bazı kurumların içinde öğrenilebilir. Örneğin: Eğer ölçme kurumunu ve onun bu çubukla bağlantısını bilmeseydik, sadece Paris'teki ölçek-metreyi görmekle ölçek-metre kavramını bildiğimizi söyleyebilir miydik?¹⁴ Ya da satranç oyununun tekniği varolmaksızın bir satranç oyunu oynamaya niyet edebilir miyiz? (337) Bu açıdan baktığımızda, Wittgenstein'a göre, bir insan sözcüğün nasıl işlevde bulunduğunu giderek hangi anlama geldiğini salt zihinsel bir edimle tahmin edemez. Kısaca onun kullanımına bakmak ve onu oradan öğrenmek gerekir.

Wittgenstein'ın şu ana kadar kullanımla ilgili söylediklerini, kendisini Wittgenstein'a eklemleyen¹⁵ John Searle 'oluşturucu/kurucu kurallar' terimiyle gayet güzel bir biçimde açmaktadır. Ona göre, bir dilin anlam yapısı, altta yatan bir dizi oluşturucu kural kümesinin uyulaşım sal gerçekleşmesi biçiminde görülebilir; bu anlamda onun özel ilgisi olan ve bizi burada bir yönüyle ilgilendiren söz edimleri de, başka edimlerden farklı olarak, anlatımların bu oluşturucu kural kümelerine uygun olarak sözcelenmesiyle yerine getirilen edimlerdir.¹⁶

Searl, oluşturucu kurallar ile ne anladığını belirginleştirmek amacıyla, oluşturucu kurallar ile düzenleyici kurallar arasın-

14 Ludwig Wittgenstein, *Remarks on The Foundation of Mathematics*, revised 3rd edition, Blackwell, Oxford, 1998, III: 36.

15 Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları*, ed. Mete Tunçay, Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1985, s. 222; Wittgenstein, Austin ve Searl'ü aynı paradigma içinde değerlendiren bir yaklaşım için bkz. John Thompson, *Critical Hermeneutics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, s. 18-21.

16 John Searle, *Söz Edimleri*, çev. Levent Aysever, Ayraç Yay., Ankara, 2000, s. 108.

da bir ayırım yapar: Ona göre, düzenleyici kurallar, onların varolmasına bağımlı olmayan bir etkinliği düzenler. Oluşturucu kurallar ise, varolması mantıksal bakımdan kuralların varolmasına bağlı olan bir etkinliği oluşturur (ve düzenler).¹⁷ Tanım oldukça sofistike olmakla birlikte, Searl'ün bize anlatmak istediği gerçek şudur. Düzenleyici kurallar'ın geçerli olduğu bir durumda, bir cümle kurmak zorunlu olarak fiili bağlamla kayıtlı değildir. Oluşturucu kurallarda ise, durum bunun tam aksinedir. Örneğin düzenleyici kurallar emir cümlesi formu alabilirken, 'Meyve keserken bıçağı sağ elinizle tutun' gibi; oluşturucu kurallar ise daha farklı bir biçim alır, örneğin, 'Rakip taşların hamlesi karşısında şah kıpırdıyamaz duruma düştüğünde, mat olunmuş olur' gibi. Kısa bir biçimde söylersek, düzenleyici kurallar, öteki kurallardan farklı olarak, 'X yap' ya da 'Y ise X yap' biçimindedir ya da bu biçimlerde dile getirilebilir. Oluşturucu kural dizgelerinde ise, bazıları bu biçimde olmakla birlikte, genel biçim şu tarzdadır: 'X Y sayılır' ya da 'B bağlamında X Y sayılır'.¹⁸

Searl yukarıdaki açıklamanın daha iyi anlaşılması amacıyla şu iki durumu karşılaştırmamızı önerir: Bulduğumuz toplumsal çevrede toplantı davetiyelerinin en az iki hafta önceden gönderilmesi gerektiği biçiminde bir görgü kuralı olduğunu kabul edelim. Bu kural olsa da olmasa da, kişinin eylemi 'Davetiyeleri en az iki hafta önceden gönderdi' biçiminde dile getirilebilir. Bir de, spor yaptığımız çevrede futbolun şu şu kurallara göre oynanan bir oyun olduğunu düşünelim. Bu durumda, söz konusu kurallar olmasaydı, 'Futbol oynadılar' betimlemesi yapılamazdı. *Yirmi iki adam, bir futbol oyununda iki takım tarafından gerçekleştirilen fiziksel davranışların aynısını gerçekleştirebilir; ancak, ortada futbol kuralı denilen hiçbir kural yoksa, bu adamların davranışlarının futbol oynadıkları biçiminde betimlenmesi için bir*

17 Searle, *age.*, s. 105.

18 Searle, *age.*, s. 106; benzer değerlendirmeler için bkz. Searle, "Söz Eylem Nedir?", çev. Oya Gödekli, *Dilbilim Seçkisi*, der. Doğan Aksan, TDK Yay., Ankara, 1982, s. 189-191, 193-196.

*neden yoktur.*¹⁹ Ya da şu iki durum arasındaki farkı düşünelim: Acaba, söz vermek ile, söz gelişi, balık tutmak arasındaki fark nedir? Burada ilk akla gelen şey, 'ilkini bir dil içinde yapmak ancak bir dilin öğeleriyle ilgili oluşturunca kuralların varlığıyla olanaklı olduğu halde, ikincisini yapmanın benzer hiçbir kural kümesini gerektirmediğidir'. Bu anlamda bir kişinin şu koşullarda balık tutması bir uyuşum işi değildir, buna karşılık söz edimleri, belli koşullar altında şu anlatımların sözcelenmesinin söz vermek sayılması bir uyuşum konusudur.²⁰

Özetle söylersek, oyun kuralı gibi oluşturunca kurallar, davranışın betimlenmesi için, o kurallar olmadığında söz konusu olmayacak bir temel sağlar. Örneğin siz, 'X'e oy verdi' betimlemesini oluşturunca kurallar olmadan yapamazsınız. Kısaca Searle göre 'bir dili konuşmak, oluşturunca kurallara uygun davranışlarda bulunmak demektir.'²¹ Kurallar bize düzenlilikleri açıklarlar; eğer kurallar yoksa ortada açıklanacak düzenlilikler de yok demektir.²² "Bir dili konuşmak demek, kurala dayalı bir davranış girişiminde bulunmak demektir. Daha anlaşılır bir biçimde dile getirmek gerekirse, konuşmak, kurallara uygun davranışlarda bulunmaktır."²³

Şimdi burada şöyle bir sorunu ele almak durumundayız: Acaba kişi kendisini, dile anlam vermede geçerli olan oluşturunca kurallarla kayıtlamak zorunda mıdır? Bu kurallar dikkate alınmadan da bir yorumla faaliyetinde bulunamaz mıyız? Bu sorulara iki aşamada yanıt verilebilir:

İlk olarak, kişi eğer oluşturunca kuralları dikkate almazsa geçersiz bir eylemde bulunmuş olur. Yani o anlamlı konuşmuyor demektir. Bu noktayı Searl'ün hocası Austin, söz eylemlerinin başarı koşulları olarak adlandırdığı şeyle daha açık bir biçimde göstermektedir. Bizim için burada önemli olan koşul şudur:

19 Searle, *age.*, s. 107, 124.

20 Searle, *age.*, s. 109, 110-113.

21 Searle, *age.*, s. 125.

22 Searle, *age.*, s. 127.

23 Searle, *age.*, s. 91.

“Ortada, belirli bir uylasımsal etkisi olan, kabul edilmiş belirli bir uylasımsal prosedür olmalıdır” ve “koşullar ve kişiler, prosedür için uygun koşullar ve kişiler olmalıdır.”²⁴ Onun bu ilkesi ‘sözce vesilesi’ olarak da adlandırılır: Q. Skinner,²⁵ Austin’in ‘sözce vesilesi’ dediğı şeyin iki önemli veçhesi olduğunu söyler. a) öznelarası bağlam: Bağlamın bu veçhesi, söz edimlerinin en iyi şekilde anlamlandırmaya yardımcı olur. b) Genel düşünsel ve toplumsal matris: Bu da, oluşturunur kurallar dediğimiz şeyi belirlemeye yardımcı olur. Kısaca, sözce vesilesi (öznelarası bağlamı ve toplumsal matrisi) olmayan, ifadeler anlamlı değillerdir. Örneğin

- a) “Evet (kabul ediyorum)” dediğı sırada, hayatta olan başka bir kadınla evli olan erkeğin;
- b) Kardeşine Mısır Piramitlerini miras bırakan akıllı yitik kişinin;
- c) Kızaktaki gemiye gecenin geç bir saatinde Baş Komutan Stalin adını veren ayyaşın,²⁶

ifadelerinin bir sonucu ya da etkisi yoktur. Çünkü onlar, başarılı olmalarını sağlayacak olan uylasımsal prosedürün dışında kullanılmaktadır.²⁷ Yani yukarıdaki söz edimlerinde bulunan kişi, eylemini anlamlı kılacak koşullar içinde değildir. Austin’in meşhur örneğı ile söylersek ‘bir kimse kalkıp da Pengueni vaftiz edemez.’²⁸ Peki, bu işlemin anlamsızlığı, vaftizin penguenlere uygulanamaz oluşundan mı, yoksa insan dışındaki şeylerin vaftiz edilmeleri konusunda uygu-

24 J. L. Austin, *How To Do Things With Words*, Harvard University Press, Cambridge, 1962, s. 14-15, krş. Levent Aysever, “Dil Felsefesi, Söz Edimleri Kuramı ve John Searle”, *Söz Edimleri* (sunuş yazısı), çev. Levent Aysever, Ayraç Yay., Ankara, 2000, s. 14-16; Atakan Altınörs, *Anlam Doğrulama ve Edimsellik*, Alfa Yay., Bursa, 2001, s. 39.

25 Q. Skinner, “Reply”, s. 247; aktaran, Andrew Davidson, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme*, çev. Tuncay Birkan, İletişim Yay., İst., 2002, s. 118.

26 Altınörs, *age.*, s. 38.

27 Austin, *age.*, s. 16-23.

28 J. L. Austin, “Edimsel Saptayıcı”, çev. Atakan Altınörs, *Anlam Doğrulama ve Edimsellik*, Alfa Yay., Bursa, 2001, s. 74-75.

lanması benimsenmiş bir prosedürün bulunmayışından mı kaynaklanmaktadır?²⁹ Elbette ki bu sorunun yanıtı ikinci şıktır; bu bir kişinin pengueni vaftiz edemeyeceği anlamına gelmekten çok o eylemin anlamsız olduğunu ifade eder. Diğer bir deyişle böylesi bir eylemin, anlam kazanacağı koşullardan mahrum olduğu için, iletişim değeri yoktur. Belirli bir sahne söz konusu olmadan kastetme edimini gerçekleştiremememizin nedeni, anlatmak isteyebileceğimiz şeylerin, en azından kimi durumlarda bir uyuşum işi olmasıdır.³⁰ Birtakım örnekler üzerinde söylersek, ancak evlilik kurumunun dikkate alınması durumunda, birtakım davranış biçimleri Ahmet'le Ayşe'nin evlenmesi biçimini alabilir; ancak 'futbol kurumunun dikkate alınması durumunda birtakım insanların yaptığı birtakım hareketler, X'lerin Y'leri 3-2 yenmesi biçimini alabilir'. Ya da, daha basit bir örnekle, ancak para kurumunun olması durumunda elimizdeki kağıt parçalarının bir değeri olabilir.³¹

Yukarıda sorduğumuz sorunun ikinci yanıtı şudur: Eğer anlam verme durumunda olan kişi oluşturucu kurallara ve başarı koşullarına dikkat etmiyorsa, o, insanlar açısından iletişim değeri olmayan karmaşık bir dile sahip demektir. Anlama sorunları, Wittgenstein'in meşhur aforizmasıyla söylersek, olağan 'dil tatile gittiği zaman' ortaya çıkar. (38) Diğer bir deyişle sözcükler onlara anlam veren dil oyunlarından ayrı ve bağımsız kullanıldığında, sözcükler kendilerine özgü işi artık yapmadığından, anlama problemleri ortaya çıkmaktadır. Ve artık kişi şu türden cümleler kuruyor demektir:

29 Austin, *age.*, s. 24.

30 Searle, *age.*, s. 117.

31 Searle, *age.*, s. 125; Akşit Göktürk, *Okuma Uğraşı*, İnkılâp Kitabevi, İst., 1988, s. 34-35; Wittgenstein'in şu paragrafıyla krş. "Şöyle diyorsunuz: Önemli olan sözcük değil, onun anlamıdır ve siz anlamı, sözcüklerin farklı olmasına karşın aynı türden bir şey olarak düşünüyorsunuz. Burada sözcük orada anlam. Para ve onunla satın alabileceğiniz bir inek. (Oysa tersi: Para ve kullanımı.) 120.

Alaaddin'in lambası aslında sihirli lamba falan değildi. Uzak-zaman çevrimi yapabilen ve termodinamiğin ikinci prensibine göre çalışan bir araçtı?³²

Büyücü Alaaddin'le M.Ö. 767 yılında karşılaştı. O zaman Alaaddin 9 yaşındaydı.³³

Ya da kendisinin dahi anlayamayacağı türden 'oluşturucu kurallar' ihdas ediyor (!) demektir:

Öyle bir oyun düşünün ki, orada taraflar satranç tahtası ve satranç taşları ile dama oynamakta olsun, ve kendilerine 'Ne oynuyorsunuz?' diye sorulduğunda: 'Satranç oynuyoruz' desinler! *Satranç taşları ile dama oynayabilirsiniz, ancak 'şah' artık şah olmaktan çıkmış ve taşların önemlilik sırası tamamen değişmiştir.*³⁴ (vurgular bize ait)

Dikkat edilirse yukarıdaki örneklerde sözcükler, ait oldukları dil oyunların bağımsız bir biçimde kullanıldıklarından kendilerine özgü işlerini yapamamaktadırlar. Bu aynı zamanda dilin farklı bölgelerindeki ifade biçimlerinin birbirine karıştırılmasından kaynaklanan bir sorundur. (90) Wittgenstein bu noktada bize şunu önerir: İnsan daima kendisine şunu sormalı: 'Bu sözcük, asıl evi olan dil oyununda gerçekten de hiç böyle kullanılır mı?' (116)

Özetle, bizim burada vurgulamak istediğimiz nokta şudur: Evet, kişi mutlak anlamda bu koşulları ya da kuralları dikkate almak zorunda değildir; ancak o kişi, aksi varsayımın geçerli olması halinde kendisini bir anlamsızlığın ya da saçmalığın beklediğini bilmelidir. Belki de o, diğer insanların anlamadığı bir dil oyunu kullanmaktadır. Bu Wittgenstein'ın bir öğrenciye matematik öğrenimi esnasında söylediklerine (185) benzer: Örneğin öğrenci, '+n' dizisini yazma noktasına getirilir (0, n, 2n, 3n vs.). Onun '+1' düzeninde doğal sayılar dizisini yazması gerekiyor. Ona uygulamalar yaptırıyoruz ve ona 1000'den

32 Şakir Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, Ekin Yay., İst., 1984, s. 81.

33 Kocabaş, *age.*, s. 43.

34 Kocabaş, *age.*, s. 97.

sonra '+2' şeklinde devam etmesini söylüyoruz; ancak o, 1000, 1004, 1008, 1012 şeklinde yazıyor. Onu uyarıyoruz, 'iki eklemen kastedilmişti'. Buna karşın o bize şu şekilde yanıt veriyor: "Evet doğru değil mi? Onu böyle yapmamın kastedildiğini düşünmüştüm". İşte bu noktada şunu demek gereksizdir: "Ama göremiyor musun?" Çünkü muhatabımız artık, bizim için anlamlı olmayan başka bir dil oyunu kullanıyor demektir. '+n' dizisine bu şekilde anlam verilmez uyarısı ancak, muhatap da bizim ait olduğumuz yaşama formu içindeyse bir anlam ifade eder. Öte yandan, bu değerlendirmeler, en azından Kur'an ilimleri sahasında, postmodern dönemde meşhur olan okur yönelimli akımlara karşı belirli bir mesafede olduğumuz anlamına gelir. Zira, özel bir dilin olabilirliği şeklindeki varsayımın eleştirisi aynı zamanda postmodern anlam kuramının eleştirisi olarak da okunabilecek bir şeydir.³⁵

Şu ana kadar, anlamın belirlenmesi ya da yorumun otantikliği noktasında kurmaya çalıştığımız çatının bünyesinde bazı sorunlar taşıdığı bir gerçektir. Bu anlamda ilk sorun, Derrida tarafından Austin'in şahsında Searle'e yöneltilen soruda belirir: Oluşturucu kuralları nesnel bir biçimde elde edebilir miyiz?³⁶ Ya da dil, kimin kime hangi koşullarda ne söylediğinden mi ibarettir?³⁷ Diğer taraftan, 'anlamaya yön verecek olan birtakım usullerden söz etmemiz Gadamerci bir bakış açısından eleştiriye açıktır. Onun yorumbilim alanındaki en önemli katkılarının biri de, 'anlamın bütünüyle yöntem tarafından yönlendirilmediğini' göstermiş olmasıdır. Bu sorular yöneltildiği muhatapları açısından haklı olmakla birlikte burada yapmaya çalıştığımız şey açısından bir anlam taşımamaktadır. Çünkü biz, anlamı belirlemede birtakım kurallardan söz etmekle ne bütünüyle nesnel bir biçimde oluşturucu kuralları elde edebileceğimizi iddia ettik ne de bu kuralların bütün anlama

35 Bkz. Pauline Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan, Ark Yay., Ankara, 1998, s. 55-80.

36 Jacques Derrida, *Signature, Event, Context*, Limited Inc, Northwestern University Press, Evanston, 1990, s. 2-3.

37 Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, çev. Esen Tarım, Ayrıntı Yay., İst., 1990, s. 141.

problemlerini çözebileceğini. Wittgenstein'ın da belirttiği üzere, bir dilden söz etmek doğa yasalarına bağlı bir düzenlilikten söz etmek anlamına geldiği kadar esnek bir yapıya sahip olan oyundan söz etmeye de benzer. (492) Diğer bir deyişle dil içinde kesinlik ve esneklik birlikte yol alırlar. Hatırlanacağı üzere, bizim temel hedefimiz şuydu: Özel bir dil varsayımına dayanmış görünen anlam kuramının bir eleştirisini yapmak böylelikle de, en azından doğru anlamı tayin etme noktasında bazı ip uçlarına ulaşmak. Bu açıdan baktığımızda, aşağıdaki tanımlamayı bazı çekincelerle kabul etmekteyiz:

... yapıtın, yüzyıllar boyunca kendisine getirilen yorumlarla zenginleştiğini öne süren yorumbilim ilkesini benimser; yapıtın toplumsal etkisi ile, tarihsel olarak yerlerini almış alıcıların beklenti ufku arasındaki bağıntının varolduğunu göz önünde tutar. Ama metne getirilen yorumların, metnin derin *amacının* özniteliğiyle ilgili bir varsayım-
la bağıntılı olması gerektiğini de yadsımaz.³⁸

c) Kur'an'a Anlam Vermeye Çalışmak

Her bir alanda *ancak konunun doğal yapısı izin verdiği ölçüde* kesinlik aramak eğitim görmüş kişinin özelliğidir.³⁹

Sorunun Kur'an'ı anlamayla ilgili boyutu sanırım kabaca ortaya çıkmış durumdadır. Kur'an yorumcuları her ne kadar özel bir dilin olabilirliği türünden bir teoriyi savunmasalar da onların pratikteki durumu, yaptıkları yorumlar, içerdiği sorunlar itibariyle tam da özel bir dilin olabilirliğini savunanlarla aynı cenaha düşmektedir. Şimdi bu iddiamızı birkaç örnek üzerinde temellendirmeyi düşünüyoruz.

38 Umberto Eco, *Alımlama Göstergebilimi*, çev. Sema Rifat, Düzlem Yay., İst., 1991, s. 27.

39 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yay., İst., 1998, 1095a.

* Melekler insandaki sezgisel biliş, sudaki akışkanlık ve taştaki katılık gibi yaratılmış nesnelerin 'hususiyetleridir'. Kur'an'ı terminolojide melek kavramının ikincil anlamı insanı kötülükleri ortadan kaldırma mücadelesinde cesaretlendiren ilahi moral bir destektir. Şeytan yoldan çıkmış melek olarak, metaforik bir biçimde Kur'an'da ateşin yarattığı olarak zikredilmiştir. Bu insanın kötü tabiatını işaret eder.⁴⁰

* Ayet mealleri:

Biz galatik gökyüzü, atomik yer ve bunların ikisi arasındaki dalgalar alemi kozmogonisini ancak kendi normları gereğince var ettik. (Hicr/15: 85)⁴¹

Onlar yeşerip ölen doğada bilimsel araştırma yapmıyorlar mı? Allah fotosentezle DNA çekirdeğine nasıl enerji soğurtup nasıl açığa çıkarıyor? (Ankebüt/29: 19)⁴²

* Eski Ahit boyunca bir başka terim, *Tebel*, Dünya'nın üstünde yaşanabilir, işlenebilir ve insanoğluna yaralı (cevhher kaynağı anlamına da gelir) olan kısmını anlatmak için sık sık kullanılır. Genellikle 'toprak' veya 'yerküre' diye tercüme edilen *Tebel* terimi, çoğunlukla dünyanın sulak kısımlarından ayrı olan kısımları için kullanılır; bu *Tebel*'in 'temelleri', deniz havzaları ile yan yanadır. Bu, Davud'un şarkısında en iyi bir biçimde ifade edilir. "...Denizin derinlikleri görüldü ve *Tebel*'in temelleri açıldı.' (Mezmurla/18: 14-15) Bugün 'dünyanın temelleri hakkında bildiklerimizle, *Tebel* kelimesi; temelleri -tektonik plakaları- suların ortasında olan kıtalar kavramını açıkça aktarmaktadır. En son jeolojik teorilerin 3000 yıllık bir mezmurda yankılandığını keşfetmek ne heyecan verici."⁴³

Bizim açımızdan bu yorumlarda şu yönler sorun oluşturmaktadır:

40 Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay., İst., 1990, s. 59.

41 Salih Parlak, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an'ı Kerim: Meal-Tefsiri*, 2001 Yay., İst., 2001, s. 495.

42 Parlak, *age.*, s. 772.

43 Zecharia Sitchin, *Kozmik Tohum*, çev. Yasemin Tokathı, Ruh ve Madde Yay., İst., 2000, s. 117.

a) Bu yorumlar bir göstergeye anlam verme noktasında herhangi bir kurala dayanmamaktadır. Özel bir dil varsayımında olduğu üzere burada da kişi adeta tek başına bir defalığına nesnesine yaklaşan mitik adam gibi cin ya da melek teriminin nasıl anlaşılabilirliğini düşünmekte gibidir. Bu yorumları yapan kişiler, herhangi bir dilsel zemine dayanmadıkları gibi yorumlama işinin el çabukluğuna dayanan bir hokkabazlık olduğunu düşündükleri izlenimini vermektedirler. Oysa bu yorumlar yapılmadan ilgili kelimelerin nerede nasıl ve hangi oluşturu-cu kurallar içinde kullanıldığına bakılması gerekirdi. Burada Wittgenstein'in örneğini hatırlamakta fayda var: Satranç kurumu olmaksızın satranç oynayamaya niyet edemeyiz. Benzer bir biçimde, bu kelimelerin içinde yer aldığı ortamda, modern bilim kurumu olmadığı için bir kere ilke bazında bu işaretlerle yorumcuların ifade etmeye çalıştıkları şey kastedilmiş olamaz. Aksini savunduğumuzda şu türden bir cümle kuruyoruz demektir: 'Alaaddin'in lambası aslında sihirli lamba falan değildi. Uzay-zaman çevrimi yapabilen ve termodinamiğin ikinci prensibine göre çalışan bir araçtı?' Bu öyküyü bu hale dönüştürmek, onu ait olduğu yaşama formunun, dil oyununun dışında kullanmak demektir. Burada bir yanlış anlamaya sebebiyet vermemek için şunu ifade edelim: Evet, gerçekten de tartışmaya konu olan ayetler günümüz insanı açısından sorunlu olabilir; ancak durumun böyle olması bizim bu göstergelere isteğimiz tarzda yaklaşabileceğimiz anlamına gelmemelidir; aksine, eğer bir yorum faaliyeti olaksa başlangıç noktamız dil zemini olmalıdır. Bu noktada amacımızın daha iyi anlaşılması için Eco'nun ekstrem bir örneğini kullanmama müsaade edin. Eco şu tarz bir sorudan hareket eder: 1770-1850 yılları arasında yaşamış olan Wordsworth'ün "A poet could not be gay." dizeleriyle karşılaşan modern okurun tavrı nasıl olmalıdır? Bu dizelerin iki biçimde çevrilme olanağı vardır: Olağan anlamında 'Bir şair neşeli olabilir ancak' şeklinde çevrilebilir; ikinci olarak, çağdaş İngilizce'de gay kelimesi 'eşcinsel' anlamına geldiği için, aynı dize 'Bir şair eşcinsel olabilir ancak' şeklinde de çevrilebilir. Eco, bu dizinin okurunun, zorunlu ola-

rak Wordsworth'ün aklından neler geçtiğini hesaba katmak zorunda olmadığını belirtir; ancak Wordsworth döneminde sözlükbilimsel sistemin durumunu hesaba katmak zorunluluk kavramını aşan bir boyut taşır. Her şeyden önce dizeyi okuyan kişi, gay kelimesinin o dönemde cinsel bir yananlamı olmadığına dikkat etmesi, yani Wordsworth'ün metninin kültürel ve dilsel artalanına saygı göstermesi gerekir. Bu dizenin bir şişe içinde bulunması durumunda bile, okuyucu şunu teslim etmek durumundadır: Bu metin Romantik bir şair tarafından değil de çağdaş bir şair tarafından yazılmış olmalı.⁴⁴ Kısaca bir kelime, anlamını belirli bir sorumluluk dairesi içinde ima eder; sorumluluğun ilga edilmesi ise bizi nihilist anlam kuramına götürür. Bu konumun savunulamaz olduğunu, az sonra daha net biçimde göstermiş olacağız. Özel bir dilin olmayacağını söylemek bir yönüyle postmodern anlam kuramlarının da eleştirisi olmaya adaydır.

b) Yukarıdaki yorumlarda taşlar yer değiştirmiş gözükmektedir. Diğer bir deyişle dini terminoloji, örneğin modern psikolojinin terimlerine dönüştürülmüştür. Bu mutlak anlamda imkansız bir şey değildir; ancak kişi şunun da farkında olmalıdır: Eğer satranç taşlarıyla dama oynarsak, artık taşların konumu bütünüyle değişmiş demektir. O noktada şah artık şah olmaktan çıkmıştır ve bizi son derece derin bir kafa karışıklığı bekliyor demektir.

c) Az önceki yorumlarda özdeşlik ilkesinin ihlali söz konusudur. Özel dil varsayımının eleştirisinde gördüğümüz üzere, muhatap bize X kelimesine bir önceki günle *aynı* anlamı nasıl verdiğini açıklayamamaktaydı; onun bir açıklama sunamaması, bütünüyle öznel bir zemine dayanması anlamına geldiğinden, bu durum bizim doğru ve yanlış üzerinde konuşamamamız ile eş değerdir. Benzer bir biçimde, yukarıda Kur'an'a anlam verme çabası içinde olanlar, kelimenin anlam özdeşliğini sağlayamamaktadırlar. Eğer bir kelime, o gün bir anlama bugün

44 Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, Can Yay., İst., 1997, s. 78-79.

de başka bir anlama geliyorsa; bu, aynı kelime yarın da başka bir anlama gelebilir demektir. Bu durum nahif bir şekilde anlam zenginliği olarak değerlendirilebilir; ancak aynı soruna bir başka açıdan yaklaştığımızda, bu iletişimin tahribi ile eş değerdir. Bir gösterge mesnetsiz bir biçimde bir anlama geliyorsa, aynı gösterge pekala tamamıyla zıt bir anlama da gelebilir, yani hiçbir anlama ... Aristo'un sofistleri eleştiri için ileri sürdüğü özdeşlik ilkesi hatırlanırsa bu durum daha açık bir hale gelecektir:

Ancak, eğer bu sınırlar konulmaz ve kelimenin sonsuz anlamları olduğu söylenirse herhangi bir akıl yürütmenin mümkün olamayacağı açıktır. Çünkü tek bir anlamı ifade etmemek, hiçbir anlam ifade etmemektir. Kelimelerin hiçbir anlam ifade etmemeleri durumunda da insanın gerek başka insanlarla, gerekse kendi kendisiyle her türlü düşünce alışverişi ortadan kalkar. Çünkü tek bir şeyi düşünmediğimiz takdirde hiçbir şeyi düşünmemiz mümkün değildir⁴⁵

Burada şunu belirtmekte yarar görüyoruz; dildeki özdeşlik maddesel bir özdeşlik değildir, o daha çok toplum tarafından kurulan bir özdeşliktir.⁴⁶ Bu açıdan bakıldığında, gösterge ile gösterilen arasında bir özdeşlik kurabilmek için veya göstergeye bir anlam yerleştirebilmek için 'toplum zorunludur. Anlamı yaratan yalnız *toplumsal kullanım* ve genel onaydır. Birey tek başına hiçbir anlamı (değeri) yerleştiremez.'⁴⁷ Diğer yandan eğer ifadeler bir anlam taşıyorsa bu, bireyin de ait olduğu ortaklaşalık sferi (öznelarasılık) ile mümkün olmaktadır.⁴⁸ Özetle söylersek, yukarıdaki yorum sahipleri bu gerçeği göz ardı etmiş görünmektedirler.

45 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay; İst., 1996, s. 205-206.

46 Bu sorunun açıklanması için bkz. Saussure, *age.*, s. 123.

47 Saussure, *age.*, s. 123.

48 Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy Shapiro, Bacon Press, Boston, 1971, s. 156-157; (Bu metnin Türkçe çevirisi olmakla birlikte, İngilizce metin daha okunaklı gözükmektedir: *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, çev. Celal Kanat, Küyerel Yay., Ankara, 1997).

d) Burada meselenin bir başka yönüne çok kısa bir biçimde işaret etmekte yarar görmekteyiz: Hatalı bir biçimde işletilen analogi mantığı da özdeşlik ilkesinin ihlali ile sonuçlanır. Bunun en güzel örneği hermetik semiosisteki analogi mantığıdır. Buna göre, 'eğer A'nın B'yle bir x ilişkisi, B'nin C'yle bir y ilişkisi varsa, o zaman A'nın C'yle bir ilişkisi olması gerekir.'⁴⁹ Bu şematik açıklamayı bir örnek üzerinde değerlendirelim: Rönesans hermetizminde, salep adlı bitkinin iki küremsi tomurcuğunun bulunduğu keşfedilir ve bunda hayalarla çarpıcı bir benzerlik olduğu görülür. Buradan hareketle salebin üreme organlarıyla ilgili büyümlü bir gücü olduğu sonucuna varılır.⁵⁰ Eco'nun bu türden yorumları paranoyak yorumlar⁵¹ olarak adlandırması gayet yerindedir. Çünkü bu mantık, her şeyden önce başka yollarla açıklanabilecek rastlantıların önemini gereğinden fazla abarttığı gibi, insanlar arasında geçerli olan hiçbir ölçüte de dayanmamaktadır. Oysa analogideki özdeşlik, kişisel bağıntılarla kurulabilecek bir şey olmaktan çok, harici/toplumsal bir biçimde kurulabilir. Yukarıda andığımız yorum örneklerinde, yapılan yorumlar her ne kadar afaki ise de yorumcular analogi mantığını sublime ederek bir şekilde yorumlarının lafızla da bağlantılı olabileceğini zannetmektedirler. Oysa zannetmekle o şeyin gerçekliğe uyması birbirinden farklı şeyler olsa gerek.

Toparlarsak, söylemeye çalıştığımız temel şey şudur: Metinle muhatap olan kişi, onu anlarken ya da yorumlarken dilin oluşturucu kurallarını dikkate almak durumundadır, çünkü bu kurallar en azından doğru yorumu belirleme yolunda vazgeçilmez ölçütlerdir. Aksi bir varsayımın geçerli olması, bizim doğru ve yanlış üzerinde konuşamamamız anlamına gelir. Yani isteyen istediği zaman bir sözcükten veya cümleden ya da herhangi bir işaretten istediğini anlayabiliyorsa, bu, içinden çıkılması güç sorunlarla karşı karşıyayız demektir. Burada

49 Eco, *age.*, s. 61.

50 Eco, *age.*, s. 60.

51 Eco, *age.*, s. 58.

Wittgenstein'in bir kuralın anlaşılması noktasında söylediklerini hatırlamak ufuk açıcı olacaktır:

Bizim paradoksumuz şuydu: Eylemin hiçbir yönü kuralla belirlenemez, zira eylemin her yönü bu kurala uygun yapılabilir. Yanıt şuydu: Eğer her şey kurala uygun yapılabilirse o zaman onunla çatışma da yapılabilir. Öyleyse burada ne uygunluk ne de çatışma olur. (201)

"Bu çizgi, gitmem gereken yolu bana dolaylı olarak anlatır." -Ancak bu şüphesiz sadece bir resimdir. Ve eğer ben onun, bunu ya da şunu sorumsuzca ima ettiği yargısına varırsam, onu bir kural gibi izliyor olduğumu söylememem gerekir. (222, krş. 237)

Her anlamlandırma faaliyetinin meşru olduğunu söylemek, hiçbir *çatışma ve uyuşmanın olmadığı* anlamına gelir; bu ise kelimenin tam anlamıyla saçmalamakla eş değerdir. En azından Kur'an metni açısından bir anlamı ima etmenin belirli bir *sorumluluk* dairesinde olması gerekir. Onun rehber olma özelliği de bunu gerekli kılar; bir rehber, mantığı feshedercesine, aynı anda hem onu hem de bunu kastederek bir yönlendirme de bulunamaz.

Peki, bu felsefi varsayımların dışında ilgili yorumlama tarzlarına kaynaklık edebilecek başka sebepler yok mudur? Bu türden yorumların bütünüyle dille alakalı bir sorun olmadığının farkındayım; bu anlamda yorumların da siyasal ya da sosyal bir konjoktürünün olduğu bir gerçek. Takdir edileceği üzere, bunlara değinmek bir başka makale konusu olsa gerek. Bununla birlikte, metne hatalı bir biçimde yaklaşımdan kaynaklanan sorunların yanında bir de bizzat metinden kaynaklanan sorunlar vardır. Yorumlamaya konu olan metin, bir kere kendisini bütünüyle muhkem olarak tanımlamamaktadır. Metnin öte dünyaya ilişkin tanımlarını ve benzetmelerini bütünüyle tek bir defada kesin bir biçimde yorumlamak mümkün gözükmemektedir. Bu konularda bütün insanları eşit derecede ikna edecek bir yorum türüne ulaşmak konunun doğası itibariyle zordur. Aristo'nun epigrafının da ima ettiği üzere bu alanda

konunun el verdiğiinden fazla bir kesinlik talebinde bulunmak haddi aşmak anlamına gelir.

İkinci olarak Kur'an, bazı hadiseleri tasvir diliyle anlatmaktadır. Örneğin, geçmişe ilişkin anlatımlarda, (örneğin Kehf sure-sindeki betimlemelerde) ne kadar metafora baş vurulduğu açık değildir. Diğer bir deyişle bunların ne kadar gerçeklik ifade ettiği ya da etmediği bütünüyle belirlenebilecek bir husus değildir. Bunları söylerken, kendini apaçıklıkla tanımlayan Kur'an metninin anlam sorunları içerdiğini kastetmemekteyiz. Aksine bu sorunlar, konunun doğasından kaynaklanıyor olabileceği gibi metinle aramızdaki tarihsel *mesafeden* de kaynaklanıyor olabilir ve haddizatında bu da doğal bir şeydir.

Kısaca Kur'an söz konusu olduğunda, metnin statüsü açısından *anlaşılabilir* yorum farklılıklarının olması doğal gözük-mektedir. Bu gerçek bizi, 'yorumlamaya ilişkin bazı kuralların olması halinde bütün anlama faaliyetinin açıklığa kavuşabi-leceği' şeklindeki katı iyimserlikten kurtaracaktır. Metne anlam vermede kurallar zorunlu ama yeterli değildir. Bu yargı, Aristo'da olduğu türden çok sıkı bir özdeşlik paradigmasının en azından Kur'an metni için söz konusu olmadığı anlamına gelir. Çünkü metnin kendisi böyle bir özdeşliğin tesisine izin vermemektedir. Bu cümle bir iç çelişki de değildir. Çünkü me-tinden kaynaklanan bazı sorunların olmuş olmasını teslim et-mek farklı bir şey, adeta boşluk içinde varlık kazanan bir metin tasavvuru farklı bir şeydir. Bu son açıklamayı şöyle bir yan-lış anlamaya sebebiyet vermemek için yaptık: Kur'an'a anlam verme noktasında birtakım kuralların olduğunu söylemekle bizim, metni, bazı oluşturu-cu kurallarla eşitlemek gibi bir ça-bamız söz konusu değildir ve yine metne yönelik farklı yo-rumların olamayacağını söylüyor da değiliz. Böyle bir kayda gereksinim duymamızın nedeni, Kur'an'ı anlama çabalarında nesnelliğe yapılan vurgunun ironik bir biçimde öznelliği meş-rulaştırabileceği şeklindeki uyarıyı⁵² haklı bulmamızdır. Bu

52 Yasin Aktay, "Anlamların Termodinamiğine Doğru? Düccane Cündioğlu'nun Çabası", *İslami Araştırmalar*, c. 9, sayı: 1-4, 1996, s. 227.

aynı zamanda ilk kısmın sonunda değindiğimiz dikotonominin benzer bir tezahürüdür.

Uyarıya konu olan sorun şudur: Makale boyunca anlam rölativizmine karşı inşa edilmeye çalışılan duruşun, 'rölativizmin oluşturduğu manyetik basıncın bir karşıtına indirgenme; objektivist bir tuzağa yakalanma tehlikesine' karşı alınmış bir önlemin var mıdır? Acaba bu duruş, birtakım 'nesnel tedbirlerle Kur'an'a gitmenin' onu 'anlamak için yeterli olacağı' şeklinde bir iyimserlik içermekte midir?⁵³ Uyarı mahiyetindeki bu sorular gayet yerindedir. Bununla birlikte bizim için 'Kur'an'ı anlama hadisesi, onunla aramıza nesnel sınırlar koymak suretiyle ulaşılabilecek bir hedef' değildir; ancak bu sınırlar da vazgeçilir değildir. Çünkü, nesnel sınırlar aşıldığında, anlam verme sınırları ihlal edildiğinde, artık bir sınırı olmayan metnin, her türlü istilaya karşı savunmasız kalacağı bir gerçektir. Diğer taraftan Kur'an ilimleri sahasında yapılan çalışmaların, koruma amaçlı olan sınırları, bütün anlama faaliyetini zorlaştıran bir şekle büründürmüş olması, bizi, anlam verme çabasında geçerli olan sınırları ihlal etmeye götürmese gerektir. Aslında bütün yapmaya çalıştığımız şey Lacancı terimlerle söylersek anlama ulaşma yolunda bir capiton noktası elde etmektir.⁵⁴

Her ne kadar 'naif bir görüntüye kavuşmuş olan diyalektik sentetik olarak'⁵⁵ adlandırılacak olsa da, bir 'üçüncü yol' önermenin zorunluluğu ile karşı karşıyayız.⁵⁶ O da yanlış anlamalara karşı, metnin içinde yer aldığı oluşturucu kuralların hatırlatılması ile, bu kuralların algılanması ve tatbiki esnasın-

53 Yasin Aktay, "Objektivist ve Relativist İradeler Arasında Kur'an'ı Anlama Sorunu", *II. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996, s. 53.

54 Terim için bkz. Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İst., 2002, s. 112-114.

55 Aktay, "Objektivist ve Relativist İradeler", s. 51.

56 İlhami Güler, nesnel anlama ile öznel anlamamanın sorunlarına değindiği bir yazısında bu yönde bir sonuca ulaşmış görünmektedir: 'Sonuç olarak bu alanlardaki bilgisel ilerleme, mutlak relativizm ile mutlak nesnellik arasında mütevazi olarak gerçekleşen eleştirel bir süreçtir', "Hermenötik Açısından Kur'an'ı Anlamanın Sorunları", *II. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996, s. 302; ayrıca bkz. Sadık Kılıç, *Kur'an'ı Anlama Sorunu*, İhtar Yay., İst., 1999, s. 73-100.

da varolan öznelliğin bilincinde olmak. Başka bir söyleyişle, anlama esnasında sınırların ihlaline karşı kuralların hatırlatılması; diğer taraftan kuralların, özneye Kur'an arasındaki içsel diyalogu ihlal etme olasılığına karşı da öznelliğin hatırlatılmasından oluşan *ikili bir hermenötik*. Bir başka bağlamda, burada söylemeye çalıştığımız şeyi, Austin'den de etkilenmiş olan Q. Skinner, oldukça güzel bir biçimde sunmuş görünmektedir:

Hermenetik dairenin sonucu, hiçbir zaman, eldeki sözce hakkında nihai, apaçık ve tartışılmaz doğrulara ulaşmak gibi bir şey olamaz. Ancak bundan, hiçbir zaman belli bir sözcüğün hangi niyetlerle üretildiğine dair makul hipotezler inşa etmeyi ve bu hipotezleri doğrulamayı umamayacağımız sonucu çıkmaz. Yukarıda izah etmeye çalıştığım gibi bunu sık sık yapabiliriz. Önce edimsöz edimlerinin özneler arası anlamı üzerinde odaklanıp sonra da söz konusu eyleyicinin güdü ve inançlarını ve genel olarak sözcenin kendisinin bağlamını araştırarak bu tür niyetlilik atıflarını doğrulayacak daha fazla malzeme arayabiliriz.⁵⁷

Sonuç olarak, naiv bir eklektisizm önerme gibi bir amacımız yok; ancak yukarıda tartışmaya çalıştığımız her iki aşırı tutumun da bir seçenek olmadığı artık anlaşılmış durumdadır. Bu aynı zamanda, Searle ve Derrida arasındaki meşhur tartışmadan ortaya çıkan bir sonuçtur:

Özetle, Derrida, mutlak objektivitenin bir kuruntu olduğuna işaret etmekle, Searl mutlak rölativitenin kendi kendini yıktığını dile getirmekte haklıdır. Fakat neden bizim ikisinden birini tercih etmemiz gerekiyor olsun? Tersine, mesele, her şeye rağmen bu iki konumu aşan, fakat aynı zamanda içine alan bir metafor ve bir yöntem bulmaktır.⁵⁸

57 Q. Skinner, "Reply", s. 280; aktaran, Davidson, *age.*, s. 120.

58 Richard Harvey Brown, "Sembolik Realizm ve İnsan Bilimlerinin Düalizmi: Pozitivizm ve Romantisizm Arasındaki Tartışmanın Retorik Yeniden Formülasyonu", *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s. 264.

III- Heidegger'in Ontolojik Hermenötiği Bağlamında Kuramsal Anlamanın Tenkidi -Kur'an Bizim Ne'yimiz Olur?-

Bayan Martin: Bundan çıkarılacak kıssadan hisse ne?

İtfaiye Şefi: O size kalmış.¹

Kendi nedenlerini sunan yorumcu ortadan kalkar -ve
metin konuşur.²

I

Günümüz Müslümanları, Kur'an'ın belki de en ideal yorumuna ulaşmak için çağdaş felsefedeki semantik, hermönetik, tarihsellik, yapısalcılık, antropoloji, göstergebilim gibi bir çok akımdan yararlanma yoluna gitmişlerdir. Bu oldukça doğal bir uğraşıdır; ancak, bu uğraşıda şöyle bir şey gözlerden kaçmış görünmektedir: Az önce anılan disiplinler büyük ölçüde okurun işini kolaylaştıracak araçlar sunmaktadırlar. Peki, bu durumda metin nerededir? Acaba şöyle bir parodiye mi düşünülmektedir: Metin, adeta deşifre edilmeyi bekleyen bir kara kutu [münfail]; okur da onun üzerinde, adı geçen disiplinle-

1 Ionesco'nun *Kel Şapkacı*, adlı oyunundan aktaran Martin Esslin, *Absürd Tiyatro*, çev. Güler Siper, Dost Yay., Ankara, 1999, s. 10.

