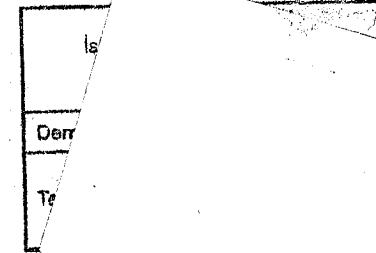


TEOLOJİK HERMENÖTİK

Doç. Dr. Zeki ÖZCAN

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Felsefesi Öğretim Üyesi



İstanbul • Bursa • Şanlıurfa

Alfa Yayınları: 491

Felsefe Dizisi: 4

TEOLOJİK HERMENÖTİK

Doç.Dr. Zeki ÖZCAN

Copyright © 1998, ALFA Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.

2. Baskı : Temmuz 2000

ISBN : 975-316-139-5

Yayınca : M. Faruk Bayrak

Genel Yayın Yönetmeni : Dr. Cahit Akın

Kapak Tasarımı : İsmail Süpçeler

Ofset Hazırlık : Serkan Çavuşoğlu

Montaj, Baskı ve Cilt : Melisa Matbaacılık

Pazarlama ve Satış Müdürü : Vedat Bayrak

Satın Alma Müdürü : Ali Bayrak

Sevkiyat Sorumlusu : Ömer Kınıl

Kitabın tüm yayın hakları ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.'ye aittir.
Yayınevinden yazılı izin alınmadan kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz,
hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ALFA Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.

Ticarethane Sk. No: 41/1
34410 Cağaloğlu, İstanbul
Tel : (212) 511 5303-513 8751-512 3046
Fax : (212) 519 3300
E-mail : alfabas@doruk.com.tr

MELİSA MATBAACILIK

Çiftelhavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi
No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel/Fax : (212) 501 9757

ALFA/AKTÜEL KİTABEVLERİ

BURSA

Burç Sinema Pasajı No: 34
Altıparmak
Tel : (224) 223 6016

ŞANLIURFA

Mimar Sinan Mahallesi, 2. Sk.
No:2/D Halk Eğitim Yarı
Tel/Fax : (414) 312 4680

Beni her zaman
sabır ve anlayışla karşılayan
eşime ve çocuklarıma

İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar	xi
İkinci Baskıya Önsöz	xvii
Birinci Baskıya Önsöz	xi
GİRİŞ	1
I. GENEL HERMENÖTİK VE TEOLOJİK HERMENÖTİK	8
A) Hermeneuein'den Hermenötiğe	8
B) Hermenötiğin Mitolojik Arka Plânı	13
C) Hermenötik-Felsefe Diyalektiği	19
II. TEOLOJİK HERMENÖTİK	25
A) Teolojik Hermenötiğin İlk Şekilleri	25
B) Günümüzde Teolojik Hermenötik	38
1. Teolojik Hermenötik-Felsefi Hermenötik İlişkisi	38
2. İman-Kültür İlişkisi	40

3. Teolojik Hermenötik ve Analitik Yaklaşım	41
C) Teolojik Hermenötüğün İki Temel Problemi	44
1. İman	44
2. Tanrı Hakkında Konuşma	55
D) Kutsal Kitap Hermenötüğüyle İlgili 2. Deklarasyon	61
1. BÖLÜM: HERMENÖTİK TOPOGRAFYA	67
I. SÖYLEM ve METİN	69
A) Söylem	69
B) Söylemin Sentaksı	71
II. TEOLOJİK SÖYLEM	73
A) Teolojik ve Felsefi Söylemlerin Türdeşliği	73
B) Teolojik Söylemin Biçimleri	76
C) Kur'an Söylemi	80
D) Söylem ve Tanrı	85
III. METİN	89
A) Metin Nedir?	89
B) Sözle Yazının İlişkisi	95
1- Söylemle Metin Arasındaki İlişki	95
2- Yazının Sözde Meydana Getirdiği Değişiklik	101
C) Kutsal Metin	104
1. Kutsal Metinlerin Çokluğu Problemi	104
2. Kutsal Metin - Profan Metin Diyalektiği	106
3. Kutsal Metinde Yazının Söze Üstünlüğü	110
4. Kutsal Metnin Edebi ve Felsefi Metinden Farkı	115
D) Kitap ve Kanon	120
E) Kutsal Metnin Evrenselliği	124
F) Kutsal Metin ve Eleştiri	126

2. BÖLÜM: ANLAMA	120
I. ANLAMANNIN HAYATIMIZDAKİ YERİ	131
II. ANLAMA NEDİR?	135
III. ANLAMANNIN ÜÇ ŞEKLİ	138
IV. BİR HERMENÖTİK PROBLEMİ OLARAK ANLAMA	141
V. ANLAMANNIN İKİ ÖZEL OBJESİ	155
A) Başkasını Anlama	155
B) Fiilleri Anlama	159
VI- ANLAMAKLA AÇIKLAMAK ARASINDAKİ İLİŞKİ	163
A) Kavramsal İlişki	165
B) Yöntemsel İlişki	170
VII. ANLAMANNIN ARACI OLARAK DİL	176
VIII. KUR'AN VE TARİHSELÇİLİK	180
A) Tarihselcilik Nedir?	181
B) Tarihselciliğin Ortaya Çıkışı	124
C) Kuran'da Tarihsellik Var mıdır?	184
D) Hayata Uyum Olarak Talik	189
3. BÖLÜM: YORUM	193
I. YORUM NEDİR?	195
II. YORUMUN HAZIRLIK DÖNEMİ: ÖNANLAMA	201
III. YORUMUN EVRENSELLİĞİ	205
IV. YORUMUN ANALİZİ	209
V. YORUMUN SINANMASI	222
VI. YORUM TIPLERİ	226

A) Gramatikal Yorum	227
B) Teknik Yorum	228
VII. İKİ YORUM ARASINDAKİ İLİŞKİ	230
VIII. YENİ BİR YORUMLAMA KAVRAMINA DOĞRU	234
IX. YORUM VE ÇOKANLAMLILIK	238
X. YORUM VE TEOLOJİ	242
SONUÇ	251
<i>Yararlanılan Kaynaklar</i>	256
<i>Özel Sözlük</i>	567
<i>Dizin</i>	281

KISALTMALAR

<i>Face,</i>	Resweber, J. P., <i>La théologie face au herméneutique</i> , Vander, Louvain, 1975.
<i>Qu'est-ce,</i>	Resweber, Jean-Paul, <i>Qu'est-ce qu'interpréter</i> , les Éditions du Cerf, Paris, 1988.
<i>Conflit,</i>	Ricoeur, Paul, <i>Conflit des interprétations</i> , essais d'herméneutique, Éditions du Seuil, Paris, 1969.
<i>De l'interprétation,</i>	Ricoeur, <i>De l'interprétation</i> , essai sur Freud, aux Éditions du Seuil, Paris, 1965.
<i>Du texte,</i>	Ricoeur, Paul, <i>Du texte à l'action, essais d'herméneutique II</i> , Éditions du Seuil, Paris, 1986.
<i>L'âge,</i>	Greisch, Jean, <i>L'âge herméneutique de la raison</i> , les Éditions du Cerf, Paris, 1985.
<i>L'universalité,</i>	Grondin, Jean, <i>L'universalité de l'herméneutique</i> , Presses Universitaires de France, Paris, 1993.
<i>Vérité,</i>	Gadamer, H. G., <i>Vérité et méthode</i> , Éditions du Seuil, Paris, 1976.
<i>Herméneutique,</i>	Schleiermacher, Friedrich, D. E., <i>Herméneutique</i> , traduction et introduction Marianna Simon, Labor et Fides, Genève 1987.

İster felsefi olsun, isterse teolojik; akıl hermenötik çağına girdi.

–Jean Greisch

Tanrı sorunu çözülemez bir sorundur; çünkü sadece ölü problemler çözülür.

–Kierkegaard

Yorum sınırını, dilin durduğu yerde bulur. Onu ancak sessizlik tüketir. Fakat bu sınır yalnız dilin içindedir.

–Karl Jaspers

Din adına konuşan kişilerin yorumuyla, peygamberin getirdiği vahiy arasında, aşağı yukarı her dinde var olan bir gerilim ortaya çıkar. Vahiy, dini otoritelerden gelen her türlü insani yabancılaşmaya karşı kendisinin Tanrısal hakikat ve adalet olduğunu söyleyerek tavır alır. İşte bu nedenle vahyin dini protesto etmesi dine uygundur.

–Paul Tillich

Tanrı söz konusu olduğunda metafizik, bütün halkı kör olan bir ülke gibidir.

–George Busdorf

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ



Kitabımızın birinci baskısında, okuyucuya, bazı konuları ve problemleri sonraki baskılarda daha genişçe ele alacağımızı, sonuçları yeniden gözden geçireceğimizi söylemiştik. Kitabın konusunu, sistematığını, dayandığı temel tezlerini ve ulaştığı sonuçlarını göz önünde bulundurduğumuzda, bu iş için yeterli zamanımızın olacağını sanıyorduk. Ancak, okuyucuların gösterdiği teveccüh sonucunda kitabın ilk baskısının kısa zamanda tükenmesi ve bu arada mesaimizi başka kitapların yayınlanmasına harcamamız, sınırlı değişiklik yapabilmemize imkan verdi.

Bu baskıda, kitabı çok hızlı bir biçimde gözden geçirebildim. Bazı konuları okurken okuyucunun daha rahat anlamasını sağlayabileceğini düşündüğümden, önceki baskıda olmayan başlıklar ekledim. sayfa altlarında açıklayıcı notlarda sunulan bilgileri, kitabın sonunda, özel sözlük başlığı altında toplu biçimde verdim. Bundan başka, daha önce Kur'an'da tarihsellik konusunda belirtmediğim, kendi bakış açımı ve değerlendirmemi ekle-

dim. Bununla ilgili sayfalarda tartışmaya açık, tarihsellik yerine, talik (hükümün askıya alınması) kavramını ileri sürdüm.

Kitaba ilgi göstererek bana umut ve şevk veren okuyuculara; Alfa Yayınları Genel Yönetmeni M. Faruk Bayrak'a, Yayın Yönetmeni Dr. Cahit Akın'a, Bursa Şubesi yetkilileri, Eyüp Bakan'a ve Erhan Arda'ya ve yayında tüm emeği geçenlere sonsuz teşekkür ederim.

Zeki ÖZCAN

BİRİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ



Hermenötikçiler Newton'ın sözünden esinlenerek, "Dünya hermenötik dilde yazılmış bir kitaptır." derler. Bu sözde abartma olduğu söylene bile, bir hakikat payının bulunduğu da aşikârdır. Çünkü dünyanın bilgisi ve varoluşu, dünyada varoluş insan için bir anlama sahiptir. Öbür taraftan gerçekte biz, bir insan olarak çeşitli pratik davranışlarımızı, sosyal ve kültürel dünya ile ilişkilerimizi düzenlemeye her zaman kendimizi zorunlu hissedimiz. Bunu da ancak dille yapabiliriz. İnsanlarla bir arada yaşamak, çeşitli önermeler söylemekten ve anlamlı olduklarını düşündüğümüz, insani önermeleri anlamaktan başka bir şey midir?

Onun için insan hakkında, *anlamla kuşatılmış* varlık demek pek de yanlış sayılmaz. İster lengüistik tarzda ifade edilsin, ister nesnelerde ve fenomenlerde bulunduğu varsayılınsın, insan bu anlamı kendisi yaratmaz; gerçekte kültürden ödünç alır. Anlam, bir şeyle bitişik, ya da bir şey içinde bulunan, *a priori*, varoluşumuza değerli kılan bir kategoridir. En yoğun mistik tecrübe dahil,

anlaşılabilen ve iletebilen her anlam ancak dilde tezahür edebilir ve dille anlatılabilir. Sonuçta yaşamak, bir ölçüde *realiteye anlam verme oyunu* oynamaktır.

Bu oyunun kurallarını öğretmeye çalışan hermenötik, ülkemiz aydınınının gittikçe merakını çekmekte ve ilgisini uyandırmaktadır. Buna paralel olarak bu konuda yapılan yayınlar da çoğalmaktadır. Ancak bu yayınların aşağı yukarı tümü, genel ya da felsefi denem hermenötikle ilgilidir. Teolojik hermenötiğe dair çalışmalar henüz yoktur. Biz bu çalışmamızda hermenötiğin araştırılmayan yönünü, teolojik hermenötiği incelemeye çalışacağız. Böyle bir konuyu seçmemizin bize göre önemli, göz ardı edilemez gerekçeleri vardır.

Din felsefesi ve teolojik çalışmalarda, fenomenolojik, analitik gibi pek çok yöntemin yanında, hermenötik yöntem de ağırlıklı bir şekilde kullanılmaktadır. Her yöntem gibi bunun da, hem avantajları hem de dezavantajları vardır. Ancak her şeye rağmen hermenötik ilkeler, teolojik problemlerin, diğer yöntemlerin görmezlikten geldiği, ya da ihmal ettiği belli bir görünüşünü ele alma imkânı vermektedir. Teolojik metinlerin doktrinal yorumu, inanan kişinin varoluşsal durumlarını ve şartlarını yeterince kuşatamamaktadır. Bu da cins içinde türün bulunuşuna benzer; *sistematik* teolojilerin yanında, *varoluşçu* ve *kişisel* diyebileceğimiz teolojilerin arayışına, ya da doğuşuna yol açmaktadır. Bu bireysel teoloji arayışlarında ve onların temellendirilmesinde hermenötiğin vazgeçilmez yeri vardır.

Ülkemiz ilahiyatçısının, ne günümüz teolojisinin problemlerine ne de yöntemlerine; dolayısıyla hermenötiğe yabancı kalması doğru değildir görüşündeyiz. Batı dünyasında olup biteni uzaktan ve bir yabancı gibi seyretmek yerine, anlamaya ve kendimizle ilgili sonuçlar çıkarmaya çalışmak, yitik hikmetin peşinde olduğunu söyleyen bizler için, daha akla uygun gibi gelmektedir. Bu problemlerin geleneksel kültürümüzü en azından *bu-*

gün için ilgilendirmediğini, tarihsel ve geleneksel yöntemlerimizle her problemimizi çözebileceğimizi; o nedenle söz konusu yöntemlerin hiç yararlı olamayacaklarını iddia edenler bulunabilir. Bu iddiada olanların, samimiyetlerinden ve kendi kültürümüzün zenginliğine haklı güvenlerinden şüphe duymak haksızlık olur. Ancak onların geçmişe refleksiyonlarının, bu durumuyla bir kültürel *otizm* ve hayattan kopuk bir *romantizm* olduğu da bir gerçektir.

Unutmayalım ki bütün kültürler senkretiktir; canlılar gibi heterotroftur, yani gelişmek ve sorunlarını çözmek için dışarıdan öğeler ve yöntemler alırlar. Hangi türden olursa olsun, öğelerin durumlarını belirleyen şeyin bütün içindeki işlevleri olduğunu; başka bir sisteme transfer edildiklerinde bu öğelerin büsbütün işlevsiz olacaklarını; bundan dolayı kültürler arası işbirliğinin imkânsız olduğunu söyleyen fonksiyonalistlere katılmak mümkün değildir. Hermenötik, bugün bütün insan bilimlerinde olduğu gibi teolojide de çok yaygın biçimde kullanılmaktadır. Bu nedenle ülkemizdeki din felsefesi ve teoloji çalışmalarının hermenötikten uzak kalması, kanaatimizce önemli eksikliklerdir. İşte bu nedenlerden dolayı, hermenötiğin ne gibi imkânlar sağlayabileceğini, ondan önce de hermenötiğin ne olduğunu, en azından konunun ilgilileri için bilme zorunluluğu vardır. Bu çalışmamız böyle bir zorunluluğun sonucu yapılmıştır.

Mümkün olduğunca temel kaynaklara dayanarak hazırladığımız çalışmamızda, hermenötik tecrübenin ne olduğunu, teolojik konuşmalara ne gibi katkılarının olabileceğini araştırmaya çalıştık. Böylece, ister meslekten ilahiyatçı, isterse sade dindar olsun; bu tecrübenin ülkemiz insanına ne gibi imkânlar sunabileceğini göstermeyi düşündük. Bugün, hermenötik bizim için yararlanılacak bir imkândır. Fakat şunu da hiçbir zaman göz ardı etmeyelim: Bu imkân henüz potansiyel haldedir ve fiilen yararlanılmadığı sürece imkânsızlığa çok yakındır. O, ne Alâaddin'in Lamba-

sı, ne de Pandora'nın Kutusu'dur. Bu imkândan ne kadar ve hangi konularda yararlanabileceğimizi, ancak zaman, daha doğrusu araştırmacıların performansları gösterecektir.

Bu araştırmamız sırasında, deneme niteliğinde bir çalışma yapmanın bütün sıkıntılarını ve zorluklarını yaşamadığımızı söylemek mümkün değildir. Yorum gibi sübjektif bir etkinliğe dair incelemenin, oldukça kaygan bir zeminde yürümek olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Fakat bu durumu, imkânlarımızın ve enerjimizin sonuna kadar kullanılmasında ne engel gibi gördük ne de gerekçe yaptık. Şunu da eklemeyi bilimsel dürüstlüğü gereği olarak görmekteyim: Bu çalışmamızda ulaştığımız sonuçların geçerliliklerine ömür biçmek mümkün değildir. Bunların değiştirilmesi, geliştirilmesi, düzeltilmesi her zaman mümkündür, hatta 'zorunlu'dur.

1994 yılında, Paris'te bulunduğum üç aylık süre içinde beni evinde misafir eden, maddi ve manevi hiçbir yardımını esirgemeyen, Paris Cochain Hastanesi romatologlarından Dr. Tuncay Duruöz'e; Paris'in çeşitli kütüphanelerine misafir üyeliğimi sağlayarak çalışmalarına önemli katkı yapan doktora öğrencisi Ahmet Kavas'a; bu çalışmayı yayınlamam için sürekli ısrarları ve teşvikleriyle beni yüreklendiren değerli arkadaşım Prof. Dr. Ahmet Bulut'a; yetişmemde büyük emeği geçen hocam Prof. Dr. Hüseyin Aydın'a sonsuz teşekkür ederim. Kişiliği ve geniş ufkuyla model bilimadamı Prof. Dr. Mehmet S. Aydın'a teşekkür etmek için pek çok nedenim var.

Zeki ÖZCAN

GİRİŞ

Felsefenin ve teolojinin, kendi metinleri karşısında takındıkları tavrı birbirine benzer. Bu ortak tavrı da bir metnin yeniden ortaya çıkışını gerçekleştirmek, yani onu güncelleştirmektir. Böyle bir amacı gerçekleştirirken her ikisi de aynı yöntemle, yorumla başvurur; diğer deyişle hermenötik yapar. Ama güncelleştirdikleri model birbirinden farklıdır. Filozofun modeli arkeolojik, ilahiyatçının modeli ise eskatolojiktir.¹

Felsefeyle teoloji arasındaki ortak nokta, sadece metinle ilişkilerinde gördüğümüz tavrı birliğinden ibaret değildir. Onlar ayrıca, her insani tecrübe gibi dili, daha doğrusu bir bildirişim aracı olarak dili kullanırlar. Modaliteleri birbirinden ne kadar ayrı olursa olsun, teolojik ve metafizik hakikatlerin taşıyıcısı dildir. Burada şu itirazla karşılaşmamız mümkündür: Wittgenstein'in

1. Resweber, J. P., Préface à *Transcendance et discours, de Bourg, Dominique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985, p. 10.

Tractatus'ta dediği gibi dilin, öncelikle realitenin, daha doğrusu deneysel realitenin figürü ve tablosudur.² Oysa felsefi ve dini hakikatler mümkün veya gerçek bir olgu durumuna ilişkin hakikatler değildir. Sonuçta felsefi ve teolojik önermelerin duyusal hiçbir içeriği yoktur. Bundan dolayı bu önermeler nasıl bir anlam durumunu belirtebilirler?³ Tartışma konumuz bu değildir. Bizim amacımız şu hususları araştırmaktır: Kendilerine özgü dille, daha doğrusu üstdille (métalangage) anlatılan felsefi ve dini hakikatler, saf ve kişiden bağımsız; ilk bakışta kendilerini ele veren hakikatler midir? Eğer böyle iseler, onların kavranmasında kişi hangi yolları kullanır?

Şüphesiz, felsefe ve din insanın iki ayrı tecrübesidir; onlar birbirlerine indirgenemezler. Çünkü onların objeleri ve metinleri kendilerine özgüdür. Aynı şekilde, felsefi ve dini bilgiler arasında ne benzerlik, ne de özdeşlik vardır; bu bilgilerin aksiyomları, ilkeleri ve yöntemleri de farklıdır. İster felsefi isterse dini olsun, yazılı olan veya olmayan bu metinler, kendilerine uygun aksiyomlar, ilkeler ve yöntemlerle okunup anlaşılabilir. Ancak anlama, bir metnin muhtevasına nüfuz etmenin tek yolu değildir; başka yollar da vardır. Bu yollardan biri de yorumdur. Anlama ve yorum, metni aktüelleştiren ve birbirini karşılıklı olarak gerektiren iki ayrı hermenötik etkinliktir. Hatta öyle fiziksel olgular vardır ki, pozitif yöntemlerimiz onların kesin değil, sadece aynı derecede gerçek, karşıt açıklamalarını vermektedir. Onun için pozitif bilimler dahil, hayatın bütününde olduğu gibi, felsefe ve teolojide de yorumdan kurtulamayız.

2. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traduction de l'allemand par Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1961, p. 46, (4.011).

3. Teolojik önermelerin anlamlılığının imkânı ve şartları konusunda bkz. Frédéric, Ferré, *Din Dilinin Anlamı*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları: 565, Felsefe Dizi No: 7, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 1999, 57-76; Kolakowski, Leszek *Philosophie de la religion*, traduite de l'anglais par Jean-Paul Landais, Fayards, Paris, 1982, pp. 207-260.

Öbür taraftan hermenötik, insan bilimleri dediğimiz, diğer disiplinler arasında teolojinin geleceğine en çok katkıda bulunabilecek bir disiplindir. Gadamer, hermenötiğin günümüz teolojisinin pek çok sorununu çözme vaadinde bulunabileceğini söylemektedir.⁴ Özellikle varoluşçu teolojilere bir temel bulma söz konusu olduğunda, hermenötiğin yardımı kaçınılmaz gibi görünmektedir.

Hermenötiğe dair bu araştırmamızda şu iki temel sorunun cevabını bulmaya çalışacağız: Teolojik hermenötik nedir? Felsefi hermenötikle ne gibi ilişkisi vardır ve kutsal metinlerin tefsirine ne gibi yardımda bulunabilir? Bunu yaparken konuya hem anlama ve yorumlama, hem de bunların ilişkileri açısından yaklaşacağız. Şüphesiz böyle bir tavır, bizi her şeyden önce, açıklama kavramını da göz önünde bulundurma zorunluluğuyla karşı karşıya getirmektedir. Çünkü ister felsefi, isterse teolojik hermenötik söz konusu olsun; her tür söylem ve metnin, hem anlaşılması hem de yorumlanması açıklamayı gerekli kılmaktadır. Nasıl ki, anlamasız yorumlama ve yorumsuz anlama yoksa, açıklamasız anlama da yorum da olamaz. Gene düşünce hayatının bu iki alanının, yani anlama ve yorum kavramlarının bazı temel farkları ancak açıklamayla ortaya çıkartılabilir.

Okuyucuyu, araştırmamızın izleyeceği hareket tarzı konusunda bilgilendirmek gerekirse şunları diyebiliriz: Konuya başlarken, önce hermenötiğin çok kısa bir tarihçesini vereceğiz. Bunu iki aşamaya, ön-hermenötik de denen mitolojik döneme ve metafizik döneme; Platoncu, Aristotelesçi ve Stoacı döneme ayı-

4. Bu konuda bkz. Gadamer, *Vérité et méthode*, Éditions du Seuil, Paris, 1976, pp. 208-225. Ayrıca, günümüz hermenötiğinin karşı karşıya bulunduğu sorunların teolojik yansımaları için bkz. Greisch, Jean, "La Crise de l'herméneutique", réflexions méta-critiques sur un débat actuel, dans *La crise contemporaine*, du modernisme à la crise des herméneutiques, Beauchesne, Paris, 1988, pp. 171-183.

rarak yapacağız. Bilindiği gibi genel hermenötiğin konusu metindir; buna bağlı olarak, bir özel hermenötik olan teolojik hermenötiğin konusu da teolojik metindir. Genel hermenötikle teolojik hermenötik arasında ne gibi ilişki varsa, her iki metin arasında da aynı ilişki vardır. Bu nedenle, Hermenötik Topografya başlığını taşıyan Birinci Bölüm'de *metin teorisi* yapmaya ve bunun ışığında teolojik metinle ilgili bazı ilkeler belirlemeye gayret edeceğiz.

İkinci Bölüm'de ise anlama sorunu üzerinde duracağız. Bunun için de önce anlama kavramının etimolojik yapısını, lengüistik görünüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. Ardından anlamının açıklamayla ilişkisini, hermenötikteki fonksiyonunu, çeşitlerini ve kutsal metinlere uygulanışında uyulması gerekli kuralları belirteceğiz. Üçüncü Bölüm'de ise amacımız, hermenötikteki yorumlamanın ne olduğunu, şartlarını ve problemlerini serimlemektir. Her üç bölümde söylemeye çalıştıklarımızın ana fikrini, Sonuç bölümünde arz edeceğiz.

Şimdi bir iki kelimeyle, çalışmamız sırasında göz önünde bulundurduğumuz bazı ilkeleri ve karşılaştığımız güçlükleri açıklayalım.

Araştırmamız boyunca, mümkün olduğunca konuyla ilgi temel ve ilk kaynakları kullanmaya gayret ettik. Bunların dışında elden geldiğince çeşitli eserlerden de yararlanmaya çalıştık. Öbür taraftan hermenötik dediğimiz disiplin başta filoloji olmak üzere; lengüistik, semantik, semiyotik, semiyoloji vs. gibi çeşitli dilbilimleriyle sıkı işbirliği içindedir. Bu nedenle hermenötik bir araştırmanın, şu veya bu oranda bunlara yer vermesi gerekir. Ama bu takdirde istemeden, gereksiz ayrıntıya girdiğimiz düşüncesinin uyanmasına yol açmamız ihtimali pek az da olsa vardır. Buna meydan vermemek için, hermenötik ve dilbilimleri ilişkisine gerekmediği sürece yer vermedik.

Metin, anlama ve yorumlama gibi teorik temeli olan konuları açıklarken, gereksiz bilgilerden uzak durmaya çalışmakla birlikte, biraz ayrıntıya girdik. Bunun nedeni, teolojik hermenötiğin üzerine dayandığı teorilerin ve ilkelerin daha iyi anlaşılmasıdır.

Karşılaştığımız güçlüklerle gelince; dayandığımız kaynaklarda verilmiş sonuçların dışında, felsefi hermenötikten, teolojik hermenötikle, hele hele İslam'la ve Kur'anla ilgili sonuçlar çıkarmakta oldukça zorlandık. Çünkü her araç bir ihtiyaca cevap olarak ortaya çıkar. Hermenötik de bir yorumlama ya da anlama aracıdır. Hermenötiği doğuran şartların kendine özgü bir tefsir geleneği olan İslam dünyasında olmaması tabiidir. O nedenle, hermenötiğin teolojik sonuçlarının izdüşümünü kendi kültürümüzde bulmamız, her zaman mümkün olmamaktadır. Ama buna rağmen, "*suniliğe düşmeme kaygısı*"nı hep göz önünde bulundurarak ve apolojiden de kaçınarak, mümkün olduğunca hermenötik teorilerden Kur'an-ı Kerim ve İslam kültürüyle ilgili sonuçlar çıkarmaya çalıştık. *Araştırmamızın amacı, hermenötiğin doğrudan uygulamasını yapmak değil; daha çok teorik temellerini göstermektir.* Bu nedenle çıkardığımız sonuçlar, verdiğimiz örnekler sınırlı ve anahtar mesabesindedir. Okuyucunun bizimkilerden farklı örnekler bulabileceğini, ayrı sonuçlar çıkarabileceğini düşünüyor ve umuyoruz.

Çalışmamızın ağırlık noktasını bu problemler teşkil etmekteyse de onları *mümkün olduğunca* sağlıklı bir şekilde inceleyebilmemiz için, bazı tarihi bilgilere de işaret etmemiz kaçınılmazdır. Bu yüzden az önce söylediğimiz gibi, bugün kullandığımız hermenötik kavramının türediği ἐρμηνευτικὴν (hermeneuein) hangi kültür ortamında, nasıl ortaya çıktığını, hangi bağlamlarda ne gibi anlamlara geldiğini, daha sonra diyakronik serüveninin ne olduğunu, yani zamanla hangi anlam değişikliklerine uğradığını açıklamamız gerekecektir.

GENEL HERMENÖTİK VE TEOLOJİK HERMENÖTİK



A) Hermeneuein'den Hermenötiğe

Hermenötik, Grekçe ερμηνευειν (hermeneuein) fiilinden türetilmiştir. Antikite'de ερμηνευειν (hermeneuein) ifade etmek, açıklamak ve bir dilden diğer dile tercüme etmek anlamlarına gelir.⁵ Bu fiil, Greklerde çatışan eski ve yeni değerleri uyuşturma çabasının bir ürünüdür. Mitolojilerinden anlaşıldığına göre Grekler, yabancı toplumlarla karşılaştıklarında, yepyeni bir tecrübe yaşadılar. Bu tecrübe, 'yabancı olan'la 'kendin'in, 'ilk defa görülen'le 'çok iyi bilinen'in karşılaşmasından doğmuştur. Grekler ερμηνευειν (hermeneuein) fiilini anahtar bir kavram olarak kullandılar. Bu kavramla yeni, daha önce ya-

5. Byzantius, Ch. D., Ελληνο-Γαλλικόν, Eexikon Ellhno-Gallikon, Édition Seconde, Athènes, 1856, p. 172.

şanmamış bu durumu anlatmaya, maruz kaldıkları "kültürel şok"un etkisini ortadan kaldırmaya, eski değerlerle yenileri uyuşturmaya çalıştılar; böylece bozulan sosyal yapıyı bir dengeye kavuşturmayı düşündüler. Kendilerinin dışındaki değerler dünyasına karşı zihinsel tutumlarını onunla dile getirdiler. Sonuçta hermenötik, tercüme, yorumlama ve anlama etkinliğinin, farklılıkları uzlaştırma tecrübesinin adı oldu.⁶ Onun teknik bir terim olarak kullanılışı ise oldukça yenidir. İlk defa Almanya'da, XVII. yüzyılın ortasında hermenötik, kutsal, edebi ve hukuki metinlerin yorumuyla ilgili disiplin veya teknik şeklinde anlaşıldı. (J. Dannhauser, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum literarum*, 1654).⁷ Aristoteles'in mantığa dair kitaplarından birinin adı *Peri hermēnias* (Yorum Üzerine) olmakla birlikte, kelime bu filozofta asla bir anlam bilimi değildir; tersine bizzat anlam; ismin, fiilin, önermenin ve genel olarak söylemin anlamı demektir.⁸

Ερμηνευειν (hermeneuein), *hermeneutica* şeklinde Latince'ye ve oradan da batı dillerine geçti; bu dillerde de, o zamandan beri, Grekçe kök anlamının içeriğine bağlı olarak *yorum sanatı*, ya da *yorum tekniği* olarak anlaşıldı. Geçen yüzyılın sonuna kadar çoğunlukla o, bir yorumun kesin, ya da bilimsel olarak kontrol edilmiş kurallarını öğretmeyi vaat eden bir doktrin kabul edildi. Bu doktrinin, normatif bir nitelik kazanmasına çalışıldı. Çünkü hermenötik sayesinde, yorum yaparken keyfiliğin payını azaltmanın mümkün olduğuna inanılıyordu. Bu da ancak yorumlayıcı bilimlere uygulayacakları yöntem kuralları vermekle

6. Greisch, Jean, "Le cercle et l'ellipse", dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 73, 1989, p. 164.

7. Starobinski, Jean, "L'art de comprendre", dans *Herménétique* de Schleiermacher, traduction Marianna Simon, Labor et Fides, Paris, 1984, p. 6.

8. Bu konuda bkz. Aristoteles, *Organon II*, Önerme, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 1173; Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi: 301; Batı Klasikleri: 23, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1989, s. 5.

olabilirdi. Kısaca söyleyecek olursak hermenötik, metinlerin ya da işaretlerin yorumuyla uğraşan bilimler için “*yardımcı disiplin*” olmuştu.⁹ Ülkemizde bazılarının yaptığı gibi, hermenötiğin yardımcı disiplin olması göz ardı edilerek, “*yorumbilim*” diye nitelenmesi doğru değildir. Çünkü bilimin ayırt edici özelliği, kendisine özgü bir objesi ve bu objeye uygun özel bir yöntemin olmasıdır. Oysa hermenötiğin, diğer bilimlerin objelerinden ayrı, kendine özgü bir objesi ve bundan dolayı da özel bir yöntemi yoktur. Kendisine bir anlam yükleyebileceğimiz her şey hermenötiğin konusudur. O, konusunu bilimsel yöntemle değil, sezgiyle kavramaya çalışır. Bundan daha önemlisi hermenötik, kavrayıcı bilimlere çok genel bir yaklaşım ve bakış açısı verir, onun yaklaşımı ve bakış açısı bütün özel yöntem ve teknikleri aşar.¹⁰ Bunlara dayanarak şunu diyebiliriz: Hermenötik, kesinlikle bir bilim değildir, nasıl mantık yargının bir ‘*organon*’u yani aracı ise, hermenötik de yorumun ve anlamının ‘*organon*’udur.

Aşağıda göreceğimiz gibi Patristik Dönem’de hermenötik, tümüyle *teolojik hermenötik* idi. Hermenötiği profan metinlere de uygulama düşüncesi ilk defa Rönesans’ta ortaya çıkmış ve bu düşünce pek çok çalışmanın yapılmasına neden olmuştur. Söz konusu çalışmalar Schleiermacher’a gelinceye kadar kesintisizce sürdürülmüştür. Bu çabalar sonucu, teolojik hermenötiğin yanında iki yeni hermenötik daha ortaya çıktı. Bunlar: *Felsefi* ya da *filolojik hermenötik* ve *hukuki hermenötik*. Schleiermacher ise, bu üç hermenötiği birbiriyle kaynaştırmakla hermenötiğe yeni bir görünüm vermiştir. Hermenötiğin aldığı bu yeni şekle *genel hermenötik* denir.¹¹

Özel ya da *bölgesel* hermenötiklerin *genel* hermenötik şeklini alması, konuyla ilgilenenler tarafından, Copernicus’un astronomi-

9. *L’universalité*, p. XV.

10. *Qu’est-ce*, p. 12.

11. *Du texte*, p. 27.

deki köklü değişimine eşdeğer kabul edilir. Şimdi bu değişimin nedenini ve genel yapısını birkaç kelimeyle belirtmeye çalışalım. Özel hermenötiklerin konusu, kutsal ya da profan, şiirsel ya da hukuki olsun; belirli metinlerin ve metin kategorilerinin anlaşılmasıdır. Oysa genel hermenötik, konusu ne olursa olsun, “*metin metindir*” anlayışından hareket ediyor ve metinler arasındaki ayrımı kaldırıyordu. O, bir şiiri ya da kutsal bir metni anlamamanın ve yorumlamamanın aynı ilkelerle mümkün olabileceğini ileri sürüyordu. Bunda pozitif bilimlerin açıklayıcı yöntemi karşısında, insan bilimlerine ait özgün bir yöntem arayışının rolü olduğu inkâr edilemez.

XIX. yüzyılın sonuna doğru, yorumlamayı bir yöntem kabul eden insan bilimleri, tümevarıma ya da gözleme dayanan kesin bilimlerden ayrılmıştı.

*Çünkü kelimenin en geniş anlamıyla tabiat bilimlerinde insan, dünyanın bütünleyici, bütünden hiçbir zaman ayrılmayan bir parçası gibi görülmüyordu. Tersine, insan bilimlerinin konusu ise, sadece insana özgü olan şeydi.*¹²

Bilimler arasındaki konu farklılıkları zorunlu olarak, yöntemlerin de ayrı olmasını gerektiriyordu. Tarihi bilimler de, kendilerine *anlama*’yı bir yöntem olarak kabul etmişlerdi. Peki anlamak nedir? Bu soru o zamana kadar sorulmamış ve genel bir *anlama* teorisi formüle edilmemişti. Çünkü hermenötik, kutsal yazı hermenötiği (*Hermeneutica sacra*), eski filoloji ve hukuk gibi kurucu metinlerin anlamlarını analiz eden bütün disiplinleri içeriyordu. Hermenötik tarihinde ilk defa Schleiermacher, gramere ve yazarın psikolojisine dayanan genel bir *anlama* teorisi ileri sürmüştür. Bu teorinin orijinallliği yorumda, romantizmin anahtar kavramı olan deha kavramına önemli bir yer vermesidir. Dilthey, manevi bilimlerin hizmetindeki bu genel *anlama* teorisini, açıklayı-

12. Strasser, Stephan, *Phénoménologie et sciences de L’homme*, traduit de L’atlemand, par Arion L. Kel-kel, publications universitaire de Louvain, 1967, p. 6.

cı tabiat bilimleri yönteminden farklı bir yöntem gibi görür. Ama o, anlamada işbaşında olması gereken gramatikal öğelere pek fazla yer vermez; çünkü o, hermenötiğin hayatla tutarlı bir ilişkisinin psikolojik boyutunu geliştirmeyi ön plâna çıkarır. Heidegger ise genel anlama teorisini bizzat felsefi fiille özdeşleştirir.¹³

İşte *anlama*'nın kendisinin problem olmasıyla, hermenötikte büyük tekâmül gerçekleşmiş oldu. Böylece Alman Romantizmi, yazıya geçirilmiş bütün hayatı, insanların birbirleri ve dünya ile olan ilişkilerini anlama ve yorumlama konusu yaparak,¹⁴ hermenötik için evrenselliğe giden yolu açtı.

Günümüz hermenötiğinin yaşayan en büyük temsilcilerinden biri olan Alman Gadamer'de ise temel problem, hermenötiğin uygulanmasıdır. Böylece o, insan bilimlerinin, özellikle tarihin, filolojinin, teolojinin, felsefenin ve hukukun, hermenötik birliğini yeniden keşfetmeye çalışır.¹⁵ Ona göre bütün bu bilimler, temelde hermenötiği uygulamaya çaba gösterir. Bu çabanın somut durumumuzu aydınlatabilmesi için, geçmişten doğan bir anlamı, hem aktüel hale getirmek, hem de kesinleştirmek gerekir.

Hermenötiğin günümüz teolojisindeki rolünü daha iyi kavrayabilmek, için başlangıçtaki, yani bölgesel hermenötiklere ayrılmadan önceki durumunu analiz etmemiz gerekir. Çünkü bir kavramın tekâmülünün macerasını anlayabilmek için temel bir şart vardır: Önce onun *genesis*'inin bağlamını, yani hangi sosyo-kültürel şartlarda ve hangi ihtiyaçtan dolayı ortaya çıktığını çok iyi tespit ve analiz etmek. Bu nedenle, "*yapısalcı antropolojilerin tasvir ettiği hermenötik öncesi kültürlerde*"¹⁶ hermenötiğin oynadığı rolü belirterek işe başlamalıyız.

13. *Qu'est-ce*, p. 6.

14. Gadamer, H.G., *L'Art de comprendre écrit II*, traduction Philippe Forget, Aubier, Paris, 1991, p. 193.

15. *Vérité*, p. 184.

16. Bigger, Charles P., "L'herméneutique d'Austin Farrer: Un modèle participatoire", *Archives de Philosophie*, 55, 1992, p. 66.

B) Hermenötiğin Mitolojik Arka Plânı

Bu kültürlerle ait yaptığımız projeksiyonlardan şu sonuçları çıkarmaktayız: Hermenötik öncesi kültürlerde dünya, evrenin ortaya çıkışına ilişkin efsanenin düzeni içinde anlaşılmaktaydı; dünyaya anlamlı birliğini veren de mitolojik kültürdü. Aynı şekilde, bu kültür mensupları dünyanın anlamını ortaya çıkarmak için bütün imkanların (possibilité) önceden verildiğine inanmaktaydılar.¹⁷ Analizimizin daha somut verilere dayanması için *ἐρμηνεύειν* (hermeneuein) kavramının ortaya çıktığı tarihsel-kültürel şartlardan, yani Greklerden hareket etmemiz gerekir.

Ἑρμηνεύειν (hermeneuein) mitolojik Tanrı *Hermes*'in etkinliğidir. *Hermes*, çobanların ve yolcuların Tanrı'sı, "*Tanrıların elçisi, tüccarların ve yolcuların, karadaki ve denizdeki koruyucusudur*",¹⁸ adını, sınır işareti olarak konulmuş dikilitaşlara (*hermax*) borçludur. *Hermes* adının etimolojisi, bütün fonksiyonlarını belirtmekte ve onun hikâyesini anlatmaktadır. *Hermes* efsanesinden şu sonuçları çıkarabiliriz: Bilinen bir yerden bilinmeyen başka bir yere giden kişi, güvenli yolculuk yapabilmek, önceden göremediği tehlikelerden korunabilmek için, *Hermes*'in yardımına muhtaçtır. Bu anlamda *Hermes* bir *ὁδῶς*'tur (hodios), yani alınılmış ve bilinen yollardan yeni yollar açan biridir. O, daima iki farklı alanın kendine ait olanla, yabancı olanın sınırında bulunur ve bu iki alanın yakınlaştırılmasına izin verir. Burada bir ara düşünce olarak şunu belirtelim: *Hermes*'in bu kılavuzluk fonksiyonunu, en eski Sami kültüründe *Melek* üstlenmiştir. Erken dönem Yahudiliğinde *Melek*, insanların çölde güvenli yolculuk yapmalarına yardımcı olan tecrübeli kılavuz demektir.¹⁹ Bu açıdan

17. Brigger, p. 66.

18. Bailly, M. A., *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*, Librairie Hachette, Paris, p. 361.

19. Leeuw, G. V. Der, *La religion dans son essence et ses manifestations*, phénoménologie de la religion, Traduction, Jacques Marty, Payot, Paris, 1948, p. 157.

her iki kültür arasında dikkat çekici bir benzerliğin olduğunu düşünüyoruz. Öyle görünüyor ki, *Hermes* kadar *Melek* de insanları *yabancı*, *gizli* (heimlich) ve *korkutucu* (unheimlich) olandan koruyarak, güvenli biçimde hedeflerine ulaştırmaktadır.

¶ *Hermes*'in kişiliği hakkında açık ve kesin bir kanaat edinmek pek mümkün değildir. Çünkü o, yolcuların olduğu kadar haydutların ve hırsızların -da- Tanrı'sıdır. Onun kişiliğinin belirsiz, sözünün kapalı ve anlaşılmaz oluşu, ahlaki bir kusuru değildir. Fakat onun bu durumu bize şunu anlatmaktadır: Birbirine yabancı, Tanrısal ve insani, bilinen ve bilinmeyen alanlar; farklılıkları giderilmeden, iki heterojen alan olarak yan yana dururlarsa, ortada endişe verici bir yabancılığın bulunması kaçınılmazdır.

Hermes sesle ikna etme ve kandırma sanatını, söz vasıtasıyla ilişkiler yaratma hünerini mükemmel olarak icra eder.²⁰ Bu denli 'performatif' bir söz, zorunlu olarak belirsizdir. Fakat, Tanrısal düzenin temsilcisi Zeus, sözün bu durumunu (ondaki belirsizliği) onaylar. Bu tarzda anlaşılan söz, nesnelerin Tanrısal düzeniyle uyur.²¹

Hermenötik kavramının kendisinden türediği ερμηνεύειν (hermeneuein) fiilinin yorumlama ya da anlamadan hangisine daha uygun düştüğünü belirlemek için, yukarıda söylediğimiz gibi konuya filolojik açıdan bakmalıyız. Bunun için de, kısaca tasvir ettiğimiz mitolojik arka plandan hareketle *hermeneuein* kelimesinin anlamını, zaman içindeki değişiklikleriyle birlikte yeniden incelememiz gerekecektir.

'*Hermeneuein*'deki dile getirmek, anlatmak ve bir dilden diğere tercüme etmek şeklindeki üç temel anlam, tesadüfen bir ara-

20. Bu konuda bkz. Leduc, Claudine, "Une théologie du signe", dans *Revue de L'histoire des Religions*, tome, CCXII, Fascicule, Janvier, Mars, 1995, pp. 17-23.

21. Hamilton, Edith, *La mythologie*, Marabout, Paris, 1942, p. 29.22 Greisch, Jean "Le cercle et l'ellipse", dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 73, 1989, p. 171.

ya gelmiştir. Bu üç anlam, bir ve aynı kelimeye ait olduğuna göre, onların ortak özelliklerini araştırıp, aralarındaki ilişkiyi belirleyebiliriz. Fakat bunu yaparken, hermenötüğün bu etkinliklerinden birini diğerlerinin aleyhine olacak şekilde ön plâna çıkarmamalıyız. Çağdaş hermenötik felsefesi bu ilişkiyi, Almanca *Verstehen* terimiyle ifade eder. *Verstehen* ise, son derece karmaşık bir fenomen olan 'anlama'dır. Onun için, *hermeneuein* fiilini dikkate aldığımızda,

ister bir mesajın bildirilmesi, ister bir tercüme ilişkisi, ister bir rüyanın yorumu, isterse bir metnin açıklaması söz konusu olsun; hermenötikte daima bir anlama isteği ya da arzusu karşısında bulunmaktayız.²²

Buradan hareketle denebilir ki, '*hermeneuein*'in rolü, akla uygun bir mesajı ortaya çıkarmak için aracılık etmektir. Mesajın, daha doğrusu metnin akla uygun anlamı konusunda üçüncü bölümde biraz ayrıntılı olarak duracak ve Grek anlayışıyla tefsir gelenegimiz arasındaki paralellğine işaret edeceğiz. Şimdilik sözlerimizi konunun akışıyla ilgili olarak sürdürelim:

M.Ö. V. yüzyılın ortalarına doğru, *hermeneuein* kelimesinin farklı ve eşdeğer anlamları yaygınlaşmaya başladı. Pindaros, kendini Tanrısal varlıkların bir sözcüsü ve şiirlerini de onların mesajları gibi görür. Akhilleus da Euripides de aynı analogiyi kullanır. Fakat onlarda farklı olarak şüphe nüansı vardır. Esrarlı bir mesajın yorumcu-mütercimi daima, yorumun güç bir biçimine başvurmak tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bilgi verici-sözcünün, aynı zamanda bu mesajın özünü değiştirmesi ihtimali de vardır.

Hermeneuein kelimesinin bütün bu kullanımları, farklı evrenler arasında- bu insani veya Tanrısal evren veya lengüistik farklı-

22. Greisch, Jean "Le cercle et l'ellipse", dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 73, 1989, p. 171.

lıklar ve kültürel farklılıklar arasında olsun- yüce varlığı, yorumcunun belirsiz ve karmaşık bir faaliyetine havale eder. Bu faaliyetin pek çok görünüşü vardır ve bu durum *hermeneuein* fiilinin çokanlamlılığını yansıtır. '*Hermeneuein*'in anlamları sırasıyla, bir mesajın iletilmesi, kapalı bir mesajın tercümesi, bir kimsenin mesajcısı olma şeklindedir. Mesajcı, yaptığı işin mahiyetini açıklayan birtakım sıfatlar taşır. Bunlar: Müjdeci-sözcü, yorumcu-mütercim veya deşifre edici sıfatlardır. Bu kullanışların çeşitliliği şüphesiz şaşırtıcıdır; fakat bu duruma da saygı göstermek gerekir. Çünkü bu çeşitlilik bizzat,

*hermenötik problemin çok boyutlu olduğunun habercisidir. Bu faaliyetlerden birini, bütün diğer faaliyetlerden daha imtiyazlı kılamayız. Yoksa böyle bütün hermenötik teoriler, o denli uyumsuz faaliyetler arasında var olabilen ilişkinin tabiatını aydınlatamaz.*²³

Hermes'i, her şekle girebilen (protéiforme), şekil değiştirmeye çok yetenekli bir Tanrı gibi görüyoruz. Onun rolü sınırları keşsin biçimde çizilmiş yerden geçişi güven altına almak; '*oikos*'a (ev) yabancıların nüfuz etmesine izin vermemektir.

Vincent Descombes, *hermeneuein* kavramıyla ilgili olarak şu üç önemli tespiti yapar:²⁴

- 1) Grekler için Tanrı, daha çok Grek dilinde konuşur ya da söyler; Tanrı insana işaret eder. Burada Herakleitos'un meşhur fragmanını hatırlayalım: "Delphoi'de kehanet yapan üstat, hiçbir şey konuşmaz ve hiçbir şey gizlemez, fakat işaret eder." (Ουτε λεγει ουτε κρυπτει αλλα σημειωει = Oute legei oute cryptei alla semainei).²⁵

23. *age.*, p. 170.

24. *age.*, p. 165.

25. Battistini, Yves, *Trois présocratiques, Héraclite, Parménide, Empédocle*, édition revue et augmentée, Gallimard, Paris, 1968, p. 44 (fr. 107).

- 2) İşaretler insana gönderilmiştir. Mabedin içinde her sözün *mesaj* değeri vardır, bu mesaja itiraz edilmez.
- 3) Mesaj *hakikat* değeri taşır. Tanrı boşuna konuşmaz. Onun söylediği sözler, insanın aslının ne olduğunu bildirir. Hermenötik; bu varoluşsal işaretlerin deşifre edilmesidir. Bu, ortaçağ tefsirinde önemli bir rol oynar.²⁶

Burada Herakleitos'un "*Delphoi'de kehanet yapan üstat*" dediği kâhinin fonksiyonuyla monoteist dinlerdeki peygamberlerin fonksiyonu arasında bir benzerliğin olduğu dikkatten kaçmamaktadır. *Her ikisinin de görevi gelecekte haber vermektir.* Bunların verdiği haber, sadece bilgi değeri taşımaktan öte, ister kişi olsun, ister toplum veya insanlık, muhataplarının kaderini doğrudan ilgilendirir. Dolayısıyla kâhinin veya peygamberin sözünün gereğine uyulmamasının, ya kişisel zarar ya da Tanrı'nın belirlediği karışıklık olarak bir yaptırımı vardır. Her ikisi de kendi kişisel sezgilerine ve inisiyatiflerine göre konuşmayıp, kendilerine *işaretlerle*, ya da *açık ifadelerle* bildirilen hakikatleri dile getirirler. *Geleceğe ilişkin konuşan* bu kişiler, sıradan insanlar değil; özel yeteneği olan ya da bizzat peygamberlikte olduğu gibi seçilmiş kişilerdir. Cahiliye Arabının, nahif bir tutumla Hz. Peygamber'e niçin kâhin dediğini, bu benzerliklerden dolayı anlamak belki mümkün olur.

Ancak bu benzerliklere rağmen peygamberle kâhin arasındaki farkları asla göz ardı edemeyiz. Bir defa kâhinin verdiği haber sadece kişiye aittir. Oysa peygamberlerin gelecekle ilgili verdikleri haberin muhatabı bütün insanlıktır. Kâhin işaretlere dayanarak konuştuğu için, söyledikleri tümüyle yorumdur ve yorum olduğu için, oranı ne olursa olsun, yanlış olma ihtimali her zaman vardır. Oysa peygamberlerin bildirdikleri, bütünüyle sözcüsü oldukları Varlık tarafından ifadelendirilmiştir, dolayısıyla yorum

26. Bu konuda bkz. Descombes, Vincent, *Grammaire d'objets en tout genre*, Minuit, Paris, 1983, pp. 9-32.

değildir. Yorum olmadığı için de bu haberler asla yanlış olamaz. Daha önemlisi kâhinin, kişi olarak güvenilirliğini, insanları aldatmadığını garanti eden hiçbir şey yoktur. Oysa peygamberlerin güvenilirliğinin, insanların şahit oldukları ahlaki özelliklerin yanında, mucize denen olağanüstü yollarla kanıtlanması her zaman mümkündür. Son olarak şunu söyleyebiliriz, Kâhinin verdiği haberin rasyonelliğinden söz edilemez, onun sadece zorunlu olduğu söylenebilir. Oysa peygamberlerin verdikleri haberlerin, zorunlu olmaları yanında, aklın ve nesnelerin düzenine uygun olduğu bilinmektedir. Bu nedenle peygamberle kâhin arasındaki bu açık farklara rağmen Hz. Peygamber'i kâhinlikle suçlayan müşriklerin dayandıkları hiçbir mantıksal temel yoktur.

Geleceği merak, öyle görünüyor ki insanın en köklü eğilimlerinden biridir. Bu nedenle insanlar her zaman bu eğilimlerini tatmin etmek için sürekli arayış içinde olmuşlardır. Falcılıktan mehdiliğe kadar, bazı kişiler de onların bu isteklerine cevap verme iddiasıyla ortaya çıkmışlardır. Bu da çoğunlukla hep istismar konusu olmuştur.

Buraya kadar anlattıklarımızdan bir sonuç çıkarmak istersek şunları söyleyebiliriz: Ερμηνευειν (hermeneuein) fiilinin üç temel anlamı vardır: İfade etmek (sözle anlatmak, söylemek), yorumlamak (açıklamak) ve tercüme etmek (veya yorumcudan yararlanmak). Son iki fonksiyon aynı fiille yerine getirilir. Çünkü, önceden yabancı gibi görünen seslerin daha tanıdık bir dile tercümesi, aktarılması, tam anlamıyla bir yorum işini gerektirir. Yorumcu, gerçekte, yabancı bir anlamın söylemek istediği şeyi açıklamak ya da anlaşılır kılmak zorundadır. Böylece Ερμηνευειν (hermeneuein) terimi için sadece iki anlam kalmaktadır: İfade etmek ve yorumlamak.

Bir yorumlama etkinliği olarak hermenötüğün Grek teolojisiyle, daha doğrusu mitolojik teolojisiyle ilişkisini anlattıktan sonra, şimdi felsefeye ilişkisini görmeye çalışalım.

C) Hermenötik-Felsefe Diyalektiği

Anlamla ilgilenen her insani etkinlik gibi, felsefenin de hermenötiğe ilgi duyması kaçınılmazdır. Çünkü o,

*matematik ve şiir gibi yaratıcı bir faaliyet anlamına gelen ve kavramdan hareketle, üretici bir 'gnosis'tir (bilgi). Felsefe bu yüzden, yanlış yorumlardan, tahriflerden ve başka hatalardan korunmak için, yeniden inşa anlamına gelen ve temelde bir agnosis olan filolojiden yardım istemek; sonuçta hermenötikle ilgilenmek zorundadır.*²⁷

Bize öyle görünüyor ki Platon ve Aristoteles gibi filozoflar, hermenötik konusunda işe, bu noktayı, yani ifade etme ve yorumlama arasındaki ilişkiyi derinleştirerek başlamışlardır. Onlar her şeyden önce bu iki etkinlik arasında ortak bir payda bulabileceklerini düşünüyorlardı. Her ikisine göre, hem anlama, hem de yorumlama, bir ve aynı zihnin çabasıyla olur. Onların bu tutumlarını anlamak kolaydır. Çünkü, anlamaya çalışan kişi gerçekte bazen içte, bazen de dışta olan bir şeyi ortaya çıkarmaya çalışır. Zihin, kendini ifade etmek istediği zaman, kendi iç muhtevasını dışarıya (*ad extra*) tanıtır.²⁸ Halbuki yorum, dış ifadeye nüfuz etmeye, iç anlama girmeye çalışır. Bundan dolayı yorumlamak, bir anlamı '*anlaşılır kılmak*'tır; ifade etmek ise '*taşımak*'tır. Özetle yorumlamak, dış ifadenin arkasındaki iç anlamı araştırmaktır; ifade etmek ise sözlük anlamıyla, bir içi açık kılmaktır.²⁹

27. Freund, Julien, *Beşeri Bilim Teorileri*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII. Dizi, Sa. 116, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1991, s. 35.

28. Daha fazla bilgi için bkz. Bigger, pp. 29-54; L'évinas, Emmanuel, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, kluwer académic, biblio essais, Paris, 1988, pp. 45-90.

29. *L'universalité*, p. 7.

O zaman Platon ve Aristoteles'i, söylem ve ifadenin bütün çabasını bir *ερμηνευειν* (hermeneuein), yani bir yorum çabası olarak düşünmeye götüren nedeni anlarız. Açıkça söylenen bir söylem, zihnin dile yerleşmesi, düşüncenin kelimelere tercümesidir.

Platoncu düşüncede hermenötik, hakikate ulaştıran bir araçtır. Hakikat, efsane biçiminde anlatılan hatırlama doktriniyle, anlamın dilde ortaya çıkışını anlatan diyalektik yöntemin uzlaştırılmasındadır. Bu uzlaştırma da ancak yorumla mümkündür.³⁰ Yorum, *'mimesis'*e, yani imajın modelle ilişkisine bağlıdır.³¹ Platon, iyi ve güzel arasındaki ilişkiyi, yorumun yönlendiriciliği sayesinde kurar. Yorum aynı zamanda *güzellik*le, onda ortaya çıkan *iyiliği* birbirinden ayıran mesafeyi geçersiz kılar; yani onların bir ve aynı şey olmalarını sağlar. Platon, görüntü ve hakikat arasındaki farkı da yorum aracılığıyla azaltmayı amaçlar. Fakat böyle yaparken o, bir taklit mantığından çok, bizzat katılma (*methexis*) doktrinine dayanır. Platon'da diyalektik tarzda cereyan eden yorum, diyalogun, yani hakikat peşindeki *'logos'*un (kelime, akıl, düşünce, ilke, kanun) hizmetindedir.³²

Aristoteles için de yorum, *logos'*un kullandığı bir araçtır. Bununla birlikte Platon'dan farklı olarak yorum, hakikatin figürlerini bir uzlaşmada değil; kanıların arasında, yaklaşık ve tedrici bir diyalektikle arar.³³ Aristoteles'in *Hermēnias*'ı (yorum), Ricoeur'un dediği gibi, kâhinlerin teknik hermenötüğünün ve kehanet yorumlarının tersine, dilin nesnelere tesir eden fiilidir.³⁴ Aristoteles'e göre yorumlamak, birinci dil karşısında, ikinci dilde yaptığımız şey değildir; fakat nesnelerle ilişkimizi işaretler vasıtasıyla düşünürken, birinci dilde gerçekleştirdiğimiz fiildir.

30. *Qu'est-ce*, p. 59.

31. Platon, *L'État ou République*, traduction nouvelle par A. Bastien, Librairie Garnier Frères, Paris, 1922, X.

32. *Qu'est-ce*, p. 59.

33. Bu konuda bkz. Aristoteles, *Organon II*, s. 28-31.

34. *Du texte*, p. 156.

Doğrusu Aristotelesçi anlamda yorum, metinde bulunan birçok anlam tabakası arasındaki dinamik ilişkinin anlaşılmasına yardım etmez. Bu, gerçekte bir metin teorisi değil, fakat bir söz teorisi. Bunu Aristoteles'in şu cümlesinde çok açık biçimde görmekteyiz: "Sesin çıkardığı sadalar, ruh hallerinin işaretleridir. Yazılı kelimeler, sözlü kelimelerin işaretleridir."³⁵ Bunun için yorum, sözün semantik yorumuyla karışır: Yorumun kendisi bizzat söylemdir. Bununla birlikte Aristoteles'te yorum, dil (langage) üzerine bir yorum olmadan önce, dille yapılan yorumdur.³⁶

Yorumun tabiatına ve ölçüsüne bağlı farklılıklar ne olursa olsun; Platon ve Aristoteles, dil ve tarih üzerine dayalı bir yorum problematiği geliştirmediler. Fakat onlar sadece dille ilgili öncüller koydular. Bunu önce Platon yaptı. Platon, *Kratylos* adlı eserinde kelimenin tasavvur olarak anlaşılmasıyla, gerçeğin ikamesi olarak anlaşılması arasında gidip gelir; sonra varlığı, varlık hakkında söylenen varlık diye düşünür.³⁷ Özü, dilde söylenen varlığın ilk kategorisi yapan Aristoteles, hocasını izler ve varlığın pek çok tarzda dile getirildiğini söyler. Ona göre gerçek hermenötik bir sorunu çözebilmenin temel şartı şudur: Dilin ve yazının dışında objektif bir anlam bulunduğu şeklindeki peşin hükmün terk edilmesi. Hermenötik meselenin temelinde iki şey vardır: Söylenen varlığa benzetilen varlık ve tarihin içine dalmış bir aklın düşünmesi.³⁸

Bunun için Latinler, doğru ve yanlış olması muhtemel önermeyi, sonuçta *λογος αποφαντικός* (logos apophantikos = açıklayıcı söz) inceleyen, Aristoteles'in semantiko-mantık kitabının başlı-

35. Aristoteles, *Organon*, s. 5.

36. *Du texte*, p. 156.

37. Platon, *Kratylos*, Çev. Teoman Aktürel, Diyaloglar 1 içinde, Remzi Kitabevi, Büyük Fikir Kitapları Dizisi: 49, 1. Basım, Evrim Matbaacılık Limited Şirketi, İstanbul, 1982, s. 203-220.

38. *Qu'est-ce*, p. 59.

gını, *De interpretatione* (Yorum Üzerine) diye tercüme etmişlerdir.³⁹

Greklerde söyleme verilen bu anlam, Stoacılarıdaki λογος ενδιαθετος (logos endiathetos = iç söz) ve λογος προφοριχος (logos prophorikhos = dış söz) arasındaki farka dönüşmüştür. Şurası muhakkaktır ki, *zahir* ve *batın* arasında, hermenötiğin anladığı anlamdaki bu farklılık, daha doğrusu zıtlık, pek çok kültürde özellikle tasavvufta da bulunmaktadır.⁴⁰ Bunlardan birincisi, yani *zahir* sadece ifadeyi ilgilendirir. Halbuki *batın*, λογος ενδιαθετος'u (logos endiathetos = iç söz), kendi içselliğini, düşüncesinin muhtevasını (διανοια = dianoia) diğer deyişle hususi işaretler içine yerleşmiş olan düşüncenin tamlığını göz önüne getirir. İfade (hermeneia), sadece kelimelerle anlatılan 'logos'un, dışarıya ışımasıdır. Fakat telaffuz edilen kelimenin anlamını anlamaya çalışan kişi, λογος προφοριχος'a (iç söz), kelimenin söylemek istediği şeye götüren yolun tam tersine gider. Sonuç olarak ερμηνευειν (hermeneuein), dışsallıktan düşüncenin içselliğine doğru giden anlamın bir taşınma sürecini tecessüm ettirir.⁴¹

Hermenötik kavramı modern zamanların bir ürünü diye telakki edilir. Sadece Latince *hermeneutica* kavramını düşünürsek

39. *L'universalité*, p. 7.

40. Bilindiği gibi bütün mistik ve gnostik hareketlerin temelinde bu anlayış vardır. Ancak İslam kültürü açısından bakıldığında, gerek Asr-ı Saadet, gerekse dört halife döneminde böyle bir anlayışın olmaması, bunun sonraki dönemlerde, özellikle tercümeler döneminden sonra ortaya çıkması, Stoacılarıdaki ayırımı tercümeler yoluyla, İslam dünyasına geçip geçmediği problemi ortaya çıkarmaktadır. Böyle bir problemi bize ilham eden de, dilimize çevrilen bir kitapta ileri sürülen görüşlerdir. Söz konusu kitapta şöyle denilmektedir: Müslümanlar tercümeler sırasında, Grekçe λογος'u *Kelam İlmi* diye, Θεολογοι'yi de (theologoi), *mutekellimler* diye çevirmişlerdir. Dolayısıyla bu iki kelime Grek kökenlidir (H. Austryn, Wolfson, *Kelam, Felsefesine Giriş*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi, Yayın no: 48, İstanbul, 1996, s. 11. Ayrıca, Urfa ve Cünd-i Şapur Okulları'nın lafızcılığına karşılık, Antakya Okulu'nun yorumcu oluşu, dolayısıyla Stoacı bir tutumu benimsemesi, böyle bir ihtimalin gözden uzak bulundurulmamasını gerektirir kanısındayım.

41. *L'universalité*, p. 8.

bu tamamen doğrudur. Bu terim, yukarıda belirttiğimiz gibi, Greklerde bulunan ερμηνευτικη (hermeneutikhê) sıfatının Latince'ye tercümesidir. O, ilk defa Platon'un Latince külliyatında ortaya çıkar. Tam teknik anlamı ne olursa olsun; Politikos'un (politikos = devlet adamı)⁴² Latince tercümesinde ερμηνευτικη'ye (hermeneutikhê) kesin olarak, dini ya da kutsallıkla ilgili olan anlam yüklenmiştir.⁴³ Platon'a aidiyeti şüpheli olan *Epinomis*⁴⁴ adlı eserde ise ερμηνευτικη (hermeneutikhê), μαντικη (mantikhê), ya da kehanet sanatıyla yan yana konur ve bu iki bilginin bizzat hikmete, σοφια'ya götürmediği belirtilir. Hermenötik sadece, söylenen şeyi (Τα λεγόμενα = ta legomena), örneğin kâhinin söylediği şeyi anlatmak ya da açıklamak zorundadır; fakat o, söylenen şeyin, gerçeğe (αληθες = alethes) uygun olup olmadığını bilemez. Yorumcu, bir anlamı, bir mesajı açığa vurur; fakat yorumla, hikmeti (σοφια) ortaya çıkaramaz. Çünkü, hikmeti, kesinlikle ve sadece felsefe elde edebilir.⁴⁵

Fakat μαντικη (mantikhê = kehanet sanatı) ve ερμηνευτικη (hermeneutikhê = en geniş anlamda yorum) arasında belirli bir fark var mıdır? Platon'un Latince tercümeleri bize bu konuda kesin bir şey söylememektedir. Çünkü burada hermenötik, bilimler listesinde yer almaktadır. Bununla birlikte, μαντικη'nin, σοφια'ya (sophia = hikmet) ve hakikate götürmemesinin nedenini iyi anlamaktayız. Platon *Timaios*'ta,⁴⁶ μαντικη'nin (mantikhê = kehanet sanatı) daima belli bir sayıklama (μανια = mania) haliyle

42. Platon'un bu adı taşıyan kitabı.

43. Bu konuda bkz. Eflâton, *Devlet Adamı*, Çev. Behice Boran, Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yunan Klasikleri: 32, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1969, s. 15 (260 d 15).