2 H. G. Gadamer, "Metin ve Yorum", çev. Hüsamettin Arslan, *Hermeneutik ve Humaniter Disiplinler*, Paradigma Yay., İst., 2002, s. 319.

rin sunduğu araçlarla ameliyede bulunan bir fail. Öyle anlaşıyor ki, adı geçen disiplinlerden hareketle Kur'an'ı anlama çabasında olanlar, okurla metin arasında, okurdan metne doğru işleyen tek yönlü bir alaka içindedirler. Oysa meseleye bir de metin cephesinden bakmak gerekmektedir: Acaba metnin [okur nazarındaki] statüsü nedir? Eğer soruya ilahi metinler açısından bir yanıt bulunacaksa, ilgili soruya okurdan hareketle yanıt vermek mümkün değildir; çünkü bir yerde ilahi metin kendi otoritesini kendisi oluşturur. O halde Kur'an metniyle okur arasında nasıl bir ilişki vardır? Daha da önemlisi az önce adı geçen *araç*-lar, Kur'an'la ona iman eden bir kimse arasındaki ilişkinin (metinle-okur) mahiyetini açıklığa kavuşturmada ne derece yetkindirler? Öte yandan her yöntemin bize belirli anlam ufukları açtığı kadar, bazılarında da mahrum bırakabileceği dikkate alındığında, tefsir alanında kullanılan bu aralar için ne söyleyebiliriz? Vb.

Yukarıdaki sorular cevaplanırken, temel tez olarak Kur'an'ın her şeyden önce estetik bir deneyimin konusu olduğu savunulmuştur. Diğer bir deyişle, Kur'an'la ona iman eden bir kimse arasındaki ilişki, metinle okur arasındaki ilişki açısından ele alındığında, temelde estetik bir deneyim hadisesi olarak görünmektedir. Bu deneyimin mahiyeti ise en çok, sanat yapıtı ile izleyicisi arasındaki ilişkiye benzer. Daha teknik bir terimle söylersek, Kur'an'ı anlama hadisesi birbirinden ayrık özne ve nesne ilişkisinden çok bu dikotonominin büyük ölçüde ortadan kalktığı estetik bir deneyime, sanat eserini tecrübe etmeye, benzer. Bu deneyimin en önemli özelliği de, tecrübenin eser tarafından yönlendiriliyor oluşudur. Kur'an'ı analama hadisesinde okur metni değil, metin okuru yönlendirir: Okur münfail, metin fail konumundadır. Bu anlamda R. Palmer'ın şu ifadeleri bizim için ufuk açıcı olmuştur:

Metnin anlamını elde eden yorumcu değildir; metnin anlamı onu kuşatır. Bir piyes veya oyunu seyrettiğimizde ya da bir roman okuduğumuzda biz *onun tepesinde, bir nesneyi düşünen özne olarak durmayız; biz, açılan bir şeyin iç-*

sel hareketine kapılmış -kuşatılmış durumda bulunuruz. (...) Eğer kişi kendisini hermenötiksel durumun hakimi ve onu yönlendiren kişi olarak görürse, onu hatalı olarak yorumlar. Aksine kişi tam anlamıyla olmasa da bir katılımcıdır, zira o *değiştirmek amacıyla bir duruma adım atmaz*, o metnin sabitliğini değiştirmede güçsüzdür.³ (vurgular bize ait)

Bir yanlış anlamaya yol açmamak için şu kadarını ifade edelim ki, bu tez savunulurken, Kur'an'ı anlama yolunda kullanılan araçların yanlışlığı gibi bir şey düşünülmemiştir; aksine, bunun gerekli olduğu dile getirilmiştir. Bizim temel vurgumuz, metin içinde ayrıntılarıyla işlemeyi düşündüğümüz estetik boyutun bütün bunları *öncelediği* ve tek başına herhangi bir kuramın müminle onun Kutsal kitabı arasındaki ilişkiyi aydınlatmaya yeterli olmayacağıdır.

II

Kur'an'ın öncelikli olarak estetik bir deneyimin konusu olduğunu ileri sürerken, dikkate aldığımız şey sanat eserinin tecrübesi hadisesidir. Burada Kur'an'ın ne derece sanat eseri olduğu tartışmasına girmeksizin şunu söylemekle yetinelim: Sanat eserine müracaatımız, bir alandaki deneyimden hareketle bir başka alandaki deneyimin boyutlarına açıklık getirme amacına matuftur. Yoksa bu makalenin blok halinde her iki tecrübe alanının da özdeş olduğu gibi bir iddiası söz konusu değildir.

Peki bir sanat eserini tecrübe nasıl bir şeydir? Elbette bu soruya bir çok farklı disiplinden hareketle yanıt bulmak mümkündür. Bununla birlikte bizim burada anlatmak istediğimiz şeye en yakın analizler, çağdaş felsefenin en önemli simalarından biri olan Heidegger'e aittir. Heidegger, dilin bilimsel bir araştırma nesnesi olarak ele alınamayacağını düşündüğünden, onu anlamak için estetik modeli kullanır. Zira kuramsal anlamda dil hakkında bir şeyler söylemek, ona göre, dili kaçır-

3 Richard Palmer, *Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston, 1969, s. 248.

nılmaz olarak bir nesneye dönüştürerek özünün yok olmasına sebebiyet vereceğinden, asıl mesele *dilin kendisini söylemesini* sağlamaktır. Onun 'bir deneyim yaşamak olarak dil' tasavvurundan kastettiği böyle bir şeydir.⁴ Ona göre bu deneyim bilimsel bir karaktere sahip olmaya çalışan bir soruşturma içinde ortaya çıkmaz.⁵

Heidegger'in konuyla ilgili en açık betimlemeleri, Van Gogh'un resimlerini deneyimleme hadisesini anlatımında ortaya çıkar. Heidegger, resimle ilgili şunları söyler:

Bir Van Gogh resmi, bir çift kaba köylü ayakkabısı, başka bir şey yok. Gerçekte resim hiçbir şeyi andırmaz. Fakat bu resimde ne *var* konusuna geline, siz hemen onula başbaşasınız. Sanki siz kendiniz son patates kıvılcımları söndükten sonra inen bir güz akşamında, çapanızla eve doğru bezgince yola koyuluyorsunuz. Burada ne *var*? Tuval? Fırça darbeleri? Boya lekeleri?⁶

Elbette, resimde var olan şey, soruyla biten maddi nesneler değildir? Peki, öyleyse resimde olan şey nedir? Bu soruya Heidegger, 'hissederiz, *biliriz*, orada başka bir şeyin varolduğunu hepten belirleyici bir şeyin varolduğunu biliriz' şeklinde yanıt verir. Ancak ne zaman ki onu dillendirmek isteriz, işte o an bizi bir boşluk sarmalar.⁷ Susa kalırız, ancak, bir şeyler tecrübe ettiğimiz de her şeyden daha kesindir. Resim bize çok şey söyler, aramızda, dile gelmeyen ya da getirilemeyen yoğun bir iletişim gerçekleşir. Van Gogh'un köylü ayakkabıları resmi, ayakkabıları varolmaya bırakır; keza biz de onun resmini varolmaya bırakırız, diğer bir deyişle o, dünyaya nasıl yaklaşıyorsa biz de ona öyle yaklaşırız. Sonuç olarak 'burada başka türlü ortaya çıkması mümkün olmayan bir konuşma ve işitme gerçekleşir'.⁸

4 Allan McGill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1998, s. 258.

5 McGill, s. 254.

6 Georg Steiner *Heidegger*, çev. Süleyman Kalkan, Vadi Yay., Ankara, 1996, s. 55.

7 Steiner, *age.*, s. 35.

8 McGill, *age.*, s. 245.

Oysa, kuramsal yaklaşım resimle (metinle) bu doğal ilişkimizi yıkıma uğratar. Çünkü kuramsal anlamanın en temel yaklaşım biçimi, parçalamaktır (analiz). Örneğin, resimdeki anlam, ayakkabının derisine ilişkin kimyasal açıklamalara veya ayakkabı tarihiyle ilgili bulgulara kayar. Derrida'nın ifadesiyle, bütünlüklü anlam saçılır (dissemination) ve artık toparlanamaz bir hale gelir. Kanaatimizce bu durumun ana nedenini Heidegger'in batılı özne tasavvuru dediği şeyde görmek mümkündür.

Heidegger'e göre, Grekler, bugün *nesne* denilen şeye özne diyorlardı.⁹ Çünkü kendilerini önlerine çıkan gerçeğin *karşısındadır* değil, içinde görüyorlardı. Diğer bir deyişle kendileri de öne çıkan gerçekliğin bir parçası idiler. Modern dönemde bu özne tasavvuru anlamını bütünüyle değiştirmiştir. Artık gerçekçilik, özne ve nesnenin birlikteliği içinde ortaya çıkmaz. Aksine gerçeklik, kendisini her şeyin önünde duran olarak kavrayan Descartes'ın öznesi tarafından *öne konulan şey* (obje) olup çıkmıştır.¹⁰ Bu noktada artık gerçeklikle dolayumsuz bir ilişkiden söz etmek mümkün değildir. Çünkü bu özne, eşyanın kendisinde olduğu biçimde mevcut olmasına izin vermeyen, eşyayı yakalayan, nesneleştiren ve kendi karşısına koyup onu çerçeveyebildiğini zanneden öznedir. Buna karşın Heidegger için insan, dünya içre bir varlıktır. Bu nedenle onun yalıtık bir mekanda (kendisini her şeyden sıyrırıcısına) ve her şeyi üstten ve dıştan görebileceği bir ufuk çizgisinde bulunması gibi bir şey düşünülemez. Dasain olarak adlandırılan özne, nesnelerle, renklerle, eşyayla dolu bir dünyada yaşar. Dolayısıyla bu öznenin kendisini yalıtık bir biçimde kurup, bu dünyayı da bir nesne olarak (karşıda duran olarak) birbirinden koparması olası değildir.¹¹

9 Doğan Özlem, "Heidegger ve Teknik", Martin Heidegger, *Tekniğine İlişkin Soruşturma*, Paradigma Yay. İst., 1998, s. 18.

10 Özlem, *agm.*, s. 19; daha kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Charles Guignon, "Heidegger ve Bilgi Problemi: Kartezyen Doğrulama Modelinin Sorgulanması", *İnsan Bilimlerine Prologomena*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İst., 2002, s. 367-412.

11 Paul Hühnerfeld, *Heidegger: Bir Filozof Bir Alman*, çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yay., Ankara, 1994, s. 15, 72.

Yukarıdaki dönüşüme bir de metin anlayışı açısından baktığımızda şunu görürüz: Modern özne, metinle onu okuyan kişi arasındaki dolaylımsızlığı, iç içeliği yapı bozumuna uğratarak metinle okuyucusu arasına girer ve metni nesneleştirir. Oysa dünya içinde olan varlık için, metnin anlamı bu şekilde ortaya çıkmaz. Onun için anlam bir praksis içinde tezahür eder. Bir pratik içinden bakıldığında özne nesne ayrımının ne derece yapay olduğu netleşir. Bu nokta Heidegger'in çekiç örneği meşhurdur. Bir çekicin ne olduğunu, ona, sadece önümüzde bulunan (vorhanden) bir şey olarak bakmakla anlayabilir miyiz veya o bu şekilde kendisini bize anlatır mı? Bir çekicin neliğini, onu yalıtık olarak önümüzde-bulunan (vorhanden) bir şey halinde görmekle (teori) asla tanımış, deneyimlemiş olmayız. Bir çekiç hiç de öyle önümüzde bulunan bir şey değildir. O, bizim için, bizimle birlikte bulunan (zuhanden) bir şeydir. O, orada öncelikle çivi çakmak için bulunan (zuhanden) bir şeydir ve o bir şey-için-bulunan (zuhanden) olarak, tasarımılanmış bir şey değil, tersine bir işe yarayan alettir. Aletin bu yönü dikkate alınmadığında onu tanıyamayız. Öte yandan onun bu yararlılığı, bizi başka şeylere gönderir. O, zaten bir gönderimler ve işaretler bütünü içinde yer alır. Aletin ancak bu bağlamda bir anlamı vardır; aksi takdirde o bizim için anlamsızdır. Bu bağlam Heidegger'in *yaşama çevresi olarak dünya* dediği şeydir. Bu dünya içinde, insan nesnelerle kendisi arasında bir ayrım yapmaz, o nesnelerle sürekli bir *ne içinlik* atmosferinde bağlantı kurar. Örneğin, eğer çekice ait olduğu yaşama çevresinden arınmış bir biçimde (onunla bir şeylere vurmaksızın/ onu bir iş içinde kullanmaksızın) baktığımızda, çekiç bize artık, baş kısmı metal olan ahşap bir sap olarak görünür.¹² Anlamını yitirir. İşte Heidegger'in zuhanden ve vorhanden ayrımı böyle bir şeydir. Vorhanden özne nesne ikiliğinin yaşandığı bir ilişki (!) türüdür. Yani bu anlamıyla özne kendisi *dışındaki* her şeyi objeye dönüştürür. Örneğin, doğa, fizikçiye vorhan-

12 Otto Pöggler, "Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı*, çev. ve der. Doğan Özlem, Gündoğan Yay., Ankara, 1994, s. 51-52.

den olur, jeoloğa kayalar vorhanden olur. Zuhanden ise özne ve nesne ayrımının olmadığı bir el-altında-lık ilişkisidir. Bu da bir duvarcının veya yontucunun kayayla buluşmasına benzer.¹³ Ya da çekicin elle ...

Çekici kullanmak, sadece çekicin aletsel niteliğini bilmek değil, bu aletten en uygun biçimde yararlanmak demektir ... Çekiç-olan-nesne'ye ne kadar az durup bakar, onu ne kadar çok elimize alır ve kullanırsak, kuracağımız ilişki o kadar ilksel, bir alet olarak onunla yüz yüze gelişimiz o kadar açık seçik ve örtüksüz olacaktır. Çekiçle vurarak, çekicin özgül 'ele yatkınlığı' kendi kendine açığa çıkartılır. Aletlerin sahip olduğu, kendilerini, kendisi olarak dışa vurdukları Varlık türüne, el-altında-olmak, deriz.¹⁴

Alıntıda da net bir biçimde görüldüğü üzere, insan dünyadan ayırık bir gözlemci değil, dünya içre bir varlıktır, dünya içre bir aktördür. Bizlerin dünya içre konumu tiyatrodaki seyircinin konumu değildir: Oyuna katılmayan, sadece bakan bir özne. Bizim eşya içindeki varoluş kipimiz büyük ölçüde 'ne-içinlik' kipidir. Diğer bir deyişle eşyayla bağlantımız el-altında-olmak olarak tezahür eder.

III

Peki, yukarıda anlatılanların buradaki sorunumuzla ilgisi nedir? Eğer yanlış anlaşılmayacağını bilsem şöyle bir cümle kurmaktan çekinmem: Yukarıda, resimle-izleyici, özneyle-nesne arasındaki ilişkiye yönelik sarf edilen her cümle, Kur'an'la ona muhatap olan kişi arasındaki ilişkinin doğası hakkında da söylenebilir. Temelde, yaşanan sorun aynıdır: Kur'an'la iletişim halinde olan kişi nasıl bir tecrübe içindedir? Özne nesne ayrımında olduğu gibi, ortada bir okur ve bu okurdan bağımsız bir metin mi vardır? Aradaki etkileşim tek yönlü ve

13 Steiner, *age.*, s. 99.

14 Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie-E. Robinson, Harper Row Publisher, 1962, 15: 98.

kuru mudur? Kanaatimizce Kur'an'a iman eden bir kimsenin Kur'an'la diyalogunun bir yerde özne (okur) diğer tarafta nesne (Kur'an) şeklinde cereyan etmesi düşünülemez. Burada tam da Van Gough'un resimlerinde anlatılana denk düşen bir deneyim söz konusudur. Yani teorik bir biçimde dile getirilmesi ve anlaşılması mümkün olmayan fakat yoğun bir biçimde tecrübe edilen bir deneyim. Kur'an bu deneyimden şu biçimde söz eder:

* Allah, ayetleri bir birine benzeyen ve yer yer tekrar eden Kitab'ı sözlerin en güzeli olarak indirmiştir. Rable-rinden korkanların, bu kitaptan *derileri ürperir*, Allah'ı anmakla hem derileri hem de *gönülleri yatıştır*. İşte bu kitap Allah'ın hidayet rehberidir, onunla dilediğini hidayete erdirir. (Zümer/39, 23)

* Müminler öyle kimselerdir ki, Allah anıldığı zaman *yürekləri ürperir*. O'nun ayetlerinin okunması onların *imanını artırır* ... (Enfal/8, 2)

* Elçiye indirilen şeyi işittiklerinde, tanıdıkları gerçekten dolayı onların gözlerinin yaşla dolduğunu görürsün. (Maide/5: 83)

* Eğer, bu Kur'an'ı bir dağa indirmiş olsaydık, sen onun Allah korkusundan baş eğerek parça parça olduğunu görürdün. (Haşır/ 59: 21)

Bu yöndeki ayetler silsilesini uzatmak mümkündür; ama buradaki amacımız açısından bu kadarı yeterlidir. Eğer bu ayetler bize halen bir şeyler söylüyorsa, buradan şunu anlamaktayız. Kur'an'ı herhangi bir metni okur gibi okuyamayız. İbadet kastıyla Kur'an'ı okumaya alışmış bir insanın, Allah'tan geldiğine inanarak öğüt almak, hidayete ulaşmak amacıyla okuyan bir insanın, Kur'an'ı, onunla kendisi arasına nesnel mesafeler koyarak okuması fiil-iyatta mümkün değildir.¹⁵ Acaba müminin bir kitaptan kalbinin ürpermesi, gönlünün yatışması vb. içsel hadiseler ne anlama gelir? Her türden

15 Yasin Aktay, "Objektivist ve Relativist İradeler Arasında Kur'an'ı Anlama Sorunu", *II. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996, s. 55; benzer temalar için bkz. A. Ali Nayed, "İslam Modernizmi ve Hermenötik", *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi*, İBBKİDBY, İst., 1997, s. 263-264.

kitapla böyle bir iletişime geçmek mümkün müdür? Emerson'un kutsal kitaplar hakkındaki şu sözleri, bu sorulara açıklık getirir mahiyettedir: "Kutsal kitapların anlamları ne dille ne de dudakla alınıp verilmeli. Yanağın kırmızısında ve yüreğin çarpıntısında ses bulmalılar."¹⁶ Kanaatimce bu duygu-sal yön, kutsal kitapları diğer metinlerden ayıran önemli bir yöndür. Belki de kutsal metni kutsal metin kılan yön ... Eğer bir kişi bu yoğun iletişimi kuramazsa, Kur'an'ın ona iletecek bir şeyi de yoktur:

Eğer Kur'an ile dağlar yürütülmüş veya yeryüzü parçalanmış, yahut ölümler konuşturulmuş olsaydı kafirler yine inanmazlardı. (Ra'd/13: 31; krş. Kehf18: 101)

Kur'an metninin en önemli gayelerinden birisinin de taşıdığı mesajı insanlara duyurmak olduğu dikkate alındığında, bu, niçin başka insanlara gizli kalsın ki? Şayet Kur'an'ın bir anlam içeriği varsa, buna diğer insanların erişimini engelleyen şey nedir? Yahut müminlerin erişimini mümkün kılan şey nedir? Bu sorular yukarıdaki ayetlere göre bir yanıt bulduğunda Kur'an'ı anlamanın doğası önemli ölçüde aydınlığa kavuşmuş olacaktır.

Bizim kanaatimiz o dur ki, Kur'an'ın anlamı herkese iletilir değildir. Her şeyden önce vahyin nazil olduğu günden bu yana, bunu bir vakıa olarak bilmekteyiz. Kur'an'ın kendisi de böyle bir yargıyı desteklemekte gibidir. Örneğin Kur'an'da bir çok yerde Hz. Peygambere hitaben, bu metnin mesajının ahiretten korkanlara vb. iletilebileceğinden söz edilir. Bu bağlamda aşağıdaki ayetler ilginçtir:

* Kur'an okunduğu zaman seninle âhirete inanmayanlar arasına gizli bir perde koyarız. Onu anlamamaları için kalplerine örtüler, kulaklarına ağırlıklar yerleştirdik. (İsra/17: 45-46)

* Onlardan seni dinlemek isteyenler vardır; ancak biz onların, onu anlamamaları için kalplerine örtüler ve de

16 Emerson'dan akt. Alberio Manguel, *Okumanın Tarihi*, çev. Füsun Elioğlu, Y.K.Y., İst., 2001, s. 73.

kulaklarına ağırlıklar yerleştirdik. Onlar bütün işaretleri görseler de ona inanmazlar. (En'am/6: 25)

Her ne kadar kabul edilmesi zor olsa da, bu iki ayet, Kur'an metninin anlamının her kese açık olmadığını ima eder. Örneğin, Kur'an her okuyanın okuduğunu anladığı bir romana benzemez. Onu her okuyan, onunla *istenilen* iletişimi kuramaz. Buradan da anlaşılacağı üzere Kur'an, *olağan* (sıradan) bir metin değildir. Elbette iletişim araçları açısından beşeri bir dil kullanmışlığıyla Kur'an olağan bir metin olma özelliği arz eder; ancak, anlamının tezahür edişinin bütünüyle olağan olduğu iddia edilemez. Evet, Kur'an dile bürünmüş bir vahiydir. Ancak, kendisi bir dil (lisan) değildir. Burada dilin kullanılıyor oluşu bizi aldatmamalıdır. Örneğin bir kişi dua ederken, dili kullanır; *dile dua etmez*. Dua fenomeni ne kadar dil hadisesine indirgenebilirse Kur'an metni de o kadar dil hadisesine indirgenebilir. Bir başka örnekle açıklarsak; dil vahiyin içinde tutuklu olduğu hapisane değildir;¹⁷ ki gardiyanlar ona istedikleri muameleyi yapsınlar. Özetle şunu söyleyebiliriz ki, Kur'an söz konusu olduğunda her okuyanın iletilen anlamı yakalayabilmesi gibi bir şey yoktur.

Bir önceki kısımdaki tartışmanın ikinci boyutu ise *pratik içindeki anlam*dır. Heidegger'in el-altında-olmak dediği şeydir. Nasıl ki şeylerin anlamı belirli bir pratik içinde ortaya çıkıyorsa, anlam denilen hadise de belli bir pratik içinde ortaya çıkar. Heidegger'in çekiç örneğini hatırlarsak, eğer çekicinin kullanılacağı bir pratik yoksa çekiç anlamsızdır. Benzer bir biçimde Kur'an'ın anlamını pratik bilincinden soyutlayarak elde edemeyiz; etsek bile bu eksik bir anlam olur. Örneğin, namaz, oruç, zekat vbg. emirlerin betimlemesi ile bunları uygulanması arasında çok fark vardır. Bu ritüeller bir pratik içinde anlam kazanır. Kur'an'ı anlama noktasında olan kişi ona bir pratik eşliğinde ve yine bir pratik için bakar. Kur'an'ı anlamada meselenin bu boyutuna dikkatlerimizi çeken, Seyyid Kutup olmuştur. Leo-

17 Burada F. Jameson'ın kitabına adına bir gönderme söz konusudur: *Dil Hapishanesi*, çev. Mehmet H. Doğan, Y. K. Y., İst., 2002.

nard Binder'ın da belirttiği üzere, bu açıdan Kutup, Heidegger ve Gadamer'le aynı çizgidedir.¹⁸ Kutup şunları kaydeder:

Akademik ya da gelişi güzel araştırma yoluyla değil, görev ve eylem duygusuyla donanmış bir ruhla ... Kur'an'a dönmek zorundayız. (...) Kur'an'a döndüğümüzde, Kur'an'daki büyüleyici sanatsal güzellikle ... sezgisel bilincin mantığıyla ... araştırmaların bulmaya ya da gerçekleştirmeye çalıştığı şeylerin daha ötesinde kalan şeylerle karşı karşıya geleceğiz ..¹⁹ (vurgu bize ait)

Yukarıdaki alıntının da ima ettiği üzere Kur'an kültür artırmak, daha fazla bilgilenmiş olmak, estetik bir zevk almak için değil, Allah'ın kişisel ve toplumsal konulardaki emrini elde etmek, daha ötede elde edilen bu anlamı 'pratiğe koymak' için okunur.²⁰ Kur'an, her şeyden çok sevk edici, dinamik ve canlı bir belge olarak algılanmalıdır.²¹ Özetle iman eden kişinin Kur'an okuması 'ne yapmalıyım?' sorusu eşliğinde cereyan eder.²² Oysa bu tasavvur günümüz okuru için unutulmuş ve kendisine yabancılaşmış bir tasavvurdur:

Kur'an bilincimizden çıkmış, öyle ki onun tarihi dinamik gerçeğini kaybetmişiz. Yazık ki, İslam cemaatinin tarihi boyunca yeryüzünde yer almış olan hayat tipi artık bilincimizde yer almayacak. İlk Müslümanların her gün üzerinde düşündükleri, eylemlerini ve davranışlarını onun rehberliğinde düzenledikleri Kur'an'ı biz epeyden beri hatırlamıyoruz. Kur'an bilincimizde ölü yatağıyla karşılaştı ve geçmişte olduğu gibi aynı görüntü devam etmiyor bi-

18 Leonard Binder, *Liberal İslam*, çev. Yusuf Kaplan, Rey Yay., Kayseri, 1996, s. 313; ayrıca Kutup hakkında geniş bir inceleme için bkz. İbrahim Abu-Rabi, *İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri*, (Çağdaş Arap Dünyasında İslami Hareketlenmenin Entelektüel Kökenleri), çev. Ali Demirci, Yöneliş Yay., İst., 2001, (4-6. Bölümler).

19 Kutup, Ma'alim, s. 18, 181; aktaran Leonard Binder, *Liberal İslam*, çev. Yusuf Kaplan, Rey Yay., Kayseri, 1996, s. 329.

20 Aref Ali Nayed, "The Radical Qur'anic Hermeneutics of Sayyid Qutp", *Islamic Studies*, 31: 3, 1992, s. 356-357.

21 Kutup, Fi Zılal, aktaran, İbrahim Abu-Rabi, *İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri*, çev. Ali Demirci, Yöneliş Yay., İst., 2001, s. 305.

22 Nayed, *agm.*, s. 362.

lincimizde. Arzulanan, Kur'an'ı, Müslüman bilinci ve yaşamına yerleştirmektir.²³

Yukarıdaki paragrafın ima ettiği şey, kişinin aksiyona geçmesidir, bu Kur'an'ın bizde oluşturmaya çalıştığı bir etkidir. Dolayısıyla Kur'an'ın bu yönü dikkate alınmaksızın, onu salt zihni düzeyde kavranacak, anlaşılabilecek, değerlendirilecek 'orada duran' bir belge olarak anlamak Kur'an'ın asla istemediği bir yaklaşımdır.²⁴ Diğer bir deyişle metnin bir etkide bulunması iman faktörüyle bağlantılıdır. Aksi takdirde, metnin mesajını iletebilmesi askıda kalır, kişi aksiyona geçmez; velev ki kanıtlar (metin) en üst derecede olsun.

IV

Buraya kadar estetik bir deneyim olarak anlam hadisesini ve bunun Kur'an'ı anlama hadisesiyle olan benzerliğini belirtmeye çalıştık. Şimdi ise şöyle bir soru ile karşı karşıyayız: Acaba, Kur'an'la olan diyalogumuzu bir sanat eserini tecrübe etme hadisesinden ayıran yönler var mıdır? Bu soru, öncelikle tecrübe konusu olan metinden hareketle yanıtlanması gereken bir sorudur. Birazdan daha açık bir şekilde göreceğimiz üzere bizzat Kur'an anlama hadisesini yönlendirecek bazı faktörlerden söz eder. Bu açıdan ilgili metin pasif bir biçimde tecrübe edilen değil yer yer anlama hadisesine yön veren bir metindir de. Otoritesi olan bir metindir, hakem olan bir metindir. Bu sebeple Kur'an'ı anlama hadisesini bir sanat eserini tecrübe etmeden ayıran iki temel unsurdan söz edilebilir. Bu iki unsur aynı zamanda Kur'an'la iletişim kurabilmenin iki ön şartı olabilecek bir özelliğe sahip olabilecek bir yapıdadır.

a) Tanıma Siyaseti (İman ya da Secde) ve Fanilik Bilinci (İstiğnadan Sakınma) *Karşısında* Başkaldırı (Kibir ya da Tuğyan):

23 Kutup, Fi Zılal, aktaran, İbrahim Abu-Rabi, *İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri*, çev. Ali Demirci, Yöneliş Yay., İst., 2001, s. 302.

24 Turan Koç, "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi", *Yüzüncü Yıl Ü. İlahiyat Fak. Kur'an ve Dil Sempozyumu*, Erzurum, 2001, s. 27.

Bir kişinin herhangi bir metni okurken içinde bulunduğu *yönelim* o metinle olan diyalog tarzını belirler. Örneğin bir çocuğun bir ansiklopediyle olan diyalogu ile bir araştırmacının bir tarih metnindeki iddialar karşısındaki tutumu aynı değildir. Diğer bir deyişle bilgi edinme yönelimi ile okuduğumuz bir metinle polemik amacıyla okuduğumuz metinle diyalogumuz aynı şekilde tezahür etmez. Kutsal metinler söz konusu olduğunda kişinin içinde bulunduğu yönelim daha da önemlidir. Örneğin Vedalar'ı düşünelim: Bir Müslüman'ın Vedalar'la iletişimi nasıldır? Vedalar'da dile getirilen gerçeğe karşı bizlerin tutumu ile bir Hindunun tutumu aynı olabilir mi? Ya da bir Hindunun Kur'an'la diyalogu ... Bir Müslüman Vedalar'daki her iddiaya eleştirel bir gözle yer yer küçümseyerek bakabilir; oysa aynı ayetler grubu bir Hindu mümin için gerçekliğin tam karşılığı olabilir. Benzer bir durum Kur'an için de söz konusudur. Peki, burada belirleyici olan nedir? Kanaatimizce, burada okurun yönelimini belirleyen en önemli şey iman faktörüdür.

Şimdi burada imanla ilgili birkaç noktayı açmama izin verilir sanırım. İman denilen hadise büyük ölçüde bir tanıma siyasetidir. Tanıma siyaseti daha çok ülkeler arası ilişkide kullanılan bir terimdir. Örneğin siz bağımsızlığınızı ilan etmiş olabilirsiniz; ancak bu, diğer ülkelerce tanınmadıkça hiçbir öneme sahip değildir. -Kendinizi tanıtabilecek bir konumda iseniz tanıtırınız; yok eğer tanıtamıyorsanız, beynelmilel ilişkilerde yok gibisinizdir.- Kur'an'a iman da onu tanımak gibidir. Anlam denilen hadise ise tanınma ile kaim olan bir şeydir. Şayet Kur'an, tanınmıyorsa anlamın da bir kıymeti yoktur. Her ne kadar ortada bir anlam varsa da bu, metnin iletmek istediği anlam değildir. Çünkü kişi bu durumda bütün bir yönelimini tanımama ekseninde düzenler, kendini kutsal metne *karşıt* olarak konumlar:

* İnkâr edenler, 'Bu Kur'an'ı dinlemeyin, okunurken gürültü çıkarın, belki üstün gelirsiniz', dediler. (Fussilet/41: 26)

Kafir demek, aynı zamanda tanımayan demektir. Kişi ade-ta şunu demektedir: Ben, seni tanımadığım gibi, senin kitabını da tanımıyorum. A. Camus'nün de dikkatlerimizi çektiği üzere kafir (baş kaldıran) tanrının varlığını inkar eden anlamından çok onu tanı-mayan anlamına gelir:

Başkaldıran kişi [tanrıyı] yoksamaktan çok, meydan okur. Hiç değilse başlangıçta, tanrıyı silmez, yalnızca eşit eşite konuşur onunla. Ama kibar bir söyleşi değil, yenme isteğinden hız alan bir tartışma söz konusudur. Köle adalet istemekle başlar, krallık istemekle bitirir işi.²⁵

Şimdi böyle bir durumda olan bir kişi Kur'an'la ne tür bir diyalog içinde olabilir ki? Burada bir iletişimin varlığından söz etmemizi mümkün kılacak ne vardır? Demek oluyor ki, Kur'an'ın anlamından bir estetik deneyim olarak söz etmek, hiçbir zaman anlamın ortada ve herkes için erişilebilir olduğunu göstermez. 'Eğer metne imanınız varsa, onu bir Tanrı kelamu olarak kabul ediyorsanız, size iletilebilir bir anlam da var demektir.' (Bakara/2: 6, krş. Fatır/35: 18)

Yukarıda yaptığımız alıntısındaki ayette, Kafirlerin tanıma yönelimlerini gürültü çıkarmakla dışa vurduklarına şahit oluruz. Buna karşın, Kur'an'ı Allah'ın vahyi olarak tanıyanlar (müminler) ise tam aksi bir davranışla yükümlü tutulurlar:

Kur'an okunduğunda onu dinleyin, susun ki rahmet olunasınız. (A'râf/7: 204)

Kur'an'ı tanımanın en önemli göstergelerinden biri de, onun ayetleri duyulduğunda secde edilmesidir. Secde, Kur'an açısından, tanıma siyasetinin en önemli sembolik ifadesidir. Kafirler secde etmezler, çünkü Kur'an'a iman etmezler. (İnşikâk/84: 21) Kur'an'a ise ancak onu tanıyanlar secde eder:

Ayetlerimize ancak, kendilerine hatırlatıldığı zaman secdeye kapanan, *büyüklik taslamayarak*, Rab'lerini överek yücelten kimseler inanır. (Secde/32: 15)

25 Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, Can Yay., İst., 2000, s. 34.

Yukarıdaki ayetin vurgulu olan kısmından, Kur'an metnine karşı yönelimimizi belirleyen ve tanıma siyasetinin doğal bir sonucudur olan bir başka durum ortaya çıkar: Fanilik bilinci. Fanilik bilinci, insanın kendi sınırlılığının, mutlak bir özne olmayacağını, evrendeki bütün her şeyin bilgisini kuşatamayacağını farkında olması demektir. Bu kişi kendini diğer bilgi kaynaklarına açık tutar. Her şeyden önce o tamamlanmış, bilgiye meşbu olmuş kimse (kibirli) değildir. O, tamamlanmaya muhtaç, bilgiye aç kimsedir (tesbih). Tanrıyı tesbih etmenin de anlamı budur. Eğer tanrı eksikliklerden münezzehe ise, insan eksikliklerle malüldür. Bunun kabulü fanilik, reddi ise kibirli. Diğer bir deyişle istignadır, kişinin kendi kendini yeterli görmesidir. Bu iki ayrı insan tipinin, Kur'an ayetleri karşısındaki tutumu da farklıdır:

O kişiye ayetlerimiz okunduğunda, işitmemiş edasıyla, kibirlenerek, kulaklarında ağırlık varmışçasına yüz çevirir. (Lokman/31: 7, krş. Casiye/45: 8)

Bu ayetten de anlıyoruz ki, eğer kişinin ötekine açıklığı, fanilik bilinci yoksa anlam da yok demektir. Eğer kelimenin olağan anlamıyla bir işitmeden (anlamdan) söz edilecekse ancak olumsuz bir işitmeden (anlamdan) söz edilebilir: "Sana Rab'binden indirilen şey onların sadece tuğyanını ve küfrünü artırır. (Maide/5: 64) Buna karşın, fanilik bilincine sahip bir kimsenin Kur'an okunduğunda ancak imanı artar.

Sonuç olarak buraya kadar yaptığımız analizlerden şunu anlamaktayız: Her ne kadar Kur'an metnini anlamak bir sanat eserini tecrübe etmeye benziyor olsa da, metnin otoritesi açısından bu tecrübe farklılaşır. Diğer bir deyişle müminin, Kur'an metniyle müsavi bir otoritesi yoktur ki, onunla otoriter demagoji yapsın. Kur'an'ın anlamı biz, ona kulak verdiğimiz kadar kendisini ifşa edecektir. Bu, Kur'an'ı inceleyemeyeceğimiz, dolayısıyla onu araştıramayacağımız anlamına gelmez, fakat daha çok, her bir ayrıntıya ancak dinleyerek nüfuz edilebileceği anlamına gelir. G. Buruns'un o güzel ifadeleriyle söylersek:

Kur'an'ı eleştirel bir bakış açısıyla okumanın nasıl bir şey olacağı meselesini açık seçik bir şekilde ortaya koymak çok zordur. Eleştirel bir okuma dinlemekten çok sorgulamayı öngörür; yani, eleştirel bir okumada kişi kendisini metnin mekanından çıkararak, kendine ait olan bir mekana yerleştirir, araştırma nesnesine (dönüştürür), kelimenin tam anlamıyla onu şüpheli bir hale getirir. Ancak, açıkça söylemek gerekirse, insan Kur'an'ı böyle (kendisinden uzak bir şekilde) ele alamaz; tam tersine, bir kıraat olarak Kur'an bizi kendisiyle kuşatır; içinde bulunduğumuz mekanı doldurur; dahası bizi teslim alır. Bir metnin kendimize maledilmesi ya da içselleştirilmesi olarak bütün okuma hareketi tersine çevrilir. Kavrama, açıp içini boşaltma, metni çırılçıplak bırakma diye bir şey söz konusu değildir burada. Tam tersine, okuma katışmadır. Kur'an'ı anlamak onda kaybolmaktır.²⁶

Tanrının vahyini yorumlamak, konuya hakimiyeti değil, ona *hizmet etmeyi* gerektirir. Burada metnin sevk ediciliği de ön plana çıkar.²⁷ Yani hermenötik deneyim aynı zamanda metin tarafından yönlendirilir. Bu anlamda yorumlama eylemi, zorlayıcı bir yakalama, metnin ırzına geçme (rape of the text) değil,²⁸ yorumcunun kendini metnin açılımına teslim etmesidir. Bu fanilik bilincinin ve tanıma siyasetinin doğal bir sonucudur.

b) Anlamada İyi istenç ve Sağ duyu

Sağlıklı bir iletişim için tarafların birbirini anlama istenci içinde olmaları zorunludur. Dilin işleyiş biçimi bu ön duruma çok şey borçludur. Bu istenç dikkate alınarak dildeki bir çok unsur askıya alınır: Kısaltmalar, benzetmeler, mukayeseler büyük ölçüde bu istenç üzerine temellenmiş görünür. Öte yandan, iyi istenç de sağ duyu veya ortak akıl (commun sensus) denilen bir tasavvur üzerine kuruludur. Anlam *çıkarma* hadisesi bu tasavvura emanet edilir. Öyle ki, ister konuşma esna-

26 Gerald L. Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern*, Yale University Press, New Haven-London, 1992, s. 126.

27 Richard Palmer, *Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston, 1969, s. 188.

28 Palmer, *age.*, s. 244.

sında, isterse yazıyı yazan veya okuyanın yazdığı metinde veya yaptığı konuşmada *başkası tarafından anlaşılacağına inanma* ya da okuduğu metni anlaşılır bularak dinleme ve anlamaya çalışma konusunda taraflar arasında evrensel bir *iyi istenç* (good will) vardır.²⁹ Eğer, iyi istenç suistimale uğratılıp, sağ duyu devre dışı bırakılırsa, mübalağasız sağlıklı iletişimin imkanı da ortadan kalkar. Bu açıdan, anlamada iyi istenç faktörüne örnek olarak, Sokrat'ın diyaloglarında sergilenen Grek düşünme biçimini yanında Kutsal kitapların diyalojik üslubunu da gösteren Gadamer son derece isabetlidir.³⁰ Gadameryen gelecek içinde yetişmiş olan Palmer şunları kaydeder:

Bir edebi eseri anlama süreci, daha çok, Sokratçı diyalogtaki diyalektik daireye ve konuyu sorulu/cevaplı bir şekilde geliştirme tarzına benzer. Elbette, kendi durumundan emin olan ve sadece sorusuna cevap arayan bir analizcinin sorduğu soru ile kendini sorgulamadan, kendi kesinsizliğini itiraftan kaynaklanan soru arasında büyük fark vardır. Bu [sonuncu] sorgulama şunu der: 'O şöyle değil mi?'³¹

Kur'an'ı anlama hadisesi, karşılık işleyen bir soru cevap diyalektiğidir; ancak bu süreç metni kibirlenerek bir soru bombardımanına tutma biçiminde değil, mütevazı bir biçimde sorularına cevap arama şeklinde işler. Bizzat metnin bu okuma sürecini nasıl tanımladığını daha yakından görelim:

* Doğrusu, Allah, bir sivrisineği ve ondan küçük herhangi bir şeyi örnek vermekten çekinmez. İman edenler ise, bunun Rab'lerinden gelen bir gerçek olduğunu bilirler; inkar edenler ise, 'Allah bu örnekle ne anlatmak istedi?' derler. Bununla Allah, birçoğunu saptırır, birçoğunu da hidayete erdirir. Ancak o, *fasıklardan* başkasını saptırmaz. (Bakara/2: 26; krş. Müddessir/74: 3)

Kanaatimizce, *İman edenler, bunun Rab'leri katından bir hak olduğunu bilirler* ifadesi, insanda bulunan anlama olan açıklıkla

29 Gadamer, "Metin ve Yorum", s. 298.

30 Gadamer, "Metin ve Yorum", s. 291.

31 Palmer, *age.*, s. 249.

(sağ duyu/fıtratla) bağlantılı düşünüldüğünde, art niyet (küfür) olmazsa anlamın kendini ifşa edeceğine işaret etmektedir. Bu ise, yukarıda değinilen *iyi istenç* kavramsallaştırmasına tekabül eder. *Allah bu örnekle ne anlatmak istedi?* ifadesi ise, kişinin kendisini bir başka dünyaya kapatmasına işaret etmekte, binaenaleyh, anlamaya olan açıklığa (iyi istence) nispetle anlamamaya olan mesafeyi belirtmektedir. Şimdi, bu durumun Kur'an'dan daha açık örneklerini sunmak istiyorum:

* Allah'a koştüğünüz ortaklardan ne diye korkayım; siz, hakkında hiçbir belge indirmedığı şeyleri Allah'a ortak koştuktan korkmazken! Öyleyse iki topluluktan hangisi güvene daha layıktır? (En'am/6: 81)

* Bu iki topluluğun durumu, kör ve sağır ile gören ve işiten kimsenin durumuna benzer. Bu ikisi eşit olur mu? (Hud/11: 24)

* Yapısını Allah'a saygınlık ve onun hoşnutluğu üzerine kuran kimse mi daha iyidir? Yoksa yapısını düşecek bir yarın kıyısına kurup da onunla cehennem ateşine yuvarlanan kimse mi? (Tevbe/9: 109)

Bu yöndeki, ayetleri çoğaltmak mümkündür. Biz sadece, mukayese gurubu ayetlerinden, farklı yüklemde üç ayeti zikretmiş olduk. Şimdi ayetlere yeniden bakarsak, bunların mukayese üzerine kurulu oldukları, ilginç olanı bu mukayeselerin hangisinin tercihe daha şayan olduğu yönündeki cevabın hazfedilmiş olmasıdır. Diğer bir deyişle, bu ayetler öncesinde inananlar ile inanmayanlar arasında bir karşılaştırma yapılmakta, sonunda ise bu karşılaştırmada asıl anlatılmak istenen, açıkça söylenmemekte, muhatabın vicdanına bırakılmaktadır. Burada soruna iki biçimde yaklaşmak mümkündür: Eğer iman edenler bu ayetleri okuyorsa onların imanı artar, yani içinde bulundukları grubun doğru bir seçim olduğunu anlarlar. Yok eğer kafirler söz konusu ise, burada pekala spekülasyon yapmak mümkündür. Her ne kadar anlam cümlelerin gelişinden anlaşılıyorsa da, cevabın açıkça zikredilmemesinden istifade ile karşılaştırmada anlatılmak istenen muhatabın ait olduğu

gruba göre tartışılabilir bir konumdadır. Bunun bir örneğini Kur'an'da görebilmekteyiz:

Ayetlerimiz onlara apaçık okunduğu zaman *inkar edenler*, inananlara 'bu iki topluluktan hangisinin makamı daha iyi ve yeri daha güzeldir?' derler. (Meryem/19: 73)

Dikkat edilirse bu ayetin formu yukarıdaki ayetlerin formuyla aynıdır; ancak bu sefer mukayese, durum kendi lehlerine yorumlanacak bir şekilde inkar edenler tarafından yapılmaktadır. Bu, meselenin bir yönüdür. Ancak bizim asıl dikkati çekmek istediğimiz yön, anlamın sağ duyulu, iyi istençli bir dinleyici için ortada olduğudur. Anlam ancak böyle bir kimse için hazfedilmiştir. O, karşılaştırmayı kendi içinde yapar, eğer ortak akıldan nasibi varsa doğru anlama ulaşır. Biraz daha radikal bir örnekle söylemek istediğimizi açık kılabiliriz: Hucurât/49 suresi 12. ayette dedikodu yapanlarla ilgili durum, ölü kardeşinin etini yemeye benzetilir ve ardından şu soru sorulur: "Tiksindiniz değil mi?" Farzı muhal, bizim anladığımız anlamda insan tasavvuru olmayan yamyamlar, bu ayete pekala "tiksinmedik" şeklinde cevap verebilirler. Ancak burada iyi niyeti olan, sağduyulu bir insan için cevap elbette olumludur.

Toparlarsak, Kur'an'ın anlamına ulaşmada sağ duyu ve iyi istenç temel bir ön şarttır. Bu olmadığında ortada sadece bir sözcük yığını var demektir. İleti-ş-im bu iki tasavvur üzerine kuruludur. Kur'an'daki bir çok anlatımın ardından gelen, 'bunda, akledenler için, düşünenler için, akli olanlar için, düşünen bir topluluk için vbg.' kayıtlı, böyle bir gerçek anlatılıyor olsa gerek.

V

Büyük olasılıkla ciddi bir okur, buraya kadar savunmaya çalıştığımız şeyin bazı sorunlarla yüz yüze olduğunu bize hatırlatacaktır ve bunda da haklıdır. Burada betimlemeye çalıştığımız yaklaşımın mantıksal uzantıları bakımından bazı sorunları vardır. Bunların ilki şudur: Estetik bir deneyim olarak

anlam' hadisesi, metinle ona muhatap olan kişi arasında herhangi bir anlama sorunu yaşanmayacağı gibi oldukça iyimser bir varsayım ile hareket etmekte gibidir.

Bir kere bu eleştiri ya da hatırlatma haklıdır ve yerindedir. Çünkü, Kur'an yorumları tarihinden de bilmekteyiz ki, günümüze kadar olan süreç içinde Kur'an'ı anlama hadisesi bütünüyle sarıh bir biçimde gerçekleşmemiştir. Bu açıdan Kur'an'ı anlama yolunda nesnel enstrümanlar vazgeçilmezdir. Zaten bu metnin yazarının bunun aksini söylemek gibi bir amacı da yoktur. Ancak biz bu eleştiriye kabul etmekle başka sorunlara da kapı aralamış olduk. Zira bu durumda, bir yönüyle tekrar özne nesne diktonomisine dönmüş olduk. Burada hemen şunu ifade etmeliyim: Gerçekten de bu diktonomiden kaçılmayacak durumlar vardır. Burada, olası iki tanesine değinmek istiyorum. (i) Kur'an, mesajı itibariyle evrensel olma iddiası taşıyan bir metindir. Dolayısıyla ona sadece müminler değil, mümin olma aşamasında olanlar da muhatap olur. Hatta ona bütünüyle bir araştırma nesnesi olarak bakanlardan da söz edebiliriz: Örneğin müsteşrikler. Peki, böylesi bir durumla yukarıda savunmaya çalıştığımız şeyin bağlantısı nasıl kurulacaktır? Bizim kanaatimiz o dur ki, böylesi durumlarda da metne muhatap olan kişi eğer bir iyi istenç içinde değilse, metnin kendisine açılmasını sağlayacak olan fanilik bilincinden yoksunsa metnin ona söyleyecek bir şeyi yoktur. Bu gerçeği ılımlı bir şarkiyat araştırmacısı olan K. Cragg oldukça güzel bir biçimde dile getirir:

Kur'an 'ilginç olmak' için varolmadı, varlığını bunun için devam ettirmiyor. Kur'an kişisel olarak bireylerden bir şeyler isteyen ve toplumsal katılımı gerektiren bir kitaptır. Kur'an'ı, hiç bir zaman, uyandırdığı duyarlılıkları, coşkuları ve ruhi yükünü anlamadan hakiki veçhesiyle kavrayamayız. Batılı ilim geleneğinde bu nazik noktayı atlayan pek çok şanssız örnek yaşanmıştır. Kur'an'a hakikaten dala bilmek İslam'ın istediği hayatı yaşamakla mümkündür.³²

32 Kenneth Cragg, *The Event of the Qur'an: Islam in Its Scripture*, Oneworld, Oxford, 1994, s. 20.

(ii) Gerçekten de iyi niyetli olup, halen bazı anlama problemleri yaşayan kimseler olamaz mı? Bu sorunun yanıtı da olumludur. Zaten hiçbir anlama kuramının bir metindeki bütün anlam boyutlarını tüketme ya da bütün anlam sorunlarına açıklık getirme gibi bir iddiası olamaz. Burada görüşlerinden yararlandığımız Heidegger ve Gadamer için de durum aynıdır. Onlar açısından da yorumcunun okuyucu ile metin arasına girmesi gerektiği durumlar pekala mümkündür.

Bize yöneltilebilecek ikinci soru ise, anlam subjektivizmidir. Eğer burada ifade edilen anlam düşüncesi kayıtsız bir biçimde işletilirse, ortaya bütünüyle özneye dayalı bir anlam çıkmaz mı? Bizim bu soruya da haklılık vermek dışında bir alternatifimiz yoktur. Bu metnin yazarı için ne metinden bağımsız bir özne ne de öznenen bağımsız bir metin anlamlıdır. Bu açıdan biz şunu savunuyor değiliz: Özne metinden bağımsız bir biçimde, estetik deneyimle *dilediği* anlamı elde eder. Hayır. Estetik deneyime konu olan metin, öznenin bu yönelimini kısıtlar. Ancak bu basitçe, bir bütün halinde öznelliğin üstesinden gelinebileceği imajı da vermemelidir. Kaldı ki böyle bir istek fani insan tasavvuru açısından ne mümkündür ne de anlamlıdır. Zaten Kutsal metnin kendisi de, öznenin su istimaline, eğer buna kastedilirse açık olduğunu beyan etmektedir. (bkz. Âl-i İmrân/3: 7) Öte yandan anlayan öznenen bağımsız bir metin de söz konusu değildir. Kanaatimizce nesnel bir anlam kuramını savunanların yanıldıkları nokta burasıdır. Bu yanılgı, onları metnin bizden bağımsız birtakım anlamlarla dolu olduğuna ve bu anlamların nesnel bir analize tabi tutularak sergilenebileceğine, sergilendiği andan itibaren de tüm anlama sorunlarının giderilebileceğine dair iyimser bir anlayışa sevk etmiştir. Oysa anlam,

hiçbir zaman bir metnin içine düpedüz konulmuş ya da saklanmış değildir ki bir dil teknisyeni onu öylece açımlayabilsin ya da açığa çıkarabilsin. Anlam hiç durmayan bir mekiktir: Bir yanda yapının diliyle, öte yanda yapının için-

de olamayan ama yapının gerçekleşmesi için gerekli olan bir bağlamlar ağı arasında sürekli bir gidiş geliş.³³

Yani metin öznenin bağımsız bir gizli şifre değildir ki onu deşifre edecek anlam formüllerine gereksinim duyulsun. Bu durum en çok da Kutsal metin söz konusu olunca böyledir. Onun okunuşu daha çok şöyle bir tecrübeye benzer:

metni tekrar gözden geçirir, yeniden başlar, tekrar okur, yeni anlam boyutları keşfederiz. Sonunda ortaya çıkan şey, kişinin mesele hakkında metni geride bırakabilmesini sağlayacak kesin bir anlama bilinci değildir, aksine, bunun tam tersidir. Metindeki ses ve anlam yükü, insan metinde derinleştiği ölçüde bilincine girer. Metni arkamızda bırakamayız, kendimize ona girme/nüfuz etme imkanı veriyoruz daha çok.³⁴

İnanan bir kimse için Kur'an bir defalığına okunan ve böylelikle de anlamı tüketilen bir nesne değildir. O, bir rehber olma-
maklığıyla daima bizden öncedir. O, müminin karşılaştığı her bir durumda yeniden okunur ve yeniden tatbik edilir. Bu, bizler metinle aramızdaki diyalogu ne kadar fanilik ve tanıma tasavvuruna göre kurabilirsek o ölçüde başarılı olur.

Özetle bizim burada söylemeye çalıştığımız şey şudur: Eğer Kutsal metnin anlamı için bir öncelikten söz edilecekse, bu öncelik, estetik deneyim, empati vbg. kavramlarla ifade edebileceğimiz boyuta aittir. Bu boyut olmaksızın anlamın bir önemi yoktur. Ancak bu boyut olduktan sonra, anlamdan, anlam sorunlarından ve bu sorunu aşabilecek araçlardan söz edilebilir.

Sonuç olarak, anlamın elde edilmesi amacıyla kullanılan kuramlar, estetik deneyim esnasında ifşa olunan anlamı denetleme yolunda sadece araçtırlar. Bu denetleme ise bir belirleme olmaktan çok anlamı meşru bir *sınır* içine çekme yoludur. Zira Kur'an'la onun istediği tarzda bir iletişime geçilebilirse,

33 Tzvetan Todorov, *Poetikaya Giriş*, çev. Orhan Koçak, Metis Yay., İst., 2001, Aktran Koçak, s. 10.

34 Gadamer, "Metin ve Yorum", s. 315.

bu kesinlikle nesnel anlam enstrümanlarıyla, tüketilebilecek, *sınırlanabilecek* bir şey değildir. Araç bir *yere* kadardır. Bu yer, Kur'an'ı anlama faaliyetinin objektif sınırlarını tüketmekten aciz olduğumuzu fark ettiğimiz bir yerdir. Kısaca, iman eden bir kişinin, Kur'an'la diyalogu günümüz anlama kuramlarının tüketemeyeceği ve çözemeyeceği boyutlar ihtiva eder. Öte yandan, eğer metne iman eden kimseler yoksa, bu durumda anlamı elde etme araçlarının bir *anlamı da yoktur*. Bizim demek istediğimiz temel şey budur: Araçlar onları kullanabilecek kişiler varolduğunda anlamlıdır.

III- Kur'an Hangi Okuma Topluluğuna Ait Bir Metindir?

-Bir Metin Sosyolojisi Denemesi-

Silahlara başvurmadan önce sözün gücünü deneyeceğiz.¹

Şüphesiz, aklımızı karıştıran şey, konuşulurken duyduğumuzda ya da el yazısı ve baskıda karşılaştığımızda söz-cüklerin aynı tarzda görünüşleridir. Zira onların *uygulanmaları* bize çok açık gösterilmez. Özellikle de felsefe yaparken.²

Eski bilgeler insanı, konuşan canlı olma özelliği ile tanımlamışlardır. Konuşmanın belki de en büyük işlevi iletişim denilen hadiseyi mümkün kılmasıdır. Zamanla insanlar iletişim olanaklarını konuşma dışında, başka birtakım araçlarla geliştirmişlerdir. İçinde bulunduğumuz yüzyıl ise, bu gelişimin zirvesi sayılabilir. Öte yandan insanlara bir mesaj sunan Kutsal Metinlerin de en önemli özelliği bir Söz'ün (Kelam'ın) ürünü olmalarıdır. Bu anlamda bizim bu makalede ele almayı düşündüğümüz sorun şudur: Belli bir iletişim biçimini seçmiş olan Kur'an, sonraki dönemlerde iletişim alanında yaşanan gelişmelerden nasıl etkilenmiştir ve halen nasıl etkilenmektedir? Da-

1 Yevgeni Zamyatin, *Biz*, çev. Füsun Tülek, Ayrıntı Yay., İst., 1988.

2 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford-Cambridge, 1996, 11.

* Metin sosyolojisi, metinlerin okuyucularına (ya da dinleyicilerine) ulaştırıldıkları biçimlerin, anlamın oluşum sürecini nasıl etkilediği üzerinde yoğunlaşır.

ha da özelde yazı alanında kaydedilen gelişmeler,³ Kur'an'la diyalogumuza -menfi ya da müspet- ne ölçüde etki etmiştir? Şunu biliyoruz ki Kur'an, kelimenin bugünkü anlamıyla gökten bir bütün halinde indirilmiş bir kitap değildir. O, belli bir süreç içinde, sorunlar ortaya çıktıkça vahyedilmiş olan bir hiptaptır. Bir sözdür. Onun mushaf haline getirilişi, nüzulünün tamamlanmasından sonradır. Bir kitap formuna sokulan, ancak bugünkü anlamda bir kitap özelliği olmayan Kur'an, bu biçimden nasıl etkilenmiştir? Daha da önemlisi, ona muhatap olan günümüz insanının karşına çıkan anlama sorunları ne derece bu gelişmelerle bağlantılıdır?

Makalemizin ana hedefi, yukarıdaki türden sorulara günümüzdeki bazı iletişim teorilerinden hareketle açılım getirmektir. Belli bir ölçüde de metin sosyolojisi* yapabilmektir. Böylece Kur'an metninin hangi ifade biçimlerini ağırlıklı olarak kullandığını belirleyerek, bu durumun onu anlama noktasındaki önemine işaret etmektir. Bu makalede savunulmaya çalışılan ana tez ise, Kur'an'ın iletişim araçları açısından belli bir okuma topluluğuna ait olduğu; dolayısıyla onunla sağlıklı bir iletişime ancak o okuma topluluğu içinden geçilebileceğidir.

Peki, okuma topluluğu teriminden ne anlamaktayız? Bu terim, S. Fish'den ödünç aldığımız bir terimdir.⁴ Onun kullandığı teknik tabir, yorum cemaatidir. O, bununla kısaca, yorumlama faaliyetindeki toplumsal bağlamı ve bu bağlamın denetleyici, özellikle de yönlendirici gücünü ifade eder. Okuma eylemi, sadece soyut bir anlama, kavrama eylemi olmadığı gibi, bütününü bireysel bir etkinlik de değildir. Okuma, belli bir mekanda, beden dilinin kullanıldığı, insanların kendi kendisiyle

3 Belki yazıyla kastedilen matbaa kültürüdür, özellikle de Gutenberg sonrasında yaşanan gelişmeler; bu konudaki kuramsal tartışmalar için bkz. Marshall McLuhan, *Gutenberg Galaksisi: Tipografik İnsanın Oluşumu*, çev. Gül Ç. Güven, Y. K. Y., İst., 2001; Albert Labarre, *Kitabın Tarihi*, çev. Galip Üstün, İletişim Yay., İst., 1994; Lucien Febre-Henri Martin, *Kitabın Doğuşu*, çev. Gül Batuş, Avcıol Basım Yay., İst., 2000.

4 Bkz. Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Harvard University Press, Cambridge, 1980, s. 303-321.

ve başkasıyla kurduğu bir ilişkidir. Okuma bir topluluk içinde anlam kazanan bir eylemdir. Öte yandan her okuma topluluğunun, okuma uzlaşımları ve normları, yorumlama yöntemleri ve enstrümanları arasında oldukça büyük farklar vardır. Ve yine, farklı okuma topluluklarının beklentileri ve ilgileri arasında da büyük ayrımlar vardır. İşte, her bir okuma topluluğuna özgü olan bu beklenti ve ilgiler metnin nasıl okunabileceğini ve aynı entelektüel ortamı paylaşmayan okuyucuların da nasıl farklı okuyacağını belirler.⁵ Bu açıdan S. Fish'in sözünü ettiği 'yorum cemaatleri'nin her birine, her okur topluluğuna ilişkin okuma alışkanlıklarının belirlenmesi bir metni anlama noktasında hayati bir öneme sahip olsa gerektir. Çünkü bu şekilde, eskiden ortak olan uygulamaların bugün neden bu kadar yabancılaştıkları anlaşılacağı gibi aynı zamanda bugünün okuyucusunun alışık olmadığı okuma biçimlerine göre hazırlanmış metinlerin özel düzeneklerini de ortaya çıkmış olacaktır.⁶ Bu, okuma topluluğu ile metin sosyolojisinin örtüştüğü bir yerdir. Diğer bir deyişle metin sosyolojisi bir metnin hangi okuma topluluğuna ait olduğunu belirlememize yardımcı olur.

Özetle yinelersek, Kur'an gerçek anlamıyla, ancak ait olduğu okuma topluluğu içinde okunduğunda anlaşılacak. Günümüz *okuru* onun ait olduğu okuma topluluğu içindeki hususiyetlerini dikkate almak durumundadır; eğer onunla bir iletişime geçmek istiyorsa. Örneğin M. Arkoun günümüz okurunun Kur'an *okurken* karşı karşıya kaldığı sorunları şu biçimde ifade eder:

Sıkı bir plana göre oluşturulmuş metinlerde bir kanıt-lama, bir çağrıştıma, bir betimleme ve bir anlatımı izlemeye alışmış modern bir anlayışa göre, Kur'an, düzensiz sunuşuyla, alışılmamış konuşma yöntemiyle, coğrafi, tarihi, efsanevi anıştırmalarının, tekrarlarının, tutarsızlıkla-

5 Roger Chartier, "Communities of Readers", *The Order of Books*, Polity Press, Cambridge, 1994, s. 4, 23.

6 Roger Chartier, *Yeniden Geçmiş: Tarih, Yazılı Kültür, Toplum*, çev. Lale Arslan, Dost Yay., Ankara, 1998, s. 71; ayrıca krş. R. Chartier, "Metinlerin Dünyasından Okurlarınkine", çev. Levent Yılmaz, *Cogito*, 34, 2003, s. 40-53.

rının bolluğuyla, kısacası ne zihinsel işlemlerimizde ne de fiziksel, toplumsal, ekonomik, somut ahlaki bağlamımızda somut dayanaklar olarak artık hiç yer alamayan bütün işaretler topluluğuyla açıkça biktiricidir.⁷

Şu halde, Kur'an'ın güncel bir sunuluşunu ortaya koymak ve çözmeye çalışmak amacıyla olan herkes bu probleme açıklık getirmek durumundadır.⁸ Binaaaleyh, bu problemin metin sosyolojisiyle ilgisini göstermek ve problemin yanıtının okuma topluluğu kavramında yattığını kanıtlayabilmek makalemizin ana hedefidir. Elbette burada ifade edilecek olan şeyler, *okurun* bütün sorunlarını giderici değildir; ama bunlar sağlıklı bir iletişime geçmek isteyen bir kimsenin öncelikli olarak bilmesi gereken hususiyetlerdir de. Son olarak burada yeri gelmişken şunu da ifade edelim ki, bu çalışmanın *bütünüyle* orijinal olma iddiası yoktur. Çünkü burada ele aldığımız konu Batıda oldukça erken tarihlerde tartışılmıştır. Öte yandan Türkiye'de de bu konuyu ele alan çalışmaların sayısında kısmi bir artış gözlenmiştir. Eğer bu makalenin bir yeniliğinden söz edilecekse o da, bu konudaki teorik tartışma zeminini genişletme ve sorunlara o zaviyeden bakma yeniliğinden söz edilebilir.

a) Sözlü Kültürde Bazı İfade Biçimleri ve Yazılı Kültür

Son yıllarda birincil sözlü kültürler ile yazı yazma alışkanlığının derinden etkilediği kültürlerin bilgi kullanımı ve bu bilgiyi sözelleştirme yöntemleri arasındaki bazı temel farklar keşfedilmiştir.⁹ Bu keşfin önemi son derece büyük olmakla birlikte, büyük ölçüde yazıya bağlı olan günümüz insanı halen, sözlü iletişim ve düşünme evrenini kendi yazı evreninin bir

7 Muhammed Arkoun, *Kur'an Okumaları*, çev. Ahmet Z. Ünal, İnsan Yay., İst., 1995, s. 81-82.

8 Arkoun, *age.*, s. 82.

9 Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüñ Teknolojileşmesi*, çev. Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yay., İst., 1995, (bu kitaba bundan sonra S. Y. K. şeklinde atıfta bulunulacaktır).

değişkesi olması dışında hayal etmekte zorlanmaktadır.¹⁰ Şayet biz yine de söz-el metinleri anlamak istiyorsak hayal gücümüzü zorlamak durumundayız. Şimdi bu keşfin ulaştığı bazı sonuçlara değinerek, bu durumun Kur'an metniyle olan bağlantısını anlamaya çalışmak istiyoruz:

(i) Gerçekte söz de yazı da birer iletişim aracıdır. Ancak mesajın sunumu ve sürekliliği açısından ortada temel bir sorun bulunmaktadır. Bu ikisinden hangisi daha kalıcıdır? Bu soru yazılı kültür ile sözlü kültür arasındaki ayrımın bel kemiği durumundadır. Sesin zamanla ilişkisi, kaydedilen diğer insan duyularının zamanla ilişkisinden oldukça farklıdır. Örneğin ses, *ancak varlığını yitirirken işitilir*. Aynı zamanda ses, yalnız yok olabilir değil, *özünde geçicidir* ve geçici niteliğiyle duyulur. 'İşitilirken' kelimesini söylerken bile 'ken' hecesine geldiğimizde 'işitilir' heceleri çoktan yok olmuştur. Bu sebeple her ne kadar bütün duyular zaman içinde yer alıyor olsalar da, durdurulmaya, sabitleştirilmeye işitme kadar meydan okuyan ikinci bir duyu yoktur.¹¹ Diğer bir deyişle söz yazıya oranla kalıcılık açısından daha zayıftır. Bu gerçek, sözlü kültür içinde yer alan insanları, belleklerini güçlendirebilecek araçlar geliştirmeye itmiştir. Zira sözün sürekliliği belleğin gücü oranındadır.

Bu açıdan baktığımızda sözlü kültürde belleği güçlendirme sanatı ve kalıplarının son derece gelişmiş olduğunu görmekteyiz. Örneğin sözlü kültürde düşünceler, ritmik ve dengeli tekrarlarla ya da anti-tezlerle ifade edilir. Ritim, kelimelerdeki ses uyumunun bir sonucudur. Bu anlamda, sözlü temele dayalı düşünce şiir kalıbına girmese bile, ritm ağırlıklıdır. Öte yandan ifadeler herkesin sık duyup kolaylıkla hatırladığı veya kolay hatırlanacak şekilde biçimlenmiş deyiş formlarından oluşur. Sözlü kültürlerde yasalar dahi kalıplaşmış deyişlere, atasözlerine yerleşmiştir. Bunlar, yasa dilinin süsü değil, ya-

10 Ong, S. Y. K., s. 14.

11 Walter Ong, *The Presence of the Word*, Yale University Press, London, 1967, s. 24-35; bu esere bundan sonra T. W kısaltmasıyla referansta bulunulacaktır.

sanın özüdür.¹² Aynı zamanda bu tarz, o kültürdeki insanların öğrenme biçimidir.¹³

(ii) Tekrarlar: Sözlü kültürde söz, daha ağızdan çıkarken yokluğa karıştığı için zihnin dışında başka bir yere geri dönülemez. Bu nedenle zihin, konuşulmuş konumunun büyük bir bölümünü odak noktasına yakın tutarak daha fazlasını söylemek ve yavaş ilerlemek zorundadır. Ağdalı konuşmak, az önce söylediğini hemen tekrarlamak, konuşanın ve dinleyenin dikkatinin dağılmasını sağlar. Düşünceler, kuru söz dizimi yerine bol tekrarlarla anlatılır.¹⁴ Bu durumun yazılı kültür açısından ifadesi, çözümleme yerine kümeleme tekniğinin kullanılmasıdır. Bu ise, sözcüklerin genellikle eş veya karşıt anlamlı terimler, deyişler ve cümleciklerle kullanılması anlamına gelir.¹⁵ Bunun pratikteki oldukça önemli sonucu insanlara öğrenme kolaylığı sağlamasıdır. Örneğin, günümüzdeki eğitim programlarında, eğitimciler, kalıplaşmış deyişler, tekrarlar, yeminler, kesin ifade biçimleri gibi sözellik unsurlarından yararlandıkları görülmektedir.¹⁶

(iii) Yan cümle yerine eklemeli cümleler çoğunluktadır. W. Ong, bu duruma örnek olarak Kitab-ı Mukaddes'teki şu ayeti verir:

Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı ve yer ıssız ve boştu, ve enginin yüzü üstünde karanlık vardı ve Allah'ın ruhu suların yüzü üzerinde hareket ediyordu ve Allah dedi: (Tekvin/1: 1-5)

Bu ayette tam 5 cümle 've' ile başlıyor. Bu durum sözlü söylemde ayrıntılı ve sabit dil bilgisi kurallarının geliştirilmemiş olmasıyla ilgilidir.¹⁷ Burada anlatılmak istenen dili yönlendiren gramer kurallarının olmayışı değil, yazılı kültüre kıyasla

12 Ong, S. Y. K., s. 48-50.

13 Barry Sanders, *Öküzü'n A'sı: Elektornik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi*, çev. Şehnaz Tahir, Ayrıntı Yay., İst., 1999, s. 76.

14 Ong, S. Y. K., s. 56.

15 Ong, S. Y. K., s. 54

16 Sanders, *age.*, s. 16.

17 Ong, S. Y. K., s. 53.

formel gramer kurallarının, özellikle de noktalama işaretlerinin yokluğudur. Bu sebeple yukarıdaki ifadede, cümleler eklemeli dille ifade edilmektedir. Oysa, yazılı kültürde pekala yukarıdaki 've' edatlarının bazıları kaldırılıp yerlerine nokta konulabilir.

(iv) Mücadeleci eda: Sözlü geleneğe bağlı sözel edim ve yaşam tarzı, mücadeleci havasıyla okur-yazarları çarpar. Atasözleri ve bilmeceler yalnız bilgi depolamakla kalmaz, aynı zamanda çevredekileri de sözlü zeka yarışına sevk eder. Sözlü gelenekte konuşma, mesafeli olmak yerine duygudaş ve katılımlıdır. Örneğin, anlatıcı bazen üçüncü tekil şahıstan çıkıp, birinci tekil şahsa yani ben'li anlatıma kayabilir.¹⁸ Kelimenin hiçbir görsel algılanan metne gönderme yapmadığı, kelimelerin yalnız seslerle var olduğu birincil sözlü kültürde ses fenomenolojisi insanın varlık duygusuna söylenen kelimenin duyurduğu varlık duygusuna derinden işler. Sesin merkezleştirme eylemi insanın evreni algılamasını etkiler. Sözlü kültürde insan, olayların durmadan akıp gittiği evrenin merkezindedir.¹⁹

Gerçekte şimdiye değin anlatılanlar, insanların algılamalarını, daha da önemlisi bunları belleklerinde korumalarını sağlayacak şeylerdir. İşte meselenin bu yönü yazıyla söz arasında ayrım noktasıdır. Yeri gelmişken burada Sokrates'in meşhur, *Phaidros* diyalogunda o küçük, ama oldukça önemli pasajına atıfta bulunmanın yararlı olacağını düşünmekteyiz. Sözlü kültür içinde yetişmiş olan Mısırlılara, mitolojide yazı tanrısı olarak anılan Theuth, insanların geçmişlerini daha iyi hatırlamalarını sağlayacak ve aynı zamanda 'belleğin devası (pharmakon)' olacak olan yazıyı önerir. Buna öneriyse Mısır kralının cevabı oldukça meşhurdur:

Kral cevap verdi: Ey Theuth, sanatların eşi benzeri bulunmaz efendisi! Bir sanatın kuruluşuna günyüzünü gös-

18 Ong, S. Y. K., s. 60-62; ayrıca bkz. Walter Ong, *The Barbarian Within*, The Macmillan, New York, 1962.

19 Ong, S. Y. K., s. 92; ayrıca Ong'un konuyla ilgili görüşlerinin güzel bir değerlendirmesi için bkz. Thomas J. Farrell, *Walter Ong's Contributions to Cultural Studies*, Hampton Press, New Jersey, 1999, (özellikle yedinci bölüm).

termeye muktedir adam başkadır, bu sanatın onu kullancılara fayda mı, yoksa zarar mı getireceğini takdir edecek olan başka. Şu saatte, işte harflerin babası olan sen, kendilerine duyduğu sevgi dolayısıyla, onlardan yapacakları hakiki etkinin *tam aksini bekliyorsun!* İşte bu bilgiyi elde etmenin sonucu: Harfleri öğrenenler artık belleklerini işletmeyecekleri için, ruhları unutkan olacaktır. Yazıya güvendikleri için, etraflarındaki şeyleri dışardan, yabancı izler sayesinde hatırlamaya çalışacaklar, içerden kendi kendilerine hatırlayacakları yerde. O halde sen bellek için değil, hatırlama için bir deva buldun. Öğrenime gelince; sen öğrencilerine ancak hakikate benzer şeyleri öğretirsin, hakikatin kendisini değil. Bunlar senin harflerin sayesinde, öğretimsiz kalmalarına rağmen gırtlaklarına kadar bilgiye gömülüdürler mi, çoğu zaman hiçbir şeyi dürüst düşünemedikleri halde kendilerini binlerce şey hakkında hüküm vermeye yetkin sanacaklardır.²⁰

Yukarıdaki paragrafta kral, şifa gibi görünen yazının gerçekte bir zehir olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşün tartışmaya açık metafizik imaları, şimdilik bir yana bırakılırsa şunu söylemek mümkündür. Gerçekten de sözlü kültür içinde yetişmiş olan kimseler için yazıya, yazılı kültüre geçiş hiç de kolay değildir. Öte yandan belki de daha temeldeki sorun kimin otorite olacağına ilişkin bir sorundur. Zira yazı, hakikati tam ve gereği gibi yeniden canlandırmaya ehil biricik kişi olan öğretmenin meşru otoritesini tehlikeye sokar. Yazı, hakikatin öğretimini, otoritenin (öğretmenin) kontrolünden çıkardığı için, yanlış anlama ve tahrifata sebebiyet verir. Bu açıdan yazı bilgi aktarımında daha az güvenilir bir yoldur.²¹

Kanaatimizce Kur'an'ın yazılması esnasında gösterilen tepkileri bu bağlamda düşünmek lazımdır. Hz. Peygamber'in ardından, vahyin yazıya dökülmesi noktasında tereddüt oldu.

20 Yukarıdaki parça, Jacques Derrida'nın "Platon'un Eczanesi" adlı makalesinden alınmıştır, *Toplumbilim*, çev. Zeynep Direk, s. 75, ayrıca bir diğer çeviri için bkz. *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, M.E.B.Y., İst., 1990, s. 116-117.

21 David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İst., 1998, s. 252.

Çünkü bu durumun, yukarıda anlatılanlar dışında daha bir çok olumsuz sonucu olacak gibiydi. Örneğin konuşmanın kaydedilmesi, bir yere dökülmesi, insanoğluna sözcükleri açık bir biçimde ayırma, sözcük sistemleri oluşturma ve kıyasa dayalı akıl yürütme olanağı sağlar.²² Diğer bir deyişle yazı, insanın eleştiri olanağını artırır. Bu ise metnin, cevaplamayı amaç edinmediği sorularla karşı karşıya kalması, belki de çarpıtılması demektir. Bu açıdan, Gazali'nin "kitaplar ve tasnifler sonradan ortaya çıkmıştır; zira onlardan hiçbirisi sahabe zamanında ve tabiun döneminin başlarında mevcut değildi"; Zehebi'nin, "kitaplar, ortaya çıkmadan evvel sahabe ve tabiunun ilmi, sadırlarında idi. Çünkü onlar nezdinde sadırlar, ilmin muhafaza edildiği yerlerdi"; İbni Haldun'un "sahabe ve tabiun döneminde toplum, talim, telif, ve tedvin nedir bilmez Araplardan müteşekkildi. Onları buna zorlayan herhangi bir sebep olmadığı gibi, kendileri de böyle bir şeye ihtiyaç duymamışlardı", şeklindeki sözleri²³ sözlü kültür bağlamında ele alınmalıdır.

Diğer taraftan toplumların kültür yapısına ilişkin yapılan bu ikili tasnif Kur'an'ı anlamada büyük bir öneme sahiptir.²⁴ Zira sözün merkezde olduğu bir toplumla yazının merkezde olduğu bir toplum, iletişim araçları bakımından farklıdır. Bu farklılığın mesajın iletimine etkisi tahminlerin daha da üstündedir. D. F. McKenzie'nin 'metin sosyolojisi' üzerine olan başarılı çalışmasının da gözler önüne serdiği gibi bir metnin benimsenmesi, koşullar ve düzenlemeleriyle metinden çıkarılabilecek olası anlamları sınırlayan, uzunca bir süre hiçbir değerlerinin olmadığı düşünülen somut biçimlere bağlıdır.²⁵ Eğer, birilerinin metnin sahih mesajına en yakın olan anlama ulaşabilmek gibi bir amacı varsa, bu biçimler üzerinde kafa yormaları zorunludur.

22 Goody, *age.*, s. 21.

23 Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre*, s. 108-111.

24 Benzer bir ayırmadan hareketle İnciller üzerine yapılan bir çalışma için bkz. Werner Kelber, *The Oral and Written Gospels*, Indiana University Press, Bloomington, 1997.

25 D. F. McKenzie, *Bibliography and the Sociology of Texts*, The Panizzi Lectures, Londra, 1985.

Kur'an'ın nazil olduğu vasat kelimenin tam anlamıyla *yazısız bir toplumdur*; salt okuma-yazma bilmeyenler topluluğu anlamında değil, büyük ölçüde okuma-yazmanın gerekli kıldığı alışkanlıklara ve kavramlara sahip olmayanların yaşadıkları bir dünya anlamında yazısız toplum idi.²⁶ Doğal olarak, sözlü bir kültüre nâzil olduğundan dolayı Kur'an, mesajını *sözlü hitap* formuyla iletmiştir. Yani sözlü geleneğe ait ifade formlarını kullanmıştır. Konunun başında dile getirilen sözlü kültürle ilgili iletişim alışkanlıklarını Kur'an metninde çok net bir biçimde görebilmekteyiz. Örneğin: Kur'an'da çok belirgin bir ritmik yapı vardır. Özellikle de her bir ayet sonunun türdeş harflerle tamamlandığı görülür. Bu durumun edebi yönü olmakla birlikte, asıl amaç bellekteki kalıcılığı sağlamak olsa gerektir. Buna paralel olarak dengeli tekrarların varlığı göze çarpmaktadır. Harfi harfi tekrarların yanında, bir de muhteva tekrarlarını da görebilmekteyiz. Örneğin kıssa anlatımları. Aynı kıssanın farklı kelimelerle, yeniden anlatımına çokça rastlanmaktadır. Yine bir düşüncenin genellikle anti tezlerle ifade edilmesi, Kur'an'ın en belirgin hususiyetidir. Bu durum elbette bütünüyle sözlü kültürden kaynaklanan salt bir ifade biçimi değildir. Temelde sorun tevhit ve şirk ayrımından kaynaklanır; ancak, denilebilir ki bu ayrımın anlatılmasında sözlü kültürdeki bu ifade tekniğinden ziyadesiyle yararlanılmıştır. Diğer taraftan çözümleyici cümleler yerine kullanılan eklemeli cümleler sık karşılaştığımız bir durumdur. Örneğin anlam, bir ayette değil de birden çok ayet grubunda tamamlanabilmektedir. Bu ise, atıf edatlarıyla oluşturulan eklemeli cümleler demektir. Son olarak mücadeleci eda yine Kur'an'ın oldukça önemli bir kısmına yayılmış bir ifade biçimidir. Kur'an'ın kendisi zaten bir çağrı, bir mücadeledir. Bu anlamda, 'ey kafirler', 'eğer sözünüzde doğru iseniz delilinizi getirin' gibi ifade biçimleri Kur'an'ın mücadeleci üslubuna bir örnektir.

26 Dücane Cündioğlu, *Kur'an-ı Anlamanın Anlamı*, Tibyan Yay., İst., 1995, s. 117; Dücane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre: Anlamın Tarihi*, Tibyan Yay., İst., 1997, s. 107-125; Dücane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, Kitabevi Yay., İst., 1999.

Yukarıdaki örnekler bağlamında sözlü ve yazılı kültür ayrımını yeniden düşünürsek, bu ayrımın Kur'an'ı anlamada ne derece önemli olduğunu pekala görebiliriz. Kur'an'ın bu hususiyetinin dikkate alınmaması demek, Kur'an'daki ayetleri sözlü kültür bağlamında değil de yazılı kültür bağlamında ele almak demektir. Böyle bir anakronik yaklaşım ise onu anlamanın önündeki önemli engellerden biri olarak görünmektedir. Zira, yazılı kültüre mensup olan bizler yazılı kültüre ait iletişim alışkanlıklarıyla Kur'an'a yöneldiğimizde onun anlam dünyasını, ifade formlarını deforme edebileceğimizin farkında olmalıyız. Şayet yukarıda anlatmaya çalıştığımız ifade özelliklerini yazılı metine aitmiş gibi değerlendirirsek bu bir çok yanlış anlamaya neden olabileceği gibi, aynı zamanda sözlü kültür içinde yerli yerinde olan bir çok vurgu da kaybolacaktır. Sözgelimi, çağrıya dayalı anlatım biçimi sözlü kültürde, bir fikri anlatımda başvurulmuş en önemli ifade biçimidir. Buna karşın, yazılı metinde bu biçim pek fazla yeğlenmediği gibi şık da durmaz.

Peki, Kur'an'ın bu ifade biçimi yeterince dikkate alınmazsa ne türden sorunlar ortaya çıkar? Şimdi bu soruyu ve bununla ilgili olan bazı noktaları ele alabiliriz.

b) Yazı Dili-Konuşma Dili Ayrımı Açısından Anlam ve Bağlam

İletişim açısından, sözlü dille yazı dili arasındaki en önemli fark, bağlam kavramında yatmaktadır. Zira sözlü kültür ile yazılı kültür arasındaki sorun sadece, bellekle ilgili değil, aynı zamanda bağlamla ilgili bir sorundur. Bu ise konumuzun can alıcı noktasıdır. Söz, her şeyden önce bir bağlam içinde varlık (anlam) kazanır.²⁷ Bunu söylerken yazının bağlam dışı olduğundan çok, sözün yazıya oranla, adeta bağlama gömülü olduğunu ifade etmekteyiz. Konuşma dili içinde iletişim halinde olan kişiler, birbirleri karşısında oldukları kadar, söylemin

27 Niklas Luhmann, *Social Systems*, trans. J. Bednarz, Stanford University Press, Stanford, 1996, s. 158.

bağlamsal ortamıyla da karşı karşıyadırlar. Burada yalnızca algı ortamı değil, aynı zamanda her iki konuşmacının da bildiği kültürel arka plan da söz konusudur. Söz, ancak bu durumla bağıntı içinde tam olarak anlamlı olabilir. Anlam, deyim yerinde ise 'etrafa' işaret edilebilecek bir gerçeklik içinde oluşur. Nitekim, canlı konuşmada, söylenen şeyin ideal anlamı, gerçek bir göndermeye, yani hakkında konuşulan şeye meyillidir.²⁸ Konuşmanın yerini bir metin aldığı anda ise durum değişir. En azından, göndermenin ertelendiği bu askıya alma işleminde, metin bir şekilde 'havada'dır, dünyanın dışında ya da dünyasızdır.²⁹ Metinde kelimeler, yalnızdır. Ayrıca onları yazan da yalnızdır. Bu haliyle yazı yazma bir yönüyle yalnız başlılık taşıyan bir eylemdir.³⁰ Metin dışı bağlam, yalnız okur için değil, yazar için de yoktur. Yazarın hitap ettiği topluluk her zaman hayalidir. Karşısında bulunmayan ve çoğu kez tanımadığı okurların üstlenebileceği bir rolü yazarın tek başına koruması gerekir.³¹

Yukarıda anlatmaya çalıştığımız ayrımı, biri yazıyla diğeri de sözle iletide bulunmak isteyen iki kişiyi karşılaştırdığımızda çok açık bir biçimde görebiliriz. Sözelimi bir vaizle bir yazarın maksatlarını dile getiriş tarzlarını karşılaştıralım: Vaizin en önemli avantajı bir bağlam içinde, bir referans sistemi içinde konuşuyor oluşudur. Dahası o, amacının gerçekleşip gerçekleşmediğini görme olanağına sahiptir. Dolayısıyla konuşmayı bu açıdan farklı biçimlerde yönlendirebilir. Anlatmak istediğini çeşitli tonlamalarla ve jestlerle destekleyebilir. Bütün bunlara karşın yazar, imla işaretleri veya geniş tasvirlerle yetinmek durumundadır.³² Bu her iki iletişim biçimi arasında-

28 Paul Ricoeur, "What is a Text? Explanation and Understanding", *A Ricoeur Reader*, ed. M. Valls-H. Hempstead, Harvester, s. 46.

29 Paul Ricoeur, "What is a Text? Explanation and Understanding", University of Toronto Press, Toronto, 1991, s. 47; ayrıca bkz. "Writing as a Problem for Literary Criticism and Philosophical Hermeneutics", *A Ricoeur Reader*, ed. M. Valls-H. Hempstead, University of Toronto Press, Toronto, 1991, s. 320-332.

30 Ong, S. Y. K., s. 122.

31 Ong, S. Y. K., s. 123.

32 Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İst., 1998, s. 86.

ki farkı anlamının bir başka yolu da yazılı bir metni dinleyicilere okumak ya da konuşma metnini deşifre edip, yazıya aktarmaktır. Her iki durum da başarısızlıkla sonuçlanacaktır.³³

Paul Ricoeur, konuyla ilgili meşhur makalesinde, yazı dili ve konuşma dili arasındaki bağlamla ilgili olan iki önemli farka değinir: (i) Söz, zamansal olarak hep bir şimdi içinde gerçekleşir. Konuşan kişi, şimdi konuşmakta olandır. (ii) Konuşma her zaman bir mekanda ve bir şey hakkındadır.³⁴ Şimdi biz bu iki unsurdan hareketle anlam ve bağlam ilişkisini açmaya devam edelim.

(i) Anlamın bir *şimdi* içindeki tezahürü: Doğal sesli ortamında kelime, varolan bir şimdinin parçasıdır. Sözlü sözce, gerçekten yaşayan bir insan tarafından kendisi gibi yaşayan bir insana veya insan topluluğuna belli bir zamanda ifade edilir. Sözün bu zamansallığı, anlam konusunda son derece önemli bir boyuttur. Sözel bir ortamda, anlam zaman açısından adeta tutukludur. Habermas'ın da ifade ettiği gibi sesin uçup giden saydamlığı sözün ifade edilen anlamla bir tutulmasını teşvik eder.³⁵ Deyim yerinde ise sözle onu ifade eden kişinin maksadı açısından bir özdeşlik vardır. İkinci olarak ise, zaman anlam sorunlarının adeta ilacıdır. Eğer ortada bir yanlış anlama

33 Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, s. 121; ayrıca krş. "Yazı diliyle konuşma dili arasında çok önemli bir fark vardır. Sözgelimi, bir meseleyi yazarak izah edeceksek önce, sorunu ortaya koyar sonra izah etmeye geçeriz. Oysa, hitabette zaten söz konusu meseleyi ortaya atanlar hazır bulunduğundan muhaliflerin her dediği beyan edilmeye gerek duyulmaz. Yazarken bir başka hususa değinilmek istendiğinde sözün akışının bozulmaması için bu husus ara bir cümleyle ele alınır. Fakat konuşmacı ses tonunu kullanarak birçok ara cümleler kullanabilir ve buna rağmen sözün akışında bir topluluk meydana gelmez. Yine bir konu yazılarak ifade edilecekse konunun geçtiği ortamı hiç değilse bir-iki cümleyle aktarmaya gerek duyulur. Oysa, konuşma esnasında ortam ile konuşma doğal olarak bağıntılıdır ve konuşmacı çevreyi işaret etmeksizin konuşa dahi konuşmada bir topluluk ortaya çıkmaz", *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Kurul, İnsan Yay., İst., 1996, I., s. 9.

34 Paul Ricoeur, "Anlamli Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, ed. Paul Rabinow-William Sullivan, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İst., 1990, s. 28.

35 Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1990, s. 176.

söz konusu ise, bu hemen o anda düzeltilebilir. Buna karşın metinde kelime ve anlam ilişkisi böyle değildir. Bu durumda kelime adeta zamansızdır ve bu yönüyle de farklı anlam düzeylerinin ortaya çıkmasına oldukça müsait bir pozisyonadadır. Zira yazı yazarından ayrılmış, dolayısıyla onun maksadı ile metnin maksadı arasındaki özdeşlik kaybolmuştur. “Sözlü aktarılan ya da konuşma sırasında üretilen anlam, dinleyicinin tüm dikkatini gerektirirken, yazılı metin okuyucuya mesafeli olarak değerlendirme imkanı verir”.³⁶ Metne mesafeli olmak demek, anlamın her türlü kayıttan bağımsızlaşması demektir. Dolayısıyla yazar ve metin ortaya çıkacak muhtemel yanlış anlamalar karşısında bir bakıma çaresizdirler. Bu durum bir edebi metin için son derece güzel bir şey olabilir; ancak bir kutsal kitap için bu, anlama problemleri demektir. Spekülasyonun başlangıcıdır. Oysa insanları yönlendirme durumunda olan bir metnin sonraki kuşaklar için stabilize anlamlar olmasa da, bazı şeyleri net bir biçimde söylüyor olması gerekir.