44. Eflâton, *Epinomis*, Çev. Adnan Cemgil, Maarif Vekâleti Matbaası, İstanbul, 1943, s. 18-36.

45. *L'universalité*, p. 8.

46. Platon, *Timaios*, Çev. Erol Güney, Lütfü Ay, Maarif Vekâleti Yayınları, Yunan Klasikleri: 37, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, (71a-72b).

le birlikte bulunduğunu açıklar. Sayıklamaya maruz kalan kişi, Tanrısal kökenli olsalar bile, vizyonlarının hakikati hakkında karar veremez. Kendisinden, $\mu\alpha\nu\tau\iota\chi\eta$ 'nin (mantikhê = kehanet sanatı) çıktığı bu sayıklamanın ($\mu\alpha\nu\iota\alpha$) daha akli yorumunu yapmak kâhinin (prophète) uzmanlık alanına girer.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Grek felsefesi bir yorum olarak anlaşılan hermenötige, Platon, Aristoteles ve Stoacılar vasıtasıyla üç ayrı fonksiyon yüklemektedir. Platon'da hermenötik iki heterojen alanın, efsane biçimiyle bu biçimde ifade edilen hakikatin, tasavvurla ideanın, etik olanla estetik olanın birbirine yakınlaştırılmasıdır. Bundan dolayı Platon'a göre filozof, sanki Hermes'in rolünü üstlenmiş gibidir ve onun yorum anlayışı, '*hermeneuein*'in ilk ortaya çıkışındaki fonksiyonu yansıtmaktadır. Oysa Aristoteles düalist olmadığı için, farklı iki alanı birbirine yaklaştırma problemiyle karşı karşıya değildi. Ona göre yorum, belirti ve işaret yardımıyla ifadeyi tamamlamaya, içte yani düşüncede olanı dışa vurmaya yarıyordu. Stoacılar'da ise, daha sonra Philoncu Yahudilik hermenötğinde, Hristiyanlık hermenötğinde ve bütün mistik doktrinlerde temel bir tutum halini alacak yeni bir olguya rastlamaktayız. Bu da yorumun düşey doğrultu kazanmasıdır. Buna göre yorum, dış anlamda verilen ve gerçek anlam olan iç anlamı kavramaktır. Bir açıdan bakıldığında Stoacı hermenötik monisttir. Dış anlam bir madde, iç anlam ise bir biçimdir. Bu ikisinin birleşmesinden '*anlam*' nesnesi doğar. Diğer bir açıdan bakıldığında ise düalisttir. Dış ve iç korelasyonuna tekabül eden ve çeşitli adlar altında zikredilen temel ikili ayırım vardır: Bunlar zamana bağlı olan ve ezeli, görüntü ve hakikat, iğreti ve hakiki, zahir ve batın düaliteleridir.

II TEOLOJİK HERMENÖTİK

A) Teolojik Hermenötüğün İlk Şekilleri

Yukarıda gördüğümüz gibi, *bilinen* ve *işaret edilen anlam* arasındaki düalitenin yerine, Stoacıların *dış anlam* ve *iç anlam* ikiliğinin geçmesi, hermenötik tarihinde bir dönüm noktasıdır. Teolojik hermenötik de bu Stoacı ayırıma dayanır. Stoacılar birbirinden farklı ve birbirini tamamlayan iki ayrı anlam kabul etmekle birlikte, bir hermenötik teori geliştirmediler. Böyle bir teorelin ilk denemelerine, *alegori* kavramına çok önemli bir yer veren Yahudi filozofu Philon'da rastlamaktayız. Bu denemelerin daha iyi anlaşılabilmesi için, Philon'u *alegori* kavramına dört elle sarılmaya iten nedenleri görmek doğru olacaktır kanaatindeyiz.

Bréhier'ye dayanarak şunu öncelikle en genel ve temel bir ilke olarak koyalım: "Pozitif dinlerde alegorik yöntem, tabiat incelemesinde fizigin oynadığı rolü oynar. Fizik, Tanrı'nın büyük-

lüğünü bütün etkin güçlerinde gösterir; aynı şekilde hikâyelerde, kıssalarda, dinin bütün vahiylerinde akli ve gerçekten Tanrısal bir anlam buluruz.”⁴⁷ Bilindiği gibi fenomenler dünyasını, değişme dünyasını Tanrı'nın eseri kabul eden monoteizm, antropomorfizm ve aşkınlık arasında gidip gelir. Tanrı'nın zaman dışı aşkınlığı kadar zamanın içinde oluşu çok ciddi bir problemidir. İskenderiyeli Philon kutsal kitabı Platoncu *örnekçilik* (Egzamplarizm) ışığında yorumladı. O böylece, şu amaçları gerçekleştirmek istiyordu: Yahudiliğin Tanrı'da kabul ettiği bu iki karşıt niteliği, aşkınlığı ve içkinliği karşıt görünümünden kurtarmak; daha doğrusu evrenin Tanrı yaratmasıyla olduğunu, buna rağmen, yaratmanın O'nun iradesinde hiçbir değişiklik meydana getirmediğini ortaya koymak; kutsal kitapların, sözel (lafzi) anlamların ötesindeki sembolik ve mistik anlamlarını keşfetmek. Şunu da hemen belirlemek gerekir ki, Philon'un bu yorumları genellikle düş kırıklığı yarattı. Fakat Philoncu yorumların anahtar kavramı olan, “Nüfuz edilemez, ilahi varlık ve yeryüzü realiteleri arasında köprü görevi gören *Logos*, yani *Kelam* doktrini, oldukça dikkate değer bir kavramdır.”⁴⁸ Aşkınlığı açısından düşünülen Tanrı Elea'lıların ‘bir’ine ve Platon’un ‘iyi’ ideasına benzer; fakat o ayrıca yaratıcıdır ve kutsal kitabın Tanrısı’dır. Bu Tanrı, *Logos* doktrinine göre, kendi özünden hiçbir şey kaybetmeden âlemle ilişki kurar. Onun âlemle ilişkisi, alev ışığının karanlıkla ilişkisi gibidir.⁴⁹

Providentia'nın II. Kitabı'nda Philon'un tasvir ettiği alegorik yöntem ona özgü değildi. Daha önce Sofistler tarafından uygu-

47. Bréhier, Émile, “Logos stoïcien, verbe chrétien, raison cartésienne”, dans *Études de philosophie antique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955, p. 164.

48. Perrot, Charles, “Philon d'Alexandrie”, dans *Dictionnaire des religions*, 1^{re} édition, Directeur de la publication Paul Poupard, Paris, 1984, p. 1324.

49. Renouvier, Charles, *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, Félix Alcan, Paris, 1901, p. 132.

lanmıştı. Platon, *Kratylos*'ta bu yöntemle alay ediyordu ve Stoacılar onu gereksiz yere kullandılar. Bu yöntemle göre bir ismin, bir formülün farklı anlamları vardır. Avamın bildiği normal anlam ve yalnız seçkinlerin (initiés) bildikleri bir veya pek çok anlam. Alegori fiziki veya ahlaki olabilir; Tanrı'nın bir ismi, bir tabiat kuvvetini veya bir ahlaki fazileti içinde taşıyabilir. Philon, bu iki alegori biçimini birbirinden ayırt etmeden kullanır. Bu durum ona, felsefi önermelerle Kitab-ı Mukaddes'in imajlarını özdeşleştirmesine ve bunları Musa'da, Platon'un veya Stoacıların görüşlerinde bulmasına izin verir.⁵⁰

Philon hiçbir yerde alegorik yöntemini tanımlamaz; Eski Ahit yazılarına onu sadece uygular. Bu yöntem, sözel (lafzi) anlam yanlış anlamalara, ya da belirsizliklere neden olduğu zaman uygulanmalıdır. Peki bir kutsal metnin lafzi ya da alegorik okunacağını nasıl bilebiliriz? Buna Philon şöyle cevap vermektedir: Tanrı, kitabını alegorik olarak yorumlayacağımız zaman bazı belirtiler verir. Kutsal kitapta hiçbir hata olamaz. Bu nedenle apori, anlamsız, tuhaf veya lafzi hata gibi görünen ifadeleri yorumlamak için, sıçrama tahtası görevi gören alegoriler vardır. Ona göre kutsal kitapta iki anlam bulunur: “Beden” denen lafzi anlam ve amacı, Tanrısal ve gayri maddi sırları ortaya çıkarmak olan alegorik anlam. Yorum sanatı, üst anlamı ortaya çıkarmak için harfin fizik yapısını aşmaktan ibarettir.

Philon lafzi ve alegorik anlam arasındaki ilişkiyi, beden ve ruh arasındaki ilişkiyle karşılaştırır. Düşünen kişi, ilgi alanına giren nesneleri temaşa eder. İdeaların harika güzelliğini, bir ay-nada görür gibi kelimelerde görür, sembolleri keşfeder, metnin lafzından hareketle görülebilirin içinde görülemezini görebilir,

50. Rivaud, Albert, *Histoire de la philosophie*, T. I, Presses Universitaires de France, Paris, 1948, p. 479.

kutsal kitabın en derin anlamını kavrayabilir.⁵¹ Philon bu alegorik anlam düzeyine yükselmek için, Orpheusçu mistagoji (mystagogie) dilinden büyük ölçüde yararlanır. Mistagojide, açıkça söylenen dil, daima başka bir şeyin, görünmez olan bir logosun işaretidir.⁵²

Başlangıçta Hristiyanlık hermenötüğünün, Philon ve Stoacı hermenötikle ortak noktaları vardır. Fakat bunun yanında, onlarda bulunmayan farklı özelliklere de sahiptir. Bunlar, yorum teorisi olmak ve apolojetik bir amaç gütmektir. Şimdi birkaç cümleyle bu konuyu belirtmeye çalışalım.

Hristiyanlık düşüncesi pagan Antikiteden ve Yahudilikten sembolizmi miras olarak almıştır. Bu sembolizm sayesinde Hristiyanlık, Stoacıların ve Iskenderiye Okulu'nun düşüncelerini İncillerin mesellerine yaklaştırmaya çalışmıştır. Kitab-ı Mukaddes, gayretli yorumcuların yorumlamaya çalıştıkları bir imajlar hazinesidir. Bu nedenle alegori yöntemi, Roma Paganizmiyle birleşmek isteyen doğu dinlerinin bütün mensuplarına olduğu gibi, Hristiyan yazarlara da çekici gelmiştir ve bunda şaşırtıcı bir şey yoktur. Orpheusçuluk, Hermesçilik, çeşitli Gnostisizmler, Mitra, İzis ve Oziris ibadetleri; bütün bunlar semboller ve alegoriler bakımından zengin ifadelerle doludur. Az önce söylediğimiz gibi, alegorik ifadelerin yorumlanması ilk defa Philon tarafından yoğun bir şekilde uygulandı. Hristiyan din adamları da onu az veya çok ihti-

51. Bu alegorik yorum anlayışı konusunda bir kitapta, (Gardet, Louis et Anawati, M. -M, *Introduction à la théologie musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1948, pp. 208-223.) şöyle denmektedir: Alegorik yorum yöntemi, eserleri VI. yüzyılda Süryanice'ye çevrilen Philon aracılığıyla İslam dünyasına geçmiş, gerek kelimeler, gerek filozoflar ve gerekse mutasavvıflar tarafından *tevil* adı altında çeşitli şekillerde kullanılmıştır. Ancak özellikle tasavvufi *tevil* in Philon'dan ayrı, tamamen özgün bir özelliğinin olduğunu da kaydetmek gerekir. Hatta bilindiği gibi, bu kullanımın iş'arı denen ve Kur'an-ı Kerim'in batını tefsirinde en yoğun biçimini buluyoruz. Tespit ettiğimiz bu açıklamaların realiteye ne kadar uygun olduğu konusunda tutarlı yorum yapabilecek, konuyla doğrudan ilgili kişilerin olduğunu düşünüyorum.

52. *L'universalité*, pp. 17-19.

yatla izlediler. İlk Hristiyan ansiklopedilerinde, örneğin Béde le Vénérable'in ansiklopedisinde, kullanılan başlıca alegorilerin sözlüğü önemli bir yer işgal eder. Şüphesiz alegorilerin kullanımı insan ruhunun derin bir ihtiyacını karşılar. Yalın biçimde ifade edilen bir düşünce, açık olsa bile, insan yüreğinde bir yankı uyandırmaz. M.Ö. V. yüzyıldan M. S. XIII. yüzyıla kadar alegori, basit bir edebi oyun değildir. O, hakikate ulaştığına inanan bir ruhun hamlesi, soyut kelimelerle ifade edilemeyen varlıkla birleşmedir.⁵³

Biliyoruz ki tefsir, metin üzerinde yapılan bir uygulamadır. Bu uygulamanın dayanması gereken birtakım teorik ilkeler vardır. Bu ilkeler ya önceden açıkça belirtilmiştir veya sadece tefsir yapanın zihninde bulunmaktadır. Hristiyan dünyaya hermenötik, bir tefsir teorisi olarak girmiştir. O, her şeyden önce kutsal kitabı yorumlamak için uygun ilkelerin neler olduklarını tespit etmeye çalışır. Bundan dolayı tarihi ve pratik açıdan hermenötik ve tefsir birbirinden ayrılmaz. Midraş, Talmut ve daha sonraki yorumlar sayesinde hermenötik, Yahudi düşüncesinin ve edebiyatının oluşmasına çok etki yapmıştır. Aynı şekilde Kitab-ı Mukaddes tefsirine dayalı Hristiyan düşüncesinin teşekkülünde hermenötik ilkelerin etkisi büyüktür. Hatta denebilir ki, bütün kilise tarihi, Kitab-ı Mukaddes tefsiriyle birlikte hermenötüğün aktüelleşmesidir.⁵⁴ O nedenle yorum teorisi son derece hayati bir önem arz etmektedir.

Hermenötüğün apolojetik karakterine gelince; Hristiyanlar, İsa'nın Eski Ahit'i ilga etmediğine inanırlar ve bu kitabın kutsal metinler arasında yer aldığını düşünürler; Eski Ahit'e yöneltilen bir eleştiriyi aynı zamanda Yeni Ahit'e de yapılmış sayarlar. O nedenle bir eleştiri karşısında Hristiyan din adamları, Yeni Ahit gibi Eski Ahit'i savunurlar.

53. Rivault, p. 493.

54. *Encyclopaedia Britannica*, Volume: 8, Publisher William Benton, Printed, U. S. A., 1970, p. 949.

Gnostik hareketlerin miladın ilk yıllarında nasıl hızla yayıldıklarını ve bu durumun Monoteizm için ciddi tehdit oluşturduğunu biliyoruz. Monoteizm için dinin temeli imandır; bundan öte iman, her türlü bilgi ve bilimden bağımsız bir bağlanma halidir. Oysa Gnostisizme göre iman yeterli değildir, bilgiye ve bilime dönüşmelidir. Tabiat ve insan, dünyanın tarihi ve insanın tarihi, vahiy ve insan bilgisi, ancak gizli ve tabiatüstü bilgide birleştirilebilir. Gnostik'in bilgisi her ispattan korunmuş, ona ihtiyaç duymayan bir bilgidir.⁵⁵ Bundan dolayı Gnostisizm iman doktriniyle kökten bir karşıtlık içindeydi.

Pek çok Gnostik'in yanında, II. yüzyılda yaşayan Marcion, Eski Ahit'e tenkitler yöneltmekteydi. Özetle söyleyecek olursak Marcion şunları demektedir: Eski Ahit Hristiyanlığın kutsal kitabı özelliğini yitirmiştir. O, gerçek Tanrı'yı bilmez ve İsa konusunda hiçbir şey söylemez. İsa, diliyle olduğu gibi davranışlarıyla da Eski Ahit Kanunu'nu eleştirmekten ve onun Tanrı'sına karşı gelmekten geri kalmamıştır. İsa, kötü ağaçtan ve onun kötü meyvesinden söz ettiğinde bu, kötülüğün kaynağı olan Eski Ahit anlamına gelir. Eski Ahit'in Tanrı'sı gücünü yitirmiştir.⁵⁶

Bu eleştiriler karşısında kilise Eski Ahit'i savunmak zorunda kaldı. Bunun için hermenötiğin aracılık fonksiyonundan yararlandı. Kiliseye göre Greklerde Hermes'in bir etkinliği olan, Tanrıların birbirleriyle anlaşmalarına, Tanrı'nın insanlarla konuşmasına yardım eden ἐρμηνεύειν (hermeneuein) kavramı,⁵⁷ aynı şekilde her iki Ahit arasında da bir arabulucu olabilirdi. Kilise Eski Ahit'i savunurken de, Stoacı Düalizmden ve alegori kavramından yararlandı. Önce o, Stoacılar da ortaya çıkan, iç söz ve dış söz (logos endiathetos kai prophorikhos) şeklindeki Grek ayırımına

55. Leisegang, H., *La gnose*, Payot, Paris, 1951, Paris, p. 31.

56. Bu konuda bkz. *age.*, pp. 191-199.

57. *age.*, p. 10.

başvurur. İç sözle dış söz birbirine karşıt olamaz. Dış söz olan Eski Ahit'le iç söz olan Yeni Ahit'in ilişkisi, biçimle içerik arasındaki ilişki gibidir. Süreklilik açısından bakacak olursak, iç söz Tanrısal kelimeler, dış söz ise vahiydir. Burada esas amaç, hem Tanrı sözünün gizli ve ortaya çıkarılmış (veya vahyedilmiş) boyutunu, hem de '*babayla kelimeler*'in teslis içi ilişkilerinin boyutunu açıklamak ve temellendirmektir. Bunun için de, düşünce ve dil arasındaki ilişkinin açıklığa kavuşturulması gerekir.

Hermenötiğin görevlerinden biri de budur. Telaffuz edilen ve fakat yazıya geçirilmeyen bir sözün veya anlamın sınırını aşan bir anlamı temellendirmek, yani Tanrısal şahıs konusunda fikri spekülasyon yapmak, hermenötikle mümkündür. Bu spekülasyon şöyle bir analogiye dayanır: Tanrısal bir anlam nasıl söz halinde tecessüm etmiş, insanlar arasında iletebilir bir nitelik kazanmışsa, kelimeler de aynı şekilde, zaman ve mekân biçiminde görünümüne çıkan tarihi bir varlık olmuştur. Ünlü Fransız hermenötikçi Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations* (Yorumların Çatışması) adlı eserinde, bu konuya ilişkin olarak şöyle demektedir:

Teolojide hermenötik bir problem önce, iki Ahit'in ilişkisi meselesinden doğmuştur. Bu mesele ilk Hristiyan nesilleri çok ciddi olarak uğraştırmış ve Reforma kadar sahnenin önünü işgal etmiştir. İlk zamanlarda kelimenin Hristiyan anlamında teolojik bir alegori problemi ortaya atılmıştı; yani Yeni Ahit'in Eski Ahit yerine geçip geçmeyeceği tartışılmıştı. Sonuçta, Mesih'in, bütün Yahudi metinlerin anlamını tamamlamak ve açıklamak için geldiği, onları yorumladığı, dolayısıyla onlarla hermenötik bir ilişki içinde olduğu kabul edildi. Böylece Mesih, olayı yorumlanacak bir şey olmadan önce, önceki yazıyı yorumlayan oldu.⁵⁸

58. *Conflit*, p. 374

Bir sonraki bölümde, günümüz hermenötiğinde sözün yazıyla ilişkisi anlatılacaktır. Ancak ortaçağ Hristiyan teolojisinde bu ilişkiyi, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için birkaç kelimeyle de olsa, burada açıklamadan geçmek doğru olmayacaktır. Şimdi kısaca buna değinelim.

Yorum sırasında en özsel keşif, varlığın yazıyla ve tarihle ilişkisini ortaya koyar. (Tanrı olmasaydı, varlığın, bizi O'na geri gönderen ne anlamlı işaretleri, ne de imajları olacaktı. İşaretler ve imajlar, daha önce varlıkta olan bir sözün varlığı, okumayı bilen herhangi bir kimsenin imanına verilen tanıklıklarıdır. Oysa bu perspektife göre, yazılan ya da söylenen diye anlaşılan varlık, zorunlu olarak, zamana bağlı bir varlıktır. Çünkü dil ya da yazı, Tanrı'nın tanıkları oldukları zaman, bu tanıklığı, geçmiş bir tarihe ya da gelecek bir tarihe başvurarak yaparlar. İlahiyatçı-yorumcu, geçmişte gerçekte, aktüalitesi ışığında, yani zihinde okuyarak yeniden bulur. Kısacası ortaçağ Hristiyan teolojisi varlığı, henüz ortaya çıkmamış anlam (sens absent) ve olay gibi anlayarak, yorumun problematiğinde önemli bir virajı haber verir.

Hristiyan hermenötiğinin bu durumunu iyi analiz edebilmek için, alegori kavramına daha yakından bakmak gerektiğine inanmaktayız.

Grekçe ἀλληγορία (allegoria), bir retorik kavramı olup, İsa'dan sonra Herakleitos takma adlı bir gramerci tarafından ilk defa terim olarak kullanılmıştır.⁵⁹ Bu kelimenin ifade ettiği anlam karşılığında daha önce, gerek Platon ve Xenophanes'te, gerekse Stoacılar da ὑπονοια (hyponoia) kelimesi kullanılıyordu. πονοια (hyponoia) dolaylı bir iletişim biçimini ifade etmekteydi. Bir şeyi söyleyerek başka bir şeyi kastetmek anlamına geliyordu. Bunun eşanlamlısı olan ἀλληγορεῖν (allegorein) ise genel anlamın

59. *L'universalité*, p. 13.

dışında daha derin, alelade insanın anlayamadığı başka bir anlam demektir.⁶⁰

O zaman efsanelerin alegoriye dayanan yorumu, Tanrısal bilgiye daha uygun, daha yüksek bir anlamı keşfetmekten ibaretti. Kabul edilemez ve saçma bir anlamla karşılaşıldığında bundan alegorik, yani olağan anlamın dışında bir anlamın bulunması gerektiği sonucu çıkarılıyordu. Fakat, dış anlamın ötesine giden bu farklı anlam neden ibaretti? Dış anlamı iptal ettiğimiz zaman keyfiliğe düşmeyecek miydik? Bu soruların dile getirdiği tehlikelerden kaçınmak zor olsa da alegorik yorumcular, daha derin bir anlamı ortaya çıkarabilmek için, dış anlamdan (sens littéral) hareket etmek gerektiğini söylemekte ısrar ediyorlardı. Dış anlam ve derin anlam arasında az veya çok, belli bir ölçüde keyfiliğe kaçın uygunluk vasıtaları bu amaca göre düzenlenmişti. En çok itibar gören vasıtalarından biri etimolojidi.⁶¹ Fakat dış anlamın ötesine giderek, kelimelerin daha derin anlamını yakalamak için bir araç olarak kullanılan bu etimolojinin, Stoacılarıdaki ve özellikle Cicero'daki şekliyle, günümüz etimolojisinden hayli basit olduğunu da belirtmemiz gerekir.

Alegorinin önceleri bir yorum ya da açıklama süreci değil de bir söylem biçimi olması hayli ilginçtir. Stoacıların λογος ενδριχταθετος (iç söz) ve λογος προφοριχος (dış söz) arasındaki ayırımı, retorikteki dış anlam ve derin anlam kavramlarını hazırlamıştır. Buna göre açıkça dile getirilen söylem kendi kendine yeterli değildir, o sadece işareti olduğu başka bir şeyi gösterir.⁶² Yorumun ve anlamının amacı, bizzat kelimenin kendisi değil, daima iç logostur. Söz, logosun sınırlı olduğunu tanımaya ve bu

60. *age*, p. 14.0

61. *a. y.*

62. Bu konuda bkz. Jean Brun, *Le stoicisme*, Presses Universitaires de France, Que sais-je, n°: 770, Paris, 1969, pp. 39-50; Bréhier, "Logos stoicien, Verbe chrétien, Raison cartésienne", pp. 161-177.

sınırlı çerçeveyi aşmaya bizi davet eder. Özetle söyleyecek olursak alegori, bir yorum tekniği olmadan önce, bir söylem biçimini belirtiyordu ve üstelik bir retorik biçimiydi.

Eğer konuya bu açıdan bakacak olursak, yani teolojik hermenötüğün temelinde iki metnin birbiriyle alegorik bir ilişki içinde olup olmadığı tartışmalarının bulunduğunu kabul edersek, bize göre temel bir yanlışlık yapılır. Bu yanlışlık da alegoriyi sadece teolojik metinlere özgü bir şey saymaktır. Oysa alegoriyi kutsal metinlerle sınırlamaya hakkımız olmadığı görüşündeyiz.

Yeni Ahit'in Eski Ahit'teki gizli ve derin anlamı ortaya çıkarmak iddiasını, diğer deyişle yorumlayan olmasını daha iyi anlayabilmek için şuna dikkat etmek gerekir: Başlangıçta gerçek anlamda iki Ahit, iki yazılı metin yoktu, fakat bir metin ve bir olay, yani Eski Ahit ve Mesih'in gelişi vardı. Bu olay teolojik Yahudi kuruluşunun artık eskidiğini, eskimiş bir mektup gibi olduğunu ileri sürdü. Fakat burada hermenötik bir problem vardır. Çünkü bu yenilik sadece eski mektubun, yani Eski Ahit'in yerini almadı, aynı zamanda, onunla belirsiz bir ilişkide bulundu, onu geçersiz kıldı ve sona erdirdi. Bundan dolayı, Hristiyan olgusu, eski metinde bir anlam değişikliği gerçekleştirdiği zaman anlaşılır. İlk Hristiyan hermenötüğü bizzat bu değişikliktir. Bu hermenötik, Eski Ahit, tarih ve İncil'in ortaya çıkardığı anlam arasındaki ilişkide içerilmiştir.⁶³ Ancak o zaman, alegori terimleriyle ifade edilebilen ilişki, Stoacı ve özellikle Philoncu alegorizme benzeyebilirdi; hatta beden ve ruh, gölge ve hakikat arasındaki aşağı yukarı Platoncu dili kabul edebilirdi.

Fakat bir hermenötik bundan daha fazla bir şeydir. Hermenötikle şu konu temellendirilmeye çalışılıyordu: Eski yapının olayları, nesneleri, şahısları, kurumları, yeni yapınınakilere oran-

63. *Conflit*, p. 374.

la tipolojik değerlere sahiptir. Bu Hristiyan alegorisini ilk defa ortaya atan Saint Pavlos'tur. Burada alegori kelimesi gramercilerin alegorisine sadece isim bakımından benzer. Cicero gramercilerin alegorisini şöyle tanımlar: "Bir şeyi söyleyip, onunla başka şeyi kastetmektir."⁶⁴ Fakat payen alegori, efsanelerle felsefeyi uzlaştırmaya çalışır, sonuçta efsaneleri sadece efsanelerden ibaret görür. Oysa Pavlosçu ve ona bağlı olan Tertullianus ile Origenes alegorileri, İsa'nın misterinden ayrılamaz; Stoacılık ve Platonculuk, ona sadece teolojik hakikati anlatmaya yarayan bir dil verir.⁶⁵

O halde, Hristiyanlığa özgü bir hermenötik vardır. Çünkü, Tanrısal açıklamalar eski bir yazının yeniden okunmasıdır. İncil'in Eski Ahit'le hermenötik ilişkisini kesmek isteyen Marcion'dan Gnostisizme kadar bütün sapkın akımlara karşı, Ortodoksluğun var gücüyle direnmesi dikkate değer. Burada aklımıza bir dizi soru gelmektedir: Bu direnme niçin yapılmıştır? Geleceği bildirmek ve böylece onu Eski Ahit'in belirsizliklerinden kurtarmak daha kolay olmayacak mıdır? Hristiyanlık, Eski Ahit'in yeniden okunmasına bağlanarak, niçin hermenötik olmayı seçmiştir? Bu soruların tek bir cevabı vardır: Hristiyanlık Eski Ahit'i akıldışı bir bozulma gibi görmüyor, onun sadece Tanrısal anlamı askıya aldığı düşünüyordu. Yeni Ahit ise, askıya alınan bu anlamın ortaya çıkmasıydı. Onun için, Hristiyanlık kendini bir yorum olarak kabul ediyordu. Böylece o, tarihi bir bağlantıya girdiği Eski Ahit'le, aynı zamanda akla uygun bir ilişkiyi de kurmaktadır.⁶⁶

64. Cicéron, *Du bien suprême et des maux les plus graves*, traduction nouvelle, avec notice et note, par Charles Apphun, Librairie Garnier Frères, Paris, p. 421.

65. *Conflit*, p. 375.

66. *age.*, p. 376.

Teolojik hermenötiğin ikinci kökü Pavlos'tur. Pavlosçu anlayışa göre kutsal kitabın yorumuyla hayatın yorumu birbiriyle uyur ve denebilirse birbirine eklenir. Hristiyan hermenötiği bu ikinci biçimini Pavlos'a borçludur. Pavlos, kutsal kitabın dört anlamını; tarihi, alegorik, ahlaki, sırri (anagogique) anlamlarını, hermenötik dairenin Mesihçi ve varoluşçu yorumu sayesinde, birbiriyle karşılıklı olarak uyuşturur. Böylece iki Ahit arasındaki tipolojik uygunluk gerçekleşir. Ortaçağ hermenötiği, imanin mantığıyla; ilahi ve insani, tarihi ve fiziki bütün hakikatlerin mantığını, 'lectio divina'da (tanrısal okuma) uyuşturmayı düşünür. O zaman:

Hermenötiğin görevi, metnin ifade ettiği anlamı, anlamın mantığını, varoluşun ve realitenin toplam yorumuna eşitlemektir. Böylece hermenötik, misterlerin anlamını genişletir, teslis doktrinin temel bir aracı konumuna yükselir. Kısacası bu hermenötiğe göre kutsal metin, her şey hakkında düşünmeyi gerektiren, dünyanın toplam yorumunu açıp gösteren tüketilemez hazinedir.⁶⁷

Bu tür bir hermenötiğin temeli lafız ve aracı ise tefsirdir; gizli anlam açık anlamla ilişki içindedir. Aynı şekilde tarihi, alegorik, ahlaki ve sırri anlamlar da ilk anlamdan ayrı düşünülemezler. O zaman, kutsal kitabın bakış tarzı, kültüre ait, edebi, retorik, felsefi, mistik bütün araçları içinde taşır. Kutsal kitabı yorumlamak, hem ondaki kutsal anlamı genişletmek, hem de profan kültürün diğer bütün kalıntılarını, bu düşünme biçimine eklemektir. Bu açıdan kutsal kitap, sınırlı bir kültür objesi olmaktan çıkar; onda metinlerin açıklaması ve sırların keşfi birbiriyle uyur.⁶⁸

Ortaçağ, bu dört anlam arasında ahlaki anlama özel bir yer verir. Kelimenin dar anlamında ahlaki anlam, hermenötiğin tefsir-

67. age., p. 376.

68. a. y.

den daha fazla bir şey olduğuna tanıklık eder. Hermenötik, metnin aynasında hayatın deşifre edilmesidir. Alegorinin fonksiyonu, lafzın eskiliğine rağmen, kutsal kitabın yeniliğini gösterir. Oysa ahlaki fonksiyon, bu yeniliği entelektüel alandan gündelik hayatın içine sokar, bu sayede kutsal metin tarihilikten kurtularak aktüellik kazanır. Ahlaki anlamın fonksiyonu ahlak düşüncesini, mutlak realite olarak kutsal kitaptan çıkarmak, tarihi ahlakileştirmek değil; fakat vahyin mesajıyla iç insan arasındaki uygunluğu garanti altına almaktır. Ahlaki anlamda söz konusu olan şey, manevi anlamı içselleştirmek, Saint Bernard'ın dediği gibi, onun *hodie usque ad nos* (bugün bize kadar) yayıldığını göstermektir. Onun için, ahlaki anlam gerçekte alegoriden sonra gelir. Alegorik anlamla varoluşumuz arasındaki uygunluk, ayna istiaresi tarafından iyi ifade edilmiştir. Bir taraftan kutsal kitaptaki anlam tecrübemizle açıklanır ve aktüalitesini onunla gerçekleştirir; diğer taraftan kendimizi sözün aynasında anlarız. İşte bundan dolayı yorumdan söz edebiliriz. Metinle ayna arasındaki ilişki, hermenötik için temel bir modeldir. Teolojik hermenötiğin ikinci boyutunu bu model oluşturur.⁶⁹

Teolojik hermenötik problemin üçüncü köküne gelince: O, tarihi ve filolojik bilimlerden ödünç alınan eleştirel yöntemlerin, çağdaş yazarlarca Kitab-ı Mukaddes'e uygulanmasından sonra tanınmış ve anlaşılmıştır.⁷⁰ Burada şöyle temel bir meseleyle karşılaşmaktayız: Hermenötik problem niçin hem eski, hem de yeni bir problemdir? Bu sorunun cevabını verebilmek için şunu hatırlamalıyız: Teolojik hermenötik, teolojik metinlerin tanıklığına dayanır. Kutsal metinlerde, tıpkı Greklerde olduğu gibi, gelecekte haber verme söz konusudur. Kur'an-ı Kerim buna "büyük haber (= nebe'ül azim)" (Nebe', 2) demektedir. Sami geleneğin-

69. age., p. 377.