(ii) Soru-cevap diyalektiği ve anlam: Collingwood, bir ifadenin anlamının, yanıtladığı soruya bağlı olarak değişkenlik gösteren bir önerme olduğunu ileri sürmüş ve bir ifadenin doğruluk değerinin sorudan soruya değişebileceğini gözler önüne sermiştir.³⁷ “İfadeler kendi başlarına bir bilgi değillerdir, onlar ancak yanıtlama iddiasında oldukları soruyla birlikte kavranabilirler. Birinin ne demek istediğini keşfetmek için, yanıtlamaya çalıştığı sorunun ne olduğunu, söylenen ya da yazılan şeyin neye yanıt olarak düşünüldüğünü de bilmek gerekir.”³⁸ Collingwood’un bu oldukça kısa değinisi bizim için son derece önemlidir. Zira zaman zaman söylediğimiz üzere, sözlü kültürde, iletişim bir konuşma bağlamında cereyan eder ve bu

36 N. Luhmann’dan aktaran, Jan Asmann, *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İst., 2001, s. 279.

37 Kubilay Aysever, *Collingwood’un Tarih Felsefesi*, İmge Yay., Ankara, 2001, s. 55; ayrıca bkz. Erdal Cengiz, “Soru-Yanıt Mantığı, Uslamlama ve Ussallık”, *Felsefe Dünyası*, 18, 1995, s. 56-61.

38 Collingwood, *Bir Özyaşamöyküsü*, çev. Ayşe N. Akbulut, Y.K.Y., İst., 1996, s. 31.

durumun en önemli özelliği de karşılıklı olmasıdır. Teknik terimle bir kişi soru sorar, muhatap da ona bu sorudan hareketle yanıt verir. Eğer biz sadece yanıt üzerinde odaklanırsak, onu (yanıtı) anlamamız güç demektir. Oysa yanıtı hakkıyla anlamak için, onun hangi soruya yanıt olarak söylendiğini bilmek gerekir. Hatta denebilir ki, sorunun kavranmaması anlatılmak istene mesajın anlaşıl maması demektir. "Yorumcu, metni anlamak için, söylenenin gerisindekini, yani sorunun ne olduğunu kavramalıdır."³⁹ Özetle, konuşma dilinde söz bir sohbet ortamı içinde, bir konu hakkında dile getirilir. Kur'an'a baktığımızda onun her bir pasajının bir soruya ya da bir konuya cevap niteliğinde olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Bu sebeple Kur'an metninin anlamına, ancak metnin yanıtladığı soru ufkunu kavradığımız zaman ulaşabiliriz.

Soru yanıt diyalektiği aynı zamanda iletişim hadisesinin bir sohbet ortamı içinde gerçekleşmesi demektir. Sohbet ortamı konuşmada, adeta söz dışı metin (soru) demektir. Anlam denilen hadise bu söz dışı metin içinde boy salar. Diğer taraftan bir kişi, demek istediği bir şeyi, sohbet ortamında dil dışı bazı faktörlerle güçlendirebilir. Bu dil dışı faktörlerin başında kişinin jest ve mimik hareketleri gelir. Başka bir deyişle anlam, el-kol hareketleri, ses tonunun değişmesi, yüz ifadeleri gibi gerçek sözün söylendiği anı saran bütün insani, varoluşsal ortamla belirlenir.⁴⁰ Biz şunu da bilmekteyiz ki, bir sözün anlamı, o sözün hangi durumda ne türden bir davranışlar bağlamında kullanıldığıyla koşulludur.⁴¹

Sözlü iletişimde vazgeçilmez olan yukarıdaki bu unsurlar, yazılı iletişimde ortadan kaybolurlar. Ancak buradaki asıl sorun şudur: Bu unsurları kullanarak varolmuş olan bir metnin yazıya dökülmesi ne anlama gelir? Açıkçası bu sözün bağlam-sızlaşmasıdır. Bir anda ait oldukları ortamda anlam yüklü olan sözcüklerin içi boş kapsüllere dönüşmesidir. Eğer söz konusu

39 Aysevener, *age.*, s. 63.

40 Ong, S. Y. K., s. 63.

41 Akşit Göktürk, *Okuma Uğraşı*, İnkılap Kitabevi, Ankara, 1988, s. 30-31.

olan Kutsal bir metin ise durum daha da zor demektir. Zira yazıya dökülen sözler, özel iletişim durumlarından (bağlam-larından) koptukları ve canlı konuşmada söz konusu olan açık düzeltme imkanı da ortadan kalktığı için, yanlış kullanıma ve yanlış anlama riskine açık hale gelirler.⁴² Dolayısıyla sonraki okuyucunun doldurması gereken, *fiili ufuk boşluğu* ortaya çıkar.⁴³ Özetle sözün ilk muhatapları için avantaj olan bir çok şey sonraki muhataplar için bir dezavantaja dönüşür.

Bütün bunlar şu anlama gelir: Kur'an söz konusu olduğunda, onu *dinleyenler* için varit olmayan birtakım anlama problemleri *okuyucuları* için varittir. Sözelimi, Kur'an'daki tekrarlar ve zamirlerin yer değiştirmesi (birinci tekil şahıstan üçüncü tekil şahsa geçmesi gibi) konudan konuya geçilmesi, soru olmaksızın verilen cevaplar, niçin dile getirildiği bilinmeyen izahlar, hazifler... Bütün bunlar, sözlü kültüre mensup olan ilk muhataplar için problem olmayan ama daha sonraki muhataplar için problem olan tabi bağlama ait özelliklerdir.⁴⁴ Örneğin zamirleri ele alalım: İlk muhataplar için zamirin göndermede bulunduğu şey sorun değildir:

Kureyşliler, daha doğrusu reislerinden üç veya dördü Peygamber'e içfalkar bir sual sordukları ve Kur'an buna cevap vermek istediğinde: Ebu Süfyan, An-Nadr İbnu'l-Haris, Ubeyy İbnu Halef, Ebu Cehl ve fulan mevzuunda sana soran diğerleri, diyecek yerde: Onlar sana sorarlar ... demesi, daha yüksekten cevap vermek olurdu. *Onlar*, zira, gizlice değil bilakis umumi meydanda sorduklarına göre herkes onları biliyordu. Peygamber Medine'ye hicret ettiği ve Yahudiler suallerle taciz ettikleri zaman, aynı şekilde Kur'an, cevabında soranların isimlerini zikretmemiştir. Herkes bu şahısları görüyor, işitiyor ve tanıyor olduğu için, onlar zamirle iktifa edilmiştir. Kendilerine takaddüm edil-

42 Gadamer, "Metin ve Yorum", çev. Hüsamettin Arslan, *Hermeneutik ve Humaniter Disiplinler*, Paradigma Yay., İst., 2002, s. 299.

43 Gadamer, "Metin ve Yorum", s. 299.

44 Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, s. 122, ayrıca bkz. Dücane Cündioğlu, "Matbu Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu", *II. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996, s. 215-217.

meksizin Kur'an, isimlerin yerine zamirleri bu kadar sıkça kullanıyor olduğuna göre, beyan etmek gerekir ki, Mekke ve Medine devrinde konuşulan dilde de bu böyleydi.⁴⁵

Ve yine aşağıdaki örneği soru cevap diyalektiği açısından düşünelim:

Nüzul ortamında yaşayan Hz. Peygamber'in çağdaşları 48. Fetih Suresinin Hudeybiye Antlaşması hakkında mı yoksa Mekke'nin fethi hakkında mı nazil olduğu veya 9. Tevbe suresi, 122. ayetin yeni Müslüman olan kabilelerin topluca Medine'ye göçmek yerine, dini öğrenmek üzere bir heyet göndermelerini mi, yoksa Müslümanları topluca savaşa çıkmayıp ilmi faaliyetin sürekliliğini teminen bir grubu geride bırakmalarını mı salık verdiği türünden bir soruyla hiç tanışmamışlardır. Bizler ise, bu soruların cevabını metnin içinde bulamadığımız için ilgi pasajların tarihsel bağlamlarını tesbit edip anlamı bu bağlam içerisinde çözmek zorundayız.⁴⁶

Yukarıdaki örneklerden şunu anlamaktayız: Yazılı kültür içinde yetişen okurlar, Kur'an'ı anlama noktasında ilk neslin yaşamadığı bazı sorunlarla karşı karşıyadırlar. Bu durumun en başında, şu an mushafta kağıt üzerinde okuduğumuz ayetlerin ait oldukları olay bağlamından kopuk bir şeklide duruyor oluşudur. Zira bu haliyle ayetler gerçek anlamda, günümüz okuruna mesajını sunamamaktadır. Öte yandan bağlamı dışına çıkan söz, dünyayla kurulan her türlü ilişkisinin yok olması sebebiyle bir çok bağlamla ilişkiye girmekte özgür duruma gelmiştir. Bu durum ise anlama sorunlarının başlangıcıdır. Aşağıdaki uzun alıntı ifade etmek isteğimiz şeye oldukça güzel bir örnek teşkil etmektedir:

Durakta otobüs bekliyorum ve yanımda dikilen bir genç adam birden konuşmaya başlıyor: 'Alalade yaban ördeğinin adı *Histrionicus histrionicus histrionicus*'dur.' Burada-

45 Taha Hüseyin, "Kur'an'ı Kerim'de Üçüncü Şahıs Zamirlerinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılışı", çev. Mehmet Hatipoğlu, A. Ü. İ. F. D., 8, 1960, s. 151.

46 Ömer Özsoy, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar", *Tezkire*, 11-12, 1997, s. 75.

ki problem dile getirilen sözün anlamıyla ilgili değildir; problem bunu söylemekle ne yapmış oluyor, sorusunun nasıl cevaplandırılacağıyla ilgilidir. Varsayalım, ki bu söz öylesine, kendi kendine tekrarlamış olsun; bu durumda bu, bir tür delilik sayılabilir. Bunun dışında, bu failin konuşma edimini anlaşılır kılabilmemiz için aşağıdaki olasılıklardan birinin doğrulanması gerekecektir: Beni, daha önce kütüphanede karşılaştığı ve kendisine, “Acaba alalade yaban ördeğinin Latince adını biliyor musunuz?”, diye soran biriyle karıştırmış bulunuyor. Veya o an, kendisine, tanımadığı insanlarla konuşarak üzerindeki çekingenliği atmasını öneren psikoterapisti ile yaptığı görüşmeden yeni çıkmış bulunuyor. “İyi de ben ne diyeceğim?” “Elbet hiçbir şey”. Ya da o önceden karıştırılmış buluşma yerinde bekleyen bir Sovyet casusuydu ve o anda kendisini ilişki kuracağı kişiye tanıtacak olan, kötü-seçilmiş şifreli sözü söylüyordu.⁴⁷

Dikkat edilecek olursa, yukarıdaki örnekte bağlamsız bir biçimde ifade edilmiş olan cümle anlaşılır kılınmak için bir bağlam içinde sokuluyor. Daha da önemlisi bir çok bağlam tahmininde bulunuluyor. Benzer bir biçimde Kur'an söz konusu olduğunda, onun yazıya dökülmüş halinin bağlamsız olduğunu görmekteyiz. Bu ise, gerçek anlamı elde etmek için yukarıdaki alıntıda olduğu türden bir bağlam tahminini gerektirir. Kur'an'ın, bütünüyle hangi durum bağlamında nazil olduğunu belirleyemeyeceğimizden bazı anlama ve yorum farklılıklarının olması doğaldır. Ancak bu, bütünüyle bir tahmini yorum evreni içinde olduğumuz anlamına da gelmez. Günümüz postmodern yorum kuramcılarının ileri sürdükleri gibi, metnin tek bir anlamı olmadığı, olsa olsa bir anlamlar ve yorumlar çoğulluğundan söz edilebileceği ve bunlar arasında seçimde bulunabilmemizi sağlayacak herhangi bir ölçütün bulunmadığı türünden iddialar da kesinlikle savunulamaz.⁴⁸ Evet, bir

47 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İst., 2001, s. 310.

48 Geoffrey Hartman, *Saving the Text*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1982, s. 1-33.

metin olası yorumlara, hatta birbirini dışlayan yorumlara açık olabilir. Giderek sözlü kültür bağlamında teşekkül etmiş bir metnin yazıya dökülmüş hali daha fazla anlam karmaşasına açık olabilir. Ancak, bizim kanaatimiz odur ki, eğer metin ait olduğu bağlamı içinde okunursa anlam karmaşası bütünüyle olmasa bile önemli ölçüde yok olacaktır. Bazı düşünürlerin, K. Popper'ın yanlışlama kuramından hareketle dikkatlerimizi çektiği üzere,⁴⁹ hiç değilse bir yorumun, kötü yorum olduğunu söylemenin olanaklı olduğu bir durum vardır. Bu olanağı bize sağlayan şey de bağlamdır.

Özetle sözlü kültür içinde nazil olan Kur'an, şayet günümüz okurları tarafından anlaşılacak isteniyorsa, bir *olay bağlamı* içinde okunmalıdır. Peki, aşağıdaki değerlendirmeyi nasıl anlayacağız?

Kur'an muhtemel okurların anlama problemleri gözetilerek kurgulanmış yekpare ve bütünlüklü bir metin olmadığı için, metnin dışında kalan söz dışı bağlamı belirtmek okura düşmektir.⁵⁰ Şayet Kur'an evrensel bir metin olarak kurgulanmış olsaydı bizim Kur'an karşısındaki konumumuzu ilk neslinkinden farklı kılan herhangi bir sebebe sahip olmazdık.⁵¹

Yukarıda ifade edilmek istenen görüşe şu soruyu yöneltmek gerekmektedir: Yeryüzünde muhtemel okurların anlama problemleri gözetilerek kurgulanmış, hangi evrensel metinden söz edebiliriz? Acaba, bir metnin muhatap olduğu düz bir okur kitlesi mi vardır? Kanaatimizce bu sorunun yanıtı olumsuzdur. Okur kitlesi olarak tanımlanan grup içinde, gerek eğitim düzeyi gerekse ilgi ve yetenekleri açısından birbirinden oldukça farklı seviyelerde olan kimseler söz konusu olduğundan, hiçbir yazarın bütün bu grupları kapsayan ve anlama sorunları-

49 Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, Can Yay., İst., 1997, s. 35.

50 Ömer Özsoy, "Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çevirisi", *II. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996, s. 265.

51 Ömer Özsoy, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar", s. 75.

nı izale eden bir metin inşa etmesi mümkün değildir. Giderrek evrensel bir metin tasavvurunun gerçekliğinin olması da mümkün değildir. Öte yandan her yazarın, metnini mutlaka anlaşılacak için yazdığını da söyleyemeyiz. Nietzsche gibi bir sonraki kuşak için yazanlardan, Joyse gibi belki de anlaşılacak için yazanlara kadar birbirinden oldukça farklı amaçlarla yazanlar olabilir. Son olarak, bağlam hadisesi sadece konuşma diline ait bir özellik de değildir. Yazılı metinler için de okuyucunun tespit etmesi gereken bağlam söz konusudur. Bu açıdan E. Said'ın,⁵² P. Ricoeur'ü eleştirisi yerindedir; ancak şurası kabul edilebilir ki anlamla bağlam arasındaki ilişki konuşma dilinde en üst düzeye çıkar. Özetle, yukarıdaki alıntıda ileri sürülen argümandan hareketle Kur'an'ın hitap evrenselliğini değerlendirmek pek isabetli bir yaklaşım olmasa gerek. Peki, Kur'an'ın konumunu izah etmenin alternatif bir yorumu olmaz mı? Kanaatimizce bu soruya birkaç açıdan cevap verilebilir: İlk olarak, vahyin sözlü kültür içinde nazil olması bir tesadüf sonucu değildir; çünkü işlerinde hikmet sahibi olan bir Tanrı'nın sıradan bir seçim yaptığı söylenemez. Kaldı ki bunun aksi bir örneği de yoktur. Yani vahiy tarihinde; gökten, elçisiz olarak, *bugünkü anlamıyla* nazil olan bir kitap yoktur. Bu durum, Tanrı'nın kudreti açısından muhal değildir (bkz. Furkan/25: 32) fakat, vahyin amacı ve iletilmek istenen mesajın doğası açısından baktığımızda, insanla kurulmak istenene iletişimin sıhhati için elverişli değildir. Şöyle ki, sözlü vahiy, muhatabı belli olan bir çağrıdır; ıslah etmeyi hedef aldığı bir toplum vardır. Oysa kitap kendi başına adeta ölüdür. Bir kitabın nasıl rehberlik edeceği her zaman tartışmaya açık bir konudur. Onu kim nasıl tatbik edecek, belli değildir. Buna karşın vahiy, bir rehber eşliğinde bir olay bağlamı içinde nazil olan, -Ricoeur'un teknik terimiyle söylersek- 'söz-olay'dır.⁵³ Bunun da anlatmaya çalıştığımız yönlerden önemi büyüktür. İkinci

52 Edward Said, "Dünya, Metin ve Eleştirmen", *Kış Ruhu*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İst., 2000, s. 123.

53 P. Ricoeur, "Philosophical Hermeneutics and Biblical Hermeneutics", *From Text to Action II*, Northwestern University Press, Evanston, 1991, s. 93.

olarak bu sonraki kuşaklar, vahiy ancak bir olay bağlamı içinde anlaşılması gerektiğine ilişkin bir uyardır.

Sonuç: Sözün Gücü/ Eylem İçin Söz

Şu ana kadar görmüş olduk ki, metnin okuyucuya ulaştırılma biçimi onu anlama açısından son derece önemlidir. Günümüzdeki bir çok kuramcının da ifade ettiği üzere bu yön anlama hadisesini adeta belirleyen bir yöndür:

Her çağ Shakespeare'i yeniden yorumlar, Shakespeare değiştiği için değil; sayısız güvenilir Shakespeare edisyonu olmasına rağmen, editörlerinden, oyunlarındaki karakterleri oynayan aktörlerden, onu başka dillere taşıyan çevirmenlerden, on altıncı yüzyılın sonlarından beri oyunlarını okuyan ya da sahnede izleyen yüz milyonlarca okur ve izleyiciden bağımsız Shakespeare diye sabit ve değişmez bir nesne olmadığı için.⁵⁴

Yukarıdaki alıntı biraz da ekstrem bir biçimde, bize şunu söylemektedir: Okuyucunun, okuma alışkanlıklarından ve metnin okuyucuya ulaştırılma biçimlerinden bağımsız metin diye bir şey yoktur. Mesaj şüphesiz salt bir araca indirgenemez ancak iletişim sistemindeki ufakık bir değişikliğin bile içeriğe yoğun bir müdahale anlamına gelebileceği de dikkate alınmalıdır. Buradan özeldeki konumuza gelirsek şunu söylememiz mümkündür: Kur'an, sözlü kültür içinde nazil olmuş bir metindir. Bu, aynı zamanda 'Kur'an hangi okuma topluluğuna aittir?' sorusunun da bir yanıtıdır. Şayet bir metni anlama hadisesi önemli ölçüde onun muhataplarına ulaşma ve muhataplarının okuma biçimiyle ilintili olduğu sabı haklıysa, Kur'an'la sağlıklı bir iletişime geçmek isteyen günümüz okurunun, onun bu yönünü mutlaka dikkate alması gerekmektedir. Bunu söylerken günümüz okurundan, okuma alışkanlıklarında bir gerilemeyi istiyor değiliz. Sadece bir okurun metnin mesajını hakkıyla an-

54 E. Said, "Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek", çev. ve der. Tuncay Birkan, *Kış Ruhı*, Metis Yay., İst., 2000, s. 72.

lamak istiyorsa, çaba göstermek (cehd/ictihad) zorunda olduğunu vurgulamaktayız. Bu, Kur'an'ın kolayca anlaşılır bir metin olduğuyula tezat teşkil eden bir ifade değildir, şayet Kur'an'dan bir çizgi roman kolaylığı beklenmiyorsa ... Kaldı ki, günümüz okuru açısından, zahmetsizce kendini ele veren hangi metinden söz edilebilir.

Diğer taraftan, Kur'an'ın ait olduğu okuma topluluğunun, günümüz okurunca dikkate alınması gereken, hayati bir özelliği bulunmaktadır: Eylem için okumak. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, her metin salt okunmak için değildir.⁵⁵ Örneğin F. Dupont, okunamayan metinlerden söz eder.⁵⁶ Ona göre, Yunan'ın *şölen* şiiri, anlam değil, *eylemdir*.⁵⁷ Eğer günümüz okuru, bu şiiri yapaylığa kaçmadan estetik bir biçimde algılamak istiyorsa onun bu yönünü dikkate almalıdır. Bu duruma benzer bir biçimde, Kur'an metninin de en önemli özelliği onun eyleme dökülmek için okumasıdır. Eğer günümüz okuru, onu *mutlaka okuyarak anlayacaksa*, onu eylem için okumalıdır. Bu yönüyle Kur'an, daha çok teatral bir metin özelliği taşımaktadır. Örneğin, bir tiyatro eseri, gerçek anlamını sahneye konulduğunda, yani icra edildiğinde kazanır. Benzer bir biçimde Kur'an'ın da öncelikli amacı icra edilmektir. Diğer bir deyişle, kendisiyle yaşanılmasıdır.⁵⁸ Burada halen şu soruyu yanıtlamadığımız düşünülebilir: "Eğer Kur'an günümüz okurunun okuma alışkanlıklarıyla uyum içinde değilse, Kur'an'ın bizler için önemi nedir? Niçin arkaik bir metni okumak durumunda olalım?" Bu son soru bütünüyle, Kur'an'ı ait olduğu okuma topluluğu içinde anlayamamaktan kaynaklanan bir sorudur. Çünkü Kur'an bugünkü anlamıyla okunmak için olan bir metin değildir. Eğer onun yazıya dökülmüş hali *mutlaka oku-*

55 Gerald L. Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern*, Yale University Press, New Haven-London, 1992, s. 124.

56 Florence Dupont, *Edebiyatın Yaratılışı: Yunan Sarhoşluğundan Latin Kitabına*, çev. Necmettin Sevil, Ayrıntı Yay., İst., 2001, s. 38-39.

57 Dupont, *age.*, s. 74.

58 Krş. Turan Koç, "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi", *Yüzüncü Yıl Ü. İlahiyat Fak. Kur'an ve Dil Sempozyumu*, Erzurum, 2001, s. 29.

nacaksa, bu okuma eylemi harfler içinde potansiyel halde duran anlamı fiiliyata çıkarmak, yazıda olan sözü, yeniden canlı enerjiye dönüştürmek için okunmalıdır:

Yazı, bir bakıma bir kitap içinde depolanan gücül bir enerjidir. Ama sözce biçiminde yozlaşmış bir enerji, kömür ya da petrol gibi hareketsiz enerjidir. Bu enerji, aslında dile özgü olan, dolayısıyla karşılıklı olarak aktarılan sözün yarattığı toplumsal iletişimin ve karşılıklı konuşmanın gerçekleşmesiyle dilin ortaya koyduğu yapılaşmanın enerjisidir. Ama bu enerjiyi serbest bırakmak için, sözcüklerin basit bir sözelleştirilmesi gibi alınması durumunda *okuma yeterli olmaz, çünkü, sözceye bir olay içinde yer bulmasına, zamanı içine almasına, gerçek bir sözcelem içinde yinelenmesine olanak tanıyan toplumsal durumu yaratmayacaktır*. Bu nedenle bir yolcunun trende, bir çocuğun tavan arasında yaptığı *tek başına okuma*, kültürel bakımdan yapılaştırıcı bir etkiden yoksundur.⁵⁹

Sonuç olarak biz, Derrida gibileri ne kadar söz merkezlilikten şikayet ederlerse etsinler, kültürümüz için Söz'ün merkezde olduğunu düşünmekteyiz.. Onun merkeziliğini kaybetmesi demek bizlerin kaybolmasıyla eş değerdir. Zaten günümüz için söz sihrini/etkisini yitirmiş durumdadır. Söz'ü anlatmak yitik bir yaşamın öyküsüdür. Ancak şunu da biliyoruz ki, *Söz*, gücünü yeniden kazandığında biz de yeniden yaşama kavuşmuş olacağız. Öyleyse önce Söz'e can verilmeli. Sonrasında biz de can bulacağız. Goethe'nin dediği gibi, başlangıçta eylem vardı, çünkü başlangıçta söz vardı.

59 Dupont, *age*, s. 320.

IV- Olgu Nass İlişkisinin Romantik Yorumundan Aydınlanmacı Yorumuna: Hipoleptik Bir Bilince Doğru¹

“Tarih bir inşa faaliyetinin nesnesidir: yapı, homojen
ve boş bir zamanda değil,
‘şimdinin zamanı’nın doldurduğu bir zamanda yük-
selir. Nitekim Robespierre için eski
Roma, tarihin sürekliliğinden koparıp aldığı, ‘şimdi-
nin zamanı’yla yüklü bir geçmişti.
Fransız Devrimi kendisini eski Roma’nın tekrarı ola-
rak görmüştü.
Tıpkı modanın eski giysilere başvurması gibi o da
eski Roma’ya başvurmuştu.
Moda hep geçmişin ormanlarında avlanıp güncel
olanı yakalar,
bir kaplan sıçrayışıyla”²

Doğrusu yazının başlığı, ilk bakışta, aydınlanmanın alter-
natifinin romantizm olabileceğini ima etmekte, dolayısıyla bir

1 Metin içinde kullanılan romantizm ve aydınlanmacı yaklaşım kavramları farklı disiplinlere ait oldukları için burada kısaca şu açıklamayı yapmak yerinde olacaktır: Bu kavramlar, Kur’anı anlama bağlamındaki bir tartışmaya açılım sağlayabilmek amacıyla kelimelerin anlam alanlarına yeri yüklemeler yapılarak kullanılmıştır. Bu kavramların buradaki kullanımları ile onların ait oldukları disiplin içindeki benzeşmeleri nosyon itibariyledir.

2 Walter Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, çev. Nurdan Gürbilek, *Son Bakışta Aşk*, Metis Yay., İst., s. 46-47.

aşırılığın alternatifi olarak bir başka aşırılığı önermekte gibidir. Ancak şimdilik, başlıktaki vurgunun hipoleptik³ bilince olduğunu belirterek ilgili sorunu bir süreliğine kelimenin Husserlci anlamında paranteze almayı düşünüyorum. Olgunass ilişkisi, epeydir Kur'an ilimleri sahasında tanımlayıcı bir terim olarak kullanılmaktadır. Bununla, kabaca, tanrısal vahiyle vahyin indiği vasat arasında doğrudan bir ilişkinin var olduğu giderek olgunun vahyin muhtevasını belirlediği, anlatılmak istenmektedir.⁴ Bu haliyle ilgili kavram, sıradan bir durum tespitinde bulunuyor gibi gözükmemektedir. Ancak yukarıdaki bakış açısı, örneğin Kur'an'da 13 yerde geçen 'senden soruyorlar'⁵ şeklindeki

soruların, insanoğlunun Allah'a yönetebileceği muhtemel bütün soruları kapsadığını söyleyebilir miyiz? Veya bu sorulara verilen cevapların evrensel anlamda bütün insanlığı tatmin edecek cevaplar olduğu öne sürülebilir mi? Bugün, "hilalin nasıl olduğunu Allah'a sorma ihtiyacını duyacak veya Kur'an'ın verdiği cevapla yetinecek kaç insan çıkar?"⁶

şekline büründüğünde sorun daha farklı bir boyut kazanacaktır. Kanımca, bu noktada şu soruların sorulması kaçınılmazdır: Olgunass ilişkisi dışında vahyin alternatif bir iniş şekli olabilir miydi? Diğer yandan, olgu ile nass arasındaki ilişki salt olarak fiili tarihsel durumlar bağlamında mı cereyan etmiştir? Olgunass ilişkisinin yukarıdaki aydınlanmacı yorumunun dışında anlaşılması olası mıdır? Kısaca E. Said'in ifadesiyle 'metni ve

3 Hipoleptik, kelime olarak, alt kademedeki olanı devralmak, anlamına gelir; metin içinde ise, önceden çalışılmış metni devralmak (ve devretmek) anlamında kullanılmıştır. Bkz. bu makalenin son kısmı.

4 Gerek aydınlanmacı yaklaşım gerekse romantik yaklaşım hetorejen olmakla birlikte bu kategorilerde değerlendirilen kişilerin tematik olarak homojen oldukları düşünülmüştür. Konuyla ilgili bazı metinler için bkz. N. H. Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara, 2001, Zeyd'in görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz. Ömer Özsoy, "Nasr Hamid Ebu Zeyd'in Nass-Olgun İlişkisi Bağlamında Ulumu'l-Kura'n'ı Eleştirisi", *İslami Araştırmalar*, c. 7, s. 3-4.

5 Örnek için bkz. Bakara/2: 189, 215, 217; Maide/5: 4; A'raf/7: 187.

6 Ömer Özsoy, "Kura'n Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslami Araştırmalar*, c. 9, sayı: 1-4, 1996, s. 138.

onun dünyevi koşullarını hakkıyla ele almanın alternatif bir biçimi mümkün müdür? Öncelikli olarak, bu soruları üç temel kavram dolayımında tartışmayı düşünüyorum.

a) Hirofani ve kutsalın diyalektiği:

Acaba vahyin nazil olduğu zaman diliminin diğer olağan zaman dilimlerinden farklı bir özelliği var mıdır? Bu noktada, aydınlanmacı yorumun yanıtının menfi olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan romantik yorumun da tam aksi bir kanaatte olduğu görülmektedir. Başka türlü söylendikte ilk yaklaşım tarihi profanlaştırma temayülünde iken ikinci yaklaşım da kutsallaştırma eğilimindedir. Kanımca her iki yaklaşım da, ironik bir biçimde karşıtının varsayımlarını haklılaştırmaktadır. Ancak ilgili sorunun yanıtı, birbirinin zaaflarından beslenen bu iki bakış açısının dışında aranabilir mi? Acaba seçmek durumunda olduğumuz tek alternatif, salt kutsal ya da profan mıdır? Bana kalırsa her iki yaklaşım da üleştirilebilir. Yani ilgili tarihsel kesitte profan öğeler bulunduğu kadar kutsal öğeler de bulunmaktadır. Bu tezimi daha iyi kavramsallaştırabilmek amacıyla Eliade'ın hirofani terimin ödünç alıyorum.

Eliade'a göre, kutsal, hirofani (kutsalın tezahürü) aracılığıyla 'her doğal nesneyi, aykırı bir biçimde değiştirme gücüne sahiptir; bu nesne görünüş itibariyle değişmese bile, onun doğal nesne olarak varoluşu sona erer.'⁷ Bu tanımlama bizim için pek de yabancı olmasa gerek: Kur'an'da Tâhâ suresinde, Musa'ya şu şekilde seslenilir: 'pabuçlarını çıkar, çünkü sen, kutsal bir vadi olan Tuvâ'dasın'.⁸ Öyle anlaşıyor ki, kutsal olan, olağan olandan farklı bir muameleyi gerekli kılmaktadır. Bu durumun örneklerini çoğaltmak mümkündür: Arzı Mukaddes,⁹

7 Stephen J. Reno, "Hierofani, Sembol ve Tecrübeler", *Din ve Fenomonoloji*, haz. Constantin Taocu, çev. Havva Köser, İz Yay. İst., s. 35; konuyla ilgili geniş bir anlatım için bkz. Mircae Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. M. Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara, 1991, (özellikle Birinci ve Dördüncü Bölümler).

8 Taha/20: 12, Naziat/79: 16.

9 Maide/5: 21.

Salih'in devesi,¹⁰ Makam-ı İbrahim,¹¹ Mekke ve çevresi. Bütün bu kavramların imlediği realiteler, her ne kadar muhtevaları üzerinde tartışma olsa da, kendilerine kaynaklık eden şeyden dolayı farklı bir muameleye mazhar olmaktadır ya da olmuşlardır. Aralarında bir sıradüzeni olmakla birlikte, bunlara riayet etmeyenler yer yer kınanır bazen de cezalandırılır. Eğer aynı paradigma içinden bir değerlendirme yapacaksak, bu imgelerin rasyonel bir açıklaması da gözükmemektedir.

Yukarıdaki örneklerden hareketle yeni bir muhafazakarlık ileri sürme niyetinde değiliz. Amacımız sadece 'kutsallık kubbesi çökmüş' olan ve 'artık hiçbir şeyin kutsal addedilmediği' bir uğrakta,¹² unutulmuş gibi görünen bir gerçeğe dikkatleri çekmektir. Kaldı ki bizzat kutsalın doğası, diyalektik bir yapıya sahip olmakla,¹³ bu tarz naiv bir yoruma izin vermez. Bunun pratikteki anlamı şudur: Hirofaninin gerçekleştiği zaman ya da mekan, mutlak anlamda ne sekülerleşmeye ne de kutsallaştırmaya müsaittir. Bu anlamda Eliade'nin, modern insanın tarihi tinsellikten yoksun bir biçimde değerlendirmesini, diğer bir deyişle onu profanlaştırmasını eleştirmesi¹⁴ anlamlıdır. Bu kısa analizin sonucundan hareketle özeldeki konumuza dönersek; diyebiliriz ki, olgu ile nass arasında bir ilişki olmuştur (profan), ama bu ilişki kutsalın tezahür ettiği bir iliş-

10 Şuara/ 154-156, Şems/91: 13-14.

11 Bakara/2: 125.

12 Stjepan Mestrovic, *Duyguötesi Toplum*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İst., 1999, s. 53, 217, 225, bu anlamda oldukça güzel bir çalışma için bkz. Vehbi Başer, "Sosyal Bilimler Açısından Kutsal Metinlerin Anlaşılması", *II. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996, s. 13-50.

13 Eliade, bunu, zıtların bir araya gelmesi (coincidentia oppositorum) olarak tanımlar, geniş bilgi için bkz., John Valk, "The Concept of The Coincidentia Oppositorum in The Thought of Mircea Eliade", *Religious Studies*, 28; burada ayrıca şunu belirtelim ki, sözünü ettiğimiz kutsallığın dini metinlerin dogmalaştırılması ile bir ilgisi yoktur (bkz. İlhami Güler, "Kutsallık ve Dini Metinlerin Dogmalaştırılması", *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara, 1994, s. 297). Zaten bu tür bir kutsallık anlayışı antitarihse olduğu için kabul edilmesi mümkün değildir. (bkz. P. Ricoeur, "The 'Sacred' Text and the Community", *Figuring the Sacred*, Fortress Press, Minneapolis, 1995, s. 72.

14 Randal Studstill, "Eliade, Phenomonology, and the Sacred", *Religious Studies*, 36, 2000, s. 192.

kidir (kutsal). Burada açıkça söylemek istediğimiz husus şudur, nass-olgu ilişkisini savunanlar bir tür 'tarihsel indirgemeciliğe'¹⁵ düşmektedirler. Bu da Riffaterre'nin 'kendine yeterli metin' konseptiyle tanımladığı¹⁶ şeydir: Bir metnin, herhangi bir biçimde biyografik/tarihsel, genetik psikolojik, ya da analojik koşullara indirgenmesi. Edward Said'in yerinde tespitiyle, metnin, bütünüyle bağlama indirgenmesiyle ondan bağımsızlaştırılması arasında, yüzleşmek durumunda olduğu sorunlar itibariyle, fark yoktur. Said, her iki yaklaşımı da 'anlamı bütünüyle kavrama hırsı' olarak tanımlar: "Metinleri, -dünyadaki konumlarının kesinliği sayesinde- *çoktan* yorumlanmaya *başlamış*, haklarında yapılan yorumları çoktandır kısıtlayan nesnel olarak kavrama hırsı".¹⁷ (vurgu E. Said) Bu bakış açısı, kutsalın tezahür ettiği boyutların tarihsel şartları itibariyle yorumlanamayacağını ifade etmekten çok yaptığımız yorumların bizi, kutsalı, içinde yer aldığı tarihsel şartlarla eşitlemeye götürmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü vahyin nazil olduğu dönem, her ne kadar profansa da, kendisinde kutsalın tezahür etmeliğiyle diğer olağan tarihsel dönemlerden farklıdır. Kaldı ki yinelersek, kutsalın bir diyalektik içinde tezahür etmesi de bu iki boyutun birbirine indirgenemezliğinin bir kanıtıdır. Kanımca bu gerçek en azından olgu-nass ilişkisinin farklı bir perspektiften değerlendirilebileceği anlamına gelir.

Yukarıdaki sonuç değerlendirmesinin yüzleşmek durumunda olduğu bazı sorunlar vardır. Buna göre denebilir ki, 'her ne kadar kendinde kutsal tezahür etmiş olsa da, bugünden bakıldığında, olgu nass etkileşiminin gerçekleştiği tarihsel dilimde nazil olan ve bu durumun bir sonucu olarak, günümüz insanının anlamakta zorlanacağı ayetler yok mudur?' Bu sorunun

15 Reno, *agm.*, s. 33; ayrıca bu konuda güzel bir çalışma için bkz. Elisabeht Özdalga, "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Reductionist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi", *İslami Araştırmalar*, Cilt:3, sayı: 2, 1989.

16 Aktaran Edward Said, "Dünya, Metin ve Eleştirmen", *Kış Ruhu*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İst., 2000, s. 124.

17 Said, *agm.*, s. 129.

yanıtı elbette müspettir ve bunun somut örnekleri fazlasıyla vardır. Peki bu durum, yukarıda söylediklerimizle nasıl bağdaşacaktır. Bu sorunun yanıtını, yine başka bir kavram dolaşımında arayacağız.

b) İnsan bilincinin öyküselligi:

Düşünce tarihinde, günümüze gelinceye dek, insan bir çok özelliğiyle tanımlanmıştır: kültür yapan insan, sosyal varlık olarak insan, tarihsel insan vb. Bu tanımlara ilginç bir katkı da çağdaş düşünür MacIntyre'dan gelmiştir. O, insanı 'pratik ve edimlerinde, en az kurgularında olduğu kadar, öz olarak *öykü anlatan bir hayvan*' olarak tanımlar. Buna göre biz,

beşeri bir toplum içine gireriz; yani bize atfedilmiş olan bir ya da birkaç karakterle -içine sürüklenmiş olduğumuz rollerle- topluma katılırız ve ötekilerden aldığımız tepkilerin ve onlara verdiğimiz karşılıkların nasıl yorumlanacağını anlayabilmek için bunların ne olduğunu öğrenmek zorunda kalırız. Çocuklar, kötü kalpli üvey annelerin, kayıp çocukların, iyi ama kandırılmış kralların, ikiz oğlan çocuklarını emziren kurtların, payına düşen mirası alamayan, hayatta kendi yolunu kendi çizmek zorunda kalan en küçük evlatların ve kendisine kalan mirası har vurup harman savurduktan sonra yoksulluk içine düşen büyük evlatların hikayelerini dinleyerek, hem bir çocuğun hem de bir ebeveynin ne demek olduğunu, içinde doğmuş oldukları dramada bulunabilecek rol dağılımını ve dünyanın gidişatını, doğru ya da yanlış öğrenirler. Dolayısıyla çocukları öykülerden mahrum ederseniz, konuşmalarında olduğu kadar eylemlerinde de kaygılı ve kekeme olacaktırlar. *Bu nedenle kendimizinki de dahil, bizlere herhangi bir toplumun anlayışını kazandırmanın, bu toplumun ilk dramatik kaynaklarını oluşturan öyküler stoku dışında başka bir yol yoktur.* Vico haklıydı, aynı şekilde Joyce da. Ve kuşkusuz, öyküler anlatmanın insanı erdemler konusunda eğitmede anahtar bir konuma sahip olduğunu ileri süren ve

heroik toplumdan onun Ortaçağ varislerine uzanan ahlak geleneği de haklıdır.¹⁸

Bu anlamda her toplumun, kendine özgü öyküleri, hikayeleri, fıkraları, masalları ve bunlara benzer anlatı türleri; bu anlatı türleri içinde sonraki kuşaklar için prototip görevini yerine getiren *kişileri* vardır. Yukarıdaki uzun alıntının da gösterdiği üzere, bu anlatıların işlevi çok yönlüdür. Ancak, burada asıl önemli olan anlatının işlevini dolaylı bir biçimde yerine getiriyor olmasıdır. Diğer bir deyişle, anlatı fiili durum için 'örnek olay' olma özelliği taşır. Denilebilir ki bu haliyle anlatı, makişün aleyh gibidir. Bu anlamda bir anlatıyı incelemek 'yaşamı aydınlatma ve değerlendirme imkanlarını söz konusu anlatı çerçevesinde kullanan bir bakış açısını öne çıkarmak' demektir.¹⁹ Bununla birlikte anlatılar, nesneler gibi basitçe verili şeyler olmadıkları için anlatılar yazar/anlatan ile metin/söz, metin ile okurlar arasındaki *aktif ilişki yumaklarıdır*; bu anlamda okur/dinleyen temayı yakalayamazsa sözcüklerin bir anlatı oluşturmaması amacına ulaşamamış olur.²⁰ Açıkçası temayı yakalamak ve ilgili temayı diğer durumlara tatbik etmek, anlatıyla ilişkiye giren kişiye düşer.²¹

18 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İst., 2001, s. 319; krş., "anlatı köken olarak, bir kültür eseri, bir sanat eseri değil, toplum içinde faaliyet gösteren normal zihnin temel bir işleyiş biçimidir. Konuşmayı öğrenmek bir hikaye anlatmayı öğrenmektir.", Ann Game-Andrew Metcalfe, *Tutkulu Sosyoloji*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İst., 1999, s. 100; konuyla ilgili ayrıca bkz. Solmaz Z. Hünler, *İki Adalet Arasında: Rawls ve MacIntyre*, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 154-168; Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, çev. B. Sina Şener, Dost Yay., Ankara, 1997, s. 21; Walter Benjamin, "Hikaye Anlatıcısı", çev. Nurdan Gülbilek, *Son Bakışta Aşk*, Metis Yay., İst., 1995; Vladimir Propp, *Folklor: Teori ve Tarih*, çev. Necdet Hasgöl, Avesta Yay., İst., 1998; Roland Barthes, "Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş", çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, *Gösterge Bilimsel Serüven*, Y. K. Y., İst., 1997.

19 Marc Auge, *Unutma Biçimleri*, çev. Mehmet Sert, Om Yay., İst., 1999, s. 97.

20 Ann Game, *age*, s. 102.

21 Bu görüşler Alun Munslow'un tarihçinin rolüne ilişkin söyledikleriyle karşılaştırılabilir: "Tarihçinin yapması gereken şey, delillerin destekleyeceği, ardından makul bir biçimde (olguları özel türden bir hikaye olarak derlemeye imkan veren) henüz türü belli olmayan bir öyküleştirmeye ya da kültürel mitlerle dolu tutarlı bir öyküleştirmeye ortaya konabilecek, farklı türden hikayeleri tespit etmektir. Sunulan hikaye aynı mitler stokuna ve okurun da paylaştığı

Peki, anlatının kendisi tarihsel bir temele dayanıyorsa, onun zaman içindeki sürekliliği nasıl gerçekleşir. Bu soruya Game, hikaye örneğinde oldukça güzel bir açıklama getirir: "Hikayeler sokak kedileri gibidir, kucağınızda kıvrılırken kendilerini evinde hissederler, ama hiç kimsenin malı olmazlar. Hikayeler ne doğru ne de yanlış, ne güncel ne de ıskartadırlar; onlar 'piramitlerin hava geçirmez odalarında yüzyıllardır duran ve bugüne kadar filiz verme yetilerini korumuş tohumlardır.'"²² Bu anlamda, her ne kadar bazı anlatılar, bireye özgü/otobiyografik türden bir içeriğe sahipmiş izlenimi verseler de, temelde anlatı formu 'önceden tahmin edilebilir alternatif süreçlere uygun şema verebildiği için genelleştirilmiş sistematik bir tarih olarak işlev görür.' Anlatının bu yönü, ona kendi bireyselliğini aşma ve her zaman ondan başka anlatılar/öyküler türetme imkanı tanır.²³ Bu noktadan bakıldığında anlatılar, eş zamanlı olarak insanların tecrübe stoklarıdır. İnsanlar yorum yapmaya çalışırken, uyaranlara bir anlam yakıştırabilecekleri ve onlara yeterince tanıdık bir biçim verebilecekleri tecrübeler gereksinim duydukları için, anlatısal tecrübeler bu noktada adeta gerçekliğin bir 'modeli' olarak işlev görür. Bunun gibi modeller olmadığında, kişiler kendilerini yorum gerektiren fenomenlere yöneltmek için ihtiyaç duydukları bir temelden yoksun hissederler.²⁴ Kısaca anlatıların tarihsel bir temele dayanıyor oluşları, onların sürekliliklerine bir mani değildir. onların zamana karşı dirençleri, yaşamın sonraki durumlarını değerlendirici bir çerçeve sunuyor oluşlarında yatmaktadır.

Anlatı ve onun rolüne ilişkin yaptığımız analizler ışığında, temeldeki sorunuza bakarsak, ilk olarak, dinin anlatıyla doğrudan bir ilişkisinin olduğu görülmektedir; Auge'in de

ideolojik ve yöntemsel tercihlere seslendiğinde hikaye pekala inandırıcı, akla yatkın ya da iyi anlatı olabilir", *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İst., 2000, s. 217.

22 Ann Game, *age*, s. 105.

23 Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy Shapiro, Bacon Press, Boston, 1971, s. 263.

24 Cohen, *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. Mehmet Küçük, Dost Yay., Ankara, 1999, s. 113.

belirttiği üzere “her din esas itibariyle anlatıya dayalı bir yaşama sahiptir.”²⁵ Bunun pratik tezahürünü bütün kutsal kitaplarda görebilmekteyiz. Kutsal metinlerde anlatı formu oldukça önemli bir yer tutar. Bu anlamda bir çok sorunun anlatılması, birtakım meseller, hikayeler, kısaca *anlatılar* aracılığıyla yerine getirilmektedir. Kur’an’da da bu durumun oldukça çok örneği bulunmaktadır. Bizim için bu noktada önemli olan yön, vahiyde, önceki peygamberlerin ve halkların öyküsüne verilen yerdir. Denilebilir ki bu öykülerin yaşandığı dönemde de bir tür olgu nass ilişkisi cereyan etmiştir. Yani bize anlatılan öykülerden anladığımız üzere, herhangi bir elçinin gönderildiği bir toplumda da kimi sorunlar yaşanmakta, bunun üzerine de vahiy nazil olmaktadır. İşte bu noktada benim tezim şudur: Nasıl ki Kitabı Mukaddesteki ya da başka bir durumdaki öykülerin varlığı bir diğer vahiyde güncelleşerek devam ediyorsa aynı şekilde Kur’an’daki tarihsel ya da olgu bağımlı ayetlerin sürekliliği de, benzer bir biçimde bir sonraki bağlamda devam edebilir. Söylemek istediklerimi açarsam, insanlar sosyal yaşamlarında öyle bir durumla karşı karşıya kalırlar ki, o durumdaki gerçeği x öyküsü kadar hiçbir şey anlatamaz. Yani o noktada bir öyküye başvurulur. Nüzul ortamında da benzer bir durumun söz konusu olduğu görülmektedir. Müşrik Arapların durumu tam da y zamanındaki x öyküsüne karşılık gelmekte ya da benzetilmektedir. Bu anlamda fiili durum öyküdeki duruma benzetilmek suretiyle hali hazırdaki durumun sonucunun müphemliği, öyküdeki sonuca bağlanarak giderilmek istenmektedir. Kanımca, Kur’an’daki tarihsel anlatıların sürekliliği, ilgili tarihsel anlatılar, bağlamı geldikçe bir öykü formatına sokularak, sağlanabilir. Özetle, Kur’an’da olgunun bir sonucu olarak varolduğu iddia edilen ayetler, insanın öykü anlatan bir varlık olması itibariyle, Kur’an’daki kıssaların zamanında gördüğü işleve benzer bir işlev görebilir. Şimdiye kadar anlatı bağlamında ele aldığımız aynı sorunu, yine bir başka perspektiften hareketle ele alınabilir.

25 Auge, *age.*, s. 149.

c) Kültürel anımsamadan kolektif bilince:

Anlatının doğası sorusunu gündeme getirmek, bizatihi kültürün doğası üzerine kafa yormayı davet etmek anlamına gelmektedir.²⁶ Çünkü her kültür temelde anlatılar yoluyla bir tür bağlayıcı yapı oluşturur. Bu yapı, “önemli deneyim ve anıları biçimlendirip canlı tutarak, ilerleme halindeki şimdiki zamanın ufkuna, bir başka zamanın görüntülerini ve öykülerini katarak ve böylece ümit verip anıları canlandırarak, dünle bu günü birleştirir.”²⁷ Denebilir ki kültürün bu anlatısal yönü, bireylere biz deme imkanı veren kimlik ve aidiyet duygusunun temellerini yaratır. Bu duruma MacIntyre şu şekilde dile getirir:

Benim hayat hikayem, her zaman, kimliğimi kendilerinde bulmuş olduğum toplulukların hikayelerinde saklıdır. Ben, dünyaya belli bir geçmişle birlikte gelirim; bu geçmişle olan bağlarımı koparmaya çalışmak, bireyci anlamda, şimdiki ilişkilerimi sakatlamak demektir. Tarihsel kimliğe sahip oluş ile toplumsal kimliğe sahip oluş her zaman iç içedir.”²⁸

Ancak, konumuzun daha iyi anlaşılması için burada, bir soruna daha açıklık getirilmesi gerekmektedir. Peki, kültürün içinde yer aldığı topluma biz deme imkanı sağlayan, o toplumdaki kolektif özdeşliği sağlayan nedir? Bu tarz bir soruya, oldukça güzel bir yanıt Ricoeur’dan gelmiştir. Ona göre, hiçbir toplum mutlak olarak, politik, ekonomik, hukuksal vbg. kendi temel fonksiyonlarına indirgenemez. Bu yola başvurmakla toplum açıklanmış olmaz. ‘Toplumda, bu ayrık kurumları ve fonksiyonları yönlendiren ve belirleyen değişmez gizli bir öz vardır.’²⁹ Ona göre bu öz, toplumun mitsel-şiişsel temelinin (foundational mytho-poetic) keşfedilmesiyle anlaşılabilir.³⁰ Bu anlamda herhangi bir mitin

26 Munslow, *age.*, s. 220.

27 Jan Asmann, *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İst., s. 21.

28 MacIntyre, *age.*, s. 325-326.

29 Paul Ricoeur, “Myth as the Bearer of Possible Worlds”, Richard Kearney, *Dialogues With Contemporary Continental Thinkers*, Manchester University Press, Manchester, 1989, s. 36.

30 Ricoeur, “Myth as the”, s. 37.

temel fonksiyonu, toplumun özgül özdeşliğini kurmaktır.³¹ Şiir ve mit sadece unutulmuş bir dünyaya özlem (nostalgia) değildir. Onlar henüz bir örneği olmayan dünyaların açılımına öncülük ederler, bizim fiili dünyamızın sınırlarını aşan olası dünyalara.³² Diğer yandan mit, ütöpik bir gelecek beklentisidir. Burada sosyal tahayyül geçmişe yönelir; bu şekilde toplum, daha iyi bir dünya için henüz karşılanmamış özlemlerini ifade eder. Bir mit bekraundu olmayan toplum, hafızasını yitirmiş demektir. Deneyebilir ki, mit geleneğin ve ütopyanın talepleri arasında yaratıcı bir biçimde bir işlev sağlayabilir.³³ Bu açıdan bakıldığında mit, bir hatırlama olarak gelenek (tradition as recollection-geçmişin yorumlanması ve sonraki kuşaklara iletilmesi) kavramıyla yakından ilişkilidir. Kısaca toparlarsak, birey gibi toplum da kendi kimliğini hatırlanan bir geçmiş ve umulan bir gelecekte elde eder. Bu anlamda, üyelerinin belli bir geçmiş çerçevesinde tanımlanmasıyla oluşan toplumu 'bir anı toplumu' olarak, bir kısım gelecek beklentisi çevresinde birleşen toplumu da 'bir umut toplumu' olarak tanımlayabiliriz.³⁴

Yeniden asıl konumuza dönersek, şu savı ileri sürmek olasıdır: insanlık tarihinde kutsal kitaplar, toplumu bir arada tutmak, onun üyelerine aidiyet bilinci sağlamak gibi oldukça temel bir fonksiyonu icra etmişlerdir. Bu anlamda, onlar, inananlarına hem bir kök/ geçmiş/tarih sağlamışlar hem de bir gelecek inşa etmelerinin yolunu açmışlardır. Ancak, ilgili kitapların anlatılan işlevleri yerine getirmeleri birtakım koşullara bağlıdır. Bu koşullardan ilk akla geleni, yorum faaliyetidir. İkincisi ise, Kutsal Kitapların unutulmaması, zıddıyla söylendiğinde, hatırlanılması koşuludur. İlk duruma daha sonra değineceğimiz için, ikinci koşulu ele alabiliriz.

31 Ricoeur, "Myth as the", s. 42; Paul Ricoeur, "Hafıza, Tarih, Unutma", çev. Zeynep Direk, *Cogito*, sayı: 30, 2002, s. 34.

32 Ricoeur, "Myth as the", s. 44.

33 Richard Kearney, "Between Tradition and Utopia: the Hermeneutical Problem of Myth", *On Paul Ricoeur*, ed. David Wood, Routledge, London-New York, 1991, s. 64.

34 Robert H. King, *Tanrının Anlamı*, çev. Temel Yeşilyurt, İnsan Yay., İst., 2001, s. 48.

Peki, Kutsal Kitab'ın hatırlanması ya da unutulmaması ne anlama gelmektedir? Bu soruyu, Kitabı Mukaddes'in 'Tesniye' kitabı bağlamında yanıtlamayı düşünüyorum. Tesniye kitabının ana motifini 'unutma ve hatırlamanın' oluşturduğunu görmekteyiz. İlgili Kitap, Musa'nın vasiyetlerini içerir. Yer ve zaman üzerine bilgi vererek başlar. Olay, Şeria'nın doğu yakasında ve İsrail halkının 40 yıllık çöl yürüyüşünden sonra kutsal ülkeye geçiş hazırlıkları sırasında geçer. Bu noktadan bakıldığında, tüm motiflerin anlam yüklü olduğu görülmektedir: sınır, sınırı geçme hazırlıkları, kırk yılın sonu. Sonuncusu ile başlarsak, kırk yıl bir bakıma görgü tanıkları kuşağının sonuna işaret etmektedir. Mısır'dan çıkış sırasında 20-30 yaşında olan görgü tanıkları artık yaşlanmışlardır dolayısıyla bu tanıkların ölümleri, Mısır'dan çıkış, Sina dağında yapılan ittifak ve çöl yürüyüşü sırasında yaşananlara ilişkin canlı tanıklıklar yok olması anlamına gelir. Bu sebeple olsa gerek, kitapta görgü tanıklığına yoğun bir vurgunun yapıldığı görülmektedir. Öyle anlaşıyor ki bütün bu vurgular, 'Çıkış'la yaşanan şeylerin unutulmamasına yöneliktir. Çünkü, 'yabancı bir yere yapılan seyahat ya da bir sınırın aşılması' unutkanlığı beraberinde getirebilir; zira yeni dünyada bu anıları koruyacak ve destekleyecek hiçbir şey yoktur. 'Şeria'yı geçip ve bal ve süt akan ülkenin yemeklerinden yendiği anda anılarda varolan *anlaşma* unutulmaya yüz tutabilir.'³⁵ Bu anlamda, İsrailoğullarından Mısır ve sonrasında yaşanan tecrübelerin unutulmaması istenir ve bu yöndeki emirler bir çok defa yinelenir:

Sakin, seni Mısır diyarından kölelik evinden çıkaran Rabbi *unutma*.³⁶

Veseni alçaltmak, seni denemek, emirlerini tutacak mısın yoksa tutmayacak mısın diye yüreğinde olanı bilmek için, Allahın Rabbin seni bu kırk yıl çölde yürüttüğünü bütün bu yolu *hatırlayacaksın*.³⁷

35 Kitabı Mukaddes, Tesniye: 8, 10-19.

36 Kitabı Mukaddes, Tesniye: 6, 12.

37 Kitabı Mukaddes, Tesniye: 8, 2.

Ve seni alçaltsın, ve sonunda sana iyilik etme için seni denesin diye, atalarının bilmedikleri manı çölde san yediren Allahın Rabbi *unutmayasın*.³⁸

Bu ayetlerde hatırlamaya yapılan vurgu, vahiy tecrübesinden bir süre sonra, çerçeve değişiminin, yaşam koşullarının ve sosyal ilişkilerin değişmesinin bir sonucu olarak unutmanın devreye girmesi olasılığına karşı, insanları uyarmaya yöneliktir. Bu bağlamda, geçmişin niçin bu kadar önemli ve unutulmaması gereken bir olaylar bütünü olduğunu ele almadan önce şuna da dikkatleri çekmek gerekmektedir. İnsanlar, unutma gerçeğine karşı çeşitli stratejilere (eğitim, işaretler, semboller) baş vurmuşlardır. Örneğin, bayramlar ya da ona benzer kutlamalar ve bu özel günlere has ritüeller, insanların geçmişle bağlantı kurma, onu hatırlama yolundaki yöntemlerinden sadece bir kaçıdır.³⁹ Bu anlamda, Yahudi geleneğindeki hemen hemen tüm bayramların tarihsel hafıza ile bir bağlantısı olduğu görülmektedir: Mazzot, Mısır'dan çıkışın hatırlandığı bir bayramdır;⁴⁰ Şavuot, Mısır'daki yaşamın anılmasına yönelik haftalık bir bayramdır.⁴¹ Ya da Fısıh:

Vevaki olacak ki, size oğullarınız: sizin için bu hizmet nedir? diyecekleri zaman: Bu Mısırlıları vurduğu zaman, evleri üzerinden geçip evlerimizi kurtaran Rabbin Fısıh kurbanıdır diyeceksiniz ...⁴²

Bu ayet örneklerinden de anlaşılacağı üzere, sosyal ritüeller tarihsel olaylarla irtibatlandırılmak suretiyle ilgili hadiselerin hatırlanılması istenmektedir. Acaba hatırlamaya yapılan bu vurgu ile ne amaçlanmaktadır? Burada bir çok sebepten söz

38 Kitabı Mukaddes, Tesniye: 8, 16.

39 Bkz. Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, trans. Lewis Coser, The University of Chicago Press, Chicago; Halbwachs'ın görüşlerinin sistematize edilmiş bir değerlendirmesi için bkz. Daniele Hervieu-Leger, *Religion as a Chain of Memory*, trans. Simon Lee, Polity Press, Cambridge, 2000, s. 121-157.

40 "Hayatının bütün günlerinde Mısır diyarından çıktığın günü hatırlayasın diye", Kitabı Mukaddes, Tesniye: 16, 3.

41 "Ve Mısır'da köle olduğunu hatırlayacaksın", Kitabı Mukaddes, Tesniye: 16, 12.

42 Kitabı Mukaddes, Çıkış: 12, 25-26.

etmek mümkündür. İlk olarak, geçmişteki bir lütfun unutulmaması istenmekte olabilir. İkinci olarak, geçmişteki başarının yinelenebileceği ima edilmek istenmiş olabilir.⁴³ Connerton bu gerçeğe şu şekilde işaret eder: “Bu arkaikleştirici tutumda, bireyin yaşamı ‘kutsal bir yinelenme’, prototip yaşamların açık bir biçimde yeniden canlandırılışı olarak” tasavvur edilir.⁴⁴ Burada geleneksel olanın reenkarnasyonu nosyonu ile birey, geçmişe yeniden ‘şimdiki zamanlık’ kazandırır. Ancak bu tarz bir anlayışa modern ve seküler bilincin fazlasıyla yabancı olduğunu söyleyebiliriz: “modernite koşulları altında aynı şeylerin yinelenmesinin kutlanması, bir onarma (telafi) stratejisinden başka bir şey değildir; olamaz çünkü, doğrudan doğruya modernite ilkesinin kendisi, yinelenmelerin kutlandığı yapıya sahip bir yaşam düşüncesinin yadsınmasıdır. Bir kişinin ya da topluluğun yaşamının değerlerini, bilinçli olarak yerine getirilen anımsama eylemelerinden, prototip oluşturan bir olayın yeniden yaşanmasından alabileceği ya da alması gerektiği düşüncesine güveni yadsır.”⁴⁵ Diğer yandan hatırlanılması istenen kolektif hafıza, bireylerin birbirlerine yakınlaşmasını, onların ortak duygularını ortaklaşa olumlamalarını sağlar; bu ise, ilgili tarihsel hadiselerle dayanan ritlerin icra edilmesiyle bağlantılıdır.⁴⁶ Buraya kadar anlattıklarımızla gelmek istediğim noktayı Kitabı Mukaddes’teki, biri hatırlama diğeri de unutma motifiyle yüklü olan, iki ayet gayet güzel bir şekilde betimlemektedir:

İleride oğlun sana: Allahımız Rabbin size emrettiği şahadetler ve kanunlar ve hükümler nedir? diye sorduğu zaman, oğluna diyeceksin: Biz Mısır’da Firavun’un köleleri idik; ve Rab bizi Mısır’dan çıkardı; ve Rab Mısır’da gö-

43 Örneğin savaşla ilgili olarak Kur’an’da, nice az topluluğun çokluğa galip geldiği hatırlatılarak, hali hazırdaki savaşında, her ne kadar düşman karşısında azlık olursa da, galibiyetle sonuçlanabileceği ima edilir, Bakara/2: 249.

44 Paul Connerton, *Toplular Nasıl Anımsar*, çev. Alaeddin Şenel, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999, s. 99.

45 Connerton, *age.*, s. 102.

46 Mestrovic, *age.*, s. 230.

zümüzün önünde, Firavun'un üzerinde, ve bütün evinin üzerinde, büyük ve acıklı alametler ve harikalar gösterdi.⁴⁷

Yukarıdaki ayette, ilk kuşaktan sonraki fertlerin ibadetle ya da birtakım ritüellerle yükümlü tutulmaları, ilgili ritüellerin tarihsel bağlamına işaretle temellendirilmektedir. Bu durum Asmann'ın 'kurucu mit' nitelemesiyle açıklığa kavuşturmayı düşündüğü şeydir. Şimdi ikinci ayeti ele alalım:

çünkü yaratanın, sizin tanrınızın terbiyesini tanımayan, onun büyüklüğünü ve elinin gücü ve kolunun uzunluğunu hissetmemiş olan, onun işaretlerini ve Mısır'da firavunlara, Mısır krallarına ve tüm ülkesine yaptıklarını, sizi takip edenleri Sazlı Deniz'in yükselen sularında boğduğunu ve bu güne kadar yok ettiğini ve çölde yolunuzu bulup buraya kadar gelmeniz için yaptıklarını bilmeyen çocuklarınızla konuşmuyorum.⁴⁸

Dikkat edilirse ayette, bir sonraki nesil bir önceki neslin şahsında gerçekleşen nimetleri bilmemekle eleştirilmekte, diğer yandan geçmişe ait belleğin yitirilmesi kınanmaktadır. Hatırlamaya yapılan bu vurgunun aynısının Kur'an'da da varlığını devam ettirdiği görülmektedir. Örneğin Bakara suresinde üç ayette⁴⁹ İsrailoğullarından, Allah tarafından kendilerine yapılan 'iyiliklerin hatırlanması' ve ardından verdikleri ahide uymaları istenir. Sonrasında 'bir zamanlar ...' diye başlayan ayetlerle uzun uzadıya İsrailoğullarının yaptıkları ve onlara yapılanlar anlatılır. Ayrıca, ayetin sonunda, ilahi emirlere uyma zorunluluğu yine geçmiş üzerine bina edilmektedir. Bu ayetler, İsrailoğullarının kendilerine anımsatılan şeyleri unutmış oldukları⁵⁰ ve 'unutma' motifinin Kur'an'da sürekli olarak olumsuz bir

47 Kitabı Mukaddes, Tesniye: 6, 20-22.

48 Kitabı Mukaddes, Tesniye: 11, 2-8.

49 40, 47, 122.

50 "Ahitlerini bozmaları sebebiyle onları lanetledik ve kalplerini katılaştırdık. Kelimeleri yerlerinden kaydırıyorlar. Kendilerine *hatırlatılan/uyarıldıkları şeyden ders almayı unuttular*. (...) 'Biz Hristiyanız' diyenlerden de bir ahit almıştık. Onlar da *kendilerine hatırlatılandan ders almayı unuttular*", Maide/5, 13-14; ayrıca krş. Furkan/25, 19.

muhtevayla (yer yer şeytanla birlikte) anıldığı gerçeği ile birlikte düşünüldüğünde; Kitabı Mukaddes'te dile getirilen hatırlama ve unutma ikiliği daha iyi anlaşılacaktır. Ayrıca benzer bir vurgunun, nüzul döneminde yaşanan bir hadiseye atıfla, Müslümanlar için de yinelenmiş olması⁵¹ bizim burada söylemek istediklerimiz açısından oldukça önemlidir.

Kısaca, buraya kadar yaptığımız ayet alıntılarından hareketle şu sonuçları çıkarabiliriz: birincileyin, hatırlama, yeni bir bilgi aktarımı olmaktan çok, bilinen ama sonrasında unutilan bir gerçeği *güncelleştirir*. Bu anlamda denebilir ki, olgunass ilişkisinin gerçekleştiği kesit, hatırlama kültürüyle güncelleştirilebilir. Bunun tipik bir yorumu şu şekilde olabilir. Allah, belli bir toplumun şahsında insanoğluna yaşam serüveninde yardım etmiştir. Bu yardım, kelimenin tam anlamıyla, unutulmaması gereken bir nimettir. Burada önerdiğim şeyin kısmi muğlaklığının farkındayım. Bununla birlikte bu anlamdaki yorumların şekillenmesini zamanın ve şimdinin geleceğe ait olan ilgilerinin tayin edeceğini düşünmekteyim. Kısaca her kuşak kendine özgü yorumunu yapmalıdır. Bu, bir tür bu günü geçmiş ışığında aydınlatma edimi olacaktır. (Bu önermelerdeki kuramsal sorunların ele alınışı ayrı bir makalenin konusu olsa gerek) İkincileyin, tarihin belli bir kesitinde olmuş bitmiş bir olayın hatırlatılmasıyla 'toplumsal bir bellek' oluşturulmak istenmiştir. Bunun en ilginç bir örneği, Yahudiler olsa gerek. Onlar, yıllar süren sürgünler ve asimilasyonlar sonunda bile defalarca yeniden bir araya gelmeyi başarmışlardır. Bunun en son örneği de geçen yüzyılda olmuştur. Öyle görünüyor ki çıkış öyküsü onlar için, kurucu tarih rolü oynamıştır. Bu bir anlamda tarihin efsaneye dönüşmesi demektir. Ancak bu dönüşüm "onun gerçek olmaktan çıktığı anlamına gelmez, aksine [bu dönüşümle tarih], sürekliliği sağlanmış düzenleyici ve biçim verici bir güç olarak geçerli-

51 "Allah'ın size olan nimetini hatırlayın: Hani siz birbirinize düşman idiniz de, (Allah) kalplerinizi uzlaştırdı. Onun nimeti sayesinde kardeş (ler) oldunuz", Âl-i İmran/3: 103.

lik kazanmıştır.”⁵² Bu bağlamda Guy Menard’ın ‘insanlık tarihi, efsaneleri artık fonksiyonunu yerine getiremediği için pek çok topluluğun tarihten silindiğine tanık olmuştur’⁵³ şeklindeki değerlendirmelerine katıldığımızı ifade edelim. Üçüncüleyin bu bellek, sonraki kuşaklar tarafından unutulma riskine karşı, özellikle ritüeller ve bu ritüellerin tekrarlanması yoluyla güvence altına alınmak istenmiştir.

Sonuç olarak denebilir ki, olgu nass ilişkisinin gerçekleştiği söylenen tarihsel kesit Müslümanların belleğidir, kolektif hafızasıdır. Bu anlamda ilgili birim, salt tarihsel bir olaylar bütünü olmaktan daha fazla bir şeyi ifade eder ve içerir. Vahiy eşliğinde gerçekleşen tarihsel tecrübe, sonraki Müslümanlar için bir prototip olma görevini yerine getirecektir. Hatta denebilir ki, Arapların şahsında Allah bizi uyarmıştır ve bu inzar Yahudi geleneğindeki, Çıkış gibi, unutulmaması gereken bir olaydır. Bu anlamda, aydınlanmacı yorum, bu gerçeği ıskalamış görünmektedir. Ama durumun bu noktada olması, aydınlanmacı yorumun haklı olduğu yönleri görmemize bir engel de teşkil etmemelidir. Aydınlanmacı yorum, romantik yorumun tarihi, şimdiden bağımsız bir biçimde aşkınlaştırmasının açmazlarına oldukça güzel bir biçimde işaret etmiş olmakla birlikte, bu konudaki yaklaşımını bir ‘pan’-cılığa götürmüştür. Kanımca tarihin tümüyle kutsallaştırılması en az tümüyle sekülerleştirilmesi kadar yanlıştır. Bu her iki yaklaşımın da bir birinin eksikliklerini tamamlayarak yeniden inşa edilmesi gerekmektedir ki, bu da hipolettik bilinç dediğimiz bir nosyonu gerektirir.⁵⁴

52 Asmann, *age.*, s. 56.

53 Guy Menard, “Dünden Yarına Kutsal ve Profan”, *Din Bilim Yazıları*, çev. ve der. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa, 2001, s. 30.

54 Benzer bir uyarıyı, Kearney, mitik düşünce bağlamında dile getirir. Ona göre, mitin özgürleştirici bir işlevi olduğu kadar, birtakım tehlikeleri de bulunmaktadır. Yani mit insanları, geçmişteki bir altın çağa özlem duyma biçimi olarak bizi şimdiki gerçekliğin kompleksliği karşısında kör bir konuma getirebilir. Bu durumda mit illüzyonun eş anlamlısı demektir. Bu bağlamda o, mitin pozitif ve negatif işlevlerine karşılık eleştirel hermenötüğü önerir, Kearney, *agm.*, s. 65.

d) Simgeleştiren hayvan (animal symbolicum):⁵⁵

Şu ana kadar ele aldığımız üç terimin, kutsal-anlatısallık-hatırlama, ortak bir özelliği vardır, o da bu terimlerin insanlar arasındaki iletişimi yönlendiren sembolik bir öze sahip oluşudur. Özellikle kutsal bağlamında söylediklerimizde, bu yön çok açıktır. Örneğin, Safa ve Merve⁵⁶, haram ay, (kabeye) hediye olan kurbanlık hayvanlar, gerdanlıklar takılan hayvanlar⁵⁷, hatta Maide suresi 2. ayetten hareketle yapılan bazı yorumlara göre⁵⁸ bütün ibadetler Allah'ın sembolleridir [şêairi].⁵⁹ Elmalılı, bu ayetlerin şümülüne ezanı, namazı, Cuma ve bayram namazlarını, camileri ve minareleri de ekler.⁶⁰ Denebilir ki, bu şeylerin sembol olma özelliği yine onları olağan nesnelerden ayırır ve bir bakıma insanlar bu sembollerle iletişime girerler. Bu anlamıyla kutsal sembol, insanların birbirleriyle dolaysız ilişkiye girebilmelerini, aynı fikre ve aynı duyguya sahip olabilmelerini sağlar.⁶¹ Örneğin Safa ve Merve'de, ya da kurbanlık hayvanlar karşısında insanları aynı davranışa sevk eden faktör, onların Allah'ın sembolü oluşudur. Diğer yandan, anlatılarda da bu durum gayet açıktır. Bir kişiye, bir hikaye anlatmak ona tanıdığı bir parolayı (tessera'yı/şîârı) söylemek demektir. Anlatının kendisinden istenilen etkiyi uyandırabilmesi onun sembolikliği ile mümkündür. Anlatının simge boyutu, adeta insanların '... ile düşündükleri' bir şey olarak varolur.⁶² Ayrıca, Allah'ın şeari'nin sonraki nesillere aktarılması anlatı aracılığıyla mümkündür. Son olarak, belleğin kendisi zaten semboliktir (müş'ire).⁶³

55 Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Y.K.Y., İst., 1997, s. 42.

56 Bakara/2: 158.

57 Maide/5: 2.

58 Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Komisyon, İnsan Yay., İst., 1997, I., s. 448-450.

59 Bu çeviriyi M. Esed'den aldım, o aynı ibareyi çeviri metninde 'Allah tarafından konulmuş semboller' olarak karşılamaktadır, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İst., 1996, I., s. 182, 4 numaralı not.

60 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, 1979, İst., I., s. 554.

61 Mestrovic, *age.*, s. 227.

62 Cohen, *age.*, s. 17.

63 Cassirer, *age.*, s. 72, ayrıca bkz. Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, İnsan Yay., İst., 1999.

Ancak, yukarıdaki ifadeler, özellikle de sembol kelimesi, bazıları için sorunlu gözükecektir. Bunun en önemli sebebi, on dokuzuncu yüz yılda hakim paradigma haline gelen pozitivizmin tinsel fenomenleri dışlayıcılığından sembol kavramının da nasibini almış olmasıdır. Buna göre sembol denildiğinde, pozitivizm tarafından yaralanmış bilinç, ciddiyyetten yoksun, herhangi bir önemi haiz olmayan bir kavram tahayyül etmektedir. Oysaki semboller, “insanların kendilerini bir ortodoksinin zorbalığına tabi kılmaksızın bir ‘ortak/genel’ dili konuşabildikleri, görünüşte benzer tarzlarda davranabildikleri, ‘aynı’ ritüellere katılabildikleri, ‘aynı’ tanrılara dua edebildikleri, benzer giysiler giyebildikleri vb. ideal kanallardır. (...) Bir topluluğun simgesel repertuarı da topluluk içerisinde bulunan bireysellikleri ve öbür farklılıkları toparlar ve bu farklılıkların ifade edilmesine, yorumlanmasına ve sınırlandırılmasına yarayan araçları sağlar. İçersinde bireyselliğin tanınabilir olduğu silsileyi sağlar. Simge repertuarı farklılıklardan oluşan gerçekliği görünüşteki benzerliğe sürekli olarak öyle bir etkinlikle dönüştürür ki, insanlar farklılıklara rağmen ‘topluluğu’ hala ideolojik bir bütünlükle donatabilirler. Simge repertuarı topluluğun kendi üyelerini hem birbirleriyle hem de ‘dışarı’yla olan karşıtlıklarına rağmen birleştirir ve böylelikle topluluğun sınırlarını oluşturup gerçeklik kazandırır.”⁶⁴ Bu anlamda sembollerin toplumun ‘kurucu ögesi’ olduğunu ve toplumun sürekliliği sembollerin asli bir rolü olduğunu söyleyen Durkheim haklıdır.⁶⁵ Diğer yandan sembol, ait olduğu kültürün üyelerine anlam yaratma kapasitesi sağlar; bu açıdan bakıldığında, topluluğun üyelerinin dünyaya birbirine benzer türde anlam verebilmeleri, onların, dünyaya anlam verirken aynı simgeleri kullanmalarının bir sonucudur.⁶⁶ Cohen’in bu

64 Cohen, *age.*, s. 20, benzer yorumlar için bkz. Hans-George Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer-Donald Marshall, 2nd rev. ed., Crossroad, New York, 1989, s. 172-79, 153-154; Kenneth Burke, *Language As Symbolic Action*, University of California Press, Berkley, 1968.

65 Mestrovic, *age.*, s. 219.

66 Cohen, *age.*, s. 14.

oldukça güzel analizleri, sembol kavramının ait olduğu yere iade edilmesi gerektiğini ima etmektedir. Aksi taktirde, Müslüman bilincin, 'Allah'ın sembollerinin [şair] tazim edilmesi' ve bunun 'kalplerin takvasından olması gibi'⁶⁷ bir tasavvuru anlaması zor görünmektedir.

Şimdi, konunun başlığının nirengi noktasını oluşturan, hipoleptik terimini ele almaya geçebiliriz.

e) Hipoleptik bilinç:

Hipolepse kavramıyla, dar anlamda, sürekliliği kastetmekteyiz. Kelimenin ilk dönem kullanımlarında bu kavramın şu tarz bağlamlarda kullanıldığı görülmektedir: 'Bir sonraki şarkıcının Homeros metninin okunmasına, *kendinden öncekinin bıraktığı yerden devam etmesi*' anlamında ve 'konuşmacının bir önceki konuşmacının *söylediği ile ilişki kurarak devam etmesi kuralı*'na işâreten. Açıkça görüldüğü üzere her iki durumda da hipolepsis, bağımsız olmayı değil, daha önce olanla ilişki içinde bir başlangıca ve süre giden bir iletişim durumuna dahil olmayı ifade etmektedir. Bu durumu, Assman 'hipoleptik ufuk olarak' adlandırmaktadır. Peki bu süre giden iletişimin gerçekleşmesi neye bağlıdır? Burada iki faktörden söz edilebilir:

1- Çerçeve faktörü. Çerçeve ile ilk aşamada, metnin kendisini daha sonraki yanlış anlamalara karşı güvence altına alabileceği bağlam; ikinci aşamada ise metnin daha sonraki sürekliliğini sağlayabileceği bağlamlar kastedilmektedir. Assman, bu iki yönlü işleve şu şekilde değinir: "Söylenenin anlam değiştirmemesi için, aynı zamanda hem söyleneni aktarma eylemini, hem de kalınan yerden hipoleptik devam etme eylemini yönetecek ve örgütleyecek, yeni bir durumsal çerçevenin oluşturulması, yani aynı zamanda söylenenin içinde bulunduğu durumun 'genleşmesi' gerekir. Çerçevesini kaybeden, 'durumsal somutluğunu yitiren' ve deyim yerindeyse korunmasız bir şe-

kilde her türlü yanlış anlamaya ve redde açık olan metin, durumsal çerçeve kaybını etkisiz kılacak yeni bir çerçeveye ihtiyaç duyar.”⁶⁸ Kısaca metni anlama olanağı için, onun fiili ortamını bilmek bir zorunluluktur; ancak, bu vasat metninin kuvve halindeki anlamlarını tüketici bir boyutta da anlaşılmalıdır. Bu, en azından, sonraki kuşakların Kur’an’ın rehberliğinden istifade etmelerinin bir ön koşuludur. Bununla birlikte, ilgili koşul işlevini, metnin özgün bağlamı ile metnin şu an ki bağlamı arasında diyalojik bir ilişki kurulduğunda, gerçekleştirecektir. Bu diyalojik ilişkiyi sürdürecektir olan nosyonu hipleptik metin tasavvuru olarak adlandıracam. Bu tasavvurdan ne anladığımı, her ne kadar birbirinden farklı geleneklere ait olsalar da, bazı düşünürlerin metnin sürekliliği bağlamında söylediklerini dikkate alarak açmaya çalışacağım.

İlk olarak, P. Ricoeur’ün metnin derin semantiği olarak adlandırdığı şeyin söyleyeceklerime oldukça elverişli olduğunu düşünüyorum. Ona göre, metnin derin-semantiği, ‘yazarın söylemeyi amaçladığı şey değil, metnin ne hakkında olduğu, yani metnin görünmez göndermesidir.’ Bu ise, metinden hareketle önümüze açılan dünyadır. Ricoeur’e göre, metnin anlamı, *metinden yola çıkan bir başlangıçtır*; nesnelere yeni bir bakış tarzıdır; belli bir biçimde düşünmeye başlamaktır.⁶⁹ “Anlaşılması gereken şey, söylemin ilk durumu değil, olanaklı bir dünyaya işaret eden yanıdır. (...) Bir metni anlamak, *onun anlamdan göndermeye, ne söylediğinden ne hakkında konuştuğuna doğru olan hareketini izlemek demektir.*”⁷⁰ (vurgu. R.A.) Diğer yandan, metnin, insanlar arasında bir iletişimi amaçlıyor oluşu ve bu iletişimi farklı iletişim perspektiflerinin tesis edilmesi amacına dönük olarak temellendiriyor oluşu, onun her bir bireysel tümcede önerilen

68 Asmann, *age.*, s. 277-278.

69 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, ed. and trans. John Thomson, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, s. 218.

70 Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, s. 218; benzer ifadeler için bkz. P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, Texas, 1976, s. 87.

ifadeler toplamını aşması anlamına gelir.⁷¹ B. Tatar, bu yöndeki bir metin tasavvurunun oldukça güzel bir örneğini sunar:

Bizzat Kur'an metninden kaynaklanan iç gerilim, *Kur'an dilinin temelde dış gerçekliğin basit bir işaret vasıtası olmadığı*nı gösterir. Dili temelde bir işaret vasıtası olarak algılamak metafiziksel bir tutumdur. (...) [Oysa bu gerilim] dogmatik rasyonalizmin metafiziksel tutumunun aksine, Kur'an dilinin düşünceyi kendi merkezine çeken bir iletişim alanı olduğunu ima eder. Bu durumda *Kur'an doğrudan bir şey hakkında konuşan değil; beşeri anlama yeteneklerine seslenerek insanları belli konu veya sorunlar üzerinde iletişime geçmeye sevk eden bir metindir*. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an metni sanki belli bir konu veya sorunun temel noktalarına işaret ederek açılış konuşması yapan ve daha sonra diğer katılımcıları tartışmaya zorlayan bir baş katılımcı olarak işlev görür.⁷²

Dikkat edilirse her iki yazar da, metnin dış dünyaya olan göndermelerini ya da onunla olan içsel bağlantısını, onu adeta kendi içine kapalı bir bütüne, bir monoloğa dönüştürerek değil; metnin, sonraki süreçlerin etkin bir başlatıcısı olan dinamik bir diyalog tarzı olarak (varolma biçimi olarak) algılamaktadırlar. Başka bir deyişle, Kur'an metni, basit bir biçimde dış gerçekliğin kendisine yansıdığı bir vasat değildir. Diğer taraftan yukarıdaki alıntıda, Kur'an metnine yüklenen işlevin, Wittgenstein'in 've saire'nin öğretimi bağlamında söyledikleriyle bağlantılandırılabilceğini düşünüyorum. Sorun şudur: 'Aynı' kavramının öğretimi nasıl olabilir? Sözelimi, Fransızca konuşan birine bu kelime nasıl öğretilir. Diyelim ki, bu kelime, uygun Fransızca sözcükler aracılığıyla muhatabımıza açıklandı. Ancak, ilgili şahıs henüz kavramlara sahip değil ve biz bu noktada ona bu kelimeyi, örnekler ve uygulamalar aracılığıyla öğretiyoruz. Bu öğretim esnasında, ona

71 Werner G. Jeanrod, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, SCM Press, London, 1994, s. 85.

72 Burhanettin Tatar, "Kelim'e Göre Öteki Dinlerin Konumu", *İslam ve Öteki*, haz. Cafer S. Yaran, Kaknüs Yay., İst., 2001, s. 301.

aynı renkleri aynı şekilleri gösterip, onları bulmasını ve ortaya çıkarmasını sağlamaya çalışıyoruz. ‘sözelimi süs kabilinden bir örneği, öyle yapması söylendiğinde aynı şekilde sürdürmesi gerektiğini -ve aynı zamanda da ilerlemelere devam etmesi gerektiğini-’ sağlıyoruz. Örneğin, ... verildiğinde, ... ‘ya ilerlemesini. Bu aşamada bir çok örnek üzerinde alıştırma yapılıyor, önce öğreten sonra öğrenen yapıyor, bu arada o, karşı çıkma, bekleme, anlaşıma, teşvik etme gibi edimlerle yönlendiriliyor.

Bu örneklerle asıl anlatılmak istenen, ilgili öğretimde ‘sözcüklerin hiçbirinin kendisi aracılığıyla açıklanamaz’ oluşudur. Burada, ‘ve saire’ ve ‘sonsuzca’ türünden ifadelerin açıklanması söz konusudur. Yani, öğretim olayında muhataptan istenen, bir anlam finitizmine düşüp salt örneklerle takılıp kalması değildir; aksine, onun örneklerden hareketle sonraki aşamalara ilerleyebilmesidir. Wittgenstein, bu ayrımın daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla, kısaltılmış bir işaret olan ‘vs.’ yi, kısaltılmış bir işaret olmayan ‘ve saire’den ayırır. ‘Ve sonsuzca’ ifadesi ‘vs.’ türünden bir kısaltma değildir. İlki sınırsız sayıda tatbiki ima ederken, sonuncusu, sınırlı sayıda örneği ima eder. Bu yargıyı, daha iyi anlaşılması için, bir nesneyi ya da bir yeri işaret etme edimiyle karşılaştırabiliriz. Örneğin, ‘bir kimsenin, el ile işaret etme hareketine, doğal olarak bilekten parmak ucuna değil, parmak ucundan bilek hattı yönüne bakarak karşılık verdiğini’ düşünelim. Bu örnek, sınırlı örnekleri ifade eden ‘vs.’ ile sınırsız sayıda örneğe işaret eden ‘ve saire’nin birbirine karıştırılmasını oldukça güzel bir biçimde gösteriyor. ‘Ve saire’yi anlamada muhataba düşen, bizzat örnekler üzerinde odaklanıp kalmaktan çok, örneklerin aslında ileriye işaretlemek için sadece bir araç olduğunu görebilmektir. Diğer bir deyişle ‘ve saire’ sembolü, dizideki örneklerin sınırlı olmasının örneklerin tatbikinin de sınırlı olduğu anlamına gelmediğini gösterir. Sembol hakkıyla anlaşıldığında, öğrenen kişi, istenildiği şekilde ve doğru bir tarzda, verilen örneklerin ötesine gider. Kısaca ‘başka herhangi bir şeye değil de yalnızca verilen

örneklere başvurma anlamına gelen öğretim, onların “ötesine işaret eden” öğretimden farklıdır”.⁷³ (v. Wittgenstein) Bu ayrım fark edilemediğinde her şey bambaşka olur, adeta makine ter-sine sarmaya başlar.

Kur'an metni de adeta, Arap toplumu üzerinde örnekler veren ve sonraki kuşaklar için de 've saire' diyen bir kitaptır. Bu anlamda, salt örneklere takılıp kalmak, ya da Allah'ın, bize, sadece o örnek tarihi verdiğini düşünmek, 'bir kimse-nin, el ile işaret etme hareketine, doğal olarak bilekten parmak ucuna değil, parmak ucundan bilek hattı yönüne baka-rak karşılık vermesi' türünden bir hatadır. Kaldı ki, insanlığa, ilahi maksatların öğretimi (mürşid, hidayet) için bundan baş-ka bir yol da yoktur.⁷⁴ Bu öğretimde, salt Arab'a takılıp kal-mak, bir öğretimdeki örneklerin fonksiyonunu anlayamamak demektir. Bu durumda, sadece örneklere fokuslanmak, içine düştüğümüz sorunlar yumağının kaynağını oluşturur; geli-nen aşamada ise sorun, 'Arab'ın kültürü' türünden polemik yorumlara dayanır kalır. Kaldı ki, bu yöndeki yorumların daha güzel ve tutarlı örnekleri, yıllar öncesinde İlhan Arsel, Turan Dursun gibi yazarlarca verilmiştir. Kısaca toparlarsak, Kur'an'ın örneklerinde 'vs.' ile 've saire'yi birbirine karıştı-rmak demek, eğer tutarlı olunacaksa, bir süre sonra 'Kur'an çöl kitabıdır' demeye varır.

73 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford-Cambridge, 1996, (Türkçe çev. Deniz Kanıt, *Felsefi Soruşturmalar*, Küyerel Yay., İst., 2000, -çalışmamızda Türkçe çeviriden de yararlanılmıştır), metin içindeki konuyla ilgili anlatımlar, kitabın, 208 ve 185 numaralı paragraflarına ve Baker ve Hacker ikilisinin bu paragraflara yönelik açıklamalarına sonuçta da bizim yorumlarımıza dayanmaktadır: *An Analytical Commentary on The Philosophical Investigation*, Volume: 2, Blackwell, Oxford, 1985, s. 191-195.

74 Bu gerçeğe Cragg şu şekilde işaret eder: “Ezeli ve ebedi olanın, zaman içersinde bir hareket alanı ve noktası olmaksızın zamana müdahalesi mümkün değildir. ezeli ve ebedi olanın tarihe vahyedilmesi, tarihin dışında vuku bulmaz. Bir peygamberin kendisinin de içinde bulunduğu kuşak ve yaşadığı coğrafya dışında ortaya çıkması ve semavi olarak gönderilen ilahi emirlerin 'dünyevi bir boşluk' üzerine tesir etmesi mümkün değildir”, Kenneth Cragg, *The Event of the Qur'an: Islam in Its Scripture*, Oneworld, Oxford, 1994, s. 112.