70. a. y.

de nebinin fonksiyonlarından biri de budur. Nebilerin tebliğ ettiği hususlar bir tanıklık biçiminde, toplum imanının bütün ilk ikrarını içerir ve sonuçta bunlar, yorumun ilk tabakasını yani açıklamayı gösteren sözlü metinler halinde ifade edilir. Bu olgudan bir problem doğar. Çünkü tanıklık basit bir tasdik biçimi, inanan insan da sadece bir dinleyici değildir. Mümin her şeyden önce bir dinleyici olmakla birlikte, yorum olan bir metni dinleyerek ve yorumlayarak inanır. Kısacası inanma yorumlayarak inanmadır. Daha sonraları sistematik teolojinin ortaya çıkmasıyla birlikte yorum, inanmanın sınırlarını aşarak kutsal metnin lafzi, alegorik, ahlaki ve sırrı anlamlarını ortaya çıkarma çabası olarak teolojideki yerini korumuştur.⁷¹

B) Günümüzde Teolojik Hermenötik

1. Teolojik Hermenötik-Felsefi Hermenötik İlişkisi

Bilindiği gibi teolojik hermenötik bugün, felsefi hermenötik ilkelerinin kutsal metinlere mümkün '*uygulamalar*'ından sadece biridir. Teolojik hermenötiği başlatan Protestan ilahiyatçılar, kutsal kitabın, anlaşılacak ve yorumlanmak için başka bir discipline ihtiyaç olmadığını ileri sürüyorlardı. Onlara göre kutsal kitabın anlamına doğrudan doğruya nüfuz edilebilirdi; gerçekte kutsal metinlerde anlaşılabilirlik ve belirsizlik olmazdı. Eğer anlama ve açıklama problemi diye bir durumla karşılaşıyorsa, bunun nedeni, tefsir için yeterli ve uygun araçlar olmamasıydı.⁷² Ancak başlangıçtaki kendi kendine yeten bu hermenötik anlayışı, hukuki ve filolojik hermenötiğin kazanımlarına uzun süre ilgisiz kalamadı ve kendisi için gerekli yorum kurallarının

71. *age.*, p. 378.

72. Bouveresse, Jacques, *Herméneutique et linguistique*, Édition de l'Éclat, Paris, 1991. p. 22.

tespitinde bunlardan yararlandı. Bugün teolojik hermenötik, felsefi dediğimiz hermenötikle çok yakın bir ilişki içindedir. Öyle görünüyor ki, her iki hermenötik arasında karmaşık bir ilişki vardır ve onlar birbirlerini belli bir biçimde, karşılıklı olarak içerirler. Kuşkusuz bu etkileşimi felsefi hermenötik başlatmış ve teolojik hermenötiğe dayanması gereken ilkeleri vermiştir. Her iki tarafta da aynı kategoriler; yazı, eser, metin dünyası, zaman aralığı, uyuma kategorileri, anlamayı veya yorumlamayı belirler. Bu anlamda teolojik hermenötik, *genel* hermenötik olarak kurulan felsefi hermenötiğe oranla, *bölgesel* (régionale) bir hermenötiktir. Birincisi, saygınlığını ve değerini ikinciye bağlı olmasına borçludur; çünkü onun özel bir uygulaması gibidir.⁷³

Fakat teolojik hermenötiği genel hermenötiğin özel bir hali gibi görebilir miyiz? Buna "evet" denemez. Çünkü, teolojik metinlerin, daha doğrusu kutsal metinlerin, profan metinlerle ortak yönleri olmasına rağmen; iki metin türü arasında büyük farklılıklar da vardır. Bu konuya ileride değinilecektir. Metinlerin farklı oluşundan dolayı her iki hermenötik arasında ters bir ilişkinin olduğunu da göz ardı edemeyiz. Teolojik hermenötiğin pek çok özgün niteliği vardır. O, felsefi hermenötiğe kendi, '*organon*'u (alet) olarak bağlandığı zaman, otantikliğini belli bir ölçüde tehdit altında hisseder. Bu tehditten kurtulmak için genel hermenötikten, metin kavramına bağlı bütün kategoriler düzenini yeniden ele almasını ister. Fakat her şeye rağmen, genel hermenötik, teolojik hermenötiğin bu taleplerini tümüyle karşılayamaz. Sonuçta kendisine hermenötiğin genel kategorilerini uyguladığımız zaman, teolojinin çelişkili (excentrique) karakterini tümüyle ortadan kaldıramayız.⁷⁴

73. *Du texte*, p. 119.

74. *a. y.*

2. İman-Kültür İlişkisi

Bu konuyu açıklamadan önce, bazı fenomenal tespitleri yapmamızda yarar vardır: Her şeyden önce teoloji, insani bir tecrübedir ve iman realitesine bağlıdır. Oysa iman realitesi sözle açıklanmadığı sürece ve yaşanırken, dilden de öncedir. Ama imanın bu aşkın hakikatleri, kültürün içinde ve kültürle verilir. Buna karşılık kültür, insanın dünyada oluşuna, bu aşkın hakikatlere göre anlam verir ve insana olup biten şeyleri yorumlama mantığı sağlar. Kültür ve iman, karşılıklı bir diyalektiğe göre iş görürler. İmanın iç fiili, sadece insanın tarihi dili tarafından sürekli yeniden ele alındığında söylem olur.⁷⁵ Böylece teolojiyle söz somutlaşır.

İmanın bu kültürel boyutunu ikili bir plânda kavırıyoruz. Önce “Kültür, dini tecrübeyi tecessüm ettiren yapısal bir amaçtır. İman kültür üzerinde şekillenir, özümленir ve yaşanır.”⁷⁶ Fakat her kültür, tarihi olduğu için zorunsuzdur. Eğer iman, Heidegger’in dediği gibi bir dünya görüşü olarak ölmek istemiyorsa, ilk kültürel amacından vazgeçmesi gerekir. Çünkü onun ayakta kalabilmesi, kendisini üst belirlenime tabi tutmasına ve imanı içeren başka bir amacın bulunuşuna bağlıdır. Daha önemlisi şudur: Bazı çağlarda şüphecilik, her kanıtlamanın sübjektifliğini yani gerçek temelden yoksunluğunu iddia eder. O bununla yetinmeyip, inanan insanı dilinin eski modellerini, imanı anlatmak için daha önce kullanılan ifade biçimlerini terk etmeye zorlar. Bu durumda çok önemli bir tehlike ortaya çıkar: İmanın objektif, yani herkesçe aynı kabul edilen hakikatlerinin inkârı. Gerçekte dil, iman hakikatlerinin objektifliğinin tek garantisidir. O nedenle inanan kişi, dili kullanmak zorundadır. Tanrı’nın anlatılması ve

75. Burada söylemin üçlü bir anlamı vardır: İnsanı söze işleyen iç kapasite, bundan kaynaklanan açık dile (langage), en sık da bu dilin özünü teşkil eden gizli düzenlenmesi.

76. Face, p. 3.

kanıtlanması ancak dille olur. Bu yüzden dil, neredeyse kutsallığa yakın bir karakter kazanmaktadır. İmanın kültür aracılığıyla yeniden ele alınması, dini tefekkürün görevidir.⁷⁷

Şimdiye kadar söylediklerimizden, teolojinin rolünü haksız yere abarttığımız sonucu çıkarılmamalıdır. Şüphesiz iman önce sade insanlara hitap eder. O, metafizik bir sistem değil de özellikle bir hayat mesajıdır. Bu nedenle teoloji konusunda ortaya koyduğumuz görüşlere bazıları itiraz edebilir. Onları bir dereceye kadar haklı sayabiliriz. Fakat şunu da unutmamak gerekir: Sade insan olma, entelektüel olmaya, cehaletten kurtulmaya engel değildir. Öte taraftan Tanrı’nın varlığını kanıtlamak için, dilin bütün ustaca kullanımlarına, mantığın işleyişinin ve dayandığı ilkelerin teorik bilgisine sahip olmak gerekmez.

Tanrı, insanın gerçek tabiatına karşıt değilse; nasıl bizzat insan tabiatının uyandığı kültüre zıt olabilir? İman; amel, eser, söz verme demektir. Hayat iman aracılığıyla konuşur, yeter ki insan inanma kapasitesine sahip olsun.⁷⁸ Teoloji ile kültür arasındaki ilişkiye dair bu kısa açıklamadan sonra, şimdi asıl konumuza dönebilir ve teolojik hermenötiğin günümüzdeki durumunu anlatmaya başlayabiliriz.

3. Teolojik Hermenötik ve Analitik Yaklaşım

Bilindiği gibi teoloji, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi ontoloji terimleriyle inceler. O, az önce söylediğimiz gibi, Heidegger’in “akli hakikat”, ya da “maksimum var olan” dediği,⁷⁹ varlığın en

77. age., p. 4.

78. Din karşıtı kültürlerin bulunduğu söylenerek buna itiraz edilecektir. Kültür olarak kültürün dışında olan bir üstbelirlenmeden gelen bu niteliğin mahiyeti konusunda kendimize sorular sorabiliriz. Son olarak, (örneğin imanın) yorum düzeyini ve (dinin ve ateizmin) üstbelirlenme düzeyini birbirinden ayırt ederiz. Çünkü, ikincisi birincinin ideolojik deposudur.

79. Heidegger, “La doctrine de Platon sur la vérité”, traduit par André Préu, *Questions, I et II*, Gallimard Paris, 1990, p. 445.

yüce figürüyle Tanrı'yı özdeşleştirir; ona mantıki bir imtiyaz ve öncelik verir; imanla akıl arasındaki zıtlığı aşmaya çalışır. Sonuçta, Tanrısal dünya ile insani dünya arasındaki zıtlık, ancak teoloji sayesinde ortadan kaldırılabilir.⁸⁰ Günümüzdeki teolojik hermenötiğin durumunu açıklamadan önce, hermenötik yaklaşımın analitik yaklaşımla kısa bir karşılaştırmasını yapalım.

Daha çok Anglo-Sakson ülkelerinde yaygınlaşan analitik yaklaşım, herhangi bir felsefi problemi ortaya koymadan önce, dili analiz eder. Esasen bu yaklaşımın hareket alanı önermelerdir. Onun için dini ve özellikle teolojik önermeleri konu edinen analitik yaklaşım din felsefesini de ilgilendirir.

Analitik yaklaşım, ilahiler, dini hikâyeler, dini yasalar (législation), meseller, hikmetli yazılar ve peygamberlerin haberleri gibi çeşitli dini ifade biçimlerinden sadece dini önermeleri konu edinir. Şüphesiz inananlar Tanrı'yla ilgili herhangi bir şey söylediklerinde bunun bir bilgi değeri olduğunu düşünmektedirler. İşte analitik yaklaşım, Tanrı'yla ilgili bilgi verici olduğuna inanan dini önermelerin gerçekten bu özelliği taşıyıp taşımadığını, kendi ölçülerine göre araştırır ve şöyle sorar: Nasıl olup da dini önermeler bir anlam taşımaktadırlar? Bu sorunun cevabını da dil ve mantık analizlerine dayanarak bulmaya çalışır.

Teolojik hermenötik, bazı açılardan analitik yaklaşımla ortak özelliklere sahiptir. Her ikisi de bir *eleştiri dili* olma endişesi taşır ve dilin zorunlu olduğu genel postulatını koyar. Onlara göre "dil dışında sadece sessizlik ve yoksunluk" vardır, dini tecrübe daima bir söylemle dile getirilir. Bundan başka mantık ve dil analizi, ikinci derecede olmak şöyle dursun, bir çeşit üstünlüğe sahiptir. Çünkü kutsal kitaba uygun iman kendine özgü bir metni vardır, söylem bizzat iman hayatından öncedir. Hermenötik ve

80. Bourg, Dominique, *Transcendence et discours*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985, p. 38.

analitik bakış açıları sayesinde, önemli semantik kazançlar elde edebiliriz. Örneğin bu iki yaklaşım bize şunu öğretmiştir: Tefsir, dili yapay bir işaretler sistemi gibi düşünmemelidir. Aynı şekilde yorum, bizatihi metnin özünü gerçekleştiren yapısal modellerin büyümesine kapılmamalıdır. Yorumcu, anlam durumunun (situation) bütünlüğüne dikkat etmeli ve dili kendileri için ve kendi aralarında anlamlı bir şey kabul eden kullanıcıları gözden uzak tutmamalıdır. Analitik yaklaşım da hermenötik yaklaşım da söylemi analiz ederler ve önermelerden hareketle, söylemin anlamını ortaya çıkarmaya çalışırlar. Çünkü metin, yorumcunun ilgisiz kalacağı herhangi bir şey değildir. Tersine o, bugünün okuyucuları için belirlenen ve yeniden düzenlenen, iletişim zincirinin vazgeçilmez bir halkasıdır.

Burada bir yanılgıdan kaçınmak ve hermenötikle analitik yaklaşım arasındaki farkları göz ardı etmemek gerekir. Hermenötik, meşhur anlamak için inanmak dairesinde gerçekleşir; önkabullerini (présupposition) "inanmak"tan ödünç alır. Ona göre, gerek kutsal metinde insanlara hitap eden Tanrı sözü, gerekse Tanrı sözünden hareketle ortaya konan teolojik söylemi yorumlama, imanın çizdiği sınırlar içinde mümkündür. Analitik yaklaşım kesinlikle tarih dışı (anhistorique) olmak ister. Onun amacı da tıpkı hermenötik gibi, metinlerde bir anlam bulmaktır. Fakat bu amaçla kullandığı araç farklıdır. O, metinlere bir anlam vermek veya vermemek için, anlamlılığın (signifiante) teorik özelliklerinden hareket eder. Gene o, kutsal kitaba ait vahiy kipinin analiz kipini gerektirip gerektirmediğini kendine sormaz. Ona göre teolojik söylem ve dini etkinlik, Tanrı'yı ilgilendiren önermelere anlam verebilirsek doğrulanabilir, eğer veremezsek doğrulanamaz. Analitik yaklaşım esasen, anlam ve hakikat terimleri sayesinde *doğrulanabilirlik* sorunlarını çözmeye çalışır. Öyle ki sonuçta o, hermenötiğin tam tersi bir yol izler. Din dilinin koyduğu özgün problem *anlamlılık* problemidir. Bu temel bir sorun-

dur. Çünkü sorunun bu şekilde ortaya konması teistin tavrından olduğu kadar, geleneksel ateistin tavrından da farklıdır. Dünyanın şahıs, kadir-i mutlak ve çok iyi bir Tanrı tarafından yaratıldığı ve yönetildiği önermesini hangi hakla kabul edebiliriz? Böyle bir önermenin ateist yanlış olduğunu, teist de doğru olduğunu savunur. Fakat onlar, önce, "Bu önermenin bir anlamı var mıdır?" diye sormazlar. Hatta agnostik bile işi, bu öncelikli soruyu sormaya kadar götürmez.

Oysa hermenötik yaklaşım, genel söylem teorisini genel bir anlam teorisine; bir metin içinde olsa da bizzat anlamı, bir *amaçlılık* teorisine bağlar. Söylem, anlamın amaçlı olduğunda ısrar eder. Yazarının amacından kurtulduğu zaman metnin macerası başlar. Tersine analitik yaklaşım önermeleri, yazarın niyetinden bağımsız birimler şeklinde düşünür ve onların bağımsızlığını sonuna kadar savunur; savunamadığı zaman son anda onları terk eder.⁸¹

C) Teolojik Hermenötiğin İki Temel Problemi

1. iman

Teolojik dilde iman, önce kelimenin en yaygın anlamında, metnin nesnesi olan yeni varlığa, yani Tanrı'ya imandır. Hermenötik açısından imanın vahye dayanmasının anlamı şudur: İman, inanan kişinin ruhsal durumundan ibaret değildir. Bu, iman, otantik olarak hiçbir lengüistik davranışa indirgenemez bir *fiil* olduğu, yani dille bildirebilir hiçbir öge taşımadığı anlamına da gelmez. Bu anlamda *iman, her hermenötiğin sınırı olduğu gibi, her yorumun hermenötik olmayan kaynağıdır*. Eğer bir yorum,

81. Jacques, Francis, "Teolojik Önermeler: Analitik Yaklaşım", Çev. Zeki Özcan, U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 6, Cilt: 6, 1995, s. 358.

hiçbir yorumun türetmediği ve tüketmediği bir cevap bulma peşinde koşarsa, amaçsız hareket olmaktan kurtulamaz.

İman '*son tasa*'dır; kısacası bütün iradeli davranışlarımızda kendisine yöneldiğimiz Tanrı'nın kavranmasıdır. Tanrı'yı iman yardımıyla tanımak şüphesiz, imanın prelengüstik (dilden önce gelen), ya da hiperlengüstik (dilden taşan) karakterini kabul etmektir. İman, "*mutlak bağlılık duygusu*"dur; çünkü o, daima benden önce gelen bir inisiyatife yani Tanrı'nın varolması durumuna cevap vermektedir. İman aynı zamanda "*kayıtsız şartsız güven*"dir. Çünkü insan, yardımını, inayetini umduğu varlığa güvenmek zorundadır. İman, umutsuzluk nedenlerini, bir '*çokluk mantığı kanunları*'na göre umut etme nedenlerine döndürür; bütün olumsuzluklara rağmen, bu umudun korunmasını garanti altına alır. Bu özellikleriyle iman konusu olan şey, bir hermenötikten kaçır ve hermenötiğin ne ilk ne de son söz olmadığına delil teşkil eder.⁸²

Fakat hermenötik bize şunu hatırlatır: Kutsal kitabın bildirdiği iman, kendisini dil seviyesine yükselten yorumdan kurtulamaz. Şüphesiz, iman çağlar boyunca, inanmayı öğreten ve şekillendiren sözdür. Şurası unutulmamalı ki, o, gücünü, işaretlerin ve sembollerin sürekli olarak yeniden yorumlanmasına borçludur; yorum sayesinde inananlar üzerindeki etkisini sürdürür. Yorumlanmayan iman, dilsiz ve etkisizdir. Mutlak bağımsızlık duygusuna sahibim. Fakat bu durum bir başka realiteyi; beni var eden ve etkin kılan, bana bunları imkân olarak sunan Tanrı'ya mutlak bağlı olduğum duygusunu ortadan kaldıramaz. Ancak Tanrı'ya bağlılık, önermeler haline dönüştürülemezse, sakat ve telaffuz edilemez bir duygu olmaktan kurtulamayacaktır.⁸³ O halde yorum, Tanrı ile insan arasındaki tek taraflı bağlılık ilişkisini, anlaşılır ve anlatılır hale getirir.)

82. *age.*, p. 130.

83. *age.*, p. 131.

Bilindiği gibi din, XIX. yüzyılda mutlak ateist Marx, nihilist Nietzsche ve Freud'un, sonuçları çok ciddi olan eleştirilerine maruz kalmıştı.⁸⁴ Bu eleştirilerde imanın kendini yeterince anlayamaması yanında, gerektiği gibi anlatamamasının rolü büyüktü. Kuşkusuz dinin bu eleştirileri hermenötik eleştiri olmaktan bütünüyle uzaktı. Çünkü ideolojik, art niyetli ve yanlış eleştirilerdi. Fakat metni merkez edinen hermenötik bir anlama için, bu eleştirilerle şu iki önemli husus anlaşılmıştır:

- 1) Dışa vurulduğu veya sözle anlatıldığı zaman, imanın güçlü hasımları vardır.
- 2) Özellikle metin önünde kendini anlamak için bir iç eleştiri gereklidir.

Okuyucu, kendisiyle kutsal kitabın geldiği dönem arasındaki zaman aralığını ancak bu eleştiriyle aşabilir. Fakat iç eleştiri gerekli olmakla birlikte, ortaya bir ciddi problem çıkarır. Bu da tasdik hermenötüğünün, şüphe hermenötüğüyle ortaya çıkan, yıkıcı etkiye maruz kalmasıdır.⁸⁵ Fakat her ne olursa olsun, iç eleştiri anlamında bir şüphe hermenötüğü, her tasdik bütünüleyici parçasıdır. Bu şüphe hermenötüğü, sayesinde inanan insanı metin dünyasından uzaklaştıran peşin hükümlerin ortadan kaldırılması gerekir.

Tasdik hermenötüğü, inanan kişiyle dogmanın ortaya çıktığı tarih arasındaki mesafeyi pozitif biçimde korur. Bu, onun sağladığı önemli bir yarardır. Tasdik hermenötüğüne göre iç eleştiri veya kişinin yanılgılarının ortadan kaldırılması, sadece, aldatıcı "*muhayyile*"nin bir vehmidir. Tasdik hermenötüğünün iddia ettiği gibi, eleştiri hermenötüğü, gerçekten negatif bir muhayyileden mi ibarettir? Bu hususu meşhur Fransız hermenötikçisi Paul Ricoeur'e dayanarak özetlemek istiyoruz.

84. Bu konuda bkz. Morel, Georges, *Problèmes actuels de la religion*, Aubier, Montaigne, Paris, 1968, pp. 59-79; Lubac, Henri de, *Le drame de l'humanisme athée*, union Générale Édition, Paris, 1963, pp. 35-77.

85. *Du texte*, p. 131.

Husserl'den ödünç alınmış bir ifadeden yararlanarak, imanda yaratıcı boyuttan söz edilebilir. Yine aynı şekilde, metin nesnesinin ortaya çıkardığı "hayali değişiklikler"nin, kişinin egosu üzerinde hatırı sayılır etki meydana getirdiğini de kabul etmek zorundayız. Bunu açıklayabilmek için Gadamer'in geliştirdiği bir analogiye, "oyun" analogisine başvurabiliriz.⁸⁶

Onun belirttiğine göre ciddi bir zihin, oyunda hakikati keşfetmek için, hapsedilmiş olan yeni imkânları özgürleştirir. Aynı şekilde oyun, bir uygulamadaki 'şekil değişiklikleri'nin (*métaphormophose*) çeşitli imkânlarını da açar. Oysa sübjektifliği ahlaki açıdan keşfetmeye çalışmak, bu değişiklikleri kavramaya izin vermez. Muhayyel değişiklikler, oyun, şekil değişiklikleri gibi ifadeler, temel bir fenomenin sınırlarını çizmeye çalışırlar. Şöyle ki, yeni varlık, yani Tanrı, önce iradede değil, fakat 'muhayyile'de şekillenir.⁸⁷

Bunun Kur'anda çok somut örneklerini görüyoruz. Örneğin, bazı ayetlerde Rab olarak Allah, etrafında meleklerin saf saf dizildiği kürsüde oturan yönetici gibi anlatılmaktadır. Esmâ-i hüsnâ'nın (Allah'ın güzel isimleri) bazıları Allah'ı çok somut bir varlık gibi düşünmeye izin verirler. İlgili ayetlerden anlıyoruz ki Cahiliye Arabının Kur'an karşısındaki tavrı varoluşsal bir tavidir.

Eğer metin karşısında varoluşsal hermenötüğün en genel eğilimini göz önüne getirirsek, metnin nesnesini kendini anlamının üstüne koyan hermenötüğün insan için önemli sonuçları olur; insan, metni sorgulayan ve metin tarafından sorgulanan diyebileceğimiz iki tavır takınır. Metni sorgulayan insan, onu kendinden hareketle anlamaya çalışır; orada daha önce belirlendiği soruların cevabını bulmayı düşünür. Deyim yerinde ise bu,

86. Bu konuda bkz. *Vérité*, pp. 27-37.

87. *Du texte*, p. 132.

varoluşsal tavidir. Bir diğer okuma şekli ise, metinden ve onun nesnesinden hareket etmektir. Bu durumda muhtemel sorular da, verilecek cevaplar da metin tarafından telkin edilir. Bu sonucusuyla insan, özgürlüğünün mecazi sınırlarının çizildiğini görür.⁸⁸

Şurası muhakkaktır ki her spekülasyonda, her mitolojide olduğu gibi, her teolojide de, işaret şeklinde olsun veya olmasın, birtakım asli semboller vardır. Bu önde gelen semboller, tecrübenin içinde ortaya çıkan ve yeri doldurulamayan özel bir dildir ve onlar kendi hakikatlerinin ötesine gitmeyi amaçlar,⁸⁹ onların değeri de göstermeyi amaçladıkları şeylerden gelir. İnsan idrakinin üstünde olan Tanrısal mahiyet ve başta yaratma olmak üzere Tanrısal fiiller büyük ölçüde sembollerle anlatılır. Diğer kutsal kitaplarda olduğu gibi Kur'an-ı Kerim'de de bunun pek çok örneklerini görmekteyiz. Sembolik anlam, benzeyeni vererek benzemeyi gerçekleştiren edebi anlamda ve edebi anlamla teşkil edilir.⁹⁰ Sembolik anlamın ortaya çıkarılması, teolojik bir metnin aktüellik kazanmasının, yani entelektüel beklentilere cevap verebilmesinin vazgeçilmez şartıdır. Bu nedenle de, akan hayat içinde yeniden yorumlama, başvurulması gereken bir etkinliktir. Hermenötüğün en önemli görevlerinden biri de, teolojik metinlerdeki sembolik anlamları yorumla ortaya çıkarmaktır.

Bununla birlikte hemen belirtmek gerekir ki, hermenötik bakış açısı objeye, yani metne bütünüyle dil plânında yaklaşır. Teolojik hermenötüğün konusu inancın doğrudan ve genel tarzı değildir; fakat diğer hermenötiklerde olduğu gibi, içinde dinin ifade edildiği dil biçimleridir. Yalnız burada teolojik hermenötüğün felsefi hermenötiğe göre sahip olduğu bir dezavantajı da belirtmek gerekir. Şöyle ki, bilim ve felsefe söylemlerindeki anlamlandırma kiplerini

88. *age.*, p. 133.

89. *Conflit*, p. 285.

90. *age.*, p. 286.

analiz edebiliriz, hakikati nasıl taşıdıklarını gösterebiliriz. Fakat teolojik söylemde bunu yapmak o kadar kolay değildir.⁹¹ Çünkü, teolojik söylemde dilin farklı biçimleri vardır.⁹² İnancın bu dil biçimlerinde ifade edilir, daha doğrusu bu biçimlerde onun muhtevası temsil edilir. İnsan iman objesine dille bağlanır ve gene imanını onun sayesinde yaşar. Ancak imanda dilden taşan, dille ifade edilemeyen duygusal bir yön olduğu da muhakkaktır.

Dinde iman, tasdik, ikrar, ibadet, Tanrı'ya niyaz, vaaz, dua, vs. gibi pek çok şey söz konusudur. Bütün bunları karşılamak için "söylem" terimini kullanmak tam anlamıyla uygun değildir.⁹³ Çünkü bunlarda sözün dışında inanan insanın bir yaşantısı vardır. Bu yaşantının bir iç telaffuzu ve söylem karşısında bağımsızlığı bulunmakta ve hayat varoluşsal bir taahhüde girmektedir. Onun için hayat, asla dil biçimlerinde bulunmayan öğeyi içermektedir. Fakat söylem terimi, hakiki iman dilinin yanında, onun yorumu olarak ortaya çıkan ve onu gerçekten söylem adına layık kılan bir dilin var olmasını gerektirir. Bu, teolojinin dilidir. Teoloji dilinin statüsü, iman diliyle ilişkisinden dolayı çok özeldir. O, söylem olarak, bilim diliyle ve felsefe diliyle doğrudan karşılaştırılabilir. İman diline dayandığı ölçüde teoloji dili, anlam kiplerini içerir ve tamamıyla orijinal mahiyette olan ve onu felsefeden olduğu kadar bilimden en kesin tarzda ayıran hakikatle bir ilişkiyi kapsar.

91. Ladrrière, Jean., "Le rôle de l'interprétation en science, en philosophie et en théologie", dans *Crise contemporaine, du modernisme à la crise des herméneutiques*, p. 213.

92. Din dilinin çeşitli biçimleri için bkz. Frédéric, Ferré, *Le langage religieux a-t-il un sens?*, La logique moderne et la foi, traduit de l'anglais par cl. Besseyrias, Les Éditions du Cerf, Paris, 1970; Din Dilinin Anlamı, Çev. Zeki Özcan, Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık: 11, İnceleme-Araştırma: 6, Netform Matbaacılık Ltd. Şti., Kayseri, 1995.

93. Jacques, Francis, "approche analytique des énoncés théologiques", dans *Initiation à la pratique de théologie*, T. I, publié sous la direction de Bernard Lauret et François Refoulé, Les Éditions du Cerf, Paris, 1987; *Teolojik Önermelere Analitik Yaklaşım*, s. 358.

Bir anlamda iman dilinin bir yorum olduğunu ileri sürebiliriz. İman dili bazı olaylardan, bazı durumlardan, görünmeyen bir hakikati yansıtan işaretler olarak bazı fiillerden söz eder. İman dili, işareti işaret olarak ortaya çıkarttığı ve onu gösteriyor gibi olduğu şeye bağladığı ölçüde yorumlayıcıdır. Fakat imandaki, yorum, hiç de sorun olmayan ve yorum olarak bizzat kendinin bilincinde olmayan bir yorumdur. Sadece eleştirel söylem, iman yorumlayıcı özelliğini ortaya çıkarır ve onun farklı bileşenlerini ayırt eder. İman dili, söz ettiği şeyi doğrudan doğruya insana verir. İman dilinin birtakım işaretler kullanmasının nedeni, iman objesiyle işaretle arasındaki farklılığı göstermek ve onların yerine belirttikleri şeyi koymak değildir; fakat tersine onları, tezahür eden ve var olan şeyle karşılaştırmaktır.⁹⁴

Üstelik iman dilini sadece işaretlerin deşifre edilmesine indirgemek zor gibi görünmektedir. İman dili işaretlerden, değişik modalitelere göre söz eder. Bu modalitelerde, daima tezahür meselesi vardır; fakat işaretleri çok daha geniş bir bağlama yerleştirmek, tasvir etme ya da gösterme modalitelerine indirmek imkânsızdır. İman dilini anlatmak, tecrübeyle neden ve nasıl ilişkili olduğunu, sözünü ettiği şeyi nasıl açık kıldığını, kendini nasıl mutlak doğru saydığını ortaya koymak demektir. Böyle bir analiz için yorum kavramı kesinlikle yetersizdir. Buna karşılık yorum, teolojik dilin incelenmesi için uygun bir çerçeve verir. Teolojik dil ise iman diline oranla aydınlatılmayı ve kesinleştirilmeyi ister; bu da yorum modalitesine göre olur. Ve teolojik dil, daha önce söylediğimiz gibi bir söylem teşkil ettiği ölçüde, kendisinin bilim ve felsefe söylemleriyle karşılaştırılmasına izin verir.⁹⁵

94. Ladrière, p. 214.

95. age., p. 215.

Günümüzde bu karşılaştırmayı etkili biçimde yapanlardan biri de Wittgenstein'dir. Ona göre, gündelik dille karşılaştırıldığında hem teolojik dil, hem bütün analitik ve sentetik biçimlerinde düşünülen felsefi dil, kapalı dildir. Onun dil hakkındaki, birinci döneminde olduğu gibi ikinci dönemindeki görüşü böyledir. Wittgenstein için bilim dili açıktır, dolayısıyla yorumu gerektirmez. Buna karşılık teolojik ve felsefi dil, kapalı oldukları için, yorumu zorunlu kılar. Kapalı olan teolojik ve felsefi söylemlerin, yaşadığımız şey hakkında bize bilgi vermeleri gerekir, oysa tersine onlar, sanki işi daha da karıştırmaktadırlar; çünkü kendi başlarına daima yeni meseleler ortaya çıkarırlar, çalışma biçimleriyle bizi çeşitli şekillerde bunaltırlar.⁹⁶

Wittgenstein bunlardan kurtulmak için, *Felsefi Araştırmalar*'da (Investigations Philosophiques) gündelik dile dönmeyi önerir; fakat şunu da eklemeyi unutmaz: Gündelik dilden bir çeşit tasviri dil meydana getirmek, dili, meydana verdiği bütün konstrüksiyonlardan, kendisini bulanıklaştıran bütün felsefelerden kurtarmakla mümkündür.⁹⁷ Ona göre bir yorum, diğer bütün yorumları ortadan kaldırmak; dünyayı mantıksal olarak biçimlendirmek, akla uygunluğun ölçüsü olmak ve gerçekleştirilmesi olmak gibi aşırı iddialar taşımamalıdır.

Gerçekte yorum hayatın tezahürüdür, daha doğrusu onun boşluksuz, saydam, açık, mesafesiz, bir ve bütün olarak ortaya çıkışını göstermektir; her varlığın başka her varlıkla barış halinde olacağı bir varoluşun uyumunu belirtmektir. Hayatın kurucu öğelerinden biri de dindir. O halde din, teolojik metinlerin yorumu olarak genel uyuma katılır.

96. age., p. 237.

97. Bu konuda bkz. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, traduction de l'allemand par Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1961, pp. 149-152.

Şüphesiz bu bakış tarzı Hegelcidir.⁹⁸ Hegelci bakış, bir teoloji oluşturmak için sadece deneysel bilgilerimizin yeterli ve tatmin edici olmadıklarını, bunun için de dil biçimlerini kullanan yorumun gerekli olduğunu anlamamızda yararlı olmuştur. Yorum, daha doğrusu hermenötik, sadece deneysel bilgilerin yetersizliklerini aşmak için değil; ayrıca teolojik gelişmenin iç zorunluluğundan dolayı gereklidir. Teolojik bir problemin farkına vardığımızda, tecrübelerimize dayanarak bizi tatmin eden bir yorum zorunluluğunu hissederiz.⁹⁹

Hukuki hermenötikte olduğu gibi, teolojik hermenötikte de anlama ve uygulama arasında içten bağ vardır. Kutsal kitabın vazdaki yorumu, belirli bir durumdaki olguların hem tefsiri hem de uygulamasıdır. İnananlar topluluğu söz konusu olduğunda, alıcıların kendilerini anlamasıyla pratik ilişki, iş işten geçtikten sonra yoruma eklenmez. Yorum daha çok uygulamada gerçekleşir.