Yukarıdaki mantıkla hareket edildiğinde, bu sonuçtan azade olacak kutsal kitap yok gibidir. Ancak, Kitabı Mukaddes geleneğindeki midraş hermenötğine baktığımızda içine düşülen sorundan kurtulma yolunda oldukça güzel bir metin tasavvurunun geliştirildiğini görmekteyiz. Midraş'da önemli olan,

sadece ezeli amaç biçiminde metnin gerisinde yatan şey değildir, metnin önünde duran uygulama da aynı derecede önemlidir. Metin, okuyucularının ve yorumcularının her zaman çağdaşıdır; yani, daima yorumlayıcının zamanına ve şartlarına dönüktür. Geleceğe yolları açık tutmaktadır.⁷⁵

Bu şekliyle metin, sabit bir şey olarak değil de hareket halinde bir şey olarak, her zaman yorumcunun bir adım önünde duran bir şey olarak ele alınmış olmaktadır.⁷⁶ Aksi takdirde, G. Bruns'un da belirttiği üzere, Tevrat ölü bir esere, bir müze parçasına, insanların bir zamanlar inandığı abideye döner.⁷⁷ Burada bir spekülasyon yapıp, kutsal kitapların zaten ölü eserler bütünü olduğu söylenebilir. Ancak bu tarz bir yaklaşım, metnin asli amacına yabancı olduğu gibi; metnin varoluş boyutunu anlayamamaktan kaynaklanan bir tür 'yabancılaşma'dır. Kutsal kitap sadece tarihsel bir doküman olarak anlaşılmak için var değildir; fakat, yorumlama faaliyetiyle, onun kurtarıcı etkisi (saving effect)/hidayet yönü açığa çıkarılmalıdır. Bu gerçek, eğer metin iddia ettiği biçimde anlaşılacaksa, onun her yeni durumda yeniden anlaşılması/yorumlanması gerektiğini ima eder.⁷⁸ Metnin yorumlanması ise, metnin içinde hareket ettiği ufka dahil olmak demektir; bu ise, diğer yanıtların da olası olduğu bir ufka dahil olmaktır. Bu noktadaki görev, 'metnin bu güne ne söylediğini duyabilmektir (hearing).⁷⁹ Kur'an metni

75 Gerard Bruns, *Antik Hermenötik*, çev. İhsan Durdu, Yeni Zamanlar Yay., İst., 2001, s. 187.

76 Bruns, *age.*, s. 198; örneğin, Babil Talmud'unun ilk sayfasının eksikliği, yorumlama faaliyetinin sürekliliğinin sembolik bir ifadesidir, Alberio Manguel, *Okumanın Tarihi*, çev. Füsün Elioğlu, Y.K.Y., İst., 2001, s. 112.

77 Bruns, *age.*, s. 205.

78 Gadamer, *age.*, s. 309.

79 Richard Palmer, *Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston, 1969, s. 235; Ö. Özsoy da, nass olgu ilişkisi için önerilen geleneksel yaklaşım ile Ebu

söz konusu olduğunda durum bundan farklı değildir.⁸⁰ Şayet yukarıdaki argümanlar doğruysa diyebiliriz ki, metni sadece tarihsel şartları itibariyle anlamaya çalışmak, metni anlayamamak demektir. Bütünüyle öğretim amaçlı olan örnekleri, ilgili metindeki anlamları tüketici bir biçimde yorumlamak, bizzat öğretimin doğasına yabancıdır.⁸¹ Geline bu noktada hipoleptik bilincin bir başka yönü ortaya çıkar.

2- Hipoleptik bilinç aynı zamanda hakikate ilişkin bir tasarımdır. Buna göre, gerçeğe ancak yaklaşılabılır. Denebilir ki, hipoleptik süreç, bir yaklaşma sürecidir ve 'devinimsel enerjisini bilginin, hep daha ilerde olduğu ve hiçbir zaman nihai bilgiye ulaşamayacağı bilincinden alır.' Buradaki ifadeler, bir tür rölativizm olarak algılanmamalı; daha çok, gerçekliğe giden yolda bizi, her seferinde baştan başlama zorunluluğundan kurtaracak, kendimizi, yine, sürekli devam eden bir diskurun içinde yer almakla bize güven verecek bir nosyonun ifadeleri olarak algılanmalıdır.⁸² Dikkat edilirse burada, metnin sürekliliğine paralel olarak hakikate ilişkin bir süreklilik tasarımı geliştirilmek istenmektedir. Bu anlamda, hipoleptik süreklilik, farklı bakış açılarının bilincinde olarak, daha önce söylenenlere ya da yazılan metinlere, eğer onlar mutlak bir kabulün dışında iseler, eleştirel cevap vermekle; yok eğer mutlak bir kabulü yansıtıyorlarsa, yeni metinler oluşturmak suretiyle, sağlanabilir. Sonuç olarak hipoleptik bilinç, bize, 'geçmişin

Zeyd'in yaklaşımının yetersiz olduğunu ileri sürdüğü ilk dönem makalesinde, bu yönde bir görüş beyan ediyor gözükmektedir, "Nasr Hamid Ebu Zeyd'in Nass-Olgü İlişkisi Bağlamında Ulumu'l-Kura'n'ı Eleştirisi", s. 241.

80 "Allah'ın (güzel bir sözü) nasıl örnek verdiğini görmedin mi? Güzel bir söz, kökü yerde dalları gökte olan bir ağaç gibidir. O ağaç, Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller verir." İbrahim/14: 24-25.

81 Gadamer, bu noktayı açıcı ilginç bir örnek verir: "Bir yorumu okuduğumuzda, belli bir yöne doğru yöneliriz, fakat bu yorumun kendisini amaçlamayız. Kuşkusuz yorumun dili işaret ettiği şeyin yerini almamalıdır. Bunu yapmaya yeltenen yorum, kendisine bir şey gösterildiğinde şeyin kendisine değil, daima işaret eden parmağa bakan köpeği hatırlatmaktadır.", *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 72.

82 Asmann, *age.*, s. 280.

şimdi için olanaklı kıldığı gelecek olasılıklarını yakalama' formasyonu sağlayacaktır. Bu anlamda bizim için, yaşayan geleneklerin önemi, onlar 'tam da henüz -*tamamlanmamış*- bir öyküyü sürdürdüklerinden' geçmişin şimdi için olanaklı kıldığı gelecek olasılıklarını yakalama noktasında ortaya çıkar.⁸³ Demek istediklerimizi nass-olgu ilişkisi bağlamında açarsak şunları söyleyebiliriz: İlgili soruna çözüm için önerilen romantik yorum karşısında, bir tür mutlak kabulü yansıttığından, aydınlanmacı yorum yeni metinler oluşturma yoluna gitmiştir. Ancak, aydınlanmacı yorum da mutlak kabulün dışında kalamamış görüldüğü için, onunla da eleştirel bir diyaloga girilmesi gerekmektedir; ki bu da bu makalenin amaçlarından biridir. Kısaca, gerek metne yönelik gerekse hakikate yönelik hipolettik bilinç dikkate alınarak, ilgili yaklaşımlar diyalojik bir ilişkiye sokulmalıdır. Neticede her iki yaklaşımın da birbirinden öğrenecekleri şeyler olduğu anlaşılmaktadır.

V- Kimin Tarihi Hangi Hermenötik? Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı

O günlerde İsrail'de kral yoktu; herkes gözünde doğ-
ru olanı yapardı.

Kitabı Mukaddes, Hakimler/21: 25

Slavoj Zizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi* adlı yapıtında şöyle
bir fıkra anlatır:

Zorunlu askerlik hizmetinde bulunan adamın biri, askerlikten kurtulmak için deli numarası yapmaya karar verir. Adam, amacına ulaşmak için takıntı nevrozunu seçtikten sonra, eline geçen bütün kağıtları saplantılı bir biçimde gözden geçirip, "Bu değil!" diyerek yere atmaya başlamış. Derken, bu olay üstlerinin dikkatini çekmiş, onlar da adamı bir psikiyatriste yollamışlar. Adam, hekimin hiçbir sorusuna yanıt vermediği gibi, odada bulunan bütün kağıtları okuyup "Bu değil!" diyerek yere atıyormuş. En sonunda hekim, adamın hasta olduğuna kanaat getirip askerlik hizmetinden muaf olduğunu bildiren bir rapor yazmış. Adam, tezkere eline tutuşturulduğunda bir göz atmış ve "İşte bu!" demiş.¹

1 Slavoj Zizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İst., 2002, s. 174; bu anekdotu değerlendirirken, Bülent Somay'ın, Zizek'in şu kitabına yazdığı sunuştan yararlandım: *Kırılğan Temas*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İst., 2002.

Şimdi, bu anlatıdan nasıl bir ders çıkarabiliriz? Bu anekdotu, son üç asırdır Müslümanların içinde bulundukları metodoloji arayışının bir metaforu olarak okumak mümkündür. Süreç içerisinde, sorunları aşma yolunda birbirinden farklı birçok yöntem benimsenmiş; ama bunların her biri bir süre sonra “Bu değil!” denilerek terk edilmiştir. Şimdilerde ise Müslüman düşünürlerin “İşte bu!” dedikleri şey hermenötik ve tarihselliktir. Bunu söylerken tarihsellik sorununun türedi bir sorun olduğunu ifade ediyor değiliz. Elbette, tarihsellik, bir şekilde Müslümanların yüzleşmek durumunda olduğu temel bir sorundur. Ancak, eğer bir kez daha “Bu değil!” semptomuna maruz kalmak istemiyorsak, bu sorun üzerinde olabildiğince eleştirel düşünmek durumundayız. Çünkü bu noktada benimsenecek olan tutum Kur’an’a yaklaşımımızı belirleyeceği gibi buna paralel olarak Kur’an metninin günümüzde sahip olduğu yeri de netleşmiş olacaktır.

Öyleyse işe şu soruyla başlayabiliriz: Nedir tarihsellik? Konuyla ilgili tartışmalarda ilginç bir ironiyle karşılaşmaktayız: Tartışmaya temel teşkil eden kavramın kendisi açık olmaktan uzak görünmektedir. İlgili kavram nasıl tanımlanacaktır? Örneğin, ilgili kavramı batı felsefesi içinde, ait olduğu tarihsel gelenekle birlikte mi algılamak gerekir? Eğer yanıtımız olumlu ise, bu sorunun Kur’an metniyle ilgisi nasıl kurulacaktır? Belirli bir felsefi sorunun çözümü için kullanılan bir yöntem blok halinde Müslümanların kutsal metnini anlamada kullanılabilir mi? Yok eğer az önceki soruya verilen yanıt olumsuz ise, yabancı bir kavramla yerel bir sorunu çözme girişimini nasıl açıklamak gerekir? Aynı terimi karşılayacak kültürel kodlarımıza uygun başka bir terim yok mudur? Vb.

Bu metnin yazarının yukarıdaki sorulara verilmiş *hazır cevapları yoktur*. Bununla birlikte bizzat soruların soruluş biçiminin bu yöndeki tartışmaların önünü tıkayan bir etken olduğu düşünülebilir. Çünkü sorulara muhatap olan kişi kısaca ‘evet’ ya da ‘hayır’ demekle soruların üstesinden gelinebileceği gibi izlenime kapılmaktadır. Benzer bir biçimde

şu sorunun da paket bir yanıtı yoktur: “Kur'an tarihsel midir değil midir?”

Kavramın bütün bulanıklılığına karşın tarihsellik denildiğinde Türk okuru için ilk akla gelen şey ‘metnin tarihte kalmış olması’ buna paralel olarak ‘metnin hükümlerinin de tarihte kalmış olmasıdır’. Öyle görünüyor ki bu tanımlamayı sahiplenecek birini bulmak zordur. Bu tanım daha çok, tarihsellik tartışmalarını muhalif bir bilinçle algılayan kişilerin tanımı gibi görünmektedir. Peki, bu kişiler için söz konusu tanımlamadaki sorun nedir? Her şeyden önce bu durumda, Allah’ın tüm Müslümanlara bütün zamanlar için yolladığı evrensel mesajı olarak algılanan Kur'an’ın iptali gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Tarihsellik karşıtlarının kaygılandığı temel nokta budur. Ancak sorunun bu biçimde ele alınması tartışmaların önünü tıkayan bir diğer faktördür. Çünkü meseleyi bu tarzda değerlendirmek demek tepkisel yanıtlardan daha ileri gidilemeyeceği anlamına gelir. Öte yandan bu bakış açısı sorunun oldukça dar bir çerçevede ele alınmasına sebebiyet vermiştir. Özellikle de bir fıkıh problemi olarak tarihsellik gibi. Oysa konunun uzmanı bir çok kişinin de dikkatlerimizi çektiği üzere tarihsellik sadece hükümlerle ilgili bir sorun değildir. Peki, tarihsellik kavramının başka bir tanımı yok mudur? İlmî tarihselciler için şöyle bir tanımdan söz edilebilir: Tarihsellik; belli bir zaman ve mekan içinde oluşan metnin, bu her iki boyuttan üzerinde taşıdığı tarihi unsurlardır. Onlar bununla, metnin tarihe hapsedilmesi gibi bir şey kastetmediklerini, zamansal ve mekansal ortama vurgu yapmalarının sonraki nesillerin, *mesajı* daha iyi anlayabilmelerine dönük olduğunu ısrarla vurgulamaktadırlar. Bununla birlikte, ilmî ya da katı tarihselcileri şöyle bir soru beklemektedir: Bir metnin, onu anlamaya çalışan kişilerin ait oldukları siyasal ve sosyal kimliklerinin dışında, somut bir *mesaj*ından söz edilebilir mi? Özellikle Kur'an’ın ana hedefinin sosyal ve siyasal ıslah olduğu dikkate alındığında, bu sorunun yanıtı olumsuzdur. Söylemek istediğimiz şey şudur:

Türkiye'deki tarihsellik tartışmalarında en fala arka planda kalan şey eleştirel hermenötiktir.

Bu yazının ana izleğini 'eleştirel hermenötik açısından tarihsellik tartışmalarını nasıl değerlendirebiliriz?' sorusu oluşturmaktadır. İlk kısımda, teorik açıdan bu sorunun cevabını bulmaya çalıştık. İkinci kısımda ise, eleştirel hermenötik açısından, 'Müslümanlar için alternatif tarihsellik biçimleri üretmenin, fiili tarihsellikler içinde kalmaktan' daha önemli olduğu yolunda bazı deneme notlar sunmaya çalıştık.

A) Konjonktür ve Tarihsellik Tartışmaları

1. Güç ve Yorum: 'Kimin Yorumu? Hangi Maslahat?

Yasayı yapan otoritedir, hakikat değil.

T. Hobbes²

Şu anda tam olarak ne olup bitiyor? Bize neler oluyor? İçerisinde yaşamakta olduğumuz bu dünya, bu dönem, tam da bu uğrak nedir?

M. Foucault³

Yorumlama faaliyeti ile iktidar arasında ne tür bir bağlantı vardır? İktidar ilişkilerinden bağımsız bir yorumlama faaliyeti olabilir mi? Bu ve benzeri sorulara verilecek olan yanıt tarihsellik tartışmalarını anlamlandırma, daha sağlıklı değerlendirme, bu tartışma hakkında analiz yapma ve tartışmayı sonuca bağlama noktalarında oldukça önemlidir. Bu yöndeki bir değerlendirme bir bakıma self refleksiyon olarak adlandırılan bir şeye de karşılık gelmektedir: Yorumlama faaliyeti sırasında 'bize neler olduğunu' anlamaya çalışmak. Ya da Freudcu bir ifadeyle söylersek, yorumlamanın görünür görünmez

2 Akt., Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Yay., Ankara, 2002, s. 38.

3 M. Foucault, "Özne ve İktidar", *Seçme Yazılar 2*, Ayrıntı Yay., İst., 2000, s. 68.

bağlantılarını deşifre edebileceğimiz bilinç dışı analizi yapabilmek. Çağdaş felsefede, güç ve yorum arasındaki alakaya ilişkin daha net yanıtlar bulabileceğimiz, biri Fransa düşününde diğeri de Alman düşününde olmak üzere iki önemli tartışma yaşanmıştır. Kanaatimizce bu iki tartışmaya, özet bir biçimde değinmek, bize, bu yönde önümüzü açacak bazı temel göstergeler sunacaktır.

Yorum ile iktidar arasındaki bağıntıya yoğun bir biçimde vurgu yapan M. Foucault olmuştur. O, yazarın ve buna bağlı olarak da metnin kendi başına bütünlükler olmadığını, bu her ikisinin de güçlü bir biçimde harici bağlantıları olduğunu gözler önüne sermiştir. Bu anlamda Foucault, metinsellik ile ilgilenirken, metni içrek ya da dışa kapalı unsurlardan arındırarak sunmayı amaçlar. O, metnin ve yazarının, kurumlarla, makamlarla, faillerle, sınıflarla, akademilerle, şirketlerle, gruplarla, loncalarla, ideolojik olarak tanımlanan taraflar ve mesleklerle bağlantıları olduğunu düşünür.⁴ Foucault'nun bu metin tasavvuru, Derrida'yla yaşanan kısa ama oldukça önemli tartışmada daha açık bir biçimde ortaya çıkmıştır. Tartışma; Derrida'nın, Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* adlı kitabına yazdığı bir değerlendirme yazısı ile başlamıştır.⁵ Derrida, bu oldukça hacimli metinde özellikle, Foucault'nun Descartes'ın *Metafizik Düşünceler* adlı kitabındaki şüphe ve delilik arasındaki ilişkiye dair yaptığı yorumla ilgilenir. Sorun özetle şudur: Descartes, yoğun bir şüphe içindedir ve ilgili kitabın birinci bölümünde bu şüpheyi anlamlandıracak bir konuşma geçer.

Mesela burada ateşin yanında ev kıyafetine bürünmüş olarak, elimde şu kağıtla, oturmuş olmam ve bu türlü şeyler ... nasıl olur da şu ellerin ve vücudun bana ait olduğunu inkar edebilirim? Meğer ki kendimi, ... yoksulluklarına rağmen durmaksızın kral olduklarını söyleyen çıplaklıklarına bakmaksızın altın ve sırmalara bürünmüş olduklarını

4 E. Said, "Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri", çev. ve der. Tuncay Birkan, *Kış Ruhu*, Metis Yay., İst., 2000, s. 228.

5 J. Derrida, "Cogito and the History of Madness", *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago, 1978, s. 31-62.

anlatan ... kaçıklara benzeteyim. *Fakat bu adamlar delidirler; eğer kendime onların örneğine göre düzen verecek olursam, ben de bu delilerden daha az acayip olmam.*⁶

Bu konuşma kime aittir? Özellikle de “fakat bu adamlar delidir” sözü kime aittir? Descartes’a mı yoksa Descartes’ın konuştuğu hayali bir muhataba mı? Derrida, bu sözün hayali bir muhataba ait olduğunu, ilgili pasaja, metnin içinden bazı açıklamalar getirerek savunmaya çalışır. Buna karşın Foucault, Derrida’nın yapmakta olduğu şeyi basit bir retorik ve pedagoji olarak değerlendirir.⁷ Ona göre metnin önemi, Derrida’nın önerdiği türden, aygıtlarla ortaya konamaz. Çünkü burada retoriksel aygıtlarla keşfedilemeyecek olan harici bağlantılar söz konusudur. Buna göre, ilgili söz Descartes’a aittir ve o bunu us-taca gizlemeyi başarmıştır. Foucault’ya göre bu dışlama (Descartes’ın deliliği dışlaması) sistemin içinden fark edilemez; hele de Derrida’nın yetersiz pedagojisi bunu hiç fark edemez:

Günümüzde Derrida’nın temsil ettiği sistem, söylemsel pratiklerin metinsel izlere indirgenmesi; bir okuma için sadece işaretleri kalsın diye metinde meydana gelen olayların düşmesi; öznenin söylemlerde içerilme kiplerini analiz etmemek için metinlerin ardındaki seslerin icadı; (...) söylemsel pratikleri gerçekleştikleri dönüşüm alanında yerinden etmemek için kökensel olanın metinde söylenmiş ve söylenmemiş olarak tahsis edilmesi.⁸

Foucault’ya göre bu pedagoji ancak, söylemsel pratikler yerine, metnin dışında hiç bir şey olmadığını; fakat metnin içinde, satır aralarında, boşluklarında ve söylemediklerinde kökenin yerinin hüküm sürdüğünü; dolayısıyla ‘varlığın anlamını’ bundan başka yerde aramaya gitmek gerekmediğini, bu anlatımın kesin kelimelerde değil, karalama gibi kelimelerde, onla-

6 Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yay., İst., 1998, s. 114.

7 Michel Foucault, “Derrida’ya Cevap”, çev. Işık Ergüden, *Büyük Kapatılma*, Ayrıntı Yay., İst., 2000, s. 46.

8 Michel Foucault, “Gövdem, Bu kağıt, Bu Ateş”, çev. Işık Ergüden, *Büyük Kapatılma*, Ayrıntı Yay., İst., 2000, s. 74.

rın *şifre anahtarında* söylendiğini öğrenciye öğretebilir.⁹ Özetle Foucault, güçlü ve ikna edici bir üslupla sorunun, metnin içsel bağlantıları yerine, metnin ve doğal olarak da yazarının, metinde *üzerini örtmeye çalıştığı harici bağlantılarına* bakıldığında anlaşılabilirliğini vurgular. Bu açıdan Derrida'nın, içinde kaldığı sisteme dışsal olan unsurları görmesi mümkün değildir.

Burada daha fazla ayrıntıya girmek bu makalenin sınırlarını aşacağından, artık tartışmanın sonuçları üzerinde kafa yormak daha doğru olacaktır. Öyle anlaşıyor ki, tartışmanın seyri bir yerde 'metnin' nasıl tarif edileceği ya da anlaşılabileceği noktasında düğümlenmektedir. Yani metin, Derrida'nın ifadeleriyle 'yüzeyinde ve çatlaklarında evrensel bir gramatolojik sorunsalın icra edildiği bir praksis olarak mı tarif edilecektir, yoksa varoluşu yalnızca yazarın tek sesli otoritesiyle değil, aynı zamanda yazarı, metni ve özneyi kuran ve onlara gayet açık seçik bir anlaşılabilirlik ve etkililik veren bir söylemle de irtibatlandırılan, son derece inceltilmiş ve farklılaştırılmış bir tarihsel iktidar meselesi olan bir praksis olarak mı anlaşılabilecektir? Foucault'ya göre, Derrida'nın metni okuma tarzı enformasyona yer bırakmamaktadır, yani, Derrida bir metni okur ve onu tamamen metinsel bir eter içine yerleştirir. Böylece metin, yazdığı ürün, tarihsel koşulların yazara dayattığı kısıtlamalar tarafından yönetilen bir dizi söylemsel olay olarak ele alınmaktan çok, 'egemen bir yazar tarafından' yazılmış gibidir.¹⁰

Bu tartışmanın pratikteki önemini E. Said oldukça güzel bir biçimde kavramış ve büyük ölçüde Foucault'dan yana tavır almıştır. Onun *Oryantalizm* adlı çalışması biraz da bu sebeple başarılı olmuştur. Yani doğuya ilişkin yazılan metinleri, olduğu gibi saf metinsel bütünlükler olarak algılamak yerine onları yoğun bir biçimde, siyasal bağlantıları olan metinler olarak algılamak. Ve bunu göstermede başarılı da olmuştur. Bu anlamda onun, metinlerin dışsal ortamdan bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği şeklindeki Foucaultcu metin anlayışını,

9 Foucault, "Gövdem, Bu kağıt, Bu Ateş", s. 74.

10 Said, "Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri", s. 229-231.

metnin bağlantılılığı ya da dünyeviliği adı altında özel ve özgün bir kavramsallaştırmaya dönüşmüş olması bizim için son derece önemlidir. Buna göre metnin bağlantılılığı 'metnin kendini bir metin olarak korumasını sağlayan şeydir. Buna yazarın statüsü, tarihsel an, yayımlama, yayılma ve alımlama koşulları, beslenen değerler, üstlenilmiş değer ve fikirler, herkesçe paylaşılan örtük varsayımlardan oluşan bir çerçeve, varsayımsal arka plan gibi bir dizi koşul eşlik eder.' Bu anlamda bağlantılılığı incelemek,

metinler ile dünya arasındaki bağları, uzmanlaşmanın ve edebiyat kurumların tamamen sildiği bağları incelemek ve yeniden yaratmak demektir. Bağlantı ağını yeniden yaratmak demek, metni topluma, yazara, ve kültüre bağlayan ipleri görünür kılmak, onlara maddiliklerini geri vermek demektir. Son olarak bağlantılık metni tecrit edilmişliğinden kurtarır ve metnin kaynaklandığı imkanları tarihsel olarak yeniden yaratma ve yeniden inşa etme şeklinde birer sunuş sorununu yükler araştırmacının ya da eleştirmenin omuzlarına.¹¹

Yukarıdaki alıntıda da açıkça görüldüğü üzere bağlantılık nosyonu, bütünüyle tecrit edilmiş bir metin tasavvurunun yanlış olduğunu ima etmektedir. Zira metin olarak adlandırılan bütün, 'bir yanda biçimler, önermeler ve diğer estetik işlemler ile öte yanda kurumlar, failler, sınıflar, sınıflar ve şekilsiz toplumsal güçler arasındaki kültürel ilişkilerden oluşan örtük ağdır.' Kültürel ya da estetik faaliyetin imkanları ve koşulları, otoritelerini bu örtük ağa borçludurlar.¹² Said için, bu bağlantıyı kuramayan en iyi niyetli ve en zekice bir yorumlama faaliyeti bile kağıt üzerindeki bir mırıltı olma konumuna dönüşecektir.¹³ Diğer bir deyişle bir metnin metinselliğinin, başka metinlerle, muğlak komplolarla, tarihlerinden ve güç-

11 Said, "Amerika'daki 'Sol' Edebiyat Eleştirisi Üzerine", (*Kış Ruhu* adlı derleme içinde), s. 186.

12 Said, "Amerika'daki 'Sol' Edebiyat Eleştirisi Üzerine", s. 185.

13 E. Said, "Muhalefler, İzleyiciler, Taraftarlar ve Cemaat", (*Kış Ruhu* adlı derleme içinde), s. 119.

lerinden arındırılmış kitaplardan oluşan hileli soy ağaçlarıyla ilgili bir şey olarak sonsuzca araştırılması gereken bir mesele olduğunu var sayanlar, tam da böylesi bir bağ kurmayı ihmal etmektedirler.¹⁴

Bu anlamda ikinci tartışma Gadamer'le Habermas arasındaki tartışmadır. Bu tartışma İlahiyat çevrelerinde bilindiği için¹⁵ bizim tartışmaya atfımız, asıl söylemek istediğimizi ortaya çıkarır bir biçimde olacaktır. Gadamer anlama faaliyetinde iyi istencin ve diyalogun merkezi önemine vurgu yaparken, Habermas tahrif edilmiş iletişimle ilgilenir. Sorun şudur: Gadamer'in geliştirmeye çalıştığı modelin, iletişimin tahrif edilmesi olasılığına karşı alınmış bir önlemi var mıdır? Zira iletişimde taraflar birbirlerini anlama istenci içinde olabilecekleri gibi, bu iletişimi tahrif etmek isteyen odakların etki alanı içinde de olabilirler. Bu açıdan Habermas'a göre hermenötik bilinç, 'sistemik olarak çarpıtılmış iletişim' durumuna karşı savunmasız görünmektedir.¹⁶

Hermenötiğin uygulanabilirlik alanı, patolojik durumlar dışarıda tutulduğu sürece, normal gündelik konuşmanın sınırlarıyla uyum içindedir. Hermenötiğin kendi öz kavrayışı ancak, sistematik tarzda çarpıtılmış iletişim örneğinin, 'normal', yani patolojik olarak göze çarpmayan ko-

14 Said, "Amerika'daki 'Sol' Edebiyat Eleştirisi Üzerine", s. 184; "Metinsellik koşullarını metnin içinde bulmaya çalışan anlayış, tam da metnin tarihsel olarak okura sunulmuş biçiminin sorgulanıp eleştirmen tarafından ele alınan bir mesel haline geldiği noktada tökezleyecektir", Said, "Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri", s. 228.

15 Bu tartışmanın oldukça güzel bir betimlemesi için bkz. Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, Vadi Yayıncılık, Ankara, 1996, s. 126-149.

16 J. Habermas, "The Hermeneutic Claim to Universality", trans. Josef Bleicher, *The Hermeneutics Tradition: From Ast to Ricoeur*, ed. Gayle Ormiston-Alan Schrift, State University of New York Press, New York, 1990; Habermas'ın bu metninin İngilizce ve Almanca'dan olmak üzere iki Türkçe çevirisi bulunmaktadır, bkz. "Hermenötiğin Evrensellik Talebi", çev. Hüsamettin Arslan, *Hermeneutik ve Humaniter Disiplinler*, Paradigma Yay., İst., 2002, 239; Almanca çeviri, "Yorumbilgisinin Evrensellik İddiası", *Sosyal Bilimlerin Mantiği*, çev. Mustafa Tüzel, Kabcacı Yay., İst., 1998; makale içinde, bazı tasarruflarla birlikte, Hüsamettin Arslan'ın çevirisi kullanılmıştır.

nuşmada da ortaya çıktığı görüldüğünde sarsılabilir. Bu, katılımcıların içinde iletişimlerdeki kopukluğun farkına varamadıkları, yalnızca dışarıdan bakan bir gözlemcinin, onların birbirini yanlış anladıklarını fark edebildiği bir sahte iletişim durumudur. Sahte iletişim, yanlış bir mutabakat kisvesi altında, yanlış anlamalar sistemi olduğunun farkına varılmayan bir yanlış anlamlar istemi doğurur.¹⁷

Habermas, bize Gadamer'in geliştirmeye çalıştığı hermenötüğün yalnızca normal durumları kapsadığını dolayısıyla da geçerlilik iddiasının da normal durumlarla sınırlı olduğunu söylemektedir. Oysa, taraflar bütünüyle sahte bir iletişim içinde de olabilirler. Bu açıdan Habermas biraz da sert biçimde şunları söyler: Gadamer'e göre bizi biz yapan diyalog aynı zamanda bir tahakküm konteksidir, dolayısıyla diyalog olarak diyalog bir yanılsamadır. Diyalogla ulaşıldığı düşünülen mutabakat pekala sahte bir iletişimin ürünü de olabilir.¹⁸

Sonuç olarak, anlamada iyi istenç ve diyalog ruhu bir ön şartsa da bu, tek başına yeterli değildir. Çünkü iletişim her zaman tahrife açıktır. Öyle durumlardan söz edilebilir ki orada diyalogu tesis etmek bile mümkün olmaz. İnsanların birbirini dinlemeye ne vakitlerinin ne de niyetlerinin olduğu, geleceğin ve bütün toplumun dağılmışlık halini düşünürsek, bu sorun kendini daha açık bir biçimde hissettirir. Zira bu durumda, sui niyetin otoritesine engel olabilecek iyi niyetin otoritesinden söz edemediğimizden, tek başına anlama istencinin hiçbir önemi yoktur. Bu açmazı, J. Caputo oldukça net bir biçimde dile getirir:

Phronesis'in hermenötik kavranışı, mevcut bir şemayı, zaten yerinde duran bir şemayı varsayar. Bu dünya, önceden mevcut bir paradigmanın içselleştirilmesinin ya da uygulanmasının sonucudur. Fakat, bu şemanın bunalımda olduğu, dünyaların çöktüğü, Heidegger'in sözünü ettiği yeni bir çağa has değişimlerin sahneye çıktığı nok-

17 Habermas, agm., s. 240.

18 Habermas, agm., s. 252- 253.

tada vuku bulan şey nedir? Phronesis'in kendisi de buna-
lıma girer. Çünkü bu durumda mesele, *bir uygulama hü-
nerine sahip olma sorunu değil, neyi uygulamak gerektiğini
bilme sorunudur*.¹⁹ (vurgu bize ait)

Biraz da uzunca ele aldığımız bu her iki tartışmanın bi-
zim açımızdan önemi şudur: a) Metin ve yazarını, özellikle
hariçteki siyasal bağlamdan ayrı düşünemeyiz. b) Tek başına
iyi niyet, yorumlama faaliyeti için yeterli değildir; her zaman
için bu iyi niyeti yönlendirecek sui niyetli siyasal güçler ola-
bilir. c) İçinde yer aldığı iktidar açısından izole olmuş yazar ve
onun harbi düşüncelerini mündemiç kendi içinde bir bütün-
lük oluşturan metin tasavvuru aşırı bir iyimserlik örneğidir.
Bu üç tespit, bize, d) 'saf hakikat olarak düşündüğümüz şeyin
bir yanılısamanın sonucu olabileceğini söyler. Öyleyse, e) içine
düştüğümüz görünür ya da görünmez yanılısamaların rehabi-
litasyonu, olabildiğince bu harici bağlantıların deşifre edilme-
siyle mümkündür.

Daha özeldeki konumuza gelirse şu soru ile karşılaşırız: Ta-
rihsellik tartışmalarını anlamada bütünüyle iyi niyet nosyonu
yeterli midir? Kanaatimizce bu sorunun yanıtı olumsuzdur. Bu-
nu söylerken tartışmaya katılan tarafların iyi niyetten yoksun ol-
duklarını kastetmemekteyiz. Aksine iyi niyet olarak görünen şey
pekala tahrif edilmiş bir iletişimin ürünü de olabilir. Bu, Haber-
mas tarafından Gadamer'e hatırlatılmaya çalışılan şeydir. Yani
iyi niyet olarak düşündüğümüz şey, siyasi, ekonomik ve ikti-
dar güdülleri tarafından yönlendirilmiş olabilir. Bizce bu nokta-
da tartışmaya katılan her kişinin, Foucaultcu ya da Habermas-
cı bir perspektifin ürünü olan şu soruları kendine yöneltmesi
(self reflkesiyon) gerekir: Tarihsellik tartışmaları ne derece harici
bağlantılar içindedir? Bu bağlamda yapılan yorumlarda siyasal
ilgilerin yeri nedir? Bizim, bu soruları sorarken dikkatleri çek-
meye çalıştığımız şey bir angajman olmaktan çok, yorumlama
faaliyetinde bulunurken farkında olmaksızın etkileşim halinde

19 John D. Caputo, "Postmetafizik Bir Rasyonaliteye Doğru", *İnsan Bilimlerine Prologomena*, der. ve çev. Hüsametdin Arslan, Paradigma Yay., İst., 2002, s. 415.

olduğumuz angajmanlardır. Yani bu sorulara, bizzat tartışmanın içinde olan kimselerin bir yanıt vermesi zordur. Çünkü yurarda Habermas'tan yaptığımız alıntıdan da anlaşılacağı üzere, katılımcılar bazen iletişimdeki kopukluğun, içinde bulundukları yanılısamanın farkına varamayabilirler. Dolayısıyla dışarıdan bu tartışmayı gözlemleyen birinin bu soruya yanıt vermesi gerekir. Eğer yanlış anlamıyorsak Kur'an'ın tesis etmeye çalıştığı hakkı ve sabrı tavsiye nosyonu ya da iyiliği emredip kötülükten alı koyan bir toplum tasavvuru, anlatmaya çalıştığımız şeyin oldukça sarıh bir ifadesidir. Şimdi bu anlatmak istediğimizi birkaç yorum örneği üzerinde tartışmaya çalışalım:

* Ne olursa olsun, Peygamber'in savaşları özgül durumlarla ilişkili ve geçerli olarak kabul edilmelidir. Bu savaşlara işaret eden Kur'anî ayetler yalnızca özgül durumlarla ilgilidirler ve herhangi bir nihai hukuk teorisinin temeli olarak alınamazlar.²⁰

* Benzer bir şekilde İslam'daki boşanma kanunları, eski Arap mübalağasının ve tabu yaratıcı yeminlerinin tedrici reformları olarak incelenmelidir.²¹

* Diğer ayetler özgül bir biçimde Arapların eski toplumsal kötülüklerine işaret eder; dolayısıyla yalnızca bu toplum ve çağla ilişkilidirler. Bu ayetler genel ve bağlayıcı bir emri vazediyor olarak mütalaa edilemezler.²²

* Farklı ve geniş iklimlerde gelecek çağlar için kılavuzluk edecek ilkelerin altının çizilmesi, yedinci yüzyılın ilk başlarındaki Arapların şartlarından çok daha farklı şartlarla karşılaşabilecek Müslüman topluluğun, herhangi bir meselesinin çözümü için nihai bir kaynak olarak Kur'an yorumunun belirlenmesi de söz konusu değildi.²³

Günümüz tarihselci söylemine benzeyen bu yorumlar, bir takım metinsel stratejilerle çözülebilecek şeyler midir? Acaba

20 Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay., İst., 1990, s. 79.

21 Ahmed, *age.*, s. 80.

22 Ahmed, *age.*, s. 93.

23 Ahmed, *age.*, s. 53.

yukarıdaki yorum örneklerini içinde bulundukları siyasal bağlamdan ayırt ederek anlamlandırmak mümkün müdür? 19. yüzyıl İngiliz Hint alt kıtasında, İngiliz sömürüsü altında yaşayan bağımlı Müslümanlardan. Ya da Fazlur Rahman'ı içinde yaşadığı atmosferden. Bu ifadeler bir itham değildir; öyle ya da böyle bu kişiler ve yorumları tarihe mal olmuştur. Nasıl ki insan ileri yaşlarında geçmişine baktığında hatasını ya da sevabını daha iyi bir biçimde görüp değerlendirebiliyorsa, benzer bir biçimde toplumlar da ilerleyen tarihlerde geçmişlerini daha sağlıklı bir biçimde değerlendirebilirler. Yani bir tür self refleksiyon (öz düşünüm) gerçekleştirebilirler. Bizim burada yapmaya çalıştığımız şey de böyle bir duruma karşılık gelmektedir. Bu açıdan, yukarıdaki yorumlarla günümüzdeki tarihselci söylem arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Az önce belirtildiği üzere yukarıdaki yorumları içinde bulundukları siyasal atmosferden bağımsız ele almak mümkün değildir; aynı şekilde tarihselci söylemi de içinde bulunduğu siyasal atmosferden bağımsız ele alamayız. Örneğin, İslam hermenötik deneyiminin öncüsü sayılabilecek olan Fazlur Rahman'ın söyledikleri, içinde bulunduğu siyasi atmosferin sıkı takibiyetiyle birlikte değerlendirilmek zorundadır.²⁴ Fazlur Rahman'ı, İslam dünyasının tüm direncinin yıkıldığı ve İslam dünyası üzerinde hegemonyanın en kaba şekillerle icra edildiği bir atmosferi anlamadan, Kur'an'la ilgili görüşlerini salt tefsir gözüyle irdelemek pek isabetli olmayacaktır.²⁵ Onun 'İslam ve politika arasındaki diyalektik ilişkiyi göremediği şekildeki eleştiri de bu kanıyı güçlendirir.²⁶

24 Ömer Çelik, "İslam ve Modern Aklın Kullanımı", *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi*, İBBKİDBY, İst., 1997, s. 141.

25 Çelik, *agm.*, s. 144; Kur'an'ın anlaşılmasındaki tarihselci eğilimler, genellikle, yabancı, asimile edici, kendini sömürgeleştirici bir siyasi söyleme kolay eklenebilmektedir, Aktay, Yasin, "Objektivist ve Relativist İradeler Arasında Kur'an'ı Anlama Sorunu", *II. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996, s. 59.

26 Farid Esack, *Qur'an, Liberation&Pluralism*, One World Publication, Oxford, 1997, s. 86.

Bizim kanaatimiz o dur ki, bütününüle olmasa bile, tarihsellik tartışmaları, önemli ölçüde, Müslümanların günümüzde Batı medeniyeti karşısında yaşadıkları geri kalmışlık kompleksinden beslenmektedir. Tarihsellik söylemi aynı zamanda bir mağlubiyet söylemidir de. (Bunu ifade derken özellikle bir indirgemeciliğe düşmüş olmak istemem. Bu metnin yazarı da tarihsellik söylemine kaynaklık eden dahili etkenlerin varlığını kabul etmektedir.) Buna vurgu yapmadaki amacımız şudur: Kişilerin ya da toplumların içinde bulunduğu durum eşyayı algılamalarını belirlemese bile yönlendirir. Örneğin kızgın olan bir kimse ile sakin olan bir kimsenin çevresini algılama biçimi aynı değildir. Bu anlamda içinde bulunduğumuz mağlubiyet psikolojisi Kur'an algımızı yönlendirmektedir. Peki, bu tespitin önemi nedir? Bizce, Müslümanlar *yorumda direniş* olarak adlandırabileceğimiz bir unsuru yitirmişlerdir ve bunun yeniden kazanımı gerekmektedir. Bu savımızı ilerleyen kısımlarda açmayı düşünüyoruz; ancak şimdilik şu kadarını söyleyelim: Yukarıda Caputo'dan yaptığımız alıntı dikkate alındığında, günümüz Müslümanları açısından mesele sadece bir yorumlama veya tatbik meselesi değil neyi uygulamak gerektiğini bilme sorunudur. Bu ise bir otorite sorundur:

Burada hangi hermenötik sorusunun yanıtı da ortaya çıkmaktadır. Kanaatimizce bu soruya ancak belirli bir paradigma içinden yanıt verilebilir. Verdiğimiz yanıt da o paradigma içinde sahip olduğumuz güçle bağlantılı olan bir yanıttır. Bu açıdan, tarihsellik tartışmalarında sürekli olarak dile getirilen, ayetlerin zahirine değil, makasına, gerçekleştirilmek istenen maslahata bakmak gerektiği şeklindeki bakış açısı tek yönlü görünmektedir. Çünkü Müslümanların tarihsel tecrübesinin de gösterdiği üzere, aynı zaman dilimi içinde bütün Müslümanları ikna edici bir Kur'an yorumunun olmayışı, her zaman, iktidar bağlantılarını imleyen 'kimi yorumu hangi maslahat?' sorusunun güncelliğini koruduğunu gösterir. Bu anlamda Fazlur Rahman'ın aşağıdaki ifadelerini yeniden göz geçirmek durumundayız:

Meselenin özü, illettir, kanun koymanın bizzat kendisi ise, illete bağlı olarak ve onu doğru bir şekilde uygulayabildiği sürece illetin somutlaşmış hali olarak kalır, ama bu şekilde uygulanamazsa, o zaman o kanunun değiştirilmesi şarttır. Ortam, kanundaki illeti yansıtmayacak şekilde bir değişikliğe uğrarsa o zaman o kanun değiştirilmelidir.²⁷

Makasıt ve maslahat dediğimiz şey bir *yorum siyasetinin* ürünüdür. Bu siyaseti de iktidar ağından bağımsız düşünemeyeceğimizden, kanaatimizce her şeyden önce ‘hangi hermenötik veya hangi maslahat?’ sorusuna yanıt bulunmalıdır. “Modern toplumda şeriatın uygulanması” adlı makalede sorulan şu soru oldukça anlamlıdır: Hangi kanun nasıl uygulanacak?²⁸ Aradığımız şey, idare-i maslahat mı; yoksa müdahale-i maslahat mı? Bu soruların yanıtını otoriteden bağımsız bulmamız mümkün değildir. Örneğin, Ortadoğuda Amerika ile Türkiye’nin maslahatı aynı değildir; çünkü güçler aynı değildir. Ya da milattan önce 5-6. yüzyılların ürünü olan Tevrat’ı Yahudilerin Filistin işgalinde okumalarını nasıl açıklamak gerekir, güç yorumdur demekten başka! Bu durumda verili gerçekliğe uyumu gözeten bir yorum siyaseti ile verili gerçekliğe müdahil olmayı düşünen bir yorum siyasetinin maslahat kavrayışı farklı olacaktır. Benzer bir biçimde modern dünya karşısında benimseyeceğimiz uyum ya da uyumsuzluk siyasetinden bağımsız bir maslahat ya da makasıt düşünülemez. Müslümanların geçmişte maslahat arayışını mümkün kılan, ‘bir topluluğun maslahat üretebilen dolayısıyla yaklaşık tüm imalarıyla birlikte bilfiil Müslümanca varolabilmesidir’.²⁹ Baskıya, boykota, hileye, rağmen bir yorumda direnmek, makasıt için hicret etmek. Burada pekala aksini

27 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev: Alparslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ank., 1993, s. 118.

28 Fikret Karcic, “Applying the Shari’ah in Modern Societies”, *Islamic Studies*, 40, 2001, s. 226.

29 Yasin Aktay, “Modernlik Durumumuza Dair”, *Tezkire* 3, 1992, s. 33; ayrıca krş. Y. Aktay, “Anlama, Vahy ve Tarih: Vahyi Yorumlama Deneyimlerinin Eleştirel Bir İncelemesi”, *Tezkire* 5, 1993, s. 29 vd.

de düşünmek mümkündür; uyumu gözeten bir yorum siyaseti. Özetle güçlü olanın yorumu ile güçsüz olanın yorumu aynı değildir. Nasıl ki, modern dünya karşısında güçsüz Müslümanlar, pasif yorumlar yapmaktalarsa benzer bir biçimde güçlü olan Müslümanların da modern dünyayı eleştiren aktif yorumlar yapmaları olasıdır. Biz burada tarihsel konjoktürü dikkate almayalım demiyoruz; ancak, her Müslüman konjoktüre uyumu gözetdiği kadar uyumsuzluğu da gözetmelidir. Aksi takdirde yeni konjoktürler yaratma şansımızı kaybedebiliriz.

Çok özet bir biçimde söylersek, tarihsellik tartışmalarında meselenin siyasal ilahiyat ya da teoloji politik olarak adlandırılabilir boyutu gözlerden kaçmakta gibidir. Bütün bu tartışmalar bize şu gerçeği hatırlatmaktadır: Kur'an metninin günümüze taşınacak olan makasını, gerçekleştirmek istediği maslahatını, iletmek istediği mesajını siyasal bağlamdan ayrı düşünemeyiz. Bu noktadaki tutumumuz, metnin yorumu ile eş değerdir.

Şimdi, Türkiye'deki tarihsellik tartışmalarını açmaza sürüklediğini düşündüğümüz bir başka etmene değinmek istiyoruz.

2. Tarihsellik Tartışmalarında Kullanılan Tarihsel Perspektif

Olağan anlamıyla tarihsellik, bir sorunu tarihsel bir çerçevede içinde ele almayı gerektirir. Bu açıdan bakıldığında, tarihsellik kavramının kendisinin de hakkıyla anlaşılabilmesi için tarihsel bir perspektif içinde ele alınması gerekir. Günümüz Türkiye'sinde Kur'an'ın tarihselliği noktasında yapılan tartışmalarda meselenin bu yönü araştırmacılar tarafından ihmal edilmemiştir. Genellikle sorunun şu biçimde ele alındığını söyleyebiliriz: Yunan'daki teoria ve historia karşıtlığı bir başlangıç noktası olarak alınıp, aydınlanma dönemindeki Vico Herder gibi ara dönem şahsiyetlere yer verip son olarak da

Dilthey ve Heidegger üzerinden Gadamer'e geçilmektedir.³⁰ Görebildiğimiz kadarıyla bu çerçeveye büyük ölçüde oturmuş durumdadır. Bununla birlikte burada şu gerçeğe dikkat etmek gerektiğini düşünmekteyiz. İlk olarak sorunlar büyük ölçüde Doğan Özlem'in metinleri bağlamında tartışılmaktadır. Bu anlamda özetle atıfta bulunduğum model Özlem'e aittir. Bu durum da bir dereceye doğal bir şey olmakla birlikte bazı dezavantajları vardır: İlk olarak D. Özlem'in konuyla ilgili en temel metni olan *Tarih Felsefesi* çalışması altmışlı yıllarda yazılmış, o günden bu yana içinde önemli bir değişikliğe gidilmemiştir. Oysa bu süreç içinde tarih felsefesi alanında batıda önemli gelişmeler yaşanmıştır. Örneğin klasik tarihselciliğin bunalımı karşısında, yeni tarihselcilik olarak adlandırılan bir akım ortaya çıkmıştır. L. Stone, bugün artık çok ünlü olmuş makalesinde, 1970'lerde kendini gösteren bu temeldeki dönüşüme işaret eder.³¹

İkinci olarak adı geçen metin büyük ölçüde Almanca kaynaklara dayanmaktadır. Hocamız her ne kadar Fransa'daki bazı değişikliklere atıfta bulunuyorsa da bu yönde daha müstakil çalışmalara bir gereksinim duyulduğu da bir gerçektir. Özellikle Heidegger ve Nietzsche üzerinden Fransa'da buradan da Amerika'da tarih yazımı üzerine oldukça önemli çalışmaların olduğu görülmektedir. i) Fransa'da tarih yazımı üzerine Annales okulu dışında, tarih yazımında özne ve iktidarın etkisi üzerinde duran M. De Certeau, Roger Chartier gibi isimlerden söz edilebilir.³² Özellikle H. White; M. Foucault, J. Derri-

30 bkz. Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yay., İst., 2001.

31 Lawrence Stone, "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History", *Past and Present*, 85, 1979; yeniden basım için bkz. bu makalenin birleştirisi için bkz. Eric Hobsbawm, "Anlatının Canlanması Üzerine", *Tarih Üzerine*, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1999; Georg Iggers, *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme: Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*, çev. Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 2000, s. 122.

32 Bkz. Peter Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst., 1994; Richar Evans, *Tarihin Savunusu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İmge Yay., Ankara, 1999; John Tosh, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst., 1997; Leon Pompa, "Tarih Felsefesi", çev. Ayşe Yavuz, *Kayı* 1, 2002.

da gibi Fransız düşünürlerinden hareketle tarihte anlatısallık olarak adlandırılan bir boyuta dikkatleri çekmeye çalışmıştır. Diğer taraftan tarihteki anlatısallığı kabul eden; ancak bütün bir tarih yazımının da anlatısallıktan ibaret olmadığını, anlatısallığı aşan olgusal durumların olduğunu ileri süren eleştirmenler olmuştur.³³

Yukarıda değinmeye çalıştığımız açılardan bakıldığında, D. Özlem'in *Tarih Felsefesi* adlı metnin Kur'an'ın tarihselliği bağlamındaki tartışmalara yansımalarının biraz olumsuz bir sonuç doğurduğu görülmektedir. Açarsak, tarihsellik ilgili tartışma alanı ilgili metinle sınırlanmış görünmektedir. Bu ise hem tarihsellik tartışmasının çabuk tüketilmesi gibi bir duruma sebebiyet vermiş hem de tarihselliğe empatiyle bakmayanlara meşruiyyet sağlamıştır. Yani tarihselliği 'Batıda kutsal metinlere uygulanan bir yöntem olarak' algılayıp buradan hareketle ilgili yöntemin Kur'an metnine uygulanmayacağı gibi bir söylem geliştirenlere malzeme olmuştur.³⁴ Oysa hakkı verildiği takdirde, tarihsellik tartışmasının kolayca tüketilemeyeceği açıktır; sadece bu konudaki yabancı kaynakların oranı bizi aksi bir yargıya varmaktan alı koyacaktır. Diğer taraftan, Kur'an ve tarihsellik tartışmalarını konunun teorik yönüne de atıfta bulunurak sürdürmek isteyenlerden bu noktada, daha tutarlı bir yaklaşım geliştirmeleri beklenir. Yani bir bütün olarak ilgili tartışma ait olduğu kültürel gelenek içinde takip edilmelidir. Aksi takdirde kısmi referanslarla yapılan tartışmalar bizi sağlıklı bir sonuca götürmekten uzak kalacaktır.

33 Bkz. Robert Berkhofer, *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse*, Harvard University Press, Cambridge, 1995; Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1987; Keith Jenkins, *On 'What is History?: From Carr and Elton to Rorty and White*, Routledge, London, 1995; Keith Jenkins, *Postmodern History Reader*, Routledge, London, 1997; eleştirel bir çalışma için bkz. Alex Callinicos, *Tarih Yapmak*, çev. Nermin Saatçioğlu, Özne Yay., İst., 1998.

34 Örnek için *Hak Söz* dergisinin tarihsellik dosya konusuna bakılabilir: Sayı: 75, Haziran, 1997.

3. *Kur'an'ı Anlamada Antropolojik Model: Pozitivist Modelden Anlayıcı Modele*

Antropoloji aydınlanmanın çocuğudur, tarihi boyunca ve günümüzde atasının bir çok özelliğini taşımaktadır.³⁵

Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarını karakterize eden tutumun antropolojik bir model olduğu ileri sürülebilir. Sorunu açmak için bununla ne kastettiğimizi betimlemeye çalışalım. 19. Yüzyıl sonu ve 20. Yüzyıl başı itibariyle, modernleşme sürecini tamamlayan batı, büyük bir özgüven içinde kendi dışındaki dünyalara açılmaya başladı. Bu amaçla yapılan bir çok öncü araştırmanın başında antropoloji gelmektedir. Bu noktadaki sorun şudur: Başka bir toplumla ve onun kültürüyle karşılaşan araştırmacının o topluma karşı tavrı ne olacaktır? Örneğin 19. Yüzyıl İngiltere'sine mensup bir antropolog ile Güney Afrika ya da Avusturalya yerlilerini düşünelim. Bu durumda sözde, bilim toplumu içinde yetişmiş olan antropoloğun değer yargılarının bu kabileyi anlamadaki rolü nedir? O kişi ait olduğu değerler sistemini araştırma yaparken askıya mı almalıdır? Yok eğer böyle bir şey mümkün değilse, bu değer yargılarının araştırmaya konu olan toplumu algılamaya etkisi nedir? Özetle söylersek ortada bir araştırmacı diğer tarafta ise ona bir çok yönüyle yabancı olan toplum ve onun değerler sistemi vardır. Bu durumda şu üç olasılıktan söz edilebilir: a) Antropolog araştırmaya konu olan kabilenin değerler sistemini betimlemekle birlikte onları saçma ya da batıl inanç olarak niteleyebilir. (Katı Pozitivist Model) b) Antropolog her ne kadar farklı bir kültür evrenine aitse de, o toplumu ait olduğu bağlamı içinde anlamaya ve anlaşılır kılmaya çalışabilir; ancak araştırmacı yine de kendi kültürünün doğru ya da daha doğru olduğuna inanabilir. (Pozitivist model) c) Son olarak araştırmacı, her iki kültürün de ait olduğu bağlam içinde doğru ol-

35 E. Evans Prichard, *Sosyal Antropoloji*, çev. Fuat Aydın, Birey Yay., İst., 1998, s. 31.

duğunu kabul etmekle birlikte, bu her iki kültür için ufuklar birleşimi savunabilir. (Anlayıcı Model)

Yukarıdaki tablonun Kur'an'ın tarihselliği ile ilgisi şu şekilde kurulabilir: Gerçekte Kur'an 7. Yüzyıla *ait* bir metindir ve bir çok yönüyle yüzyılının özelliklerini bünyesinde taşımaktadır. Diğer taraftan bizler de 21. Yüzyılın bilim kültürü içinde yetişmiş çocuklarız. Bu durumda Kur'an metniyle karşılaşmamız yukarıdaki atropoloğun durumuna benzemekte gibidir. Ortada kendine güvenen bir okuyucu (örnekte antropolog) ve farklı bir kültür evrenine ait bir metin (örnekte araştırılan toplum) var. Örneğin el kesme cezasını, köleliği, cariyelik kurumunu, miras dağıtımını, evlere arkadan girmeyi, at beslemeyi vb. gibi örnekleri nasıl algılayacağız? Yukarıdaki katı pozitivist modele ancak ateistler denk düşeceğinden, bizim için çok daha önemli olan son iki şıktır.

Burada sorunu açmak için şöyle bir genellemede bulunmama izin verilir sanırım: Yukarıda b şıkında anılan tavır en çok günümüzde Kur'an'ın tarihsel bir metin olduğunu savunanların tutumunu yansıtmaktadır. Bu model şu biçimdedir: Modern toplum tarafından şekillendirilmiş bir bilinç ve karşısında miladın 7. Yüzyılına ait bir metin vardır. Bu bireyin metne yaklaşımı temelde düalistiktir: Kendi değerleri ve metnin değerleri. Metnin değerleri ise her zaman bu modern bireyin değerlerinden hareketle algılanır ve yargılanır. Bu noktada hakem konumunda olan kişinin ait olduğu *andır*. Bu aynı zamanda R. Hartog'un tarih yazımında *ters yüz etme* olarak adlandırdığı şeye denk düşer. Yani bir diğer toplumu anlatan tarihçi, o toplumu sürekli olarak kendi toplumunun *başkası* gibi anlatır. Ters yüz etme, görmeyi ve anlamayı sağlayan bir kurgu, anlatılan dünyadan bunların anlatıldığı dünyaya geçişi sağlayan bir tercüme işlemidir.³⁶ Ancak, burada dikkat edilmesi gere-

36 François Hartog, *Herodotos'un Aynası*, çev. Emin Özcan, Dost Yay., Ankara, 1997, s. 209-210; krş. F. Hartog, *Tarih, Başkalık, Zamansallık*, çev. Levent Yılmaz, Dost Yay., Ankara, 2000; Hartog, "Gözyaşlarından Tarihin Doğuşu", çev. Levent Yılmaz, *Cogito*, 29, 2001.

ken nokta tercüme işleminin, ötekine rağmen, onu tanımlayan ve çerçeveleyen bir karakterde oluşudur. Türkiye'deki tarihsellik tartışmalarında da Kur'an'ı anlamaya ve günümüz toplumu için anlaşılır kılmaya hizmet eden bir yön vardır; ancak bu yön ters yüz etme işleminde olduğu üzere şimdinin değerlerinin mutlak doğruluğu şeklindeki gizli bir varsayımla yönlendirilmekte gibidir. Bu açıdan, her ne kadar tarihsel perspektifle bakıldığında metnin anlamı bize yakınlaşıyor gibi görünse de, gerçekte biz metne *yabancılaşmaktayız* demektir. Şimdi bu durumu bir örnek üzerinde tartışalım:

* Meleklerle duyulan modern inançsızlık atalarımızın inançlarını yanlışlamak için herhangi bir neden göstermez. Bizim inançsızlığımız onların inancı kadar hurafe adına şüpheye açıktır, biri yalnızca olumsuzdur, diğeryse olumlu. Bizim modern zamanlarda tabiat ilkeleri olarak baktığımız şeylere onlar melekler, göklerin vekilleri olarak baktılar.³⁷

Bizim sorunumuz bu tespitlerin ardından nasıl bir tutum benimseneceği üzerindedir: Buna göre, kişi tabiat kanunları ile melekler arasındaki karşılaştırmayı melek tasavvurunu daha iyi anlamak için mi yapmaktadır; yoksa, tabiat kanunlarının melek tasavvurundan daha doğru olduğuna inandığı için mi? Tarihselci yaklaşım burada ne diyecektir? Acaba hangi tutum gerçeğe daha yakındır: Modern doğa yasaları mı yoksa 7. yüzyılın inançları mı? Eğer kişi kendisini böyle bir ikilemle karşı karşıya hissediyorsa o, pozitivist bir modelle kutsal metni anlamakta demektir.

Bizim açımızdan Kur'an'ı anlama noktasında metnin kendisine daha yakın olan yaklaşım yukarıda üçüncü şıkta anılan yaklaşımdır. Bu aynı zamanda klasik müfessirlerin de genel tutumudur. Şimdi bunu açmaya çalışalım. Öyle anlaşılıyor ki ilk dönem müfessirler de antropolojik modelde anılan benzer sorunla karşılaşmışlar; ancak bu noktada anlayıcı bir tutumu benimsemişlerdir. Örneğin Ragıb'ın *Müfredât*'ında bir çok ke-

37 Ahmed, *age.*, s. 111.

limenin deve ve onun hareketleri üzerinden tanımlandığını görürüz. Bu durum onu rahatsız etmez; çünkü Kur'an'ı anlama yolunda bu yaklaşım bir sorun değildir. Daha da önemlisi o, kendisini evrensellik ve yerellik dikotonomisi karşısında sıkışmış hissetmez. Bu durumu birkaç örnekle daha açmaya çalışalım.

* Elmalılı, Mürselât 25. Ayette geçen *kifât* kelimesine şu biçimde anlam verir: Biz buna mealde tokat dedik, bu tokat, sille manasına tokat zannedilmesin, sürüden sapıp da ekinlere ve bağlara bağçelere dalan firari hayvanların bekçiler tarafından tutulup hapsolundukları mahalle da-hi Anadolu Türkçesinde tokat tabir olunur.³⁸

* *Abkar* Arap cahiliye döneminde efsanelerde adı geçen cinler ülkesidir. Tıpkı bizim Urduca'da 'peristan' (periler ülkesi) dediğimiz gibi Araplar da nadir olan ve ayrıca çok zeki kimselere 'Abkar' derlerdi.³⁹

Bizim burada dikkatleri çekmeye çalıştığımız şey, herhangi bir ayetin tefsiri esnasında müfessirlerin 'Arap şuna şöyle diyordu ya da şunu şöyle yapıyordu' türünden bir açıklama yapmalarının sorun oluşturmamasıdır. Diğer bir deyişle onlar da bugün antropolojik okuma olarak adlandırabileceğimiz bir şey yapmaktaydılar. Bu aynı zamanda R. Hartog'un karşılaştırma ve benzetme olarak adlandırdığı yazım tekniğine denk düşmekte gibidir. Bu yöntemde, karşılaştırma bilinmeyen bir şeyi tasavvur etmemizi sağlayan bilgi aracıdır.⁴⁰ Kişi bu noktada da farklı bir kültürle karşı karşıyadır; fakat onun kendi kültürüne referansta bulunması ötekinin yanlışlığını göstermek için değil, ötekini daha iyi anlayabilmek içindir. Diğer bir deyişle buradaki antropolojik okuma anlamaya yöneliktir. Oluşmuş doğal karşılanan bu model aydınlanma sonrasında sorun olmaya başlamıştır. Yukarıda da anlatmaya çalıştığımız üzere, özellikle 19. yüzyıllarda antropoloji anlayan bir disiplin

38 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, 1979, İst., VIII, s. 5522.

39 Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Komisyon, İnsan Yay., İst., 1997, VI, s. 87.

40 Hartog, *age.*, s. 218.

olmaktan çok tanımlayan, disipline eden, biçim veren, sözde bilime dönüşmüştür. Sözde bilimdir, çünkü emperyal amaçlara hizmet etmektedir. Artık 'şu toplumun şu uygulaması vardır; bu da bizdeki şu uygulamaya karşılık gelir' şeklindeki çatı 'bizim şu evrensel değerlerimiz vardır; onların da, evrensel olmayan, çoğu zaman yanlış değerleri vardır'a dönüşmüştür. Böylelikle ortaya bir evrensellik ve yerellik dikotonomisi çıkmıştır. Bu dikotonomi klasik modeli de yönlendirmiştir. Örneğin Esed, bu sıkıntıyı yoğun bir biçimde hissedenlerdendir. Bu yönde birkaç örnek sunmanın yararlı olacağı düşüncesindeyiz:

* Bu ayetin tamamı ilk ağızda her ne kadar önceki notta açıklanan tarihi vakayla ilgiliymiş gibi görünse de, temelde, Müslümanlara arasında görülebilecek her türlü hizipçi girişime karşı alınan, alınması gereken kesin bir tavrı yansıtmakta ⁴¹

* Yukarıdaki ayet en geniş yüklemiyle -vahye neden olan tarihi olguyu aşarak- (...) bütün müminlerin durumuna ışık tutmaktadır.⁴²

* Ama yine de biz, bu tarihsel açıklamanın doğruluğunu ya da geçerliliğini tartışmadan inanıyoruz ki yukarıdaki ifade, çok daha derin bir anlama işaret etmekte ve ...⁴³

* Bu bölüm ilk ağızda her ne kadar Medine'deki münaflıklarla dolayısıyla tarihsel bir durumla ilgili ise de, bu ayetlerin ortaya koyduğu mesaj, vahyedilmesine neden olarak karşımıza çıkan tarihsel olayı aşarak "her çağda ve her toplumda namuslu düşünce ve aksiyonun yoluna çıkan eyyamcı/iki yüzlü kişiliğin genel tutum ve zihniyeti" sergilemektedir.⁴⁴

Dikkat edilirse, yukarıdaki modelde klasik tefsirdeki modelden bir kayma vardır. Klasik modelde müfessir bir ayeti tefsir ederken tarihsel bir olaya atıfta bulunur; ancak burada amaç

41 M. Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İst., 1996, I, s. 382, 143 numaralı not.

42 Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 386, 156 numaralı not.

43 Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 372, 103 numaralı not.

44 Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 366, 82 numaralı not.

ayetin anlam boyutunu o olaya hasretmek değil; ayetin daha iyi anlaşılabilmesini sağlamaktır. Oysa Esed, tarihsel atıfların böyle bir sınırlama yapabileceği endişesiyle, bu tür atıflardan sürekli bir rahatsızlık duymaktadır. Bu, Esed'in içinde bulunduğu tarihsellik evrensellik ikiliğinin bir sonucudur. Çünkü, bu dikotonomi, tarihsel olanın evrensel olamayacağını evrensel olanın da tarihsel olamayacağını varsayar. Buna karşın, böylesi bir ikilem içinde olmayan klasik tefsir usulü ilgili sorunu daha rahat algılamış görünür. Her ne kadar içinde bazı sorunlar taşıyor olsa da, "sebebin hususiliği hükmün umumiliğine mani değildir. Muteber olan sebebin hususiliği değil, lafzın umumiliğidir"⁴⁵ şeklindeki prensibin ima ettiği şey, Esed'in kekemeliğinden daha sağlam görünmektedir.

Bizim antropolojik modelde dikkatleri çekmeye çalıştığımız temel şey şudur: Modern bilinç, Kur'an metni karşısında öncelikli olarak kendi kültürünün değerlerini vazgeçilmez doğrular olarak algılamaktadır. Bizce sorun bu noktadadır; yoksa antropolojik modelin kendisi hatalı değildir. Hatalı olan bu modelin işletilme biçimidir. Bize göre bu modelin eleştiriye muhatap olacak yönleri şunlardır:

(i) İlk olarak tarihselci yaklaşım, zaman tasavvuru bakımından sıkıntılıdır. Eğer Kur'an öyle ya da böyle bütün Müslüman toplumların benimsediği bir metinse burada daha esnek bir zaman tasavvuruna gereksinim vardır. Şöyle ki aynı anda yatay olarak, aynı metni, Güney Afrika'daki bir Müslümandan Kuzey Avrupa'dakine Güney Amerika'dan Kuzey Amerika'dakine bir çok kişinin okuması mümkündür. Bu durumda Kuzey Amerika'daki bir Müslümanın, metni algılama biçimini Güney Afrika'dakine karşı mutlaklaştırması doğru bir yaklaşım olmasa gerek. Açarsak savaş için at yetiştirme Amerikalı Müslüman için bir gerek olmaktan uzaksa Afganistanlı

45 Suyutî, *el İtkan fî Ulumi'l-Kur'an*, Darubn-u Kesir, Dimeşk, 1987, I, s. 92; ayrıca fıkhıdaki "Âm nasların tenziline gerekçe olan husus sebeplere değil, o nasların umumi hükümlerine itibar edilmesi gerekir" şeklindeki usul kaidesi de hatırlanmaya değer, bkz. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İsam Yay., İst., 1996, s. 292.

için aynı şey söylemez. Yani örnek durumların kendisi de bir zaman boyutu için tarihsel olabilirken bir başka zaman boyutu için fiili gerçekliğe karşılık gelebilir.

(ii) Özellikle pozitivist modelde Kur'an metni, metnin temel fonksiyonuna yabancılaşmış bir biçimde algılanmaktadır. Açarsak Kur'an metni kendisini hidayet kitabı olarak tanımlamaktadır. Bize göre Kur'an her Müslümanın ya da Müslüman toplumun kendisinden hidayet mesajı aldığı sembol bir metindir. Bu açıdan, Kur'an'ın kendisinin bütün insanlar ve bütün olanaklı durumlar için blok halinde ve olduğu gibi tatbikini istediğini düşünemeyiz. O, yalnızca, sonraki olası durumlar için bir rehberdir; bizlere bir şeyleri işaretleyen bir rehber. Kanaatimizce Kur'an'a aşağıdaki biçimiyle yaklaşmak pek isabetli değildir:

... Kur'an'daki sorunsal'a dikkat eden biri bunun yine Arap yarım adasını, yedinci yüzyılın başlarını ve Arap toplumunu aşmadığını hemen fark eder. Örneğin Mekke döneminin en temel sorunu olan "şirk" olgusu tartışılırken hep Arap yarımadasındaki şekliyle putlara (evsan) tapma, bunun temelsizliği, irrasyonelliği, ahlaki psikolojik alt yapısı üzerinde durulmuştur. Hemen Kuzeyde İran'daki şekliyle 'ateşe tapma'dan doğal olarak hiç söz edilmemiştir. Yine Kur'an Araplardaki istenmeyen kız çocuklarını öldürme geleneğinin gayri insaniliğini eleştirirken Mısırlıların Nil nehrine her sene bir genç kızı kurban olarak sunma adetlerine hiç değinmedi.⁴⁶

Kur'an'ın şöyle bir iddiası yoktur sanırım: 'Bu metin, gelecek yüzyıllardaki bütün olası durumları ve sorunları içiren bilgiler ve çözüm yolları ihtiva eder'. Böyle bir varsayım, onun amacıyla çelişik olurdu doğrusu. Onu, ne ilk kuşaklar ne de sonraki kuşaklar bu biçimde değerlendirmişlerdir. Yukarıdaki türden bir beklenti ancak aydınlanmanın şekillendirdiği bir bilinç tarafından dile getirilebilir. Yine Kur'an'ın tarihselliğine örnek olarak sunulan şu ayetleri ele alalım: Acaba Kur'an

46 İlhami Güler, "İslam Anlayışımıza Dair", *Tezkire*, 4, 1992, s. 55.

savaş için besili atlar besleyin derken, şöyle bir şey mi ima etmiştir: “Bu örnekte anılanın dışında başka bir şey yapmayın”. Bu sadece *örneğin demektir*. Tabir yerinde ise Kur’an bize söz arasında ‘örneğin’ diyen bir kitaptır. Yani at, o gün için bile anılabilecek örneklerden (kılıç, deve, mancınık vbg.) sadece biridir. Bu, Kur’an metninin bütünü geçerli olan bir şeydir. Evlere arkadan girmeyin emrini ya da zihar örneğini ele alırsak, bu durumda sonraki zamanlar için bu örneklerin aynısını aramak Kur’an metninin işlevini yanlış anlamak demektir. Bunlar, evlere arkadan girme örneğinde bir ahlaki davranış biçimini ya da zihar örneğinde bir kurumun yanlış uygulamasını eleştiren örneklerdir. Yanlış uygulama biçimlerinin farklı tezahürlerinin olması mümkündür; bu açıdan Kur’an bize bu farklı tezahürleri değerlendirebilmemiz için model sunar. Burada Gadamer’in konuyla ilgili o güzel ifadelerini bütünüyle aktarmaktan kendimi alamıyorum:

Yorumun görevi daima kendisini, basılı sözün anlam içeriği tartışılabilir olduğunda gösterir ve bu tebliğ edilen bir şeyin doğru kavrayışına ulaşma meselesidir. Bununla birlikte, bu “aktarılan şey” konuşanın ya da yazarın başlangıçta söylediği şey değil, aksine, eğer onun özgün muhatabı olabilmişsem, bana söylemek istediği şeydir. Bir hermenötik problem olarak “emirlerin” ve “buyrukların” yorumlarında bu tür emirlerin, lafzi anlamlarına göre değil “genel anlamlarına” göre ele alındıkları iyi bilinir. Bu yüzden, metnin yalnızca bir verili nesne değil, iletişim olayının gerçekleşmesindeki bir aşama olduğunu söylemeliyiz.⁴⁷

47 Gadamer, “Metin ve Yorum”, çev. Hüsamettin Arslan, *Hermeneutik ve Humaniter Disiplinler*, Paradigma Yay., İst., 2002, s. 300; Gadamer’in bu ifadeleri ışığında, şu iki Kur’an algısına yeniden bakmak gerektiği kanaatindeyim:

* “Kur’an kendisiyle çağdaş olmayan sorunlarla ilgileniyor, kendisiyle çağdaş olmayan kavramlarla konuşuyor olamaz. Bu yüzden Kur’an’ın doğrudan kendisinden sonraki tarihsel durumlarla ilgili olması beklenmemelidir. Bunu kabul edip etmemek ise, tamamen Kur’an’a yaklaşımla ilgili bir yöntem sorunudur”. (Ömer Özsoy, “Dinsel Bir Metin Olarak Kur’an’ın Bazı İfade Özellikleri”, *I. Kur’an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1994, s. 181.)

* “Kur’an-ı Kerim, Yüce Allah’ın insanların arasından seçtiği en son ve sonuncu Peygamberi vasıtasıyla, O’nun döneminde yaşayan ve daha sonra *Kıyamet’e kadar yaşayacak olan bütün insanlara hitap eden*, insanların kullandığı ‘tabii bir

Ancak burada şöyle bir sorunu ihmal ediyor da değiliz: Acaba 'el kesme' ayetini de bu biçimde anlayabilir miyiz? Bu sorunun güçlüğüne farkındayım; bununla birlikte bu soru, benim yanıtlamak durumunda olduğum bir soru da değildir. Uygulama anı geldiğinde, uygulama konumunda olan kişilerin kanaati bu sorunun yanıtını belirleyecektir. Hz. Ömer örneğinde olduğu üzere.⁴⁸ Burada ele almamız gereken bir başka sorun da şudur: Öyle ayetler vardır ki, bizim yukarıda geliştirmeye çalıştığımız bakış açısına pek uymamaktadır; onlardan ancak tarihsel bilgi elde edilebilir. Örneğin Hz. Peygamberin eşleriyle olan münasebetini düzenleyen ayetler. (Ahzab/33: 6, 30, 50-52). Acaba bu ve benzeri ayetlere, onları ait oldukları zaman dışında ele aldığımızda, tarihselci yaklaşımın dışında bir yorum getirebilir miyiz? Bu sorunu da ikinci bölüm içinde ele almayı düşünmekteyiz.

B) Kur'an ve Tarih İlişkisi Üzerine Bazı Deneme Notlar

1. İmanın Konusu Olarak Tarih

Kur'an'da bir çok yerde Kitaba ya da Kitaplara imandan söz edilir. Acaba bununla kastedilen nedir? Bir kere burada Kur'an'ın bütünü kastedilmiş olmalıdır; aksi takdirde Yahu-

dilde' ifade edilmiş bir hitabıdır". (Tahsin Görgün, "Kur'an ve Tarih", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I*, Ensar Neşriyat, İst., 2000, s. 127.)

48 Bu konuyla ilgili oldukça başarılı bir çalışma için bkz. Ferhat Koca, "Kur'an-ı Kerim'deki Fıkhi Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Deneme", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, haz. İlyas Çelebi, Rağbet Yay., İst., 1998, 76-163; hırsızın cezası konusunda yazar şöyle bir sonuca ulaşmıştır: "Erkek ve kadın hırsızın elinin kesilmesi hükmü, dinin temel amaçlarından biri olan 'malı muhafaza' amacıyla tarihsel bir ilişki içerisinde bulunduğu için, netice olarak bütün halinde tarihsel kabul edilir. böylece, herhangi bir hırsızın farklı zaman ve mekan içinde, belirli nitelik ve niceliklere sahip bir malı çalması halinde, ona Kur'an'ın ilk muhataplarının yaşadığı dönemde 'tanımlanmış olan' hırsıza verilmiş olan el kesme cezasının aynısının veya ondan farklı bir cezanın -nitelik ve niceliği ne olursa olsun- verilmesinin, söz konusu zaman ve mekanda yaşayan insanların içtihatlarına kalmış (tarihsel) bir mesele olduğu ortaya çıkar.", s. 162-163.

dilerin şahsında kınanan duruma düşülmüş olunur.⁴⁹ Bu bütün içinde, tarihsel olarak algılanan ayetler de bulunmaktadır. Öyleyse tarihsel bir metin olarak algılanan Kur'an'a iman etmenin anlamı nedir? Bu durumda imanla tarih arasında ne türden bir ilişki vardır? Şayet, burada istenen, vahyin Allah katından gelmiş olmasına iman ise; bu ne anlama gelir? Yani bir metnin Allah katından olduğunu kabul etmenin içerimleri nelerdir? Öte yandan, herhangi bir zaman diliminde gerçekleşen olayların bir haber olması ile onun imana konu olması arasında nasıl bir ayırım vardır?

Yukarıdaki soruları yanıtlama yolunda, imanla tarih arasındaki ilişki üzerine iki temel şey söylenebilir: İlk olarak, iman, tarihsel olaylardaki *olumsallık* boyutunu ortadan kaldırır. Bu yön-
deki en ilginç iddia Hume'a aittir. O, tarihsel olayların olumsal olduğu, dolayısıyla tarihten elde edilen bilginin zorunlu kesin doğrular olamayacağını ileri sürer. Ona göre, geçmiş hakkında bize verilen bilgiler şüphe unsuru taşırlar ve onların, *gerçekten* gerçekleşmiş olaylar olduğunu, bütünüyle nesnel bir biçimde kanıtlamanın bir yolu da yoktur. Bir çok dinin tarihsel olaylar ve haberler üzerine kurulu olduğu düşünülürse gelinmek istenen nokta anlaşılır sanırım:

Hasılı biz, Hristiyan dininin mucizelerle el ele gidişinin yalnızca başlangıçta olmuş olmayıp, bugün bile, mucizesiz olarak, akli başında hiçbir insanın inanını elde edemeyeceği sonucuna varabiliriz. Yalnız akıl ve mantık, bizi, bu dinin doğruluğuna inandırmaya yetmez; bu bakımdan her kim ki 'iman' yoluyla bu dini kabule eğilimli bulunur, bu kimse, kendi varlığında, sürekli bir mucizenin şuurunu duyar; şöyle ki bu mucize, hem bu kimsenin idrakinin bütün prensiplerini altüst eder, hem de aynı kimseyi, alışkanlıkla deneye en zıt ve aykırı olan ne varsa ona inanmaya yöneltir.⁵⁰

49 Bakara/2: 85.

50 Davide Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İst., 1986, s. 198.

Her ne kadar Hume'un asıl ilgisi mucizeler üzeride görünse bile bunu bütün tarihsel olaylar için genelleştirmek mümkündür. Zaten bu durumu Lessing'de görmekteyiz. O da tarihsel bilgilerden zorunlu doğrular elde edilemeyeceğini ifade etmektedir.⁵¹ Bizim açımızdan burada önemli olan şudur: *Tek başına* tarihsel araştırma, olumsuzluk unsurunu ortadan kaldırmak için yeterli değildir. Örneğin Hz. Peygamber'in vahiy alma tecrübesini düşünelim. Bu ne türden bir olaydır? Şayet günümüzde birisi kalksa ve kendisine vahiy geldiğini söylese ona inanır mıyız? Benzer bir zorluk bizzat Peygamberin kendisi için de söz konusu değil midir? Onun, Hira dağında vahiy aldığına iman etmek için hangi gerekçeye sahibiz? Bize iletilen haberler dışında! Özetle iman dışında hiçbir şey bu olaydaki olumsuzluk boyutunu ortadan kaldırmaya yetmez. Önceki peygamberlerle ilgili mucizeler hakkında ya da diğer konular hakkındaki verilen haberleri düşünelim. Bunların olup olmadığına nesnel bir biçimde bilmemizin olanağı bulunmamaktadır. Bu bilgiler, haberî olmaları dolayısıyla bir olumsuzluk taşırlar; gerçekten olmuş da olabilirler olmamış da. Ne zaman ki bu olaylar vahyin içine taşınmışlardır; işte o an inanan kimseler için bu olaylar olumsal olmaktan çıkmıştır. Diğer bir deyişle bizim vahyiyle olan ilişkimiz *bütünüyle* tarihsel bilgiler üzerinde gerçekleşmez.

İman ile tarih arasındaki ilişki noktasında, ilkinden daha önemli olan ikinci yön ise şudur: Bir şeyin imana konu olması demek, her şeyden önce onunla aramızda *duygusal bir bağın* bulunması anlamına gelir. Şimdi şu sorular ışığında anlatmak istediğimiz şeyi düşünelim: Vahyin nazil olduğu tarihsel kesit üzerine bir müsteşriğin yaptığı araştırma ile bir Müslümanın yaptığı araştırma aynı olabilir mi? Eğer bu sorunun yanıtı olumsuz ise, bu ayrım neye göre yapılmaktadır? Ya da Pavlus'un Ege kıyılarındaki yolcuğunu düşünelim. Bu hadiseyi bir Mülümanın algılaması ile bir Hıristiyanın algılaması aynı

51 G. E. Lessing, *Theological Writings*, tars. H. Chadwick, Stanford University Press, Stanford, 1992, s. 53.

mıdır? Acaba bu türden olayların gerçekleştiği zaman birimini ve mekanı ve bu her iki unsuru anlamlı kılan kişileri, diğerlerinden ayıran bir yön bulunmakta mıdır? Ya da daha özeldeki örneğin Enfal, Tevbe, vb. gibi sureleri düşünelim. Bunlarda büyük ölçüde birtakım tarihsel olayların anlatılmakta ve değerlendirilmekte olduğunu görmekteyiz. Bunları değerlendiren Allah'tır. Peki, bu ayetlere iman etmek ne anlama gelir? Kanaatimizce, bizler, Müslümanlar, ilgili olaylara, bir nesnellik içinde, onları nesneleştirerek bakamayız. Bu ayetlere konu olan olayları; ancak onlara tutku ile yaklaştığımızda anlamış oluruz. Bu surelerde anlatılan savaşlardaki olayların, Müslümanlar için Napolyon'un savaşlarından hatta Yavuz Selim'in savaşlarından ayrıcalıklı olan bir yönü vardır. onları ayrıcalıklı kılan yön, ilgili olayların anlatıldığı ayetlerin imana konu olmasıdır. Bu olaylar sıradan alalade olaylar olmanın ötesindedirler. Bu şu demek değildir elbette; ilgili olaylar bilimsel bir şekilde araştırılamaz. Ancak şu da kabul edilmelidir ki, olaylar gerçek anlamına dini bir paradigma içinden bakıldığında kavuşacaklardır. Malcolm'un bir başka örnek üzerinde oldukça güzel bir biçimde söyledi gibi, 'bir kişi İsa'nın hayatını okuyorsa onun buna inanması, ancak bu hikayenin dini bir önem içerdiğinin kabul edilmesi ile mümkündür. Aynı şekilde bir fizikçinin mucizelerle ilgilenmesi de böyledir. Mucizeler hem bilimsel hem de dini dünya görüşü içinde algılanabilirler. Ancak onların dini önemi, sadece dini dünya görüşü içinde ortaya çıkar.'⁵²

Sonuç olarak, bir metne iman etmek demek onunla inanan kişi arasında diğer metinlerde olmayan türden bir ilişkinin varolması anlamına gelir. Örneğin, bir kişinin bilimsel bir metni, romanı, ya da daha somut bir örnekle Aristo'nun *Etika'sını* okuması ile Kur'an'ı okuması arasında bir fark olsa gerektir. Bu son metne diğerler gibi yaklaşmak, ona iman eden-

52 Norman Malcolm, "The Groundlessness of Belief", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. Douglas Gievvett-Brendon Sweetman, Oxford University Press, Oxford, 1992, s. 102.

ler için söz konusu değildir. Kanaatimizce bu farkı belirleyen en önemli öğelerden birisi de ilgili metnin imana konu oluşudur. Burada imandaki bilişsel boyuttan çok, duygusal boyutta vurguda bulunmamız bazı açılardan eleştirebilir; ancak şu kadarını söyleyelim ki, içinde bulunduğumuz yüzyılın en çok da duygu yoksunu bireylerden oluşuyor olması bizi bu yönde bir vurgu yapmaya itmiştir. Geçen yüzyılının başlarında yaşamış olan, dindar filozof Kierkegaard'ın çağdaşlarına vurguladığı şey de tam da burada anlatmak isteğimiz şeye karşılık gelir. Ona göre, içinde bulunduğumuz çağ tutku yoksunudur. Bu çağın müminlerinin, anlayamadığı şey imandaki tutku faktörüdür. Tarihselcilerin anlayamadığı şey ise, tarihteki tutku faktörüdür. Tarihsel olduğu söylenen şeylere tutkuyla baktığımızda onların hiç de tarihi olmadıklarını görebileceğiz. P. Ricoeur'ün sözleriyle ifade edersek, "tarihin anlamı bir bütün halinde imana konu olmasında yatar ve bu da bir temellendirme ya da rasyonalize etme sorunu değildir."⁵³

2. İdeoloji ve Ütopya Arasında Tarih

Ancak bütünüyle kurtuluşa erebilmiş bir insanlık geçmişine de bütünüyle sahip olabilir. Anlatılmak istenen, şudur: Ancak kurtuluşa ermiş bir insanlık için geçmiş, her anıyla alıntılanabilir nitelik kazanmıştır. Yaşanmış anlarından her biri, gündemdeki bir alıntıya dönüşmüştür.⁵⁴

İnsanın en temel düşünme biçimlerinden birisi de onun değer atfederek düşünmesidir. Bu anlamda, eşyanın bir kendilik olarak *değeri* yoktur; onun değer *kazanması* insanla birlikte gerçekleşir. Diğer bir deyişle insan, ona, değer *yükler*. Zaman ve

53 Paul Ricoeur, "Christianity and the Meaning of History", *History and Truth*, Northwestern University Press, Evanston, 1987, s. 95.

54 Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, Y. K. Y., İst., 2001, üçüncü tez.

mekan mefhumları da bu söylenilenlere dahildir. Değer yüklenilmemiş bir zaman ya da mekan adeta bir hiç mesabesinde. Ve yine bazı şeyler daha değerli ya da çok değerlidir. Örneğin, insan bir zaman dilimini ya da bir mekanı diğerlerine üstün tutar. Hatta bazıları, onun için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Bu söylenilenler en çok da tarih için, *milletlerin tarihi* için geçerlidir. Halklar için tarihin, belirli anıların ve bu anıların içinde cereyan ettiği mekanların vazgeçilmez bir önemi vardır. Acaba, milletler tarihlerine nasıl anlam yüklerler (ya da değer ver-irler)? İdeoloji ve ütopya kavramları soyut zaman ve mekan kavramlarına değer yüklemenin temel iki biçimi olarak görünmektedir. Zamanı anlamlandırma faaliyetlerinin bir çoğunu bu iki kavram altında değerlendirmek mümkündür.

(i) Ütopya, alternatif düşünme biçimidir. Yaşanılan andan memnun olmadığımızın bir ifadesidir. Nasıl ki günlük yaşamda tatmin edilmemiş duygularımız hayali bir evrende tatmin ediliyorsa; ütopyalar da beklentileri karşılanmamış toplumların bu beklentilerine yanıt verir. Ütopya, onlara, yeni dünyalar tasavvur edebilme giderek de bu dünyaları inşa edebilme imkanı tanır. “Bir ütopya doğurup kendini buna hasredemeyen bir toplum, köhneleşme ve yıkım tehdidiyle karşı karşıyadır adeta. Hiçbir şeyden büyülenmeyen bilgelik, *verili*, mevcut mutluluğu tavsiye eder.”⁵⁵ Ütopya geçmişe ait olabileceği gibi geleceğe de ait olabilir ya da bu her ikisi birbirinden beslenir. Geçmişimizde yaşadığımız altın çağ gelecekte de böyle bir şeyi yaşayabileceğimiz şeklindeki umudumuza can verirken, geleceğe dönük ideallerimiz de geçmiş tasavvurumuzu yönlendirir, geçmişe dönük anlatı biçimimize etki eder. Acaba ütopyasız bir toplum neye benzer? Kanaatimce bu bir tükenmişlik halidir. Zira bütün her şey yaşanılan andan ibaretmiş gibi algılanınca, toplumların geçmişi yorumlayarak geleceklere yön verme (ütopyalar kurma) arzuları söner. Bu durumda tarih anlamsız, gelecek umutsuzdur; geriye ise tek olasılık kalmaktadır, *verili* anın değerlerine angaje olmak. Oysa ütop-

55 E. M. Cioran, *Tarih ve Ütopya*, çev. Haldun Bayrı, MetisYay., İst., 1999, s. 82.

ya tükenmiş onların geçmişlerine ve geleceklerine can verir. Böylelikle her şeye rağmen varolma azmini artırır. Bu söylenenlerden hareketle şöyle bir sonuca varmak mümkündür: Umutsuz bir geleceğe teslim olanların tarihlerini algılama tarzları ile, gelecekle güçlü bağları olanların geçmişi algılama tarzları aynı değildir.

Kur'an ve tarihsellik sorunu açısından baktığımızda, şunu söyleyebiliriz: Her şeyden önce Kur'an'ın nazil olduğu dönem, bize gelecekte yeni dünyalar inşa edebilmemizin yolunu açan bir ütopyadır. O kesit, bizim gelecek tasavvurumuzu şekillendirir ve bizi içinde bulunduğumuz şimdide tutuklu kalmaktan azade eyler. Günümüz Müslümanı için bu gerçek, son derece önemlidir. Çünkü, bu düşünce, bizim her hal ve şartta yeni dünyalar kurabileceğimizin bir göstergesidir. Zaten Müslüman olmak, 'yarın, her zaman bu günden daha hayırlı olabilir' deme imtiyazına sahip olmak demektir. Buna karşın, tarihsellik olarak adlandırılan düşünme biçimi ütopyası olmayan bir geçmiş ve gelecek tasavvuru izlenimini vermektedir. Tarihselcilik adeta 'geçmişe düşmeme nevrozu içindedir'. Başka bir söyleyişle bütün tarih adeta, içinde yaşanan 'şimdi'den ibaretmiş gibi algılanmaktadır. Peki, sadece 'şu andan' hareketle düşünmek ne anlama gelir? Öncelikle içinde bulunduğumuz an, bize hiçbir geleceğimizin olmadığını ima eder. Bu ise geçmişimizi şimdiden hareketle dönüştürme yolunda bizi zorlar ve elimizden gelecek tasavvurumuzu alıp götürür. Yani bu durumda şimdi etken geçmiş edilgendir. Örneğin el kesme cezasını ele alalım. Bu sorun hep şimdinin olanakları açısından düşünüldüğü için genellikle olumsuz olarak değerlendirilmektedir. Oysa aynı soruna yarınlarımız açısından bakarsak ortaya daha farklı bir manzara çıkacaktır. Çünkü bu durumda, batılı insanın eleştirisine maruz kalarak ilgili cezayı değerlendiren birey değil, geçmişine ve geleceğine güveni olan, kendisini ötekinin karşısında konumlayan ve de bu cezayı Allah'ın hududu biçiminde tanımlayan bir kimlik çıkar. Özetle bir Müslüman için şimdinin ötesindeki zaman, her durumda şimdiye (acile) ter-

cih edilebilir. Aksi durumda yaşanan ana ayak uydurmak iş-ten bile değildir; eğer kızıl elmalarımız yoksa.