Vaazda olduğu gibi yorum somut âna uygulandığında, vahiy metni ve ulaşılan anlam arasında bir gerilim vardır. Bu gerilim teolojik hermenötikte kurucu bir rol oynar. Dini bir metin yalnız basit, târihi bir doküman gibi görülmeyi istemez. O, kurtarıcı fiilini gerçekleştirecek tarzda anlaşılmalıdır. Bir metnin tam olarak, yani amacına uygun biçimde anlaşılması, insana bir sorumluluk yükler. Bu da, metni yeni ve farklı biçimde, somut durumlara uygun tarzda anlama görevidir. Burada anlamak uygulamaktır.¹⁰⁰

Teolojik metinlerin temel biçimleriyle ilgili açıklamalar, muhtevalarının esas mahiyetini düşünmemize engel olmamalıdır. Şimdi kısaca bu konuyu açıklamaya çalışalım. Kutsal metin her şeyden önce, insanı bir öte dünyanın şartlarına hazırlamaya

98. Dinin, *Geist*'in ortaya çıkışında oynadığı rol için bkz. Hegel, *Tinin Görüngülimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea yayınları, İstanbul, 1986, s. 410-419.

99. *Ladrière*, p. 239.

100. Habermas, Jürgen, *Logique des sciences sociales et autres essais*, traduction avec un avant-propos par Rainer Rochlitz, L' édition Presses Universitaires de France, Paris, 1987, p. 206.

çalışır. Bunun için de ona vaatlerde bulunur. İnanan kişi Tanrı'nın gelecek hayatla ilgili bu vaadini kabul etmek zorundadır. Gadamer bir makalesinde diyor ki:

*Kutsal kitabın bir vaat yapısına sahip olmasının temel hermenötik bir önkabulünün olduğuna inanıyorum. Bunun anlamı şudur: Kutsal kitabın, bir vaadi benimsememize yarayan bir biçimi bulunduğu kabul edilmelidir. Buna kutsal kitabın uhrevi karakteri diyoruz ve hiç şüphesiz, böyle bir kitabın tefsiri yorumu, herhangi bir tarzda, bu uhrevi karakterine bağlıdır.*¹⁰¹

Fakat biliyoruz ki kutsal kitap temelde bir mesajdır. Bu mesaj kerigmatik karakterdedir, yani potansiyel bir teolojidir ve epik bir anlatımı vardır. Bu epik anlatımın özelliği, toplumun her üyesi için eskatolojik (uhrevi) bir anlama dönüşmek zorunda olmasıdır. Bunun anlamı şudur: Mümin, geçmişin anlatımında kendi gelecek durumunu bilmelidir. O nedenle Kur'an ve onun yorumu, müellifin veya yazarın bir edebi eseri değildir; fakat geçmişin mesajını, sanki onu bizzat yaşamış gibi, gören ya da kabul eden bir tanık gibidir. Bu durum, kutsal kitabın yorumunun hususi karakterini tanımlar ve sonuç olarak bir dinin ve onun ibadet biçiminin temel görünüşünü temsil eder.

Ancak o takdirde, kutsal metnin bu ihtiyacı karşısında *hermenötüğün görevi* nedir? Şimdi de bir kaç kelimeyle bunu cevaplandıralım.

Biliyoruz ki iman, varoluşsal belirlenim dilini kullanmaz, çünkü varoluşsal dilin içini insan, istediği gibi doldurur. Bu ise dini hakikatlerin göreceli olması demektir. Öte yandan imanın dili, aşkın belirsizlik (*indetermination*) dili de olamaz, çünkü bu içeriksiz bir dildir ve dini hakikatlerin anlaşılmasını imkânsız kılar. Özgün iman dili, kültürel üstbelirlenim (*surdetermination*)

101. Gadamer, *Hermeneutique et théologie*, p. 266.

dilidir ve o insan bu dille hitap eder.¹⁰² Az önce söylediğimiz gibi bir anlamda iman dilinin bir yorum olduğunu ileri sürebiliriz. İman dili bazı olayları, bazı durumları anlatır; dil olarak, görünmeyen bir hakikati yansıtan işaretlerden çıkarılmış, bazı fiillerden söz eder. İman dili, işareti işaret olarak ortaya çıkarttığı ve onu gösteriyor gibi olduğu şeye bağladığı ölçüde, yorumlayıcıdır. Fakat iman, yaşandığı sürece, bir yoruma son derece ilgisiz gibi davranır ve o zaman hiç de yorum olarak bizzat kendinin bilincinde olmayan bir yorum durumuna düşer.

Bu yorumlayıcı yapıyı sadece eleştirel söylem ortaya çıkarır ve onu tematik olarak farklı bileşenlerden ayırt eder. İman dili, bizzat sözü edilen şeyin doğrudan takdim edilmesidir. "İman dilinin göstergelere başvurmasının nedeni, onların yerine gösterdikleri şeyleri koymak değil; fakat tersine, onları Tanrısal tezahür ve varoluşla doğrudan karşılaştırmaktır."¹⁰³ Üstelik iman dilini göstergelerin deşifre edilmesinden ibaret görmek pek de mümkün değildir. İman diline özgü olan şeyi açıklığa kavuşturmak, şu soruların cevabını bulmakla olur: İman, insani tecrübeye niçin ve nasıl bağlanır? Sözüünü ettiği şeyi nasıl açık kılar? Kendini nasıl mutlak doğru olarak takdim eder? Böyle bir analiz için yorum kavramı kesinlikle yeterli değildir.¹⁰⁴

Buna karşılık yorumun, teolojik dilin etüdü için, uygun bir çerçeve verdiğini de göz ardı edemeyiz. Çünkü teolojik dilin, iman diline oranla daha açık ve kesin olması gerekir, bu da bir yorum modalitesine göre yapılan çabayla olur. Ve teolojik dil, daha önce söylediğimiz gibi, bir söylem teşkil ettiği ölçüde, bilim ve felsefe söylemleriyle karşılaştırılabilir.¹⁰⁵

102. Face, p. 291.

103. Ladriere, p. 214.

104. age., p. 215.

105. Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, traduits de l'allemand et introduit par Julien Freund, Librairie Plon, Paris, 1965, p. 303.

2. Tanrı Hakkında Konuşmak

Tanrı meselesini koymak son derece güçlüklerle doludur. Tanrı hakkında soru sormak, şartlı ve sonlu hakikatlerin ne olduğunu araştırmaya benzemez. Çünkü bir problem haline getirilen Tanrı, insanın bir düşünce objesinden daha fazla bir şey değildir. İnsan sözünün amacı, dış dünyadaki bir objeyi göstermektir ve söz objeyi göstermek için kendini gölgede bırakır. Fakat Tanrı, ne söylem tarafından dondurulan bir tasavvurun sonucu bulduğumuz varlıktır, ne de masum dilin kuşatmayı başarabildiği objektif bir hakikattir. 'Tanrısal mutlak'a ulaşmayı iddia etmek, kelimelerin tuzağına düşmek demektir.¹⁰⁶ Bu konuda negatif yönteme başvurmak, yani Tanrı hakkında konuşmanın imkânsız olduğunu ileri sürmek ise, söylemin gücüne güvenmemek demektir. Bunu Ortaçağ'da, Hristiyanlığın tecessüm etmiş Tanrı'sının karşısına, 'mutlak bir'i koyan Plotinus'un tavrında çok iyi görmektediriz. O, *Enneadlar*'da, Tanrı'nın aşkınlığını en aşırı biçimde korumaya çalışırken şöyle demektedir:

Güçlüklerin en büyüğü şudur: 'Bir'i, diğer düşünürlere gibi bilimle veya bir zihni sezgiyle değil, fakat bilime üstün bir varoluşla biliriz.¹⁰⁷ Bir, diğer nesneler gibi olmadığı için özü yoktur ve ötedir. "Özün ötesinde olan düşünmenin de ötesindedir."¹⁰⁸

106. Bultmann, Rudolf, "Quel sens y a-t-il de parler de Dieu?", dans *Foi et compréhension*, T. I, trad. Par A. Malet, Le Seuil, Paris, 1970, p. 35.

107. Plotin, *Ennéades*, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Société d'édition "les belles lettres", Paris, 1956, V, 5, p. 97. Bu görüşün kaynağı, bütün Yeni Platoncular tarafından ilk ilkeyle ilgili olarak yorumlanan, Platon'un *Parmenides* adlı diyalogundaki, *Oeuvres Complètes*, T. III, traduction nouvelle, par E. Chambry, Librairie Garnier Frères, (142a) Parmenides'in ağızından söylenen şu cümledir: "O halde onu (biri) belirtmek için isim yoktur; ve onu ne tanımlayabilir, ne bilebilir, ne hissedebilir, ne de hakkında yargıya varabiliriz."

108. Plotin, V, 6, p. 118.

Dolayısıyla Plotinus'un Tanrı'sı sadece sözden taştan (inéffable) değil; aynı zamanda iletişim kurmaz ve kurulamaz (incommunicable) Tanrı'dır.

Bugün Tanrı hakkında konuşmanın güçlüğünü ve sıkıntısını Plotinus kadar olmasa bile, bizi bunaltacak ölçüde hissetmekteyiz. Üstelik Plotinus'a göre bir dezavantajımız vardır. Plotinus'un 'bir'i iletişim objesi olmadığı için, O'nun hakkında konuşmaya zorlayan bir neden yoktu. Oysa biz Tanrı'nın doğrudan ve belki tek muhatabıyız. Dolayısıyla Tanrı, bizim için bir meçhul alan (terra incognita) olmamalıdır. Oysa günümüzde dogmatik teoloji, başta mantıkçı Pozitivizm olmak üzere, objesi dil olan çeşitli bilimlerin, olumsuz diyebileceğimiz derin etkilerine maruz kalmıştır. Sonuçta, bir zamanlar titizlikle korunmaya çalışılan tanrısal aşkınlık önemli bir yara almıştır. Hatta aşkın bir Tanrı'ya dua edilib edilemeyeceği bile tartışılmaya başlanmıştır. Bundan dolayı hiç olmazsa Tanrı'dan değil; fakat dinden söz etmenin daha doğru olacağını söyleyenler çıkmıştır. Kısacası günümüzde Tanrısal aşkınlık meselesi, felsefi gelenek tarafından yasaklanmak tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. Emmanuel Lévinas bu durumu "Batı felsefesi tarihi, aşkınlığın yıkımı oldu."¹⁰⁹ cümlesiyle özetlemektedir.

Bu yıkımın başlıca iki temel nedeni vardır: Gerçeğin akli karakterinin aydınlatılması projesi olarak anlaşılan Hegelci felsefe ve dünya ile Tanrı arasındaki farkın, nesnellik lehine ortadan kaldırılmaya çalışılması.¹¹⁰

Oysa eğer Heidegger'in dediği gibi "hakikat rasyonel"se, Tanrı da varlığın en yüce biçimi, "maksimum var olan"sa,¹¹¹ o zaman hem iman ve akıl arasındaki zıtlık ortadan kalkar, hem de bunun

bir izdüşümü olan tanrısal dünya ve insani dünya arasındaki aykırılık kaybolur.¹¹² Dolayısıyla Tanrı'dan söz etmemiz mümkün hale gelir. Fakat bu metafizik çabanın her şeyden önce teolojik bir çaba olduğunu unutmayalım. Burada "teoloji" kavramı, varlığın nedene transferi yoluyla yapılan bir yorumu ifade eder. Buna göre: Tanrı var olanların nedenidir. O var olan her şeyin maksimum var olanı olduğu için, nesnelerin nedenini kendinde taşımakta ve onları kendinden çıkartmaktadır. Dolayısıyla bu yorum, ἀληθεῖα'ı (aletheia = hakikat) aklilikten ibaret görmektedir.¹¹³

(Bu anlamda Tanrı kelimesi, Pascalcı dikotominin belirttiği gibi, imanın Tanrı'sıyla örtüşmez. İmanın Tanrı'sı, ister Ortaçağ anlamında, ister Heideggerci anlamda alınsın; metafizik bir varlıktan ibaret değildir. Nasıl teolojik dil bir üstdilse, yani gündelik veya bütünüyle préteolojik dillerden elde edilmekle beraber onlardan farklıysa, Tanrı da varlık kavramıyla özdeş değildir. "Tanrı, varlığın dini adıdır." desek bile, O, varlıktan daha fazla bir şeydir; evren ve insan varoluşunun bir hikâyesidir. Hiçbir insan tecrübesi O'nu veremez. Ancak bu durum, Tanrı kavramının özgün bir içeriği yoktur anlamına gelmez. Bu, daha çok, Paul Tillich'in meşhur ifadesiyle "Tanrı, Tanrı'nın üstündedir." (God above God) demektir.)¹¹⁴

Her şeye rağmen Tanrı, insan için bir karşılaşma objesidir. Bu karşılaşma bir yüz yüze görüşme olmasa da, kişinin kendinden tümüyle başka, insanüstü bir kişiyi sanki onu görüyormuşçasına tecrübe etmesidir. Tanrı, varoluşun amacı ve anlamıdır; insan hayatının kaderidir. Bu var olan, kişinin kendisine karşı ahlaki açıdan sorumlu bulunduğu; mutlak bağlılıkla itaat etmek zorunda olduğu aşkın bir nedendir.

109. Lévinas, Emmanuel, *Du Dieu qui vient à l'idée*, J. Vrin, Paris, 1982, p. 95.

110. Bourg, Dominique, *Transcendance et discours*, p. 15.

111. Heidegger, *La doctrine de Platon sur la vérité*, p. 466.

112. Bourg, p. 15.

113. Heidegger, *La doctrine de Platon sur la vérité*, p. 466.

114. Tillich, Paul, *Le Courage d'être*, Labor et Fides, Presses de L'Université Laval, 1999, p. 144.

Tanrı kelimesini anlamak, bu kelimenin gösterdiği doğrultuyu izlemektir. Bunu yaptığımız zaman, Tanrı'nın hem söylemden çıkarabildiğimiz anlamları kendisinde topladığını, hem de O'nda söylem alanından kaçan bir ufku bulunduğunu görürüz.¹¹⁵

*Teolojik bir hermenötiğin görevi her şeyden önce, Tanrı hakkında konuşmanın nasıl ortaya çıktığını ve bu konuşmanın bütün muhtevasını açıp göstermektir.*¹¹⁶

Esasen kalbin samimi bir tasdiki olması gereken iman, içeriğinin önermeler halinde dışa vurulabilmesi, bir mesaj olarak başkalarına anlatılabilmesi için, dilin yardımına muhtaçtır. Böylece dil, ortak inancın da vazgeçilmez aracı olur ve dolaylı olarak bir inanç toplumunun doğmasına yardım eder.¹¹⁷ Bu yüzden, "ister ihtiyattan, isterse kendisini koruma endişesinden kaynaklansın; ifade edilmeyi reddeden bir iman ölü olacaktır."¹¹⁸ Böyle bir tespit bizi şu problemle karşı karşıya getirir: Acaba dilin fonksiyonu sadece spontane imanı, yani varoluşsal ve basit tasdiki ifade etmekten mi ibarettir? Yoksa teolojik söylemin bütününde de sözün aracılık etmesi zorunlu mudur? Şüphesiz sadece birinci soruya "evet" demekle yetinmeyiz. Çünkü, dinin özü imandan ibaret değildir.¹¹⁹

İkinci soruya gelince, şunları söyleyebiliriz: Bilindiği gibi dogmatik teolojide önermelerinin bilgi verici karakteri de vardır. Sistematiğin teoloji ise sözdizimsel yapısıyla, bu bilgilerde ortaya çıkan dağınıklıkları ve kapalılıkları yok etmeye; Tanrı'yı, yani teolojik önermelerin göndergesel kaynağını aydınlatmaya

115. Face, p. 175.

116. Du texte, p. 129.

117. Jacques, Francis, *L'espace logique de l'interlocuteur*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985, p. 255.

118. Face, p. 3.

119. Lacoste, Jean-Yves, "Urgence kérygmaticque et délais herméneutiques", dans, *revue des sciences philosophiques et de théologiques*, avril-Juin, II, 1992, p. 267.

çalışır. Bunun için de söze başvurmak gerekir. Burada kısaca şunu diyebiliriz ki, teolojide sözün çok çeşitli kullanımı vardır; dua etmede ya da Tanrı'ya karşı beslenen duyguyu anlatmada, O'nu tasdik veya inkâr etmede, Tanrı'nın kutsal kitapta bir açıklama yapmasında veya pedagojik amaçla bir kıssa anlatılmasında. Sözün kullanıldığı yer ne olursa olsun, dile duyulan ihtiyaç hiçbir zaman ortadan kalkmaz; söz, imana olduğu kadar teolojiye de özeldir ve Tanrı'yla insan arasındaki ilişkiyi kuran tek araçtır.¹²⁰

Teoloji bir anlamda, belirli ilkeler yardımıyla, vahyedilmiş mesajın farklı konularını aydınlatan, birbirine bağlayan ve açıklayan sistematiğin bir bilim olarak tanımlanabilir.¹²¹ Onun hareket noktası, insanın varlık şartı üzerine düşünmedir. Teoloji, vahyi algılamının imkânını elde etmeye çalışır. Fakat bu şekliyle teoloji, öncelikle Tanrısal sözlerin anlamlarını ortaya çıkaracak bir hermenötiği gerektirir.

Onun için son yıllardaki teolojik tartışmalar, daha çok hermenötik tartışmalarla iç içedir. Hatta diyebiliriz ki hermenötik problem üzerine tartışmalar, hiçbir yerde teoloji alanında olduğu kadar canlı değildir. Uzun zamandan beri teoloji ve hermenötik arasındaki bu tartışmanın, zaman zaman karşılıklı bir etkileşimle sonuçlandığını da görmekteyiz. Şüphesiz teolojiyle hermenötik arasındaki ilişkinin canlılığını, sadece teolojinin bir yorum olmak isteğine bağlamak doğru değildir. Bunun daha başka pek çok nedeni vardır. Bunları şöyle açıklayabiliriz:

Bir taraftan teolojik-dogmatik faktörlerin tesiriyle hermenötik, yeniden etkin olmak, tarihi teolojinin mirasını günümüze taşımak zorunda kaldı.

120. Jacques, Francis, "Approche analytique des énoncés théologiques", p. 515.

121. Bu tanım, pozitif teolojiyle sistematiğin teolojiyi birbirinden ayırmaktadır. Aynı konuda bkz., Face, p. 216.

Öbür taraftan liberal teolojinin temsilcilerinden Karl Barth ve K. Rahner gibi ilahiyatçıların yapmaya çalıştıkları teolojik metinleri efsaneden arındırma (*démythisation*) hareketi, teolojik tefsire eleştirel-tarihi bir bakış açısı getiriyordu. Bugün teolojik hermenötik konusundaki tartışmanın temelinde, teolojik niyet ve eleştirel tarih arasındaki ciddi mücadele vardır.¹²²

Çünkü söz konusu ilahiyatçılara göre Tanrı'nın sözü bir biçim aracılığıyla verilmiştir. Bu biçim, esas anlamı gizlemese bile; bulanıklaştıran, tarihi, somut ve kültürel şartların ürünüdür. Bu noktada efsaneden arındırma problemi, zorunlu olarak kendini hissettirmektedir. Ontolojik önanlama (*précompréhension*) da-ima, ontik bir formülleştirmeyle gerçekleşir. Söylem, açıklamak, formülün açılımını yapmak demektir. O halde dilin amacını ve maddesini birbirinden ayırmak gerekir. Birincisi, yani dille ifade edilen amaç mümkün yorumu kapsar; diğeri ise kavramları, kelimeleri ve imajları içinde barındırır. Oysa eleştirel yolla efsaneden arındırma, *quid* (mahiyet) ve *quomodo* (tarz) plânını birbirinden ayırır. Çünkü bu arındırmaya göre ilahiyatçı ancak, söylemin çeşitli ve zorunsuz biçimlerini algılayabildiği takdirde, vahyin olağanüstü orijinallliğini kavrayabilir.

Şurasını unutmamak gerekir ki teolojik bir metin, bütün insani eserler gibi, kaçınılmaz olarak tarihi biçim içinde verilir. Onda özsel olanı, yani Tanrısal mesajı ve zamana bağlı, zorunsuz olanı birbirinden ayırabiliriz. Bu yapılmadığı takdirde kutsal metnin aktüelliği, her zaman tehlikeye düşebilir. Oysa kutsal kitap insanın hayatına karıştığı; psikolojik, entelektüel, sosyal ve kültürel ihtiyaçlarını karşıladığı oranda aktüeldir. Tanrısal mesajın aktüelliği de, imanın gerçek mahiyetinin korunması için, tarihi şartlara bağlı ve zorunsuz olanla, değişmez ve zorunlu olanın

122. Gadamer, H. G., "Herméneutique et historicisme", dans *L'art de comprendre I*, Aubier, Paris, 1982, p. 53.

ayrılmasına bağlıdır. Bu durum bizi, teolojik metin karşısında varoluşsal bir tavır takınmaya götürmektedir. Peki *varoluşsal* sözünden neyi anlıyoruz? Bununla, *hic et nunc* (şurada ve şimdi) yaşayan insanın içinde bulunduğu biyo-psiko-sosyal şartların bütününe kastetmekteyiz. Böyle bir tavrın, Tanrısal *üstbelirleme*'nin (surdetermination), tarihi *belirleme* yardımıyla insan hayatına katılmasının en doğru biçimi olduğunu kabul edebiliriz. Bu ise bizi teoloji ve kültürün birbirine bağlı olduğu fikrine götürecektir.

Bu bölümü hermenötiğin teolojik uygulamalarına ilişkin, internetten alıp dilimize çevirdiğimiz ilkelerle bitirelim.

D) Kutsal Kitap Hermenötiğiyle İlgili 2. Deklarasyon

(Chicago, 13 Kasım 1982)

- Madde 1)** Kutsal kitabın normatif otoritesi, bizzat Tanrı'nın otoritesidir.
- Madde 2)** Tabii insanın gücü, 'kutsal ruh'un yardımı yoksa, kutsal kitabın mesajını anlamaya yetmez.
- Madde 3)** Kutsal kitap, Tanrı'nın hakikatini cümleler, önermeler biçiminde içerir; kutsal kitabın bildirdiği hakikat, hem objektif, hem de mutlaklıdır. Bir cümle veya önerme, nesneleri ve olayları olduğu gibi dile getirdiğinde doğrudur ve onların mahiyetini değiştirdiğinde yanlıştır.
- Madde 4)** Kutsal kitabın fonksiyonu, insanın Tanrısal hikmetle kurtulmasını sağlamaktır; kutsal kitap, hakikat oluşunu sadece bu fonksiyon sayesinde kazanır.
- Madde 5)** Kutsal bir metnin anlamı tek, kesin ve sabittir. Ancak bu tek anlamın uygulamaları çeşitli olabilir.

Madde 6) Kutsal kitap bütün kültürlerle ve bütün durumlara uygulanabilen bilgileri ve istekleri içerir; bütün kültürlerle ve durumlara uygulanamayanlar, kutsal kitabın belirttiği gibi, sadece özel durumları ilgilendirir.

Kutsal kitabın evrensel talepleriyle özel istekleri arasındaki farkı, kültürel faktörler ya da durumlar belirleyebilir. Evrensel talepler, şu kültüre veya bu duruma bağlı olan göreceli talepler değildir.

Madde 7) Tarihsel olarak tefsir kuralları anlamına gelen "hermenötik" kelimesi, genişletilebilir ve anlamın algılanması sürecine ve anlamın hayatımız üzerindeki etkisine katılan her şeyi içerebilir.

Kutsal kitap, onu yorumlayan kişinin anlamasının ürünü değildir veya bu anlama tarafından dikte ettirilmemiştir. Kutsal kitap yazarının ve onu yorumlayanın ufku, yorum sonunda kutsal kitabın kesin anlamından ayrılacak derecede birbirine karışmak zorundadır şeklindeki teori kabul edilemez.

Madde 8) Kutsal kitap, pek çok edebi cinsteki ifadelerle Tanrı'nın hakikatini bize bildirir.

İnsan dilinin sınırları, Tanrı'nın mesajını bildirmede kutsal kitabın da sınırlı olmasına yol açar fikri reddedilmelidir.

Kutsal kitabın çevirileri, her zamani ve kültürel engellerin ötesinde Tanrı'yı bize tanıtırlar.

Kutsal kitabın metinlerinin anlamı, bu metinlerin ortaya çıktıkları kültürel bağlamalara o kadar bağlıdır ki, onlara başka kültürlerde aynı anlamı vermek mümkün değildir şeklindeki düşünce reddedilmelidir.

Madde 9) Kutsal kitabı çevirenler ya da her kültür bağlamında öğretmenler, kutsal bilginin, öğretinin içeriğine uygun eşanlamalarını kullanmak zorundadırlar. Farklı kültürler arasındaki iletişimin gerekli olduğunu dikkate almayan ve kutsal metnin anlamını eğip büken her yöntem gayri meşrudur.

Madde 10) İyi bir tefsir için, kutsal kitabın çeşitli bölümlerinin edebi cinsini, biçimini ve üslubunu dikkate almak asıldır ve bunun için kutsal kitaba uygulanmış cinslerin incelenmesini meşru bir disiplin olarak görüyoruz.

Bizzat tarihsel olaylar oldukları tasavvur edilen kutsal kitabın hikâyelerinin tarihselliğini inkâr eden edebi cinslere yer veren yorumların uygulanması reddedilmelidir.

Madde 11) Kutsal kitapta çeşitli edebi biçimler halinde anlatılan olaylar, sözler ve söylemler, tarihsel olgulara uygundur.

Kutsal kitapta anlatılan olayların, sözlerin ve söylemlerin, İncil yazarları tarafından veya onların metne eklediği gelenek tarafından icat edildiği teorisine reddedilmelidir.

Madde 12) Kutsal kitabı gerçek anlamına veya doğal anlamına göre yorumlamak zorunludur. Gerçek anlam, tarihsel-gramatikal anlamdır, yani yazarın ifade ettiği anlamdır. Gerçek anlama göre yapılan yorum, metnin bütün üslup ve yazım biçimlerini dikkate alır.

Kutsal kitaba gerçek anlamın desteklemediği bir anlamı yükleyen her yaklaşım gayri meşru olarak reddedilmelidir.

Madde 13) Dini yasayla ilgili bir bölümün kesin metnini ve anlamını ortaya koymak için, meşru ve teknik eleştirilerden yararlanmalıdır.

Kutsal kitabın başka öğretileri kadar bir metnin anlamının, yazarı tarafından verilen anlamın hakikatini ve bütünlüğünü tehlikeye düşüren yöntemler gayri meşrudur.

İnanıyoruz ki, kutsal kitapta birlik, uyum ve tutarlılık vardır; kutsal kitabın kendisi en iyi yorumudur.

Madde 14) Kutsal kitap, bir bölümünün başka bir bölüm tarafından düzeltilmesini ve yanlışlanmasını telkin edecek derecede yorumlanabilir düşüncesi reddedilmelidir. Önceki İncil yazarlarına başvuran ve onları zikreden İncil yazarlarının, onları yanlış yorumladığı fikri reddedilmelidir.

Madde 15) Kutsal kitabın kendisi hakkında yaptığı yorum, her zaman, vahyedilmiş metnin anlamına uygundur ve bu anlamı saptırmaz, fakat onu açıklar. Peygamberlerin sözlerinin anlamı, kutsal kitaptan anladıklarıdır; fakat peygamberlerin anladıkları kutsal kitabın anlamını sınırlamaz. Peygamberlerin kutsal kitapla ilgili anlayışları, zorunlu olarak gerçekleştirilmeleri tarafından aydınlatılan Tanrı'nın amacını içerir.

Kutsal kitap yazarlarının, kendi sözlerinin sonuçlarını her zaman anladıkları düşüncesi reddedilmelidir.

Madde 16) Kutsal kitabın yorumunun varsayımları, onun öğretisiyle uyumlu olmalıdır.

Kutsal kitap, ona yabancı veya onunla uyuşmayan, tabiatçılık, evrimcilik ve görecilik gibi var-

sayımlarla uyuşturulmalıdır düşüncesi reddedilmelidir.

Madde 17) Tanrı her hakikatin kaynağı olduğu için, kutsal kitaplarda olsun ya da olmasın, bütün hakikatler birbiriyle tutarlı ve uyumludur. Kutsal kitap, tabiat, tarih ya da başka herhangi bir konuda konuştuğu zaman hakikati söyler. Bazı durumlarda Kutsal kitap dışı veriler, onun bildirdiği şeyi açıklamada ve yanlış yorumları düzeltmede yararlıdır.

Kutsal kitaba ait olmayan bakış açıları, onu reddedebilir veya üstünlüğe sahip olabilir düşüncesi kabul edilemez.

Madde 18) Özel vahiy ve genel vahiyle, sonuç olarak, kutsal kitap öğretisi tabiat olgularıyla uyumludur. Hiçbir gerçek bilimsel olgu, kutsal kitabın herhangi bir bölümüyle gerçek anlamda karşıtlık içinde olamaz.

Madde 19) Tekvin'in 1-11. bölümleri, bu kitabın bütün geri kalan olaylarını anlatır.

Yeryüzünün tarihine ve insanın kaynağına ilişkin bilimsel hipotezler, Tekvin'in 1-11. bölümlerinin, yaratma konusunda söylediklerinin efsaneler olduğunu söyleyerek, kutsal kitabı yalanlayamaz.

Madde 20) Kutsal kitabın söyledikleri, özellikle kurtuluşla ilgili olanlar açıktır.

Kutsal kitabın bütün bölümleri aynı derece açık değildir.

Madde 21) İnanan kişi, uzmanların bilgisine bağlı olmadan kutsal kitabı anlayabilir.

Yine de inanan kişi, kutsal kitabın bilginler tarafından gerçekleştirilen teknik incelemesini bilmez.

1

HERMENÖTİK TOPOGRAFYA

I SÖYLEM VE METİN



A) Söylem

En geniş anlamıyla *söylem*, düşüncenin sözlü ifadesi, kişinin sözlü açıklaması anlamına gelir. Dikkat edilirse bu felsefi tanım, söylemin fonksiyonu dikkate alınarak yapılmıştır ve Tanrısal söylemi dışta bırakır. Çünkü Tanrı, kendinden bağımsız, objektif, en genel zihinsel biçimler olan kavramlara, dolayısıyla düşünceye sahip değildir. Söylem, objesine, yani anlatmaya çalıştığı hakikate, sezgi gibi doğrudan doğruya ulaşmaz; bilgiyi dil aracılığıyla verir.¹²³ Dille örtük biçimde özdeşleşen söylem¹²⁴, bilgi vermek için, sözcelemelerin belirticilerini sınıflar. Bu tasnifin yapılması için de iki şey gereklidir: Sözlü önermelerin eşdeğerli ol-

123. Resweber, *Philosophie du langage*, Que sais-je? No: 1765, Presses Universitaires de France, Paris, 1979, p. 44.

124. Benveniste, Émile, *Problèmes générale de linguistique*, générale II, Gallimard, Paris, 1974, p. 18.

dukalarını kabul etmek, yani onları birbirine yaklaştırmak ve kodu söyleme çevirmek gerekir.

Söylem, uzlaşım (conventionnelle) bir lafızdır. Bu lafız, anlama sahiptir ve bir şeye anlam verir. Lafzın, yani söylemin her bir parçası tek başına bir fikrin ne tasdiki, ne de inkârıdır; fakat sadece açıklamasıdır. Örneğin, *insan* kelimesi, herhangi bir şeyi gösterir; fakat bununla birlikte, onun var olduğunu veya olmadığını bildirmez. Eğer insan kelimesine başka bir şey eklersek, tasdikten veya inkârdan söz edebiliriz. Aynı şekilde, insan kelimesinin bir hecesi hiçbir şey ifade etmez. Mantuk açısından bakıldığında her önerme bir söylemdir, fakat her söylem bir önerme değildir. Çünkü önermeler doğru veya yanlıştır. Oysa söylemin ne doğru ne de yanlış olması zorunlu değildir. Örneğin dua bir söylemdir, fakat ne doğru ne de yanlıştır.¹²⁵

Tanrısal söylemin de bir söylem olarak uzlaşım (conventionnelle) anlama sahip olması, bize Tanrısal hakikatin tarih ve kültür tarafından belirlendiği imajını vermektedir. Çünkü, anlamaya çalışan insanın subjektifliklerini bir tarafa bıraksak bile, aşkın hakikatlerin taşıyıcısı olan dil, bu iki insani ürünün eseridir. O halde diyebiliriz ki, aşağıda göreceğimiz gibi, dini söylem, dili aşan bir varlığın sadece soluk imajını verir.

Söylem, dili bir dil düzeni (ordre du langage) haline getirir; kişinin konuşma tarzını, ifadenin gelişim seyrini, söyleyiş stilini açığa vurur. Söylem olmadan herhangi bir şeyi dile getirme (énonciation) imkânımız yoktur. Kişi, önermesinin sorumluluğunu sadece söylemle üstlenebilir; hakikat yargılarını ya da değer yargılarını yalnız onunla kabul veya reddedebilir. Konuşanla muhatabı arasındaki bir ittifak (entente) zemininde gerçekleşen uyuşma ve anlaşma vasıtası yine söylemdir. O halde söylem, şah-

125. Bu konuda bkz. Aristoteles, *De l'interprétation*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1969, p. 83-34.

si onamanın (appropriation) sosyal iletişimle birleştiği çevredir. O sanki fiil halinde mesajdır; çünkü kişinin amacını, konuşulan kodla telaffuz ederek gerçekleştirir.