Sonuçta, şimdinin değerleri açısından Kur'an'ı tarihsel bir metin olarak görmek, ütopyasız bir düşünme biçimidir. Oysa bir ütopya eşliğinde bakıldığında Kur'an bize her zaman alternatif düşünebilme imkanı tanıyan bir menba görünümündedir. Burada sözü edilen ütopya, şimdiden soyutlanmış bir zaman tasavvuru önermediği gibi şimdinin sorunlarından bir kaçış da değildir. Sadece bütün olup bitmenin *şimdide* olmadığını hatırlatmadır.

(ii) İdeoloji kavramı günümüz insanı için son derece itici bir terim haline gelmiştir. Özellikle Marx sonrasında bu terimin olumlu içeriği silinmiştir. Bu anlamda onun, ideolojiyi, gerçekliğin *camera obscura* (karanlık oda)'da baş aşağı olarak görülmesi biçimindeki tanımını oldukça meşhurdur.⁵⁶ Her ne kadar Marx'ın ideolojiyi tanımlamak amacıyla 'yanlış bilinç' türünden bir kavram kullanmadığını iddia edenler olmuşsa da,⁵⁷ bu kelimenin büyük ölçüde olumsuz bir muhtevayla kullanıldığı bir gerçektir. Dolayısıyla, çoğu okur, bizim burada ideoloji ve tarih arasında olumlu bir bağlantı kuracağımızı düşünmek istemeyecektir. Ancak biz beklenenin aksine, ideoloji ve tarih arasında olumlu bir bağlantı olduğunu savunmaya çalışacağız. Bununla birlikte olası bir yanlış anlamadan kaçınmak için şu kadarını söyleyelim ki, hakikati maskeleyen bir ideoloji tanımını bizim uzağımızdadır.

Peki, bu durumda tarihle ideoloji arasında ne türden bir ilişki vardır? Gramsci, ideoloji kavramını negatif biçimde kullanan Marx'ın aksine, pozitif biçimde kullanır. Buna göre ideoloji toplumsal sınıfların dünya görüşüdür. Toplumların ken-

56 * Burada, elbette kelimenin literal anlamıyla ütopyayı (out topos -varolmayan yer) değil, bir işlev olarak ütopyayı kastetmekteyiz; ayrıca bkz. Bülent Somay, Edebiyat ve Ütopya, *Parşömen*, 2001, 33, s. 4.

K. Marx-F. Engels, *Alman İdeolojisi*, Sevim Belli, Sol Yay., Ankara, 1999, s. 45; ayrıca bkz. Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, çev., Mehmet Okyayuz, Epos Yay., Ankara, 2002, s. 98-99.

57 Serpil S. Üşür, *İdeolojinin Serüveni*, İmge Yay., Ankara, 1997, s. 13.

dilerini temsili, paradigmatik ideolojiler sayesinde mümkün olmaktadır.⁵⁸ Yani ideoloji bir temsil biçimidir. Sorunu tarih açısından düşündüğümüzde, bizi temsil eden paradigmatik ideolojinin tarihi anlamlandırmada, ona değer yüklemede vazgeçilmez olduğunu görmekteyiz. İdeoloji olmaksızın tarih, bir olaylar yığınının başka bir şey değildir. Bütün bir olaylar serisini anlamlı bir forma sokan, ideolojidir. Bu nedenle her tarih okuması bir şekilde ideolojiktir. Bir yerde, ideoloji (dünya görüşü) olmaksızın gerçeklik denen şeyin de olmayacağını ileri sürmek, aşırı bir iddia olmasa gerek.

Sorunun daha da özelde Kur'an'ın tarihselliği ile olan bağlantısını şu şekilde kurabiliriz sanırım. Kur'an her şeyden önce, bizi (Müslümanları), diğer paradigmatik karşısında temsil eden bir metindir. Diğer bir söyleyişle başka kimlikler karşısında bize kimlik veren ya da ondan kimlik edindiğimiz bir kitaptır. Bu, aynı zamanda 'kimin tarihi sorusunun da bir yanıtıdır. Günümüz Kur'an okumaları açısından tarihsel olarak algılanan kesit Müslümanların tarihidir. Ya da bu ayetler bizim kimlik edindiğimiz bir tarihtir. Kelimenin tam anlamıyla bizim tarihimizdir; bizi biz yapan bir tarihtir, anlatıdır. Bu anlatı olmaksızın Müslüman kimliğinden söz edilemez. Şunu unutmamak gerekiyor ki, bir neslin geçmişi nasıl anladığı kısmen kendisini nasıl anladığının bir fonksiyonu olduğu kadar, *kendisini algılaması* (kimlik) da geçmişi nasıl algıladığıyla (hafıza) yakından ilgilidir. Bu ikisi arasındaki ilişki tek yönlü değil diyalektiktir.⁵⁹

İşte bu noktada 'kimin tarihi?' sorusunun yanıtı da ortaya çıkmış olur. Örneğin, kimlik kartı taşıyız. Bu kart 'sen kimsin? sorusunun yanıtlarını üzerinde taşır. Bu bilgiler aynı zamanda kişinin âdiyetini de belirler. Bunları unutan kişi, kaybolmuş demektir; hatta yok demektir. Varlığının yeniden kazanımı için tez elden bir kimlik edinmek zorundadır. Toplumlar ve buna bağlı olarak da bireyler kimliklerini tarihlerinden alır-

58 Üşür, *age.*, s. 30-34.

59 Fay, *age.*, s. 260.

lar. Tarih, bir bakıma toplumların kimlik kartıdır. ‘Müslüman kimdir, ya da hangi kalabalık yığını Müslümanlar diye adlandırılır?’ vbg. sorular ancak miladın 7. Yüzyılına referansla yanıtlanabilecek sorulardır. Bu tarihsel kesit olmaksızın türedi bir topluma ve türedi bir kimliğe dönüşürüz. Diğer bir deyişle bu tarihsel kesit bizim âit olduğumuz yerdir.

Kanaatimizce tarihselci söylem bu ilişkinin unutulmaya yüz tuttuğu bir söylemdir. Şimdi bunu şöyle bir örnekle açmayı deneyebiliriz: Oliver Sacks, *Karısını Şapka Sanan Adam*’da şu can alıcı soruyu sorar: Belleksiz bir insanın kimliği, hatta kişiliği olabilir mi? Kitabın “Kayıp Denizci” adlı bir bölümünde ağır bellek yitimi olan Jimmie’nin iki sorunundan söz edilir: ilki, 49 yaşında olmasına karşın, kendisini hala 19 yaşında sanması ve otuz yıl öncesinde yaşamasıdır. İkincisi ise anlık unutmalarıdır: Her yeni yaşantıyı bir dakikadan kısa sürede unuttur; mesela, henüz tanıştığı doktor bir süreliğine yanından ayrılıp geri döndüğünde, onu tanımaz. İkinci örnek yine aynı hikayenin “Kimlik Meselesi” adlı bölümünden: Sacks’ın Thompson adlı hastası, korsakov sendromundan muzdariptir. Thompson her gün Sacks’ı koğuştaki kim olduğuna ilişkin farklı bir hikayeyle karşılaşır ve her karşılaştıklarında, hikaye birkaç dakika geçtikten sonra ciddi bir biçimde değişir. Bu hastadaki bellek bouzması o derece ciddi bir boyuttadır ki, Sacks bunu anlatsal delilik olarak adlandırır.⁶⁰ Bu iki örneğin bizim, kendi tarihimizle olan ilişkimizle alakası şudur: 21. Asırdaki Müslümanlar, örnekteki Jimmie gibidirler. Sürekli bir biçimde ait oldukları tarihi unutmakla malul olduklarından ona yabancılaşmaktadırlar.⁶¹ Oysa hatırlayamamak bazı durumlarda varolmamak anlamına gelir.⁶² İkinci örnekle olan alaka ise şudur: Müslümanlar geçmişlerini hatırlayamadıklarından, kimliklerini/özdeşliklerini yitirmiş durumdadırlar. Bu gerçek, onların

60 Oliver Sacks, *Karısını Şapka Sanan Adam*, çev. Çiğden Çalkılıç, Y.K.Y., 1997.

61 Necmi Zeka, “Hatırlama ve Tarih”, *Defter*, 1, 1987, s. 14.

62 William L. Randall, *Bizi ‘Biz’ Yapan Hikayeler: Kendimizi Yaratma Üzerine Bir Deneme*, çev. Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yay., İst., 1999, s. 220.

her durumda kim olduklarına ilişkin farklı anlatılar söylüyor olmalarında oldukça açıktır bir biçimde görülmektedir. J. Bayart'ın ifadesini kullanacak olursak Müslümanlar, *kimlik yanılısaması*⁶³ ya da *bellek krizi*⁶⁴ içindedirler. Özetle içinde bulunduğumuz an bizi ağır bir travmaya uğratmış durumdadır. Bunun sonucu olarak da geçmişle aramızdaki ontolojik bağ silikleşmiş, tarihimiz bizim için unutulmuş bir yabancı olmuştur. Peki, bu travmadan bir kurtuluş yolu var mıdır?

Kanaatimizce sahip olduğumuz ütopyalar ve ideolojiler, bireysel ya da toplumsal anlamda kendimizi *imgelemimizde kurmanın* ve böylece geçmişte olup biten şeylerden bir anlatı oluşturmamıza yardımcı olan kaynaklardır. Zira "kimlikler, geçmişin anlatıları tarafından konumlandırıldığımız ve kendimizi içinde konumlandırdığımız değişik tarzlara verdiğimiz adlardır".⁶⁵ Bu açıdan Kur'an'ın nazil olduğu dönemi tarihsel olarak tanımlamak o dönemi yetersiz tanımlamak anlamına gelir. Nasıl ki bir kişi geçmişini sadece geçmişte olmaklığıyla değil de, kendisine kimlik vermesiyle (kendisini kendisi yapan şey olarak) algılsa, benzer şekilde toplumlar da geçmişlerini kendilerine kimlik veren bir şey olarak algırlar. Dolayısıyla miladın 7. Yüzyılını anlatan Kur'an tarihsel değildir, aksine bize kimlik veren, belleğimizi oluşturan olaylar bütünüdür. Bu bütünün Kur'an tarafından değerlendiriliş tarzı kimliğimizin sürekliliğini sağlayan şeydir. Bu noktada anlatmak isteğimiz şeyi açacak en ilginç örnek Yahudilerdir. Onları yüzyıllar süren sürgünler, kovulmalar, dağılmalar sonunda bile yeniden bir araya gelebilmeleri çok az toplumda rastlanan bir özelliktir. Bu açıdan, aşağıdaki Kutsal Kitap yorumu dikkate değer:

Ben Gurion'a göre Kutsal Kitap, sadece bir felsefenin ya da evrensel bir insancılığın kaynağı değildir, sadece top-

63 Jean-François Bayart, *Kimlik Yanılısaması*, çev. Mehmet Morali, Metis Yay., İst., 1999.

64 Zeka, agm., s. 10.

65 Andreas Huyssen, *Alacakaranlık Anıları: Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek*, Kemal Atakay, Metis Yay., İst., 1999, s. 11.

rak ve üzerinde yaşayanlar konusunda bilimsel bir otoriteye bürünmüş bir belge de değildir. Yenilenmiş Yahudi devletinin kuruluşundaki ortak paydadır. Yurduna dönmüş olan Yahudi topluluğun birliğine hizmet edecek güce sahiptir. Bir kahramanlar kaynağıdır. Yahudi ulusuna geleceği öğretir.⁶⁶

Kanaatimizce, eğer mutlaka tarihsellik kavramı kullanılacaksa, bu, ütopyası ve ideolojisi olan, geçmişe yönelik bir anlatı oluşturma biçimi olarak tarihsellik olabilir. Kur'an'ı bizi biz yapan bir anlatı olarak okumak, onun hala bizi oluşturmaya devam eden bir kaynak olduğu anlamına gelir.

Kanaatimiz o ki, Kur'an'ın insan için öngördüğü bu hayat tarzında dekorlar ve kostümlerden daha önemli olan 'öyküdür'. Çünkü dekor ve kostümler insanlığa hazır olarak verilmiştir; insana düşen sadece bunlara biçim vermektir. (...) Kur'an'ın bütün gayreti insanlığın iyi bir senaryo ortaya koyabilmesine yardımcı olmaktır.⁶⁷

66 Aktaran, J. C. Attias-E. Benbassa, *Paylaşılamayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, çev. Nihal Önal, İletişim Yay., İst., 2002, s. 210.

67 Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramsallaşması*, Fecr Yay., Ankara, 1994, s. 185.

Karma Bibliyografya

- Ahmed, Aziz **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam**, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay., İst., 1990.
- Aktay, Yasin, "Anlama, Vahy ve Tarih: Vahyi Yorumsama Deneyimlerinin Eleştirel Bir İncelemesi", **Tezkire** 5, 1993.
- , "Modernlik Durumumuza Dair", **Tezkire** 3, 1992.
- , "Objektivist ve Relativist İradeler Arasında Kur'an'ı Anlama Sorunu", **II. Kur'an Sempozyumu**, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996.
- Altınörs, Atakan, **Anlam Doğrulama ve Edimsellik**, Alfa Yay., Bursa, 2001.
- Andrew, Lugg, **Wittgenstein's Investigations 1-133: A Guide and Interpretation**, Routledge, London-New York, 2000.
- Apel, Karl-Otto, "Universal Principles and Particular Decisions and Form of Life", **Value and Understanding: Essays for Peter Winch**, ed. Raimond Gaita, Routledge, London-New York, 1990.
- Arendt, Hannah, "Kültürdeki Bunalım", **Geçmişle Gelecek Arasında**, çev. B. Sina Şener, İletişim Yay., İst., 1996.
- Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ayraç Yay., İst., 1998.
- , **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay; İst., 1996.
- Arkoun, Muhammed, **Kur'an Okumaları**, çev. Ahmet Z. Ünal, İnsan Yay., İst., 1995.
- Asmann, Jan, **Kültürel Bellek**, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İst., 2001.
- Attias, J. C.-E. Benbassa, **Paylaşılamayan Kutsal Topraklar ve İsrail**, çev. Nihal Önel, İletişim Yay., İst., 2002.
- Auge, Marc, **Unutma Biçimleri**, çev. Mehmet Sert, Om Yay., İst., 1999.
- Austin, J. L., **How To Do Things With Words**, Harvard University Press, Cambridge, 1962.
- , "Edimsel Saptayıcı", çev. Atakan Altınörs, **Anlam Doğrulama ve Edimsellik**, Alfa Yay., Bursa, 2001.
- Aysevener, Kubilay, **Collingwood'un Tarih Felsefesi**, İmge Yay., Ankara, 2001.

- Aysever, Levent, "Dil Felsefesi, Söz Edimleri Kuramı ve John Searle", **Söz Edimleri** (sunuş yazısı), çev. Levent Aysever, Ayraç Yay., Ankara, 2000.
- Bağ, Murat, "Wittgenstein ve Anlamanın Ortalıkta Olması", **Felsefe Tartışmaları**, 28. Kitap, İst., 2001.
- Bahhtin, Mikhail, **Karnavaldan Romana**, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yay., İst., 20001.
- Baker-Hacker, **An Analytical Commentary on The Philosophical Investigation**, Volume: 2, Blackwell, Oxford, 1985.
- , **Scepticism, Rules and Language**, Basil Blackwell, Oxford, 1984.
- Baljon, J. M. S., **Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, çev. Ş. Ali Düzgün, Fecr Yay., Ankara
- Barthes, Roland, "Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş", çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, **Gösterge Bilimsel Serüven**, Y. K. Y., İst., 1997.
- Başer, Vehbi, "Sosyal Bilimler Açısından Kutsal Metinlerin Anlaşılması", **II: Kur'an Sempozyumu**, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996.
- Bauman, Zygmunt, **Yasa Koyucular İle Yorumcular**, çev. Kemal Atakay, Metis Yay., İst., 1996.
- Bayart, Jean-François, **Kimlik Yanılsaması**, çev. Mehmet Morali, Metis Yay., İst., 1999.
- Benhabib, Şeyla, **Modernizm, Evrensellik ve Birey**, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İst., 1999.
- Benjamin, Benjamin, "Hikaye Anlatıcısı", çev. Nurdan Gülbilek, **Son Bakışta Aşk**, Metis Yay., İst., 1995.
- , "Tarih Kavramı Üzerine", çev. Nurdan Gürbilek, **Son Bakışta Aşk**, Metis Yay., İst.
- , "Tarih Kavramı Üzerine", **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, Y. K. Y., İst., 2001.
- Berkhofer, Robert, **Beyond the Great Story: History as Text and Discourse**, Harvard University Press, Cambridge, 1995.
- Bernstein, Richard, **Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis**, University of Pensilvanya Press, Philadelphia, 1983.
- Binder, Leonard, **Liberal İslam**, çev. Yusuf Kaplan, Rey Yay., Kayseri, 1996.
- Birişik, Abdulhamit, **Hint Alt Kıtasında Düşünce ve Tefsir Ekolleri**, İnsan Yay., İst., 2001.
- Bloor, David, "What did Wittgenstein Mean by *Institution*", **Wittgenstein and the Philosophy of Culture**, ed. Kjell Johannessen-Tore Nordenstam, Verlag Holder, Vienna, 1996.

- , “Kurumlar Olarak Kurallar”, çev. Kemal Atakay, **Cogito**, 33, 2002.
- Brown, Richard Harvey, “Sembolik Realizm ve İnsan Bilimlerinin Düalizmi: Pozitivizm ve Romantisizm Arasındaki Tartışmanın Retorik Yeniden Formülasyonu”, **Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler**, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.
- Bruns, Gerald L. **Hermeneutics Ancient and Modern**, Yale University Press, New Haven-London, 1992.
- , Türkçe çev. **Antik Hermenötik**, çev. İhsan Durdu, Yeni Zamanlar Yay., İst., 2001.
- Burke, Kenneth, **Language As Symbolic Action**, University of California Press, Berkley, 1968.
- Burke, Peter, **Tarih ve Toplumsal Kuram**, çev. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst., 1994.
- Callinicos, Alex, **Tarih Yapmak**, çev. Nermin Saatçioğlu, Özne Yay., İst., 1998.
- Camus, Albert, **Başkaldıran İnsan**, çev. Tahsin Yücel, Can Yay., İst., 2000.
- Caputo, John D., “Postmetafizik Bir Rasyonaliteye Doğru”, **İnsan Bilimlerine Prologomena**, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İst., 2002.
- Cassirer, Ernst, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, çev. Necla Arat, Y.K.Y., İst., 1997.
- Cengiz, Erdal, “Soru-Yanıt Mantığı, Uslamlama ve Ussallık”, **Felsefe Dünyası**, 18, 1995.
- Chartier, Roger, “Communities of Readers”, **The Order of Books**, Polity Press, Cambridge, 1994.
- , “Metinlerin Dünyasından Okurlarınkine”, çev. Levent Yılmaz, **Cogito**, 34, 2003.
- , **Yeniden Geçmiş: Tarih, Yazılı Kültür, Toplum**, çev. Lale Arslan, Dost Yay., Ankara, 1998.
- Cioran, E. M., **Tarih ve Ütopya**, çev. Haldun Bayrı, MetisYay., İst., 1999.
- Cohen, **Topluluğun Simgesel Kuruluşu**, çev. Mehmet Küçük, Dost Yay., Ankara, 1999.
- Collingwood, **Bir Özyaşamöyküsü**, çev. Ayşe N. Akbulut, Y.K.Y., İst., 1996.
- Connerton, Paul, **Toplular Nasıl Anımsar**, çev. Alaeddin Şenel, Ayrintı Yay., İst., 1999.
- Cook, John “Wittgenstein on Privacy”, **The Philosophical Investigation**, ed. George Pitcher, Anchor Books, New York, 1966.
- Cragg, Kenneth, **The Event of the Qur’an: Islam in Its Scripture**, Oneworld, Oxford, 1994.

- Craig, Edward, "Meaning and Privacy", **A Companion to The Philosophy of Language**, ed. Bob Hale-Crispin Wright, Blackwell, Oxford, 1997.
- Cündioğlu, Dücan, "Matbu Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu", **II. Kur'an Sempozyumu**, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996.
- , **Kur'an-ı Anlamanın Anlamı**, Tibyan Yay., İst., 1995.
- , **Anlamanın Buharlaşması ve Kur'an**, Tibyan Yay., İst., 1995.
- , **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre: Anlamanın Tarihi**, Tibyan Yay., İst., 1997.
- , **Kur'an Çevirilerinin Dünyası**, Kitabevi Yay., İst., 1999.
- Çelik, Ömer "İslam ve Modern Aklın Kullanımı", **İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi**, İBBKİDBY, İst., 1997.
- Davidson, Andrew, **Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme**, çev. Tuncay Birkan, İletişim Yay., İst., 2002.
- Derrida, Jacques, "Cogito and the History of Madness", **Writing and Difference**, trans. Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago, 1978.
- , "Platon'un Eczanesi", çev. Zeynep Direk, **Toplumbilim**.
- , "Signature, Event, Context", **Limited Inc**, Northwestern University Press, Evanston, 1990.
- Descartes, **Metafizik Üzerine Düşünceler**, çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yay., İst., 1998.
- Dupont, Florence, **Edebiyatın Yaratılışı: Yunan Sarhoşluğundan Latin Kitabına**, çev. Necmettin Sevil, Ayrıntı Yay., İst., 2001.
- Durand, Gilbert, **Sembolik İmgelem**, çev. Ayşe Meral, İnsan Yay., İst., 1999.
- Eagleton, Terry, **Edebiyat Kuramı**, çev. Esen Tarım, Ayrıntı Yay., İst., 1990.
- Ebu Zeyd, N. H., **İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine**, çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara, 2001.
- Eco, Umberto, **Alımlama Göstergebilimi**, çev. Sema Rifat, Düzlem Yay., İst., 1991.
- , **Yorum ve Aşırı Yorum**, çev. Kemal Atakay, Can Yay., İst., 1997.
- Eliade, Mircea, **Kutsal ve Dindışı**, çev. M. Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara, 1991.
- Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Neşriyat, 1979, İst.
- Ergüden, Akın, "Gadamer'in Felsefesinde Aristoteles'in Yeri", **Türkiye 1. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri**, haz. Alparslan Açıkgenç, Ülke Yay, Ankara.
- Esack, Ferid, "Kur'an Hermenetiği", çev. Talay Öztürk, **Umran**, Temmuz, sayı: 83, 2000.

- , **Qur'an, Liberation&Pluralism**, One World Publication, Oxford, 1997.
- Esed, M., **Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir**, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İst., 1996.
- Esslin, Martin, **Absürd Tiyatro**, çev. Güler Siper, Dost Yay., Ankara, 1999.
- Evans, Richard, **Tarihin Savunusu**, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İmge Yay., Ankara, 1999.
- Farrell, Thomas J., **Walter Ong's Contributions to Culturel Studies**, Hampton Press, New Jersey, 1999.
- Fay, Brian, **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi**, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İst., 2001.
- Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, çev. Alparslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ank., 1993.
- Febre, Lucien-Henri Martin, **Kitabın Doğuşu**, çev. Gül Batuş, Avcıol Basım Yay., İst., 2000.
- Fish, Stanley **Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities**, Harvard Univesity Press, Cambridge, 1980.
- Fiske, John, **İletişim Çalışmalarına Giriş**, çev. Süleyman İrvan, Ark Yay., Ankara, 1996.
- Fogelin, Robert, "Wittgenstein'in Felsefe Eleştirisi", çev. Tuncay Birkan, **Cogito**, 33, 2002.
- Foucault, Michel, "Gövdem, Bu kağıt, Bu Ateş", çev. Işık Ergüden, **Büyük Kapatılma**, Ayrıntı Yay., İst., 2000.
- , "Özne ve İktidar", **Seçme Yazılar 2**, Ayrıntı Yay., İst., 2000.
- , "Derrida'ya Cevap", çev. Işık Ergüden, **Büyük Kapatılma**, Ayrıntı Yay., İst., 2000.
- Gadamer, H. G., "Metin ve Yorum", çev. Hüsamettin Arslan, **Hermeneutik ve Humaniter Disiplinler**, Paradigma Yay., İst., 2002.
- , "Aristo'nun Hermenötik İlgişi", çev. Burhanettin Tatar, **Siyasi Hermenötik**, Etüt Yay., Samsun, 2000.
- , **Truth and Method**, trans. Joel Weinsheimer-Donald Marshall, 2nd rev. ed., Crossroad, New York, 1989.
- , **The Relevance of the Beautiful and Other Essays**, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Game, Ann -Andrew Metcalfe, **Tutkulu Sosyoloji**, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İst., 1999.
- Giddens, Anthony, **Toplunun Kuruluşu**, çev. Hüseyin Özel, Blim ve Sanat Yay., Ankara, 1999.

- Göka, Erol, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, **Önce Söz Vardı**, Vadi Yayıncılık, Ankara, 1996.
- Göktürk, Akşit, **Okuma Uğraşı**, İnkılâp Kitabevi, İst., 1988.
- Görgün, Tahsin “Kur’an ve Tarih”, **Kur’an ve Tefsir Araştırmaları I**, Ensar Neşriyat, İst., 2000.
- Guignon, Charles “Heidegger ve Bilgi Problemi: Kartezyen Doğrulama Modelinin Sorgulanması”, **İnsan Bilimlerine Prologomena**, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İst., 2002,
- Guy, Menard, “Dünden Yarına Kutsal ve Profan”, **Din Bilim Yazıları**, çev. ve der. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa, 2001.
- Güler, İlhami, “Hermenötik Açından Kur’an’ı Anlamanın Sorunları”, **II. Kur’an Sempozyumu**, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996.
- , “İslam Anlayışımıza Dair”, **Tezkire**, 4, 1992.
- , “Kutsallık ve Dini Metinlerin Dogmalaştırılması”, **I. Kur’an Sempozyumu**, Bilgi Vakfı, Ankara, 1994.
- Habermas, Jürgen, “The Hermeneutic Claim to Universality”, trans. Josef Bleicher, **The Hermeneutics Tradition: From Ast to Ricoeur**, ed. Gayle Ormiston-Alan Schrift, State Universt of New York Press, New York, 1990.
- , Türkçe çev. “Hermenötiğin Evrensellik Talebi”, çev. Hüsamettin Arslan, **Hermeneutik ve Humaniter Disiplinler**, Paradigma Yay., İst., 2002.
- , Türkçe çev. “Yorumbilgisinin Evrensellik İddiası”, **Sosyal Bilimlerin Mantiğı**, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yay., İst., 1998.
- , **İletişimsel Eylem Teorisi**, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yay., İst., 2001.
- , **Knowledge and Human Interests**, trans. Jeremy Shapiro, Bacon Press, Boston, 1971
- , Türkçe çev. **Bilgi ve İnsansal İlgiler**, çev. Celal Kanat, Küyerel Yay., Ankara, 1997.
- , **Philosophical Discourse of Modernity**, Polity Press, Cambridge, 1990.
- , **Sosyal Bilimlerin Mantiğı**, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yay., İst., 1998.
- Hacker, P. M. S. **An Analytical Commentary on The Philosophcal Investigation**, Volume: 1-4, Blackwell, Oxford, 1985.
- Halbwachs, Maurice **On Collective Memory**, trans. Lewis Coser, The University of Chicago Press, Chicago.

- Hardin, Clyde, "Wittgenstein on Private Languages", **Eassays on Wittgenstein**, ed. C. D. Clemke, London, 1971.
- Harris, Roy, **Language, Saussure, and Wittgenstein: How to Play Games with Words**, Routledge, London, 1988.
- Hartman, Geoffrey, **Saving the Text**, John Hopkins University Press, Baltimore, 1982.
- Hartog, François, **Herodotos'un Aynası**, çev. Emin Özcan, Dost Yay., Ankara, 1997.
- , **Tarih, Başkalık, Zamansallık**, çev. Levent Yılmaz, Dost Yay., Ankara, 2000.
- , "Gözyaşlarından Tarihin Doğuşu", çev. Levent Yılmaz, **Cogito**, 29, 2001.
- Heidegger, Martin **Being and Time**, trans. J. Macquarrie-E. Robinson, Harper Row Publisher, 1962.
- Historiography in the Twentieth Century**,
- Hobsbawm, Eric, "Anlatının Canlanması Üzerine", **Tarih Üzerine**, çev. Osman Akinhay, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1999.
- Hume, David, **İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma**, çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İst., 1986.
- Huyssen, Andreas, **Alacakaranlık Anıları: Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek**, Kemal Atakay, Metis Yay., İst., 1999.
- Hühnerfeld, Paul, **Heidegger: Bir Filozof Bir Alman**, çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yay., Ankara, 1994.
- Hünler, Solmaz Z., **İki Adalet Arasında: Rawls ve MacIntyre**, Vadi Yay., Ankara, 1997.
- Hüseyin, Taha, "Kur'an'ı Kerim'de Üçüncü Şahıs Zamirlerinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılışı", çev. Mehmet Hatipoğlu, **A. Ü. İ. F. D.**, 8, 1960.
- Jameson, Fredric, **Dil Hapishanesi**, çev. Mehmet H. Doğan, Y. K. Y., İst., 2002.
- Iggers, Georg, **Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme: Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı**, çev. Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 2000.
- Jansen, J. G., **Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar**, çev. Halil-rahman Acar, Fecr Yay., Ankara, 1993.
- Jeanrod, Werner G., **Theological Hermeneutics: Development and Significance**, SCM Press, London, 1994.
- Jenkis, Keith, **Tarihi Yeniden Düşünmek**, çev. B. Sina Şener, Dost Yay., Ankara, 1997.

- , **On 'What is History?: From Carr and Elton to Rorty and White**, Routledge, London, 1995.
- , **Postmodern History Reader**, Routledge, London, 1997.
- Johnston, Paul, **Wittgenstein: Rethinking The Inner**, Routledge, London-New York, 1993.
- Kant, I., "Yargı Gücünün Eleştirisi", çev. Nejat Bozkurt, **Kant: Seçilmiş Yazılar**, Remzi Kitabevi, İst., 1984.
- Karcic, Fikret, "Applying the Shari'ah in Modern Societies", **Islamic Studies**, 40, 2001.
- Kearney, Richard, "Between Tradition and Utopia: the Hermeneutical Problem of Myth", **On Paul Ricoeur**, ed. David Wood, Routledge, London-New York, 1991.
- Kelber, Werner, **The Oral and Written Gospel**, Indiana University Press, Bloomington, 1997.
- Kılıç, Sadık, **Kur'an'ı Anlama Sorunu**, İhtar Yay., İst., 1999.
- King, Robert H., **Tanrının Anlamı**, çev. Temel Yeşilyurt, İnsan Yay., İst., 2001.
- Koca, Ferhat, "Kur'an-ı Kerim'deki Fıkhi Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Deneme", **İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I**, haz. İlyas Çelebi, Rağbet Yay., İst., 1998.
- , **İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis**, İsam Yay., İst., 1996.
- Kocabaş, Şakir, **İfadelerin Gramatik Ayrımı**, Ekin Yay., İst., 1984.
- Koç, Turan, "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi", **Yüzüncü Yıl Ü. İlahiyat Fak. Kur'an ve Dil Sempozyumu**, Erzurum, 2001.
- Kotan, Şevket, **Kur'an ve Tarihselcilik**, Beyan Yay., İst., 2001.
- Köse, Saffet, **İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile**, Birleşik Yay., İst., 1996.
- Labarre, Albert, **Kitabın Tarihi**, çev. Galip Üstün, İletişim Yay., İst., 1994.
- Leger, Daniele Hervieu, **Religion as a Chain of Memory**, trans. Simon Lee, Polity Press, Cambridge, 2000.
- Lessing, G. E., **Theological Writings**, tars. H. Chadwick, Stanford University Press, Stanford, 1992.
- Luhmann, Niklas, **Social Systems**, trans. J. Bednarz, Stanford University Press, Stanford, 1996.
- MacIntyre, Alasdair, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İst., 2001.
- , **Ethik'in Kısa Tarihi**, çev. Hakkı Hünler-S. Zelyut Hünler, Paradigma Yay., İst., 2001.
- Magge, Bryan, **Yeni Düşün Adamları**, ed. Mete Tunçay, Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1985.

- Malcolm, Norman, "Wittgenstein's *Philosophical Investigation*", **Knowledge and Certainty**, Prentice-Hall, London, 1963.
- , "The Groundlessness of Belief", **Contemporary Perspectives on Religious Epistemology**, ed. R. Douglas Gievvett-Brendon Sweetman, Oxford University Press, Oxford, 1992.
- , "Following a Rule", **Wittgenstein: Nothing is Hidden**, Basil Blackwell, Oxford, 1989.
- Manguel, Albero, **Okumanın Tarihi**, çev. Füsün Elioğlu, Y.K.Y., İst., 2001.
- Mannheim, Karl, **İdeoloji ve Ütopya**, çev., Mehmet Okyayuz, Epos Yay., Ankara, 2002.
- Marx-F. Engels, **Alman İdeolojisi**, Sevim Belli, Sol Yay., Ankara, 1999.
- McDowell, John, "Non-Cognitivism and Rule Following", **Wittgenstein: to Follow a Rule**, ed. Steven H. Holtzman-Christopher M. Leich, Rautledge-Kegan Paul, London, 1981.
- McGinn, Marie, **Wittgenstein and the Philosophical Investigation**, Routledge, London, 1997.
- McKenzie, D. F., **Bibliography and the Sociology of Texts**, The Panizzi Lectures, Londra, 1985.
- McLuhan, Marshall, **Gutenberg Galaksisi: Tipografik İnsanın Oluşumu**, çev. Gül Ç. Güven, Y. K. Y., İst., 2001.
- Megill, Allan, **Aşırılığın Peygamberleri**, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1998.
- Mestrovic, Stjepan, **Duyguötesi Toplum**, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İst., 1999.
- Mevdudi, **Tefhimu'l-Kur'an**, çev. Kurul, İnsan Yay., İst., 1996.
- Mulhall, S., **Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'**, çev. Kaan Öktem, Sarmal Yay., İst., 1998.
- Munslow, Alun, **Tarihin Yapısökümü**, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İst., 2000.
- Nayed, Aref Ali "The Radical Qur'anic Hermeneutics of Sayyid Qutp", **Islamic Studies**, 31: 3, 1992.
- , "İslam Modernizmi ve Hermenötik", **İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi**, İBBKİDBY, İst., 1997.
- Ong, Walter J., **The Barbarian Within**, The Macmillan, New York, 1962.
- , **The Presence of the Word**, Yale University Press, London, 1967.
- , **Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi**, çev. Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yay., İst., 1995.
- Özcan, Zeki, **Teolojik Hermenötik**, Alfa Yay., İst., 1998.

- Özdalga, Elisabeht, "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Reductionist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi", *İslami Araştırmalar*, Cilt:3, sayı: 2, 1989.
- Özlem, Doğan, "Heidegger ve Teknik", Martin Heidegger, **Tekniğine İlişkin Soruşturma**, Paradigma Yay. İst., 1998.
- Özsoy, Ömer, "Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri", **I. Kur'an Sempozyumu**, Bilgi Vakfı Yay, Ankara, 1994.
- , "Kura'n Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslami Araştırmalar*, c. 9, sayı: 1-4, 1996.
- , "Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çevirisi", **II. Kur'an Sempozyumu**, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1996.
- , "Nasr Hamid Ebu Zeyd'in Nass-Olgü İlişkisi Bağlamında Ulu mu'l-Kura'n'ı Eleştirisi", *İslami Araştırmalar*, c. 7, s. 3-4.
- , "Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar", **Tezkire**, 11-12, 1997.
- , **Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramsallaşması**, Fecr Yay., Ankara, 1994.
- Paçacı, Mehmet, "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair", *İslami Araştırmalar*, sayı: 8, 1995.
- Palmer, Richard, **Hermeneutics**, Northwestern University Press, Evanston, 1969.
- , Türkçe çev. **Hermenötik**, çev. İbrahim Görener, Anka Yay., İst., 2002.
- Platon, **Phaidros**, çev. Hamdi Akverdi, M.E.B.Y., İst., 1990.
- Pompa, Leon, "Tarih Felsefesi", çev. Ayşe Yavuz, **Kaygı** 1, 2002.
- Pöggler, Otto, "Heidegger, Bugün", **Heidegger Üzerine İki Yazı**, çev. ve der. Doğan Özlem, Gündoğan Yay., Ankara, 1994.
- Prichard, E. Evans, **Sosyal Antropoloji**, çev. Fuat Aydın, Birey Yay., İst., 1998.
- Propp, Vladimir, **Folklor: Teori ve Tarih**, çev. Necdet Hasgöl, Avesta Yay., İst., 1998.
- Randall, William L., **Bizi 'Biz' Yapan Hikayeler: Kendimizi Yaratma Üzerine Bir Deneme**, çev. Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yay., İst., 1999.
- Reno, Stephen J., "Hierofani, Sembol ve Tecrübeler", **Din ve Fenomono-loji**, haz. Constantin Taocu, çev. Havva Köser, İz Yay. İst.
- Rhees, Rush, "Can There Be A Private Language", **Discussion of Witt-genstein**, Schocken Books, New York, 1970.

- Ricoeur, Paul, "Myth as the Bearer of Possible Worlds", Richard Kearney, **Dialogues With Contemporary Continental Thinkers**, Manchester University Press, Manchester, 1989.
- , "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, ed. Paul Rabinow-William Sullivan, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İst., 1990.
- , "Christianity and the Meaning of History", **History and Truth**, Northwestern University Press, Evanston, 1987.
- , "Hafıza, Tarih, Unutma", çev. Zeynep Direk, **Cogito**, sayı: 30, 2002.
- , "Philosophical Hermeneutics and Biblical Hermeneutics", **From Text to Action II**, Northwestern University Press, Evanston, 1991.
- , **Hermeneutics and the Human Science**, ed. and trans. John Thomson, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- , **Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning**, Texas Christian University Press, Texas, 1976.
- , "What is a Text? Explanation and Understanding", **A Ricoeur Reader**, University of Toronto Press, Toronto, 1991.
- , "Writing as a Problem for Literary Criticism and Philosophical Hermeneutics", **A Ricoeur Reader**, ed. M. Valdes-H. Hempstead, University of Toronto Press, Toronto, 1991.
- , "The 'Sacred' Text and the Community", **Figuring the Sacred**, Fortress Press, Minneapolis, 1995.
- Rosenau, Pauline, **Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri**, çev. Tuncay Birkan, Ark Yay., Ankara, 1998.
- Sacks, Oliver, **Karısını Şapka Sanan Adam**, çev. Çiğdem Çalkılıç, Y.K.Y., İst., 1997.
- Said, E. "Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri", çev. ve der. Tuncay Birkan, **Kış Ruhu**, Metis Yay., İst., 2000.
- , "Muhallifler, İzleyiciler, Taraftarlar ve Cemaat", çev. ve der. Tuncay Birkan, **Kış Ruhu**, Metis Yay., İst., 2000.
- , "Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek", çev. ve der. Tuncay Birkan, **Kış Ruhu**, Metis Yay., İst., 2000.
- , "Dünya, Metin ve Eleştirmen", **Kış Ruhu**, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İst., 2000.
- Sanders, Barry, **Öküzün A'sı: Elektornik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi**, çev. Şehnaz Tahir, Ayrıntı Yay., İst., 1999.
- Saussure, Ferdinand de, **Genel Dilbilim Dersleri**, çev. Berke Vardar, Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1985.

- Savigny, Eike von, "Why Can't A Baby to Smile?", **Wittgenstein's Intention**, ed. John Y. Cafield-Stuart Shanker, Garland Publisher, New York, 1993.
- Schmitt, Carl, **Siyasi İlahiyat**, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Yay., Ankara, 2002.
- Schroeder, Severin, "Private Language and Private Experience", **Wittgenstein: A Critical Reader**, ed. Hans Johann Glock, Blackwell, 2001.
- Searle, J., "Söz Eylem Nedir?", çev. Oya Gödekli, **Dilbilim Seçkisi**, der. Doğan Aksan, TDK Yay., Ankara, 1982.
- , **Söz Edimleri**, çev. Levent Aysever, Ayraç Yay., Ankara, 2000.
- Sitchin, Zecharia, **Kozmik Tohum**, çev. Yasemin Tokatlı, Ruh ve Madde Yay., İst., 2000.
- Somay, Bülent, "Edebiyat ve Ütopya", **Parşömen**, 2001, 33.
- Steiner, Georg, **Heidegger**, çev. Süleyman Kalkan, Vadi Yay., Ankara, 1996.
- Stone, Lawrence, "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History", **Past and Present**, 85, 1979.
- Studstill, Randal, "Eliade, Phenomenology, and the Sacred", **Religious Studies**, 36, 2000.
- Suyutî, **el İtkan fi Ulumi'l-Kur'an**, Darubn-u Kesir, Dimeşk, 1987.
- Tatar, Burhanettin, "Kelam'a Göre Öteki Dinlerin Konumu", **İslam ve Öteki**, haz. Cafer S. Yaran, Kaknüs Yay., İst., 2001.
- , **Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti**, Vadi Yay., Ankara, 1999.
- Thompson, John, **Critical Hermeneutics**, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Todorov, Tzvetan, **Poetikaya Giriş**, çev. Orhan Koçak, Metis Yay., İst., 2001.
- Tosh, John, **Tarihin Peşinde**, çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst., 1997.
- Türe, İskender, **Zülkarneyn: Kur'an'da Uzaya Seyahati Anlatılan İnsan**, Karizma Yay., İst., 2000.
- Üşür, Serpil S., **İdeolojinin Serüveni**, İmge Yay., Ankara, 1997.
- Valk, John, "The Concept of The Coincidenta Oppositorum in The Thought of Mircea Eliade", **Religious Studies**, 28.
- Voloşinov, V. N., **Marksizm ve Dil Felsefesi**, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İst., 2001.
- West, David, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İst., 1998.
- White, Hayden, **The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation**, John Hopkins University Press, Baltimore, 1987.

- Williams, Meredith, **Wittgenstein, Mind and Meaning**, Routledge, London, 1999.
- Winch, Peter, **Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe**, çev. Ömer Demir, Vadi Yay., Ankara.
- Wittgenstein, Ludwig, **Philosophical Investigation**, trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford-Cambridge, 1996.
- , Türkçe çev. Deniz Kanıt, **Felsefi Soruşturmalar**, Küyerel Yay., İstanbul, 2000.
- , **Remarks on The Foundation of Mathematics**, revised 3rd edition, Blackwell, Oxford, 1978.
- , **Philosophical Grammar**, Basil Blackwell, Oxford, 1990.
- Wright, Crispin, "Rule-Following, Objecivity and Theory of Meaning", **Wittgenstein: to Follow a Rule**, ed. Steven H. Holtzman-Christopher M. Leich, Rautledge-Kegan Paul, London, 1981.
- Yaran, Cafer S., **Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları**, Araştırma Yay., Ankara, 2002.
- Zamyatin, Yevgeni, **Biz**, çev. Füsun Tülek, Ayrıntı Yay., İst., 1988.
- Zeka, Necmi, "Hatırlama ve Tarih", **Defter**, 1, 1987.
- Zizek, Slavoj, **İdeolojinin Yüce Nesnesi**, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İst., 2002.
- , **Kırılğan Temas**, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İst., 2002.

kimin tarihi hangi hermenötik?

KUR'AN'I ANLAMA YOLUNDA FELSEFÎ DENEMELER-1

Recep Alpyağıl

Günümüz Türkiye'sinde, özellikle İslami ilimler sahasında "metni anlama ve yorumlama sanatı olarak hermenötik" en popüler kavramlardan bir tanesidir. Bu konuda telif ya da tercüme düzeyinde çok yoğun bir çabanın olduğunu gözlemlemekteyiz. İşte elinizdeki eser de bu yöndeki girişimlere mütevazı bir katkı olmaya adaydır. Bu çalışmanın temel hedefi, metinle okur arasındaki ilişkinin mahiyetine farklı bir açıdan ışık tutabilmektir.

Çağdaş felsefedeki birçok eğilim, klasik bakış açısının tersine okur yanlısıdır. İşte bu noktada bizim asıl sorumuz, kutsal metinler okunmuş ve eş zamanlı olarak ne derece işletilebileceğine dönük sorudur. Çünkü bu okur yanlı diyetten kaynaklanan "aşırılıklar karşısında, -hermenötik- kavramı bir terim olarak görünse de- arayış bulmak mümkün değildir."

ISBN 978-975-355-927-0



9 789753 559270

İZ YAYINCILIK 73
İNCELEME ARAŞTIRMA DİZİSİ