Söylem, bu işlemi, göstergelerden ibaret olan ve anlamları birbirine bağlayan biçimleri düzenleyerek yapar. Sonuçta bütünüyle o, anlatım olarak lengüistik ve okunabilir düzenlemeden ibarettir; göstergelerin oyunu ve işe karışmasıdır. Anlamlandırmaların konulmasını (mise des significations), anlam üzerindeki bahse uydurur. Söylem pek çok farklılıkların bir ürünüdür. Bu farklılıkları iki kategoride ele alabiliriz:

- a) Anlamların iç yapısındaki farklılıklar: Bunlar, imaj ve kavramın birbirinden ayrı olmasının sonucu ortaya çıkar. Ancak kavram ve imaj farklı olmakla birlikte söylemde birleşirler.
- b) Diskürsif alandaki farklılıklar: Bu farklılıklar çeşitli anlamları birbirine yaklaştırmayı veya uzaklaştırmayı mümkün kılar.¹²⁶

Bununla birlikte, göstergelerin düzenlenmesi çok önemlidir. Çünkü anlamların değme noktaları bu düzenlemeyle şekillenir; bunun sonucunda böylece anlamların yoğunlaşması ve yer değiştirmesi imkânı doğar.

B) Söylemin Sentaksı

Söylemin yapılanma (structuration) anlarını söylem sıfatıyla açığa çıkarmak için, morfolojik analizden sentaks analizine geçmenin doğru olacağı kanısını taşımaktayız. Bu konudaki bilgileri Jean-Paul Resweber'in *La philosophie du langage* (Dil Felsefesi) adlı eserinden özetleyerek vereceğiz. Yazar bunun için önce bazı ayırmaları yapmanın kendisine kaçınılmaz gibi görüldüğünden söz etmektedir. Ona göre, üç türlü söylem vardır:

126. Resweber, Jean-Paul, *La philosophie du langage*, p. 44-45.

- 1) Oluşum halindeki söylem,
- 2) Bazı yerlerde, örneğin metinlerde, hikâyelerde, kurumlarda, bilinçaltında şifrelenmiş; bilkuvve söylemin ana kalıbını (matrice) belirten, meydana gelmiş söylem (discours-produit),
- 3) Kanunlar alanını ve diskürsif sürecin işleyiş tarzını içeren söylem. Bu üç söylemi kesinlikle birbirinden ayırmak gerekir. Üçüncü söyleme yerleştiğimizde *tipolojik* analizden *jenealojik* analize geçeriz.

Hem lengüistik hem de felsefi tahliller bize göstermektedir ki, söylem diskürsif olmadığı zaman, yani bir tecrübe dünyasını anlattığında, kendi dışındaki bir hakikati dile getirir.¹²⁷ Dış dünyadaki bir hakikati olduğu kadar, duygu ve düşüncelerimizi de söylem taşıyabilir.

Söylem, zorunlu olarak olayları ve düşünce akışını durdurmadır; anlatılan şeyin başlangıcına geri dönmedir. O, nedenler mantığına müdahale etmiş bir kesilmeyi işaret eder, olayların artık cereyan etmediğine tanıklık eder. (Kısacası o, dilin gerçek olmadığını; fakat hakikati, işaretin emrine vermeyi mümkün kıldığını bize hatırlatır. Oysa işaretlerin düzenlenmesi, dile yeni bir statü verir. Bu da değişime, iletişime, yaratıcılığa açık, canlı bir realite halinde ortaya çıkma statüsüdür. O zaman çok iyi anlarız ki, söylem dilin merkezidir.)

Gerçekleştirilen geriye dönüşün, bir güzergâhı vardır. Bu anlam yörüngesi bulunmadan, anlamlı işaretleri yöneten bu vektör* olmadan söylem, insan fiillerini anlatamaz. O, dili belirsiz bir büyümeye doğru iter, başlangıç kelimesini mümkün kıldığı için son kelimayı durmadan erteler. Söylem, bir olgunun bütünlüğünü ortadan kaldırır, daha doğrusu keyfi davranışa yol açar; anlamın kontrol edilemez akışındaki çarpılmanın ve bozulmanın bir ürünüdür.

127. Bu konuda bkz. Bourq, Dominique, *Transcendance et discours*, pp. 29-54.

* Yön gösteren doğru parçası (ç. n.).

II TEOLOJİK SÖYLEM



A) Teolojik ve Felsefi Söylemlerin Türdeşliği

Şüphesiz, teoloji ve felsefenin hem objeleri hem de amaçları farklıdır. Buna rağmen, aynı hermenötik yöntemi izlemek konusunda, filozofla ilahiyatçı kesinlikle anlaşılır. Filozof, varlığı akli bir tarzda, aşkınlık kavramına başvurmadan sorgular. Tersine, ilahiyatçı inanan insanın varoluşunu, tarihi bir olay olan vahiy ışığında yorumlar. Böylece teolojide düşünmenin objesi, bu objeyi problem haline getiren sorgulamada verilmıştır.

İnanan kişinin tutumuyla düşünen kişinin tutumu arasında, bir uçurum olmasa bile, büyük bir farkın olduğu inkâr edilemez. İnanan kişi, Tanrı'ya kulak verdiği takdirde doğruluğundan asla şüphe edilemeyen, kesin bir sözün muhatabı olduğunu düşünür.

Fakat filozof böyle değildir. Eğer o bir metni düşünürse, onun anlamını düzenler ve sanki yazarıyla birlikte metni yeniden yazar. Felsefi söylem varlık meselesinin araştırılmasına bağlıdır. Oysa teolojik söylem, önceden kabul edilen bir fikrin analizine dayanır.

Bu önceliğin mahiyetine iyi dikkat etmek gerekir. Çünkü her ne kadar vahiy tarihi bir fenomen, daha doğrusu tecrübe ise de, iman, inanan kişi tarafından yaşandığı için bir aktüelliğe sahiptir. İmanda aktüellikle tarihsellik karşı karşıya gelir. Teoloji, imanda ve iman tarafından verilen önbilgileri yorumlar. Çünkü imanın verdiği bu önbilgiler, tek, basit, çerçevesi çizilmiş bir realite; özgür bir ruhsal durum değildir. Onlar başlangıçta bir tanık tarafından verilmişler, sonra kutsal kitap halinde ve *tanıklık* düzeninde ortaya çıkmışlardır. Bu noktayı belirtmek, verinin, yani vahyin sübjektif ve insani bir tutuma maruz kaldığını söylemektir.¹²⁸

Bu, teolojik söylemin kesin olmadığı anlamına gelmez. Teolojide incelenen konu, Heidegger'in tabiriyle *συστημα*'dır (systema = sistem). Ama bu *systema*, herhangi bir görüş noktasından ele alınan objelerin bütüncül görüşünü elde etmeye çalışan bir doktrin değil, fakat teolojik doktrini iç tutarlılığa kavuşturmak için gerekli düşünme tarzıdır.¹²⁹ Teolojik sistemin muhtevasını ve özgünlüğünü, imanda ve iman için anlarız. Burada sistem, imanın yorumunda bulunan içkin mantık, esrarın aydınlatılması, düğümün çözümü, *imanın analoji kurallarına uygunluğu* anlamına gelir.

Felsefi ve teolojik söylemin ilişkisi problemi, bundan dolayı metafizik olmayan bir tarzda ortaya konmalıdır. Dışa vurulmuş

128 Gisel, Pierre, "Vérité et tradition", dans *Initiation à la pratique de la théologie*, p. 132.

129. Heidegger, "La communication du colloque" dans *Archives de Philosophie*, 1969. T. 32, p. 377

amaçlarından soyutlandıkları zaman felsefe ve teoloji, sorgulama ve derin düşünme dilini kabul ederler. Felsefe, varlık için, varlık yardımıyla düşünmeye girmektir. Tanrı hakkında onto-teolojik bilgi olan teoloji ise, bir vahiy tecrübesine dönüşür.

İman üzerine, imandan söz eden teolojik söylem, vahyedilmiş, objesini dışarıdan tasvir eden objektif bir dil değildir;¹³⁰ objektif ve bilimsel düşünceden çok, derin düşünmeye, Kur'an-ı Kerim tabiriyle, tefekkür, tezekkür ve tedebbüre, duaya yakındır. Teolojik söylem bizatihi kendi başına düşünüldüğünde şüphesiz, imanın sembolleştirilmesi gibi görünür. Sembol, vahyin dile getirilmesine ve derinleştirilmesine yardım eden orta terim verir. İmanın mantığı, sadece kendisiyle beslenirse totolojik olarak kalır; insanın tarihi sorgulamasına entegre olmazsa, soyutluktan kurtulamaz. "Teolojik söylem diyakronik tarzda bir iç hermenötüğün ve senkronik tarzda bir dış hermenötüğün ürünüdür. Dış hermenötik iç hermenötige bağlıdır."¹³¹

Daha önce çeşitli vesilelerle söylediğimiz gibi dini tecrübe, ifade edilebilmek için dilin aracılığına muhtaçtır. Dili kullanmayan bir tecrübe kör ve karışıktır, başkasına iletilemez. Dini tecrübeye her şey dil değildir, fakat dini tecrübe dilsiz de değildir. Buna karşılık telaffuz, ifade ve iletişim fonksiyonunu icra etmesi için, bu dilin spekülâtif dil, kavrama götürülmüş dil olması gerekmez.¹³² Kur'an-ı Kerim'de hiçbir nazariye bulunmaması, onun edebi söyleyiş güzelliğine önem vermesi bu konuya verilebilecek örnektir. Kur'an-ı Kerim'de kıssalara, kanunlara, ibretli olaylara, ahiretle ilgili ifadelere rastlamaktayız. İlk din dili, bu edebi cinslerin kavramsal yapıya dönüşemeyen düzeyinde kurlur. "Kuşkusuz bir defa farklı yorumlara, harici itirazlara ve

130. Face, p. 328.

131. a. y.

132. Ricoeur, Paul, "Poétique et symbolique", dans *Initiation à la pratique de la théologie*, p. 37.

iman toplumundaki iç ayrılıklara maruz kalınca bu dil, kavramsal çalışmanın belirdiği, imanın kabulü ve ikrarında ortaya çıkmak zorunda kalır.”¹³³

B) Teolojik Söylemin Biçimleri

Kutsal kitaplarda ifade edilen “imanın ikrarı”, söylemin ‘biçimleri’nden ayrılamaz. Bilgi verici bu biçimler, anlatımı esas alırlar, gelecekle ilgili haberler verirler ve birtakım meseller içerirler. “Söylemin her biçimi, hem imanı ikrar etme tarzını, hem de bizzat imanın ikrarında teolojik açıdan anlamlı olan gerilimleri ve karşıtlıkları uyandırır.”¹³⁴ Örneğin en temel anlamıyla iman, bir bağlanma ve itaat duygusudur. Kur’ana göre imanın objesinde, yani Allah’ta, *öncelik* ve *sonralık*, *açıklık* ve *gizlilik*, *çok yücelik* ve *çok yakınlık*, *rahmet* ve *azap*, *af* ve *intikam* gibi çeşitli karşıtlıklar vardır.

Teolojik söylemdeki anlatım örneği belki en dikkat çekenidir. Yapısal analiz, bu anlatım biçimlerini ve yapıları parlak, başarılı bir şekilde analiz etmiştir. Anlatım biçimi her ne kadar bir teoloji kurmaya izin vermesede, örneğin Hz. Nuh ve Hz. Musa kıssalarında olduğu gibi, geçmişteki bu kurtuluş olayları bir anlatım, bir hikâye biçiminde söylenmiştir.¹³⁵ Hermenötiğin görevi, kutsal kitaplardaki birbirinden ayrı kıssaları ya da anlatımları toplamaktır. Bundan başka, temel bir hikâye oluşturmak da hermenötiğin işidir. Yalnız bu hikâye, kıssalardan ve olaylardan hareketle kurulan, hem teolojik muhtevası ve hem de hakikat boyutu olan *çekirdek bir olay* üzerine bina edilmelidir. Bunlara ek olarak her-

133. *age.*, p. 38.

134. *Du texte*, p. 120.

135. Rad, von G., *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Genève, Labors et Fides, Paris, 1963.

menötik, kıssaları ve olayları anlamlı sonuçlar halinde yeniden düzenlemeye, Tanrı ve insan hakkında, onların ilişkileri hakkında bize bir şeyler söylemeye çalışmalıdır.¹³⁶

Teolojik söylemde Tanrı’nın mahiyeti daha çok anlatım biçiminde ortaya çıkmakta, adeta hikâyenin yapısından ayırlamamaktadır. Örneğin, Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın pek çok sıfatı bizzat tarihi olayların anlatılması sırasında zikredilmektedir. Allah ibretli olayları anlatmak suretiyle, kurtuluş tarihinin en büyük ‘eyleyen’i, deyim yerindeyse haber veren bir teolojinin kurucusu olmaktadır. Vahyin Tanrı’sıyla Grek felsefesinin Tanrı’sı arasındaki en büyük zıtlık şüphesiz burada bulunur. Vahyin Tanrı’sı neden, temel, öz gibi metafizik kavramlara başvurmada tanınır.

Şüphesiz kıssanın anlattığı kurtuluş fiilleri, bir anlamda tarihi dram oluşturur. Bu dramda Tanrı’nın hiçbir olumsuz rolü yoktur ve onun Tanrılığı dramla uyumludur. “Tanrı’dan bu türlü bahsetme tarzı, Greklerin Tanrı’dan bahsetme tarzından daha az anlamlı değildir.”¹³⁷

Gerçekte teolojik söylemin anlatım biçimiyle yetinemeyiz; başka biçimleri örneğin yasama, hikmet ve mesel gibi, hatta vaad (vaadetme) ve vaid (korkutma) gibi, diğer biçimleri dikkate almak zorundayız. Tefsir geleneğimizde Kur’an söyleminin ciddi, tutarlı ve ilahi mesajın hiçbir görünüşünü dışta bırakmayan tasniflerinin yapıldığını biliyoruz. Bütün bu söylemlerin arasında Allah, her defasında farklı biçimde ortaya çıkar: Bazen âlemlerin Rabbi, bazen mutlak hüküm koyan, bazen adaletle, bazen kudretle hükmeden; bazen korkutan, bazen de merhamet eden, bazen ben-sen ilişkisinin kurulması sırasındaki bir hitap objesi, bazen de, kozmik düzende rastladığımız nedensel bir hakikat.

136. *Du texte*, p. 121.

137. *age.*, p. 122.

Buradan şu sonucu çıkarabiliriz: Teolojik söylemin bütün biçimleri bütünüyle dairevi bir sistem teşkil ederler. Onların her birinin muhtevası, teolojik söylemin muhtevasını meydana getirir. Fakat bu takdirde, çeşitli biçimlerin teşkil ettiği dairevi görünüşten dolayı, din dilinin, çok sesli bir dil gibi görüldüğü ileri sürülebilir.

Böylece genel hermenötik kategorilerinin rehberliğinde, şimdi “metnin nesnesi” ya da “metnin dünyası” denilen şeyle karşı karşıya gelmekteyiz. Bu, teolojik hermenötik için olduğu kadar felsefi hermenötik için de merkezi kategoridir. Bütün diğer kategoriler onunla telaffuz edilir: Metnin, “metnin nesnesi” olan herhangi bir şeyi söylemesi için bazı öncelikli şartlar gereklidir. Bunlar da yapı, nesnelleşme, yazı ve farklılık (distanciation) gibi şartlardır.

Bu hususu biraz daha iyi açıklayabilmek için, genel konunun iç yapısından hareket edelim ve sözünü metne nasıl uygulandığını ve bu uygulamanın ne gibi sonuçlara yol açtığını görelim.

Burada şöyle bir soru sorabiliriz: Genel hermenötiğin metin kategorilerini ve kriterlerini teolojik metinlere uyguladığımızda, bu sonuncuların anlamlarını belirsizleştirmez miyiz? Bu yerinde soruya “hayır” diyoruz. Çünkü, genel hermenötik ilkelerinin uygulaması teolojik hermenötiği yabancı bir kanuna boyun eğdirmek şöyle dursun, onun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur ve onu birçok yanlışmalardan kurtarır.

*Bu uygulama önce, yapısal analizin aşırı ihtimallerini dengelemek için olduğu gibi, anlamının varoluşsal kategorilerini erkenden işin içine sokma teşebbüsüne lüzum bırakmaz. Genel hermenötiğe göre kendini anlama, metin dünyasında yapısal açıklamayla gerçekleşir; okuyucu metin dünyasında kendi varlığını amacına göre şekillendirir.*¹³⁸

138. age., p. 126.

Hermenötiğin birinci görevi okuyucuda bir karar uyandırmak değil, fakat teolojik metnin nesnesi olan varlık dünyasını açık göstermektir. Böylece kutsal kitap sayesinde yeni bir dünya, yeni bir anlayış, yeni bir doğuş gerçekleşir; Tanrı'nın dünyadaki mutlak hakimiyeti telakkisi, insanın psikolojik yaşantısına ve dini hayatına egemen olur. Bunları metnin önünde, fakat metinden hareketle görürüz

O nedenle, metnin nesnesini her şeyden üstün tutmak gerekir. Bu da şu anlama gelir: Şüphesiz psikolojizan terimler metne ve metnin tasavvurlarına gömülen yazara belli bir tasavvur ilham eder. Fakat kutsal metinlerin ilhamını bu psikolojizan terimlerde aramamalıdır.¹³⁹ Tanrı'nın ifade ettiği şey, kutsal metnin nesnesidir yani dile getirdiği, açık gösterdiği şeydir. Vahyedilmiş bir kutsal kitap, yani burada açıklamaya çalıştığımız metin nesnesi, ancak varoluşumu, tarihim ve dünyanın bütün realitesini bana açıkladığı oranda vahyedilmiş demektir¹⁴⁰

Buna rağmen, “teolojik söylemde, bireysel şahsa bilgi vermek üzere ilke imtiyazı ve genel olarak da insanın Tanrı'yla ilişkisinde, personalist (kişiyi ve kişinin önemini vurgulayan) görüşler için ben-sen biçiminde imtiyaz yoktur. Çünkü, teolojik metinde söz konusu olan şey, bir dünya anlamında, toplu ufuk (horizon global) anlamında, anlamlandırmaların (signification) bütünüdür.”¹⁴⁰

Dikkat edilirse görülecektir ki burada, genel hermenötiğin bir kategorisini, bölgesel hermenötik kabul edilen teolojik hermenötiğe uygulamaya çalıştık. Fakat bununla, teolojik nesnenin özgünlüğünü ortadan kaldırmış olmayız. Kutsal kitabın metin olarak diğer kitaplarla eş tutulması, daha doğrusu onun felsefi hermenötiğin ilkeleri ışığında okunması, Tanrı sözü olmasına bir

136. a. y.

140. age., p. 127.

halel getirmez. Fakat şunu da unutmamak lazımdır: Her şeyden önce teolojik söylemi özgün kılan özelliklerden biri, bilindiği gibi, gönderge "Tanrı"nın orada işgal ettiği yerdir. Biz, Tanrı'nın teolojik metinlerdeki rolünü inkâr etmekle değil, fakat anlamakla yükümlüyüz.

Bütün anlattıklarımızdan şu sonuç çıkar: Teolojik söylemin bu göndergesinin anlamı, söylenmesi gereken şey, hususi bir tarzda, pek çok anlamlarla dile getirilmiştir. Bu anlamlar ise anlatımın, gaipten haber vermenin, hikmetin vs. edebi biçimleriyle dayanışma içindedir.¹⁴¹ Gönderge "Tanrı"ya gelince, O, çeşitli söylemlerin koordinatörüdür. "Teolojik bir hermenötüğün görevi, *'konuşan Tanrı'*nın (God-Talk) nasıl ortaya çıktığını ve konuştuğu şeylerin bütün muhtevasını açıp göstermektir."¹⁴²

Bu açıklamalardan sonra, şu kısa değerlendirmeyi yapalım: Teolojik hermenötik, hem genel hermenötüğün hususi bir halidir, hem kendine özgü bir yapıya sahiptir; çünkü kutsal kitabın sözünü ettiği varlık, yani Tanrı, sadece diğer metinler gibi bir metin olan kutsal metnin dünyasında bulunur. Diğer taraftan o, genel hermenötikten ayrılır; çünkü bütün teolojik söylemlerimizin kesişme noktası olan Tanrı'ya, genel hermenötik modalitelerini bütünüyle uygulamak mümkün değildir. Teolojik hermenötikte özgün olan şey, bize hitap eden metnin bir dünyası olarak, metnin nesnesi olarak konuşanın yalnızca Tanrı olmasıdır.

C) Kur'an Söylemi

Şimdi daha özel bir teolojik söyleme, Kur'an söylemine hermenötik açıdan bakmaya çalışalım. Bilindiği gibi genel hermenö-

141. *age.*, p. 128.

142. *age.*, p. 129.

tik metinleriyle teolojik hermenötik metinleri arasındaki en temel fark, gönderenlerin farklılığıdır. Birincilerde gönderen gerçek bir varlıktır. Oysa ikincilerde bir psişik bene sahip, zihnindeki kavramları lengüistik birimler halinde ve sözdizimsel bir sistem içinde organize eden gerçek bir gönderenden söz edilemez. Fakat teolojik bir metnin halüsinasyon olduğunu da söyleyemeyiz. O, duyu ve idrak üstü hakikatlerin, vahiy denen bir bilgi kipiyle insana bildirilmiş biçimdir.¹⁴³

Vahiy kelimesi, daha önce gizlediği şeyi göstermek için aralanmış veya kaldırılmış bir örtü imajını çağrıştırır. O halde vahiy, o zamana kadar saklı, karanlık veya bilinmedik olarak kalan bir hakikatin ortaya çıkmasıdır. Kur'an-ı Kerim gizli olan sırlar kavramına şu ayetlerle işaret eder: "Allah bir insanla ancak vahiy suretiyle veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderir; izniyle dilediğine vahyeder. Doğrusu o yücedir, hakimdir." (Şura, XLII, 51). Allah'ın bildirdiği bu bilgiler ancak insanlara dille anlatılabilir. Kur'an-ı Kerim, kendisinin bildirdiğine göre, ilahi kelamın bütünü değildir. Çünkü, o aşkın ve nüfuz edilemez bir hakikatin sadece insani dile bir aktarımından ibarettir. Bir ifade ne kadar mükemmel olursa olsun; Tanrısal kelamın zenginliğini insan aklının tüketmesini sağlayamaz. Bunu Kur'an-ı Kerim şöyle açıklıyor: "De ki, Rabb'imın sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa ve bir o kadarını da katsak, Rabb'imın sözleri tükenmeden denizler tükenirdi." (Kehf, XVIII, 109), (Bu konuda ayrıca bkz. Lokman, XXXI, 27).

Sonuç olarak diyebiliriz ki bütün Kur'an-ı Kerim, Allah'ın yaratılmamış sözünün bir ifadesi gibi düşünülse bile, Tanrısal hakikati olduğu gibi tercüme edemez.

143. Vahyin, şarhı olan nesneler dünyasına, şartsız olan Tanrı'nın etkin, sürekli ve kalıcı bir müdahale olduğuna ilişkin bkz. Paul Tillich, *Philosophie de la religion*, Éditions Labor et Fides, Genève, 1971, pp. 7, 111-115; bu kitap Türkçe'ye tarafımızdan çevrilmiş olup, Alfa tarafından yayınlanmıştır.

İslam'a göre vahiy her şeyden önce, prototipi semavi ve ezeli olan, Allah tarafından doğrudan doğruya veya Cebrail aracılığıyla Hz. Muhammed'e kelime kelime dikte ettirilen kitabın yeryüzüne inmesidir. "Müslümanlara göre Hz. Peygamber, muhataplarına, komşu geleneklerden ödünç alarak bildiği hikâyeleri anlattığı zaman bile bu vahiy onda mucizevi etki yaptı."¹⁴⁴ Böylece Kur'an-ı Kerim, Müslümanların gözünde, kelimeler, heceler ve seslerin maddiliğine bürünmüş ilahi kelamın eksiksiz bir ifadesidir. Bundan dolayı o, ezeli, kutsal, mutlak, yegâne söz olma şerefine sahiptir; hiçbir şekilde hiçbir eleştiriye tabi tutulamaz.

Hız. İbrahim'e kadar giden üç büyük din tarafından vahiy, peygamberlerin diliyle ifade edilen Tanrı'nın ezeli kelamına, sözüne, sesine yüklenen tabiatüstü bir tezahür gibi kabul edilir. Peygamberler sadece vahiy meleşinin bildirdiğini iletirler.¹⁴⁵

Tanrı'nın bedeni olmadığından, gerçekte telaffuz edilen ve işitilen sesi söyleyen ağız da yoktur. Bununla birlikte, Tanrı'nın, kişisel bir iletişim gibi düşünülen söz söylediği kabul edilir. Tanrı sözü, açıklamak istediği aşkın hakikatleri insanlara bildirmenin vasıtasıdır. *Tanrı'nın sesi* bu taşınmanın sembolik bir aracıdır.

"Kur'an söylemi, hayat sahibi, yaratıcı, aşkın bir Tanrı'yı kendine merkez edinen bir algı-bilinç ilişkisini, bir yapıya kavuşturur; yeni dini bir bilinci restore etmek için Arap lengüistiği bilincini kullanır."¹⁴⁶

İstiarî, anlatıcı ve stilistik üç ifade tarzı, Kur'an söyleminin, *biçim-anlam* birliği olarak bütünlüğünü kurarlar. Orada üç temel şahıs vardır: *Konuşan* (qâ'il), *haber veren* (Hz. Muhammed), *ortak alıcı* (insanlar).

144. *age.*, p. 230

145. Vahyin mahiyeti konusunda bkz. Subhi Salih, *Kur'an İlimleri*, Çev. Sait Şimşek, Esra Yayınları, No: 71, Konya, 1994, s. 21-49; Henri Massé, *İslam*, Librairie Armand Colin, Paris, 1930, pp. 72-76.

146. Arkoun, Mohammed, *La pensée arabe*, Que sais-je, no: 915, Presses Universitaires de France Paris, 1979, p. 10.

Kur'an'da konuşan (locuteur), genellikle tekil, bazen de çoğul (biz) olarak, emreden, hitap eden, uyaran, yargılayan vs. biçimlerinde tezahür eder. O, kadir-i mutlak iradesinin, sonsuz ilminin, insan ve âlemler üzerinde hakimiyetinin ifadesi olarak bütün mekâmı doldurur. Allah adı Kur'an-ı Kerim'de özel isim olarak 2679 defa geçer. O'nun bütün söyledikleriyle bildirmek istediği şey şudur: Hesaba çekilen, 'sen'le karşılaştırıldığında, O'nun varlığı aşkındır ve birdir. Kur'an söyleminin amacı 'sen'i, böylece, konuşanın birliğine bağlanan, kendi psikolojik birliğinin bilincinde olan bir 'ben' seviyesine yükseltmektir.¹⁴⁷

Konuşulan (nebi), kendisine bildirilen sözlerin pasif bir taşıyıcısı değildir. O, Allah tarafından başkalarına, kesin bilgisine erişemeyecekleri ve sadece imanla kavrayabildikleri şeyleri, yorumlayan kişidir.

Kelam, *kelime* ve *kelimat* isimleri Kur'an-ı Kerim'de, Allah'a atfedilen söz, yargı veya karar anlamında 38 defa kullanılır (12 defa söz anlamında kullanılmıştır). Genel olarak vahiy, "*kelamullah*" olarak kabul edilir (Fetih, XLVIII, 15); İslam'dan önceki diğer nebilere de verilmiştir (II, 75). Hz. Âdem ve Hz. İbrahim Rab'lerinin emirlerini (*kelimat*) telakki ettiler (II, 37; II, 124). *Kelime* pek çok ayette ise *ilahi karar* ((IX, 40; XI, 110; XX, 129; XLI, 45) ve bir cezayı içeren yargı (XLII, 21) anlamlarına gelir.

Hız. Musa, Allah'ın kendisiyle gerçekten konuştuğu nebidir (IV, 164). Allah'la konuşma sadece Hz. Musa'ya tanınan bir imtiyazdır. Bundan başka, ilahi "Kelam"la Hz. İsa arasındaki yakınlık oldukça ilginçtir. (III, 45; 4, 171). Bu ayetlerde söz konusu olan kelime (verbe), Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya hamile kalmasını sağlayan *yaratıcı söz* (kûn) gibi düşünülebilir.¹⁴⁸

147. *age.*, p. 12.

148. *Masson*, p. 234.

Kur'an-ı Kerim'de bundan başka Allah'ın sözü anlamına gelen iki kelime daha vardır: *kavl* ve *emir*. Kur'an-ı Kerim'de '*kavl*' kelimesi harf-i tarifli olarak 12 defa kullanılmıştır. İlahi yargı (sentence), cezalandırma anlamına gelir.¹⁴⁸

Kur'an söylemini birkaç açıdan ele alabiliriz:

- a) *Lengüistik açıdan*: Kur'an söylemi, İsa'dan sonra VI. ve VII. yüzyıllardaki Arap dili sistemini belli bir düzeyde ve derecede terk etti. O, Arap diline, kendine özgü yeni muhtaraları ve biçimleri yerleştirdi. Bu biçimler ve muhtevalar sayesinde ifadeyi, yani dilin düşünceyle ilişkisini yeniden düzenledi; sonuçta İslâmi bir düşünme biçimini yerleştirdi. Haklı olarak İslam teolojisinde, Grek düşüncesinin etkisiyle oluşan bir söz yönetiminin veya egemenliğinin (logocratie) bulunduğu; bunun da bir söz merkeziliğe (logocentrisme) yol açtığı ileri sürülür.
- b) *Topolojik açıdan*: Kur'an söylemi, evrensel düşüncenin kurucu bölgelerine yaklaşır. Bu bölgeler, varlık ve varlıklar (yaratıklar), dünyalar, zaman, mekân, hayat, ölüm, hakikat, hata, otorite, kudret, kişilik, hak, adalet vs. dir.
- c) *Tipolojik açıdan*: O, tabiatla kültür, bilinebilirle bilinemez (mister = gaip) arasında ayırım yapar; akli ile akıldışını karıştırmaz; aşkın ile içkin, durumla süreç, saf olanla olmayan arasında fark gözetir.
- d) *Diskürsif açıdan*: Kur'anın sentaksı (kelimeler düzeni), akli bir nesneler düzeni meydana getirir, bu düzeni de insana empoze eder, hikâyeler ve sembolik anlatımlar yardımıyla asli olayları anlatır, insan davranışlarını, onlara uygun niteliklerle tasvir eder. Bütün bunların hepsinin haklılığını ve doğruluğunu kanıtlar.

148. *Kavl*'in ilahi hüküm anlamında kullanıldığı ayetler için bkz. X, 40; XVII, 16; XXIII, 30; XXVII, 82, 32; XXVIII, 63; XXXII, 13; XXXVI, 7, 70; XLI, 70; XLVI, 18.

- e) *Tarihi açıdan*: Kur'an zorunsuz olayları kurtuluşun tarihine; insan fiilinin zamanını ezeliğin zamanına, dünya hayatını ahiret hayatına, profan dünyayı Tanrısal dünyaya bağlar.
- f) *Semiyolojik açıdan*: Her ifadede bir iç, bir de dış kod vardır. İç kod Kur'an metninin bütün biçimleridir. Dış kod ise her müminin, hayatına ve varoluşuna dair hususi şartlardır.
- g) *Semiyotik açıdan*: O pratik çeşitli anlam yapılarını yerleştirir. Böylece *Cahiliye*'nin dini evreniyle bütün ilişkisini keserek, pek çok pratik uygulamalara kendi sembolik anlamını yükler.¹⁴⁹

D) Söylem ve Tanrı

Yukarıda Tanrı'nın, teolojik söylemin göndereni olmakla birlikte, gerçekte olağan anlamda bir konuşan olmadığını söylemiş-tik. Bu durum bizi teolojik açıdan olduğu kadar, hermenötik bakımdan da ciddi problemlerle karşı karşıya getirir. Örneğin konunun ayrıntısına girmeden şu soruları ilk etapta haklı olarak sorabiliriz: Tanrı'ya isim vermek ne ölçüde mümkündür? Tanrı'dan söz ettiğimiz zaman ne demek istemekteyiz? Şimdi biraz riskli olmakla birlikte bu soruların cevabını bulmaya çalışalım. Bunun için de önce söylemin, dünyaya ait hakikatten bütünüyle başka bir hakikate nasıl tanıklık ettiğini ve onu yadsıdığını göstermek gerekir. Bunu yaptığımız takdirde Tanrısal aşkınlığı düşünme imkânını bulabiliriz. Fakat bu arada kendi insani söylemimizin diskürsif olduğunu da unutmamalıyız.

Söylemin tanıklık ettiği, antropolojik hakikatten farklı ve paradoksal olan bu Tanrısal hakikatin neden ibaret bulunduğunu gösterebilmek için, onun ontolojik karakterini göz ardı edemeyiz.

149. Arkoun, Mohammed, *Pour une critique de la raison islamique*, Édition Maisonneuve et Larose, Paris, 1984, p. 95.

Tanrı'nın ontolojik hâkikatini, yani varlığını, mahiyetini, fiillerini, âlemle ve insanlarla ilişkilerini ifade eden tek fiil, *olmak* fiilidir. Emmanuel Lévinas'a göre *olmak* (être) fiili söylenen, düşünülen, hissedilen her şeye ilişkin durumumuzu ifade etmede bütün diğer fiillerden daha uygundur. Bu fiilden dokunmuş olan dillerimiz, onun egemenliğinin sürekli olduğunu yansıtmaktadır.¹⁵⁰ Bundan dolayı, Tanrı'da varlık ve söylemin birbiriyle örtüş-tüğünü söyleyebiliriz.

Fakat, "Allah kadirdir." ifadesinde olduğu gibi, fonksiyonu sadece gramatikal olan "-dir" koşacıyla; "Allah vardır." önermesindeki özel bir anlama sahip, varoluş fiili olarak, olmak fiili arasında fark vardır. Peki bu fark neden ibarettir? Bu problemi biraz derinleştirmek için fiille ismin ilişkilerini, ardından da olmak fiilinin mahiyetini incelemek gerekir.¹⁵¹ Araştırmamızın sınırlarını aşmamak için bu konuya kısaca değinelim.

Tanrı, bildiğimiz hakikatlere benzemediği için tümüyle "*başka*"dır. Dilin ona uygulanması daha doğrusu O'nun dille anlatılmaya çalışılması sınırlı bir fiildir. Öbür taraftan Tanrı hakkındaki önermeler birbirleriyle karşılaştırıldıklarında "*paradoksal*"dır. Çünkü, O'ndaki karşıt nitelikleri dile getirirler. Kısaca söyleyecek olursak Tanrı, söylemin hem anlatmaya çalıştığı, hem de ardından karşı çıktığı bir öze sahiptir. Negatif teoloji Tanrı hakkında konuşmanın paradokslarını ortadan kaldırmak için, bu konuşmanın imkânsızlığını ileri sürer. Bundan dolayı negatif teolojide bir Tanrısal hakikat problemi yoktur. Burada sınanan şeyle yadsıyan (apophatique) teoloji arasındaki fark, pek de güçlük çıkarıyor gibi görünmemektedir.

Yadsımacılık (yani Tanrı'nın hiçbir şeye benzemediğini söyleme), Tanrı'ya yüklenebilen bütün yüklemelerin inkârından iba-

150. Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, biblio essais, Martinus Nijhoff, Paris, 1974, p. 32.

151. *Benveniste*, p. 52; bu konuda ayrıca bkz. söz konusu eserin Türkçe tercümesi, s. 87-96.

rettir. Saint Thomas'ın söylediği gibi, Tanrı'nın ne olduğunu söyleyemesek de, en azından ne olmadığını söyleyebiliriz.¹⁵² Bununla birlikte, bu düşünce tarzı temelde pozitifdir. Çünkü sezgisel bir bilgiye; Tanrı'nın bir keşfine ulaşıyor gibi davranmaktadır.¹⁵³ Diğer deyişle negatif teoloji, kendine Tanrı'yı bir konu olarak seçer. Fakat ardından, temaşa edilen Tanrısal sonsuzluk ve söylemin içerdiği sonlu belirlenimler arasındaki oransızlıktan dolayı, lengüistik belirlenimleri inkâr eder. Söylemde ise böyle bir şey söz konusu değildir. Bir var olan ne kadar yüce olursa olsun, bize söylemin dışında verilmez. Şurası kesindir ki, söylemin dışında kalan bir öte vardır. Bu öte, sezgiyle veya temaşa ile bilinir, tecrübeden önce gelir; ancak tecrübe oraya nüfuz edebilir. Bu öte, söylemle karşıtlık içindedir. Mutlak hakikat, söylemle söylem ötesi olanın karşıtlığından doğmaz; fakat... fakat tersine, sadece söylemden doğar.¹⁵⁴

Söylem hakikatin iki bakımdan ele alınmasına izin verir. Bir taraftan sadece hakikate bağlanan söylem, her tecrübenin dışında olan bir şeyin, her tecrübenin bir ötesinin bulunduğu tanıklık eder. Diğer taraftan söylem, tecrübe alanını aştığı ölçüde hakikatin tamlığına ve teknik performativiteye izin verir.

Monoteizm geleneğinde bu düalitenin izdüşümü *Deus revelatus* (kendini açığa vuran Tanrı) ve *Deus absconditus* (sır olan Tanrı) arasındaki zıtlıktır. Bu ikisinin zıtlığına paralel olarak, vahyin tek aracı olan Tanrı sözü, Tanrı'nın mahiyetiyle zıtlık içindedir.¹⁵⁵

152. D'aquin, Saint Thomas, *Somme théologique*, Dieu, tome dextième, traduction française par A. -D. Sertillanges, deuxième édition, éditions de la revue des jeunes, Desclée et C^e, Paris, 1933, pp. 79-86.

153. Bu düşünme biçimi Wittgenstein tarafından *Tractatus logico-philosophicus*'ta, bu anlamda yeniden ele alınmıştır. 6. 522 nolu alorizmada şöyle denilmektedir: "İfade edilemez kesinlikle vardır. O, kendini ortaya çıkarır, mistik öğedir."

154. *Bourg*, p. 126.

155. *age*, p. 128.

Söylemin iki hakikati, bildirilen Tanrı/gizli Tanrı düalitesini yansıttığı gibi, bu iki hakikat arasındaki zıtlık, vahiy geleneğinin Tanrı'sına bir ad vermemizin temel şartıdır. Buna Emmanuel Levinas'ın şu görüşlerini kanıt olarak gösterebiliriz: «Tanrı'nın aşkınlığı meselesi, varlığın bütünüyle problem edinilmesine bağlı değildir. Bir var olan şeklinde düşünülen varlıkta Tanrı, ne kadar yüce olursa olsun, aşkınlığını kaybeder. O zaman Tanrı sadece kendisine bir paye, yani Tanrılık vermekle birlikte, zatını aşan bir bütünlüğün simgesi olur. Varlığın, yani Tanrı'yla aynı olan şeyin ışığında dünya ile mutlak ayrılık, Tanrı'nın var olan her şeyin varlığından başkılığı düşünülemez olur.¹⁵⁶ Aristoteles'in "bir olan ve en tümel"¹⁵⁷ ve Heidegger'in "tanımlanamaz şey"¹⁵⁸ dediği varlıkta en genel kavram olmasına rağmen, Tanrısallıktan herhangi bir şey bulunduğu söylenemez. »

Özetle söyleyecek olursak, söylemde içerdiği şeyin bütünlüğüyle, bu bütünlük hakkında dile getirdiği şey arasında kökten bir ayrılık, bir süreksizlik vardır. Böylece söylem, tanıklık ettiği hakikatin dışında olmasından dolayı, aşkınlık için gerekli şartları, yani vahyin aracılığını kabul etmek zorunda kalır.¹⁵⁹

156. Levinas, *Totalité et infini*, p. 76.

157. Aristote, *La métaphysique*, T. I, nouvelle édition, traduction par J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1953, § 4, 1021 a 21.

158. Heidegger, *Être et temps*, traduit de l'allemand par François Vezin, Gallimard, Paris, 1986 p. 27.

159. *Vérité*, p. 96.

III METİN ✠

A) Metin Nedir?

Daha önce çeşitli vesilelerle söylediğimiz gibi, ister Gadamer'in dediği şekilde "yorumlama sanatıyla meşgul olan klasik disiplin",¹⁶⁰ isterse Dilthey'in ısrarla belirttiği anlama tekniği olarak anlaşılın, hermenötüğün konusu metindir; daha doğrusu metnin deşifre edilmesidir. Ancak bu, öncelikle, "bir metin nedir?" sorusunu sormayı ve bir metin teorisi yapmayı gerekli kılmaktadır. Araştırma konumuz teolojik metinlerdeki anlama ve yorumlama ilişkisi olduğuna göre, burada sözü edilmesi gereken teori de, teolojik metin teorisi olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, genel hermenötikle teolojik hermenötik arasında ne gibi bir iliş-

160. *Vérité*, p. 96.

ki varsa, genel bir metin teorisiyle teolojik metin teorisi arasında öyle bir ilişkinin varlığı da bir gerçektir. Bu nedenle teolojik metnin ne olduğunu tespit edebilmek amacıyla, önce genel bir metin teorisi yapmamız ve bu teori ışığında teolojik metinlerle ilgili çıkarımlara ulaşmamız gerekir.

Genel anlamıyla metnin ne olduğunu açıklayabilmek için, ilkin sordüğümüz, "Metin nedir?" sorusunun cevabını aramalıyız. Hermenötikteki metin kavramını iki anlamda anlamak gerekir: Dar anlamıyla metin, yazıyla tespit edilmiş söylem demektir. Geniş anlamda ise bir anlamı olan, yazılı ve sözlü ifadeler, tabii dünyanın bütünü ve onu teşkil eden tek tek nesneler; onlarda etkin olan tabii kanunlar, kutsal metinler, dini hayatın yaşanması sırasındaki bütün pratikler, hukuki metinler, rüyalar, sosyal olaylar, tarihi ve arkeolojik belgeler, her tür kültürel eserler, insan davranışları, jestleri ve mimikleri metin kavramının içine girmektedir. "Metin, kutsal olsun veya olmasın, bizzatı bir şey değil, fenomenaldır yani anlamı yansıtan tezahürdür. Onun tam anlamı, farklı yorumlar tarafından verilmiştir."¹⁶¹ Biz bu satırlarda daha çok dar anlamda metinden, yani yazılı metinden söz edeceğiz.

Metin, yazıyla tespit edilmiş her söylem olduğuna göre, bu durum onun en temel özelliği olması anlamına gelir. Fakat yazıyla tespit edilen şey nedir? Her söylem. Platon'un dediği gibi söylem, herhangi bir konudaki söylemdir. Bundan dolayı konusu olmayan söylem yoktur.¹⁶² Eğer söylemle konusu arasında uygunluk varsa söylem doğru, uygunluk yoksa yanlıştır. Burada hemen eklemeliyiz ki, Tanrısal bir söylemin doğru veya yanlış olması düşünülemez. Örneğin "Allah yolunda öldürülenlere ölümler de-

161. Face, p. 19.

162. Bu konuda bkz. Platono, 259^a-260^b, traduction, A. Diés, Belles Lettres, Paris, 1963, pp. 380-383.

meyin! Onlar yaşar; fakat siz hissetmezsiniz." ifadesi ne doğru, ne de yanlıştır. Bu, sadece haber verme biçimindeki bir söylemdir. Amacı da Müslümanların davranışları üzerinde bir etki meydana getirmektir. Söylemde doğru ve yanlış, tabii veya mantuki zorunluluklara uygun olma, ya da olmama halidir. Oysa bu haberin muhtevasının doğruluğu veya yanlışlığı için ölçü olacak, ne akli, ne de tabii bir zorunluluk yoktur. Bu nedenle, onun ne doğru, ne de yanlış olduğunu söyleyemeyiz. Üstelik Descartes'ı dinleyecek olursak, Tanrı'nın, yanılmayan ve yanıltmayan bir varlık olduğunu da göz önünde bulundurmamız gerekir.¹⁶³

Sözlü iletişim, muhatapları, yani insanlarla insanları veya Tanrı'yla insanı karşı karşıya getirir.¹⁶⁴ Fakat, Tanrı'yla insan arasındaki iletişimi göz önünde bulundurursak, her sözlü iletişimde muhatapların bilfiil bulunması gerektiği de söylenemez. Yalnız insanı bir iletişimde, iletişime katılanların durumu, sözleri vasıtasıyla tam anlamıyla iç içe girer. Oysa Tanrı-insan iletişiminde, psikik yapılar arasında herhangi bir kaynaşma, daha doğrusu, gerçek iki ayrı psikik yapı yoktur. Bu nedenlerden dolayı Tanrı'yla insan arasında bir iletişimden çok, bir '**bildirişim**'den söz edebiliriz.

Bu kısa parantez cümlelerinden sonra konumuzu incelemeye şu soruların cevabını araştırarak devam edelim: Peki yazıya geçirilen metnin, yani söylemin bizzat ses olarak telaffuz edilmesi mi gerekir? Düşünülen söylem de olabilir mi? Diğer deyişle her yazı mutlaka sözden mi ibarettir? Kısacası, metinle söz arasında ne gibi ilişki vardır?

İlk bakışta yazının önceden var olan, söze sonradan gelip eklendiğini belirtmemizde yanlış bir şey yoktur. Gerçekte söz, Ferdinand de Saussure'un dediği gibi, dilin bir söylemde gerçekleş-

163. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim, Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları: 510, Batı Klasikleri: 76, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1988, s. 45.

164. Marlé, p. 302.

mesi, tekil bir sözün tekil bir konuşucu tarafından meydana getirilmesidir.¹⁶⁵ O zaman diyebiliriz ki, metin de tıpkı dil gibi söz yardımıyla gerçekleştirilme durumundadır. Metni sadece fonetik bir yazı gibi görmek, yazının sözü korumaktan başka bir şeye yaramadığını, söz fenomenine hiçbir şey eklemeyi iddia etmek demektir. Bu da bizi, sözün yazıya psikolojik ve sosyolojik önceliği olduğu sonucuna götürür.

Burada haklı olarak okuyucunun zihnine yazıya ilişkin şöyle sorular gelebilir: Yazının metindeki rolü sadece sözü korumaktan mı ibarettir? Yazı, söylemimizin önermeleriyle ilişkiye girdiğinde, sözün içeriğinde köklü değişiklik meydana getirir mi? Bu yerinde soruların cevabını bir sonraki başlık altında ele alacağız.

Şimdi, “gerçekte metin, yazıyla tespit edilmiş bir söylemdir” şeklindeki tanımımıza geri dönerek, konuyu açıklamaya devam edelim. Yazıyla tespit edilen şey, daha önce söyleyebildiğimiz, fakat artık söylemediğimiz için, yazdığımız bir söylemdir. Yazıyla tespit, sözün yerinde, yani sözün artık doğmadığı yerde ortaya çıkar. Buradan şu sonuca ulaşabiliriz: Metnin rolü, önce söylenen bir sözü yazmakla sınırlı değildir, fakat söylemin demek istediğini doğrudan doğruya yazıya geçirmektir. Bu durumu kabul ettiğimiz takdirde, yazıya geçirilmiş metnin gerçek bir metin olup olmadığını kendimize sorabiliriz.¹⁶⁶

Hem sözlü önermede de hem de yazıda gerçekleştirilmeye çalışılan birer amaç vardır; bu nokta her ikisinde ortaktır. Yalnız sözlü önermede söylemin amacı muhatap tarafından keşfedilirken, yazıda bunu ortaya çıkarmak okuyucuya düşmektedir. Bundan dolayı yazıda okuyucunun önemli bir rolü vardır. Gerçekte

165. Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, I, Çeviri Berke Vardar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1978, s. 34.

166. *Du texte*, p. 138.

yazma, yorum kavramını işin içine koymamıza izin veren bir ilişkiye göre okumayı gerektirir. Okuyucu konuşmadaki muhatabın yerini alır, tıpkı söylemin ve konuşan kişilerin yerini yazının alması gibi.¹⁶⁷ Gerçekte okuma-yazma ilişkisi, konuşma-cevap verme ilişkisine benzemez. Okuma, bir konuşma ilişkisi, bir diyalog durumu değildir. Okumanın, yazarın eserinde, yazarla bir tür konuşmak olduğunu söylemek yeterli olmaz. Okuyucunun kitapla ilişkisi tamamen başka mahiyettedir. Diyalog bir soru ve cevap değişimidir. Oysa yazar ve okuyucu arasında böyle bir ilişki yoktur; yazar okuyucuya cevap vermediği gibi kitap, okuma ve yazma fiillerini de birbirinden ayırır. Sonuç olarak okuyucu yazma fiiline, yazar da okumaya katılmaz. Yazılı metin böylece, okuyucu ve yazarın, birbirlerini karşılıklı olarak gölgede bırakmalarına yol açar; ses ve işitmeyi birbirine bağlayan diyalog ilişkisinin yerini alır.

Söz nasıl düşünceden önce ise, diyalog da öyle okumadan öncedir. Bu nedenle, okumaya ancak diyalog bulunmadığı zaman başvurulabilir. Bu durum o kadar açıktır ki, bir yazarla karşılaştığımız ve ona örneğin kitabından söz ettiğimiz zaman, eserinde ve eseri sayesinde yazarla kurduğumuz, çok hususi ilişkinin derinden altüst olduğu duygusuna kapılırız. Hatta bir kitabı okumanın, yazarının daha önce ölmüş olduğunu ya da yazarı öldükten sonra yayınlandığını düşünmek anlamına geldiği bile söylenebilir. Kitapla kurduğumuz ilişki gerçekte, yazarı öldüğü zaman tam ve el değmedik bir ilişki olur. Yazar artık cevap vermez, iş sadece okumaya kalır.

Okuma ve diyalog fiilleri arasındaki bu fark, şu hipotezimizi doğrulamaktadır: Okuma söze benzer, söze paralel bir etkinliğin gerçekleştirilmesidir (effectuation); öyle ki sonuçta oku-

167. a. y.

ma sözün yerini tutar, bununla da kalmaz, adeta onu ele geçirir. Bundan dolayı diyebiliriz ki yazıya geçirilen şey, bir fikri ifade etme amacıyla dile getirilen söylemdir. Yazı, tarihsel ve psikolojik özellikler taşıyan söz işaretlerinin, harflerle yazımı olabilir. Ama bu, doğrudan doğruya yazıya geçirilmiş bir amacın bulunmadığı anlamına gelmez. Gerçekte, sözden yazıya dönüşen her metinde, metne geçirilen bir amaç vardır. Okuma, sözün yerine konan yazının aşılması demektir ve metnin doğum fiilidir.

Burada şöyle bir soru sorabiliriz: Telaffuz edilmeyip de, yazıya geçirilen sözcelemeye (*énonciation*) ne olmaktadır? Bununla ilgili olarak, daima yazının şu en görünen karakteri üzerinde ısrar edilir: Yazı söylemi saklar ve onu gerek ferdi, gerekse kolektif hafızanın kullandığı bir arşiv yapar. Dahası şu telakkiler de eklenir: Sembollerin çizgiye geçirilmesi (*linéarisation*), dilin art arda ve ayrı ayrı özelliklerinin, hem analitik hem de seçik bir tercümesine izin verir ve dilin etkisinin büyüklüğünü kanıtlar.¹⁶⁸ Hepsi bu mudur? Hayır, yazıyla artırılan koruma ve etkinlik, sadece sözel dilin grafik işaretlerle kopya edilmesini de (*transcription*) belirler.

Sözelliğin karşısında metnin aşılması, birtakım ilişkilerin altüst olması sonucunu doğurur. Bunlar ilgili tarafların, yani yazarla okuyucu arasındaki ilişki ve dille dünya arasındaki ilişkidir. Özellikle metin sözün yerini aldığı zaman, dille dünyanın göndergesel ilişkisi bozulduğunu daha iyi görmekteyiz.

Göndergesel ilişkiyle ya da göndergesel fonksiyonla ne anlıyoruz? Şu olguyu: Bir dinleyiciye hitap ederken söylemin süjesi, yani konuşan kişi, herhangi bir şey hakkında herhangi bir şey söyler. Süjenin hakkında konuştuğu şey, söyleminin göndergesi-

168. *age.*, p. 139.

dir. Bilindiği gibi bu göndergesel fonksiyon, söylemin ilk ve en basit birliği olan cümle tarafından taşınmıştır. Doğru, ya da gerçek, herhangi bir şeyi söyleme amacı taşıyan şey cümledir; en azından açıklayıcı söylemde bu böyledir. Bu göndergesel fonksiyon o kadar önemlidir ki, sanki, işaretleri şeylerden ayırmaya başlayan başka bir karakteri dengeler; başlangıçta sembolik fonksiyon, bu işaretlerin nesnel karşılıklarını vermez. Oysa göndergesel fonksiyonla dil, işaretleri dünyaya doldurur. Çünkü dünyadan konuşmayacaksa neden konuşacağız?

B) Sözle Yazının İlişkisi

1. Söylemle Metin Arasındaki İlişki

Söylem sözden yazıya geçtiği zaman, onda ne gibi değişiklikler olur? Bunu anlayabilmek için önce söylemin bazı temel niteliklerine, yazıyla benzerliklerine ve farklılıklarına değinmek gerekir kanısındayız

Şurası bir gerçektir ki söz değişimi sırasında konuşan ve muhatap birbirinin karşısındadır; söylemin durumu, cereyan etme tarzı ve bağlı olduğu şartlar hazırdır. Söylem bu şartlı ortama göre anlamlıdır. Bundan dolayı realiteye gönderme, bu hakikate göndermedir. Gönderilen hakikat sayesinde, söylemin neyi anlattığını, hangi konuda ısrar ettiğini anlarız. Hem zaten söylemin amacı bir anlamı dile getirmektir. Bunun için de söylemin kendini kuşatan şartlara, yani hakikate bağlanması gerekir. Bu da ancak dilin, zaman ve yer zarfları, şahıs zamirleri, fiilin zamanları ve genel olarak bütün “*kanıtlayıcı*” (*déictique*) ya da “*açıklayıcı*” (*ostensif*) göstergeleri aracılığıyla olur. Tabiri caizse dil, hakikate demir atmaya, yani söylem bağlamına gitmeyi teminat altına almak için iyi donatılmıştır. Böylece söylediğimiz şeyin ideal anla-

mi, yaşayan sözde gerçek referansa doğru meyleder. En uç noktalarına kadar götürüldüğü zaman bu gerçek referans, hem açıklayıcı hem de belirtici olur, sözün ispat etme ve gösterme gücüne ulaşır.¹⁶⁹

Fakat metin sözün yerini aldığı zaman durum böyle değildir. Yazılı metin konuşmadaki diyalogu kopardığı için, göstermeye doğru referans hareketi, kendini durdurulmuş hisseder. Göreceğimiz gibi, yine de metnin bir referansı vardır. Okumanın görevi, kesin olarak yorum sıfatıyla referansı ortaya çıkarmaktır. Referansı olmayan metin, kararsızdır; dünyanın dışında ve dünyasızdır. Bundan dolayı sanki “boşlukta” gibidir. Her metnin, bu dünya ile ilişkiye girmesi yani dile getirdiği bir hakikat olması gerekir. Bu ilişki sayesinde bir metin, sözün gösterdiği duruma bağlı hakikatin yerini alır.¹⁷⁰

Metinler bir açıdan bakıldığında, içinde tam bir dünya saklar. Metinlerdeki bu dünyanın öğeleri şunlardır: Belli değer yargıları, düşünme biçimleri, nesnelere ve olaylara, insana, topluma ve tabiata özel bakış tarzı. Bundan dolayı Grek dünyasından, Bizans dünyasından, İslam dünyasından söz edebiliriz. Fakat bu, metinde saklı dünya ile gerçek dünya arasında tıpa tıp uygunluk olduğu anlamına gelmez. Çünkü, gerçek dünya sözle dile getirilir; oysa metindeki dünya, “yazıyla ortaya çıkarılmış anlamında, hayali dünyadır.”¹⁷¹ Burada hayali, muhayyilenin bir ürünü değil, fakat edebi bir yaratma demektir.

Metinle, temsil ettiği dünya arasındaki fark, bize şu düşüncüyü ilham etmektedir: Konuşmada gerçek bir süje, yani konuşan kişi bulunur. Oysa yazıda gerçek anlamda “ben” diyebilecek bir özne yoktur. Bu tespitimize bazı itirazların olması mümkündür.

169. *age.*, p. 140.

170. *age.*, p. 141.

171. *a. y.*

Onlar en azından şunu diyebilirler: Konuşmada, sözünden kendisini tanıdığımız bir kişinin olduğuna elbette itiraz edilemez. Ancak yazıda da hakkındaki birtakım bilgileri, kendi yazısından çıkarabildiğimiz bir yazar vardır ve biz konuşan kişiyi bildiğimize inandığımız gibi, bu yazarı bildiğimize inanırız. Kısaca yazar da “ben” diyebilen bir öznedir. Bu itiraz ilk bakışta haklı gibi görünebilir, oysa gerçekte, haksız bir karşı çıkmadır. Çünkü metindeki dünyanın gerçek değil de edebi bir ürün olması gibi, yazar da gerçek bir özne değildir, gramatikal bir öznedir. Bu konuda tanınmış dilbilimci Benvenist şöyle demektedir: Sözün öznesi, kendini bizzat “ben” diye belirten süjedir. Metin sözün yerini aldığı zaman, artık gerçekte konuşan kişi yoktur. Çünkü, konuşan kişi kendini söylemiyle, konuştuğu anda ve doğrudan doğruya ortaya koyar. Oysa metinde, konuşmayla öznenin ilişkisinin yerine, metinle yazar arasındaki daha karmaşık bir ilişki geçer.

Bu ilişkiden şunu anlarız: Metin, yazarı ortaya çıkarır; yazar da yazının, dile getirdiği anlam alanında hareket eder. Özetle söyleyecek olursak metin, yazarın etkinliğinin gerçekleştiği yerdir.¹⁷² Fakat burada şöyle bir soru sorabiliriz: Metin ilk okunduğundaki yazarla, sonraki okumalarının yazarı aynı mıdır? Buna “evet” demek mümkün değildir. Çünkü okuyucunun okuduğu metinle, bu metnin yazarı arasında bir mesafe vardır. Yazar bir metni ilk okuyan kişidir. O nedenle metnin gerçek amacı, yazarın bu ilk okumasında, daha doğrusu metinde tezahür etmiştir. Bütün sorun, yazarla aramızdaki mesafeyi aşmak, diğer deyişle metinde tezahür eden amacı keşfetmektir. Peki metnin anlamını verecek olan bu tezahürleri nasıl tespit edebiliriz? Bu soru hermenötikte temel bir problemin doğmasına neden olmuştur. O da şudur: Metin anlama konusu mu, yoksa yorumlama konusu mudur?

172. Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, II, p. 120.

Metin, söz ve söz değişimi karşısında bağımsız bir statüye sahiptir. Şimdi bunu analiz edelim. Metin sözün düzenlendiği dünyayı gizler. Bu durumda iki şey olur: Ya metnin anlamını, okuyucu olarak askıya alıp, onu dünyasız ve yazarsız metin gibi inceleyebiliriz; o takdirde metni açıklamak, iç ilişkilerini ve yapısını ortaya koymaktır veya metnin kararsızlığını kaldırabilir, onu sözlere dönüştürebiliriz. O zaman anlamı askıya almaktan vazgeçer, onu yaşayan bir iletişim aracı yaparız. Bu ise metni yorumlamak demektir. Bu her iki imkân, okuma tarzından kaynaklanır ve birbiriyle diyalektik bir ilişki içindedir.

Bir metni, onu ilk defa okuyormuş gibi okuyabiliriz. Bu bakımdan sadece okuma vardır diyebiliriz. Bir metni okumak onu bir dünya gibi görmek ve bu dünyaya girmek demektir. Okuma sırasında girilen bu dünyada diyalogun sübjektif öğeleri, yani karşılıklı benler, yazarla okuyucu bir ilişkiye girer. Metinle okuyucu arasındaki ilişkinin bir başka görünüşü, sabit olanla hareketli olanın ilişkisi gibidir. Şöyle ki, metin sabittir; hiçbir zaman okuyucunun bağlamına ve dönemine taşınmaz. Onun doğal yeri ilk ortaya çıktığı şartlardır. Oysa okuyucu hareketlidir ve zamanı geriye doğru geçebilir. Bu nedenle o, metni ait olduğu yerde aramalı, diğer deyişle ilk ortaya çıktığı şartlarda okumalıdır. Okuyucu, metin dünyasına girdiği anda, kendini dünyadan soyutlar dünya ile göndergesel ilişkisini askıya alır. Bu şekilde o, metni "yer"inde ve bu yerin çevrelediği alana yerleşmeye karar verir bu seçimde metnin dışarısı yoktur, onun sadece bir içi vardır, biz herhangi bir konuda herhangi birine hitap eden bir söze sahibiz, aynı şekilde metnin aşkınlık amacı da yoktur.

Metin dünyasında kalma projesi, hem mümkün hem de meşrurdur; gerçekte metnin, metin olarak ve metinler ağının da edebiyat olarak teşkili, bir dünyaya doğru ve bir başkasına doğru söylemin bu ikili aşkınlığının yakalanmasına izin verir. Metin karşısında buradan hareketle açıklayıcı bir davranış mümkün olur.

Bu açıklayıcı davranış, tek bir epistemolojik modele, dil modeline göre yapılır. Bu, iş işten geçtikten sonra manevi bilimlere yayılan tabiatçı bir yöntem değildir. Burada tabii olanla manevi olanın zıtlığı hiçbir rol oynamaz. Metinleri açıklama kurallarına göre incelemek mümkündür. Bu kuralları lengüistik, işaretler sistemine başarıyla uygular, böylece işaretler sistemi sözden farklı bir tutum izleyen dili meydana getirir. Bilindiği gibi lengüistiğin homojen bir objeye sahip olmasının temelinde, dil-söz ayrımı vardır. Söz fizyolojinin, psikolojinin, sosyolojinin objesidir; fakat dil, oyunun kuralı olarak söz bu kuralın uygulamasıdır-sadece lengüistiğin konusudur.¹⁷³ Bu yapısal model, metne uygulandığını göreceğimiz açıklayıcı davranış tipini verir.

Burada sözden ayrı olduğu ölçüde, sadece dil için değerli olan kanunları metne uygulamamıza belki itiraz edilebilir ve şöyle denebilir: Nasıl ki dilsiz söz yoksa, sözsüz de metin olamaz. Fakat şunu da unutmamak gerekir. Söylemle dil birbirinin karşısına iki zıt şey gibi konulamaz. Bunlar gerçekte zıt değil, fakat farklıdır. Öbür taraftan söz-yazı ayrımı, dil-söylem ayrılığıyla kıyaslandığında, ikinci derecede bir ayırımdır. Bu açıklamalarda bir yanlışlık olmadığı görüşündeyiz. Üstelik onlar, yapısal adı verilen açıklayıcı modelin metin karşısındaki mümkün tutumlar alanını tüketmediğini düşünmemize izin verir. Fakat bu açıklayıcı davranışın sınırını dile getirmeden önce, onun verimli olup olmadığını iyi anlamak gerekir.

Metinlerin bütün yapısal analizi şu hipoteze dayanır: Yazı dil-den çok söze, yani söyleme yakındır. Buna rağmen yazının özgünlüğü, söylemde dile benzer öğelerin varlığına bağlıdır. Bu hipotez tam olarak meşrurdur ve şunu söyler: Bazı şartlarda dilin cümleden üstün birlikleri, dilin küçük birliklerini verir. Bu kü-

173. *Du texte*, p. 146.

çok birlikler cümle seviyesine yükselememişlerdir ve lengüistiğin yetki alanına girerler.

Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale* (Yapısal Antropoloji) adlı eserinde, metinler kategorisi konusundaki söz konusu hipotezi şöyle formüle eder:

*Her lengüistik varlık, kurucu birliklerden teşkil edilmiştir; bu kurucu birlikler, sesbirimler (phonèmes), anlambirimler (monèmes), kavrambirimler (sémantèmes) gibi dilin yapısına normal olarak giren birliklerinden oluşmuştur. Fakat kavrambirimler için sesbirimler ne ise, bu kurucu öğeler için de kavrambirimler odur. Her biçim, bir daha yüksek ve daha karmaşık bir biçimdir, bu haliyle önceki biçimden ayrılır.*¹⁷⁴

Yukarıdaki satırlarda kısaca zikrettiğimiz Claude Lévi-Strauss'un yapısalci hermenötiğinin karşısında, romantik hermenötik bulunur. Bilindiği gibi bu sonuncusu, yazarın dehasına çok önem verir; hermenötiğin görevinin, yazarın zihin yapısına nüfuz etmemizi ve böylece onun çağdaşı olmamızı sağlamak olduğunu ileri sürer. Romantik hermenötiğe daha yakın olan Dilthey yorum kavramını, "*anlama*" kavramına, yani yazının nesnelleşmeleriyle ifade edilen yabancı bir hayatın kavranmasına dayandırır. Romantik ve Diltheyci hermenötiğin ruhbilimsel ve tarihi karakteri buradan kaynaklanır. Eğer yazı, eserle bizim aramızdaki mesafeyi aşmak için ayak bağı gibi; eserin sübjektif yapısı da kendisinin nesnelleşmesine engel diye görülürse, psikolojik ve tarihi bir çözümlemeyi gerçekleştiremeyiz. Fakat bir yazarın ruhunu yakalamaktan vazgeçmek, bir eserin yapısını yeniden kurmakta kendimizi sınırlamak anlamına gelir mi?¹⁷⁵

174. *Du texte*, p. 112.

175. *age.*, p. 113.

Bu soruya verilecek cevap bizi romantizmden olduğu kadar yapısalcılıktan da uzaklaştırır. Temel hermenötik görev, deha fikrinden veya yapı alternatifinden kaçır.

2. Yazının Sözde Meydana Getirdiği Değişiklik

Bu açıklamalardan sonra yukarıda koyduğumuz problemi, yazıya geçen metnin değişikliğe maruz kalıp kalmadığını, kaldıysa bunun ne türden değişiklik olduğunu görmeye çalışalım. İlk bakışta yazı oldukça masum, zararsız gibi görünmekte ve şöyle düşünülmektedir: Yazı, sadece maddi ve harici bir faktörün işine sokarak söylem mesajının kaybolmasını önler. Oysa gerçekte yazıyla tespit etme, basit bir koruma fiili değildir; söylemi derinden etkiler, bazı önemli sonuçlar doğurur. Önce yazı, metni yazarın amacı karşısında bağımsız kılar. Metnin belirttiği şey artık yazarın söylemek istediği şeyle uyuşmaz. Hem sözel, yani metinsel anlamlandırmanın kaderi, hem de zihni, yani psikolojik anlamlandırmanın kaderi bundan böyle farklıdır.

Bir metnin ilk bağımsızlık modalitesi, her ne kadar bir anlamda yazara yabancılaşıma, ondan uzaklaşma ise de, "*anlatım gücü*"nü yitirme de değildir. Metnin pozitif anlamını böyle bir uzaklığa rağmen, yazarı tanıma konusundaki cesaretimiz, asla cüret sayılmamalıdır. Buna karşılık metnin bağımsızlığı, Gadamér'in, metnin "*nesnesi*" adını verdiği şeye, yazarının sonlu amacının ufkundan kaçıp kurtulma imkânı verir; diğer deyişle yazı sayesinde metnin "*dünyası*", yazarın dünyasını parçalar, patlatır.

Metnin psikolojik şartları hakkında doğru olan şey, metnin üretilmesinin sosyolojik şartları hakkında da doğrudur. Bir edebi eserin, genel olarak bir sanat eserinin özünde şunlar vardır: Met-

nin üretilmesinin kendine özgü psiko-sosyolojik şartları aşması, böylece, bizzat farklı sosyo-kültürel bağlamlarda yapılan okumaların sınırsızca devam etmesi. Kısacası metin, kendini, psikolojik olduğu kadar sosyolojik açıdan yeni bir bağlama yerleştirmeye izin verecek derecede, ilk bağlamından ayrılabilmelidir.

Yazarın okuyucu tarafından aşılması, okuyucu bakımından bir paralelizme sahiptir.

*Diyalog durumunda söylem, yüz yüze ilişkiyle belirlenir. Oysa yazılı söylem, okuyucu statüsüne geçen dinleyicilerin karşısına çıkar. Potansiyel olarak okumasını bilen herkes bir dinleyicidir. Burada yazı en dikkate değer etkisini bulur. O da şudur: Söylemin diyalog olmasına karşılık, metinde yazı aşılar. Bundan, yazmayla okuma arasındaki ilişkinin artık konuşmak ve dinlemek arasındaki ilişkinin hususi bir durumu olmadığı sonucu çıkar.*¹⁷⁶

Yazı, dilin (langue) içsel sistemine yabancıdır; dilin görünüşünü perdeler. O giysi değilse de kılık değiştirmez. Yazıyla dilin bağı yüzeysel ve yapaydır. Garip biçimde yazı, bir imgeden başka bir şey olmaması gerekirken başrolü ele geçirmekte ve tabii ilişki tersine çevrilmektedir. Yazı bir tuzaktır. Onun hareketi kısır döngüdür ve zararı şaşılacak derecede büyüktür. Dilbilim özel bir bölümde bunları gözlem altına almalıdır ve tabii ki yazının temsili özelliği unutulmamalıdır. Dil ve yazı birbirinden ayrı iki gösterge sistemidir, ikincisinin tek varoluş nedeni birinciye *temsil etmektir*.¹⁷⁷

Her önermede Frege gibi, söylemin 'anlam'ını ve 'referans'ını ayırabiliriz.¹⁷⁸ Söylemin referansı, amaçladığı ideal objedir; bu an-

176. *agē*, p. 111.

177. Derrida, Jacques, *Göstergebilim ve Gramatoloji*, Çev. Tülin Aksin, Afa Yayınları, Felsefe yazıları Ansiklopedisi: 6, Özener Matbaası, İstanbul, 1994, s. 46.

178. Frege, G., *Écrits logiques et philosophiques*, trad. Fr. De C. Imbert, Paris, Éditions Du Seuil, 1971, p. 102.

lam, söylemde saf halde vardır. Onun referansının hakikat değeri, realiteye ulaşma iddiasıdır. Burada ortaya şöyle bir mesele çıkar: Söylem metin olduğu zaman, referans ne olur? Önce yazı, fakat özellikle eserin yapısı referansı bozar. Öyle ki sonunda referans bütünüyle bir problem haline gelir. Oysa sözlü söylemde referans problemi, sonunda söylemin açık fonksiyonu yardımıyla, diğer deyişle konuşanlar arasında ortak bir hakikati gösterebilme gücüyle çözülür.

Söylemde sözünü ettiğimiz şeyi ispatlamak, göstermek her zaman mümkün olmayabilir. Fakat en azından onu, konuşanların da ait oldukları biricik zaman-mekân bağlamına yerleştirebiliriz. *Şurada* ve *şimdi*, her söyleme son referansı verir. Sonunda söylemin durumu yazarı da belirler; fakat metnin nesnesi yazıyla değişmeye başlar. Artık yazıda yazarla okuyucunun durumu ortak değildir. Bu arada gösterme fiilinin somut şartları da yoktur. Çünkü, referansın gösterici ve açık karakteri ortadan kalkmıştır. Böylece, bir realite de geçersiz hale gelmiştir. Bu realitenin belirsizliği, "*edebiyat*" adını verdiğimiz fenomeni mümkün kılar.

Geleneksel gerçekçiliğin çok dogmatik formüllerden uzak durması, şunu gösterme avantajına sahiptir: Tüketen metin kavramı, tam olarak gerçekleşmiş metin kavramı hamdır. Yorumun korelatı olan metin, başlangıçtan beri asla, bizatihi tamamlanmış bir veri değildir; fakat yorumda ve yorumla belirir ve tamamlanır. O zaman metin, rakip ve tamamlayıcı bütün yorumların kendine doğru yöneldiği sınır nokta gibidir. Bu bakımdan felsefe yeni olgular getirmekle övünmez; kendisine ipucu görevi görecektür bütün bilgi kaynaklarından, sanattan ve bilimden, dinden ve ekonomiden, teknikten ve politikadan olguları ödünç alır.¹⁷⁹ Şim-

179. Granier, Jean, "Savoir, idéologie, interprétation", dans *Initiation à la pratique de la théologie*, p. 33.

di bu uzun metin teorisinden sonra kutsal bir metnin ne olduğunu görmeye çalışalım.

C) Kutsal Metin

1. Kutsal Metinlerin Çokluğu Problemi

Bir kutsal metnin nasıl anlaşılacağı veya yorumlanacağı sorunu üzerinde duran hermenötik her şeyden önce, kutsal metnin diğer metinlerden farkını, ayırt edici özelliklerini ortaya koymak zorundadır. Hermenötik, sadece, kutsal metinler vardır demekle yetinemez; bir kutsal metnin hangi şartlarda kutsal olduğu konusunda düşünmek zorundadır. Kuşkusuz bunları yapmak pek de kolay değildir. Çünkü hermenötikte kutsal metnin statüsü sorunu çoğu zaman, özellikle Aydınlanma Dönemi'nden beri, kısır çekişmelerin konusu olmuştur. Bütün bunlara rağmen hermenötik kendisini kutsal metinlerle ilgili tespit yapmaktan ve ilkeler belirlemekten uzak tutamaz.

Kutsal metinlerle ilgili fenomenal bir tespit yapmak istediğimizde çelişkili bir durumla karşılaşırız. Kutsal, temelde bir olduğu halde, tartışmasız bir otorite kazandırdığı metinler, yani kutsal metinler birçoğudur. Dolayısıyla kutsal metinden söz ederken, pek çok birden söz etmekteyiz. İşte hermenötiğin asıl problemlerinden biri, "Nasıl oluyor da birbirinden çok farklı şartlarda ortaya çıkan, çok farklı yapıları yansıtan metinlerin tümüne kutsal diyoruz?" şeklinde sorulan sorunun cevabını araştırmaktır. Bu sorun, Schleiermacher'dan beri pek çok hermenötikçiye uğraştırmıştır. Ve bu sorun, "Bir kutsal metin nasıl anlaşılabilir?" sorusuyla eşzamanlı ve ona bağlı olarak ortaya çıkar. Diğer deyişle "Bir kutsal metin nedir?" sorunu kendiliğinden hermenötik bir soruna dönüşür.

Kutsal metin konusuna *a priori* bir bakış açısıyla yaklaşır, Francis Kaplan gibi, "Kutsal metni kutsal yapan şey, içeriği veya fonksiyonu değil; fakat kaynağıdır, yani Tanrı tarafından gönderilmiş olmasıdır. Bu anlamda sadece üç monoteist dinin kitapları kutsal kitaptır."¹⁸⁰ diyebilir miyiz? Olgusal açıdan baktığımızda buna "evet" dememiz mümkün değildir. Çünkü vahiy ürünü olmayan pek çok din ve bunların kutsal kabul edilen kitapları vardır. Peki, kutsallığı belirleyen şey o halde nedir? Tanımlardan değil de olgulardan yola çıkarsak şu cevabı verebiliriz: Bir metnin kutsallığının ölçüsü, onu insanların öyle kabul etmeleridir. Konuya bu açıdan yaklaştığımız takdirde, kutsal metne indirgeyici ve sınırlayıcı biçimde yaklaşmaktan uzak dururuz; insanlar tarafından kutsal kabul edilen hiçbir metni dışta bırakmayız. "Kutsal metin vahyedilmiştir." anlayışı bize göre, çözdüğü problemten daha çoğunu çözülmedik olarak bırakır. Bunu görebilmek için, metin olgusuna yakınlıkları açısından her iki tür metin arasında bir karşılaştırma yapalım.

Vahiy ürünü olan kutsal metinle, olmayan kutsal metinden, acaba hangisi metin niteliklerini daha çok yansıtır? Buna verilecek cevap "vahiy ürünü olmayan kutsal metin" şeklindedir. Çünkü vahiy ürünü olmayan kutsal kitap, bu, metnin ortaya çıkışını hazırlayan, sosyo-kültürel ortamın etkisini, vahiy ürünü olan kutsal metinden daha çok yansıtır ve psişizmin etkilerini ise profan metin kadar olmasa bile belli bir ölçüde taşır. Oysa vahiy ürünü kutsal metinlerde, sosyo-kültürel etkiler kaçınılmaz olarak bulunsun bile, onlarda dile gelen bir psişizmden söz edemeyiz, çünkü onların gerçek anlamda yazarları yoktur.

Burada her iki tür kutsal metin için, etkiler konusunda bize çok önemli gibi görünen bir başka farkı da belirtelim: Tarihsel

180. Kaplan, Francis, "Le problème du texte sacré", dans *Introduction à la philosophie de la religion*, édité par Jean-Louis Vieillard-Baron, Francis Kaplan, Éditions Du Cerf, Paris, 1989, p. 281.

şartlar, vahiy ürünü olan kutsal metinle olmayan metne aynı şekilde etki etmez görüşündeyiz. Daha açık deyişle ortam, vahiy ürünü olmayan metnin hem içeriğini hem de biçimini belirler. Oysa vahiy ürünü olan kutsal metnin sadece biçimini, yani Tanrısal mesajın ifade ediliş biçimini belirler. Ancak Tanrısal mesajın içeriğinin zorunsuz şartların bir ürünü olduğu söylenemez. Çünkü teolojik dil, aşağıda göreceğimiz gibi, bir üstbelirlenim dilidir. Bu yüzden biyolojik terimlerle konuşacak olursak, vahiy ürünü olmayan kutsal metinler doğal bir evrim ürünüdür; oysa vahiy ürünü olanlar ise ani, köklü değişim anlamında, artık değişmemek üzere ortaya çıkan değişim anlamında bir mutasyondur.

2. Kutsal Metin - Profan Metin Diyalektiği

Kutsal metinle ilgili problemleri çözmek için başvurulacak yollardan biri de, kutsal hermenötik ve profan hermenötik arasında bir ayırım yapmak ve her iki hermenötik için yorum kurallarının da farklı olması gerektiğini ileri sürmektir. Şunu belirtelim ki bu görüş önce ortaçağ hermenötikğine, en iyimser ifadeyle Schleiermacher öncesine dönüşür. Bu yüzden, kutsal metin problemini kolay yoldan çözümlerim derken, günümüz hermenötikğinin kazanımlarına sırt çevirmektedir.

İkinci olarak kutsal metnin özgünlüğü koruma endişesi taşıyan bu görüş şunu unutmaktadır: Kutsal taşıyan daima profandır. Kutsal, saf kutsal olarak kendi mahiyetiyle olduğu gibi kavranamaz; tezahürleriyle kavranır. Kutsal mesajın tezahürleri olan kelimelerin, heceler ve harflerin hiçbirisi bu mesajın kendisi değildir; taşıyıcılarıdır. O nedenle kutsal metin kavramı karma bir durumu dile getirir. Kutsal metinde nasıl taşıyıcı profan öğeler varsa, kutsal metne uygulanabilen ve Tanrısal mesajın anlaşılmasına katkıda bulunabilen profan yorum kuralları olabilir; bun-

da çelişkili bir durum yoktur. Özetle hermenötik, profan metinler için geçerli kuralları bir tarafa, kutsal kitabın tefsiri için gerekli kuralları diğer tarafa koyan, kutsal hermenötik ve profan hermenötik dikotomisine bölünemez. Eğer Schleiermacher'ın düşündüğü gibi anlama problemi evrensel ise, o, kutsal hermenötik ve profan hermenötik karşıtlığını zorunlu olarak aşar.

Fakat bu, zorunlu olarak, profan metin ve kutsal metin arasındaki farkın geçersiz olduğu anlamına gelmez. Her iki metin arasındaki fark, anlama problemi esas alınarak yeniden düşünülmelidir. Schleiermacher'dan beri teolojik hermenötik ve felsefi hermenötik, anlama probleminin evrenselliğini kabul eder.

Çağdaş hermenötik, kutsal metin konusunu, genel metin sorununa başvurarak yeniden ele alır. Günümüz hermenötikği, metin konusunda bir tespit yapar ve tespitin sonucunu biraz da katıca şöyle formüleştirebilir: Yalnız metin vardır. Oysa yalnız metnin olduğunda ısrar etmek, adı ya da şekli ne olursa olsun; lafız üzerinde ısrar etmektir.

Kutsal metnin lafzı diğer metinlerle aynı olmakla birlikte referansı farklıdır ve onu diğerlerinden ayıran da budur. Kutsal metin, ister öğüt isterse emir olsun; dini şuuru onu kendi isteğine göre düzenleyemez. Ayrıca kutsal metinlerin yalnız diğer metinler gibi olduklarını da söyleyemeyiz. Çünkü kutsal metinler bir anlam dünyasını açıp gösterirler. Bu dünya ise, olgular toplamı olan dünyaya indirgenemez. Onlar, aşkın bir faktörü, anlam ve hakikat faktörünü, daha doğrusu yönelme faktörünü olgular dünyasına dahil ederler.¹⁸¹ Burada şu önemli noktayı vurgulayalım: Bütün kutsal metinleri aynı yapıya sahip gibi göremeyiz ve hepsini ortak bir payda altında toplayamayız. Çünkü, daha sonra göreceğimiz gibi birbirinden çok farklı kutsal metinler vardır.

181. Breton, Stanislas, *Écriture et révélation*, Cerf, Paris, 1979, pp. 20-22.

Kutsal kavramı burada bir türü değil; bir cinsi gösterir. Bundan dolayı pek çok kutsal metnin varlığı fenomeniyle karşı karşıya bulunmaktayız. Onların “*kutsal*” adını taşımaktan başka ortak noktaları yoktur.

Peki, niçin pek çok kutsal kitap vardır? Buna şu cevabı verebiliriz: Birbirinden ayrı çok sayıda kutsal fenomenolojisi olduğu için. Eğer çeşitli dinlerdeki kutsallık temelde birbirine benzemiyor ve çok farklı şekillerde tezahür ediyorsa, buna bağlı olarak kutsal kitaplar da çok çeşitli olacaktır. Kutsal metin kavramı, tabii dünya tecrübesinden başka bir tecrübenin ürünüdür. Ancak kutsal bir metin insan için iki fonksiyonu birden yerine getirir: Hem kitaba ait sözün korumasını, hem de söyleme ait kutsallığı. Bunu, birkaç yıl önce ölen Emmanuel Levinas şöyle açıklamaktadır: “Aristoteles’in dil yeteneğiyle donatılmış insanı, gerçek ontolojisine ancak kitapla ve gerçek statüsüne de dini kitapla ilişkisi sayesinde kavuşmuştur.”¹⁸²

Söylediklerimizden anlaşılıyor ki, “metin, metindir” demekle yetinemeyiz ve kutsal metinlerin farklılığını göz ardı edemeyiz. Bu durumda, genel metinle ilgili ilkeleri (her metin kutsal da olsa diğer metinlerden biridir) kutsal metnin “olağanüstü” statüsüne (kutsal metin diğer metinlerden farklıdır) nasıl uygulayabiliriz? Bu soru ortaya çok ciddi bir problem çıkarır. O nedenle bu problemi incelemeden uzak duramayız.

Şimdi, kolayca bir aporiye dönüşme tehlikesi taşıyan bu durumu incelemeye çalışalım. “Bir kutsal metin nedir?” sorusunun mümkün cevaplarını bulmaya çalışmadan önce, bu sorunun anlamını araştırmak gerekir. Bu soruyu belli bir metnin, örneğin kutsal metnin özünün ne olduğunu araştırarak doğrudan cevaplandırılabiliriz. Fakat o takdirde cevabımız, söz konusu sorunun muhtevasını azaltmak tehlikesi taşır. Çünkü kutsal metinlerin

182. Levinas, Emmanuel, *L'Au-delà du verset*, Édition du Minuit, Paris, 1982, p. 8.

çok çeşitliliği böyle bir yaklaşıma izin vermez. Kutsal metinlerin en genel ortak noktaları, kutsal denen metinler kategorisine ait olmalarından başka bir şey değildir. Sonra, insanın kutsalla ilişkisini açıklayabilmek için hangi kutsal fenomenolojisinden ve hangi antropoloji okumasından hareket etmek gerektiğini belirlemek kaçınılmazdır. Kutsalla bu ilişkiyi her özcülüğün ötesinde düşünebilmek için, sonu bir metne varan “dil oyunları” ve onlarla dayanışma içinde bulunan “hayat biçimleri” arasında var olan temel bağdan hareket edilmelidir. Bu anlamda “bir kutsal metin nedir?” sorusu bizi özün ötesine götürür ve “kutsal metin nasıl okunur?” sorusundan ayrılamaz olur.

Kutsal bir metnin ne olduğunun tespiti, pek çok işlemler yapmayı gerektirir ve bu işlemler kutsal metnin anlaşılmasındaki güçlüklerle benzemez.¹⁸³ Bir kutsal metnin ortaya çıkışıyla, anlaşılması arasında oldukça karmaşık bir ilişki vardır.¹⁸⁴ Bu anlamda Scheleirmacher’ın genel hermenötik, gramer, diyalektik ve hususi antropoloji arasında kurduğu bağı anlayabiliriz. Fakat bir metnin ortaya çıkışının, okuma faaliyetleri çokluğunu içerdiğini asla unutmamalıdır. Hiçbir yorum metni tek başına kuramaz ve metin teşkil edildiği anda yoruma açık hale gelir. Yansıtan yargının gerçekleşme tarzı, felsefi hermenötikle veya teolojik hermenötikle ilişkilerimizi yönlendirir. Her iki hermenötik de onama, sahip çıkma ve mesafe koyma (distanciation) arasındaki bir diyalektiği gerektirirler, fakat bu diyalektiği farklı biçimde kullanırlar. Söz konusu diyalektik, yansıtan yargıya göre gerçekleştiği için, hermenötik, anlamayı başarmak isterse, yol gösteren bir yöntem söylemi olmakla yetinemez. Tersine hermenötik, kutsal metnin gerçek anlamasını, bu anlamayı mümkün kılan aşkın şartları araştırmayı kendine problem edin-

183. *age.*, p. 168.

184. *L'âge*, p. 167.

mek zorundadır. Böyle bir çaba, “kutsal metne yeni bir tarzda nasıl katılmalıyız?” sorusuna cevap bulmak isteyenlerin beklentisini zorunlu olarak düş kırıklığına uğratar. Anlamak için inanmanın ve inanmak için anlamamanın gerektiği düşüncesi, anlamamanın hermenötik dairesine girişe izin veren *açıl susam açıl* değildir.¹⁸⁵

Felsefi bir hermenötik için kutsal metin kavramı, sınırlı bir kavramdır. Şüphesiz hermenötik tecrübe teorisinin dayandığı temel kavramlar şunlardır: Zaman aralığının hermenötik verimliliği, aidiyet, etkililik tarihi bilinci. Bunlar kutsal metinlerin anlaşılmasında da önemlidirler. Fakat teolojik hermenötik yalnız genel hermenötiğin özel bir halidir. Teolojik hermenötik daha çok hukuki hermenötiğe yakındır. Onların her ikisi de şunu kabul ederler: Uygulama, anlamamanın vazgeçilmez bir ögesidir ve arızı bir hareket değildir. Yazarla okuyucu arasındaki zaman aralığını aşmanın hermenötik açısından verimli oluşu, kutsalın zaman ötesi özüne ve ezeli dönüşü dini açıdan tasavvura bağlı olmaz. Bu mesafe ufukların kaynaşmasıyla aşılabılır. Kaynaşmayı mümkün kılan da soru ve cevap modalitesidir. Soru-cevap modalitesi, diğer mantıki uygulamalardan yalnız biridir.¹⁸⁶

Gerçekte hermenötiğin meşhur ilkesi, yazarı kendinin anladığından daha iyi anlamak ilkesi, kutsal metinlere uygulanamaz.

3. Kutsal Metinde Yazının Söze Üstünlüğü

Din fenomenolojisi açısından baktığımızda bütün dinlerde yazının, sonuçta kutsal metnin çok önemli bir yeri olduğunu gö-

185. a. y.

186. *Vérité*, pp. 15-16.

rürüz. Fetişizmden büyük monoteist dinlere kadar hepsinde aynı eğilimi, yazılı söze değer vermeyi bulmaktayız. Örneğin fetişizmde yazı, kullanılan işaretler, insanları büyü ile etkilemenin, büyü sanatının vazgeçilmez vasıtalarıdır. Bir *runik karakter*, bir sır, gizli bir karar, bir sır taşıma aracıdır. Runik karakterler onların tabiatüstü güçlerden alan *Odin*’den yayılırlar. Stora Noleby (İsviçre) taşında şu kaydı okuyoruz: “Güçten gelen runlar yazıyorum.” Bazı halkların yazı Tanrıları vardı. Babillilerde Nebo, Mısırlılarda Sechet ve Thot, Greklerde Hermes gibi. Başlangıçta, her yazı resim gibi, yeniden meydana getirilen objenin özünü kopyalıyordu, portreler tecessüm ettiriyordu; bunlara *ntr-w* (Tanrıları gösteren kelime) denir. Uğursuz ya da korkunç herhangi bir şeyi temsil eden bazı hiyeroglif resimler, yazıya geçerken çizgiye dönüşmüştür veya şekilleri bilerek değiştirilmiştir.

Yazmak yukarıda söylediğimiz gibi, yaşayan söze hakim olmak için bir yöntemdir. Kutsal söz geleneği başlangıçta söze dayalıydı. Daha sonra sözlü gelenek yerini yazılı geleneğe bıraktı. Bazı durumlarda da Vedaların durumunda olduğu gibi, sözlü gelenek günümüze kadar geldi. Kutsal metnin yazıyla tespiti, ilk bakışta geleneği kesinleştirmeye yardım etmez. Antik ve ilkel toplumlarda sözlü gelenek ciddi hiçbir şey bırakmamıştır, fakat yazılı metin söze hakimdir. Yazı, yaşayan söz kadar kesin, hatta ondan daha kullanışlıdır. Bunun ötesinde, yazılı metinlere sahip olduğumuz yerde ezberden okumanın zarureti devam eder; söylenmeyen sözün kesin bir gücü yoktur. Bu mecburiyeti İslam’da özellikle bedensel ibadetlerin temel rükünleri olarak görmekteyiz.

Fakat bazı dinlerde yazının sözü koruması oldukça aşırı biçimlere sokulmuş, yazı sözlü bir emir gibi mülâhaza edilmiştir. Buna en gerçekçi örnek, bir ilkenin (sentence) “*içilmesi*”dir. Zina ile suçlanan bir kadın, Musa kanunlarına göre içinde lanetli bir

yazının eritildiği sudan içmek zorundadır. Sonuçta bu kadın tam anlamıyla laneti içer. Bir Mısır hikâyesinde kahraman, muhtevasını öğrenmek istediği kitabı, biraya batırıp yutar. Günümüzde İnciller üzerine, yani Tanrı'nın sözü üzerine değil, fakat kutsal kitap üzerine yemin edilir.¹⁸⁷ Ülkemizin bazı bölgelerinde sözün, muhatapta güven uyandırması için, "Kur'an çapsın ki... " diye başlaması, yalanın Kur'an-ı Kerim tarafından cezasız bırakılmayacağına dair kolektif bilinci gösterir. "Siffin savaşında mızrakların ucuna asılan Kur'an-ı Kerim sayfaları, savaşan her iki taraf için, kutsal yazı sıfatıyla bütün kütleli kutsallığa sahipti."¹⁸⁸

«Kutsal sözün gücü, büyü biçimde kitaba bağlanmıştır. Bunu İslam'da, Hristiyanlık'ta ve Yahudilik'te bütün kesinliğiyle görmektediriz. Fakat diğer dinlerin de pek çok değişmez kitapları vardır. Vedalar, Avesta ve Budist tripitaka bunlardandır. Çin Budistlerinin tripitaka'sı, Japon tapınaklarında, taşınabilir bir kutuya konulur ve aşağı yukarı 7000 cilt tutar. Tibet'te tarlaların verimliliğini garanti altına almak için kutsal kitaplar kullanılır, 800 cilt kitap ayine taşınır.»

Sadece Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam teolojik bir kitaba sahiptir. Bu üç dinden sonuncusu, en yüce bir kitap dinidir. Kur'an Allah'tan gelir. "Sana kitabı indiren O'dur. O'nda kitabın temeli olan kesin anlamlı ayetler vardır, diğerleri de çeşitli anlamlıdır. Kalplerinde eğrilik olan kimseler fitne çıkarmak, kendilerine göre yorumlamak için, onların çeşitli anlamlı olanlarına uyarlar. Oysa onların yorumunu ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar: "Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır." derler. Bunu ancak akli sahipleri düşünebilir (Al-i İmran 7)."

İslam'a özgü tutkulu Monoteizm, Allah'ın şu ya da bu sıfatları olduğunu söyleyerek, yazıya çok geniş bir etki alanı tanır. Al-

187. Leeuw, pp. 426-427.

188. age., p. 428.

lah konuşur ve onun sıfatları (İslam'a giren Aristotelesçi felsefe anlamında) sonradan yüklenmiş değildir; fakat ezeli olarak O'nun özüne aittir. Bu, ne başlangıcı olan, ne de yarıda kesilen "ezeli bir yüklem"dir. O zaman ezeli olarak konuşan Allah'ın söylemi, zorunlu olarak bizzat ezelidir. Diğer deyişle Kur'an zamanda doğmamış, Allah tarafından yaratılmamıştır, fakat yaratılmamış, ezeli olarak Allah'tadır. Oysa bu anlayış Mutezile gözünde çok tehlikeli gibi görünmektedir; onlara bakılırsa, Allah'ın dışında yaratılmadık hiçbir şey yoktur. Sonuç olarak her şey gibi Kur'an da yaratılmıştır; hem zaten Kur'an-ı Kerim Allah'ın doğrudan, vasitasız sözü değildir, sadece Allah'ın kullandığı bir vasıta.¹⁸⁹ Bu konuda, bilindiği gibi, Ehl-i Sünnetle Mutezililer arasında şiddetli bir tartışma başlamış ve bu münakaşalar ciddi çatışmalara sebep olmuştur. Böylece İslam'da, Hristiyanlar arasındaki, İsa'nın mahiyeti konusunda yapılan tartışmalara paralel olarak, bir kelam problemi doğmuştur. Ancak her iki dinin kelam anlayışları, bilindiği gibi, farklıdır. Hristiyanlık'ta kelam; İsa, yani 'logos'tur. Oysa Müslümanların yaratılıp yaratılmadığını tartıştıkları kelam, önce telaffuz edilen sonra da yazılan sözdür.¹⁹⁰

Bilindiği gibi, bu mücadelede Ehl-i Sünnet galip geldi; bazı Müslümanlar, "Bu cildin iki kapağı arasında bulunan her şey Tanrı'dandır." aksiyomunu koyacak kadar ileri gitti. Bu görüşte olanlara göre, kitabın muhtevası kadar mürekkebi ve kağıdı da yaratılmamıştır. Bu tartışmalar Yahudilerde ve Hristiyanlarda yazı teolojisine bağlı olarak birtakım güçlükler çıkarmıştır. Bilindiği gibi, Yahudiliğe göre Hz. Musa'nın, Tanrı'nın eliyle yazılan kanun tabletlerini Sina'da aldığına inanılır. Oysa gerçekte Eski Ahit'in yazılı kitabı sadece İsa'dan sonra tespit edilmiştir. Fakat

189. age., p. 430.

190. a. y.

Yahudiler için, Tanrı'nın Sina'da yazıp verdiğine inanılan kutsal yazı, her zaman kanun, en eski ve en temel kanun diye ünlüydü. Hristiyanlara gelince; onlar da Tanrısal vahyin sağlamlığını,¹⁹¹ yazılma olgusuyla garantiye alma çabasındadırlar.¹⁹² Şüphesiz Hristiyan Kilisesi kendi özünün, yazılı metin değil de İsa vasıtasıyla konuşan Tanrı'nın yaşayan çağrısı olduğunu kabul eder ve onu keşfetmeye çalışır.¹⁹³ Fakat her şeye rağmen Kitab-ı Mukaddes, yazılmakla, vahyin basit bir Tanrısal sözden daha fazla bir şey olduğunu anlamaya yardım etti.

Geçmişte olduğu gibi, günümüzde de kutsal yazının '*kesin anlamı*'ni (sensus strictus) Tanrı'nın anlamıyla özdeş kılan pek çok ilahiyatçı olduğunu biliyoruz. Musa, İsa'nın söylediği şeyi düşünüyordu. Fakat sadece, kendini sürekli olarak farklı biçimlerde ve değişik durumlarda tanıtan bir ve aynı Tanrı'yı kabul edersek bu doğrudur. Kutsal metnin son ve kesin anlamı, müfessirlerden her birinin kanaati olamaz. Onun son anlamı her zaman bizi aşar; o bize vahyedilmiştir, yani Tanrı bize konuştuğu anda, Tanrı'nın anlamını anladığımızı iddia etmeksizin, bize onun bilgisi verilmiştir.

*Mistik düşünce kendi kutsal kitabını meydana getirir. Bir gün Mekki geleceğin sufi şehidi Hallac'la birlikte sokakta geziyordu. Mekki ezberden Kur'an okuyordu. O daha sonra şu sahnenin geçtiğini anlatır: "Hallac, Kur'an okuduğumu anlayınca bana, "Ben de böyle cümleler söyleyebilirim." dedi. Bundan sonra Sünni Müslüman (Mekki) şunu ekler: "Onunla görüşmeyi artık bıraktım."*¹⁹⁴

191. Kutsal geleneğin sözel olarak sürdürüldüğü Hint'te "yazılmıştır" denilmez; fakat "duyulmuştur" denir.

192. Leeuw, p. 430.

193. Gerçek kitaphi dinler İslam ve Maniheizm ve Grek Orfizmidir. Maniheizm'in, kutsal kitapları resimli tasvirlerden ibarettir. Çünkü, resim orijinalin ve kopyanın özdeşliğini garanti altına alır.

194. Leeuw, p. 433.

Son zamanlarda, tabii bilgi metafiziğinin gelişmesinin hayli önemli sonuçları olmuştur. Konumuzla ilgili olanlarının bazıları şunlardır: Tanrı hakkında pek çok şeyi bilebiliriz, Tanrı, bir kutsal metinden bağımsız, şu veya bu sıfatla birlikte vardır, vahyin taşıyıcısı olarak kutsal metinle, Tanrı'nın varlığını ve bizimle ilgili planını keşfedip bilgimizi genişletiriz.

Austin Farrer bu anlayışa uygun, çağımızın önemli çalışmalarından birini yapmıştır. Onun *Sonlu ve Sonsuz* adlı kitabı, tabii teolojinin ve yeni Thomascı metafiziğin bir şaheseridir. Bu çalışmasında Farrer, kutsal metinlerin analizi lehine kozmolojik tefekkürü terk etmektedir. Bunun anlamı şudur: Tarihler Tanrılarla ve dünya anlamıyla doludur.

Teolojik hikâyeye, metafizik bir bağlamdan çok, bu etik bağlamda yaklaşılmalıdır. Bu bağlam, insanla Tanrı arasındaki tarihi iletişimi, "Tanrı'yla diyalog halindeki toplumun fiillerini" tasvir eder.

4. Kutsal Metnin Edebi ve Felsefi Metinden Farkı

Kutsal metnin karakterini daha iyi anlayabilmek için, onu felsefi ve şiirsel metinlerden ayıran özellikleri görmemiz gerekir. Şurası bir gerçektir ki teolojik metnin aksine felsefi metin, sanki sonsuzca devam eden bir diyalogun bir parçası gibidir. Felsefede nihai bir metin yoktur. Çünkü felsefi düşünce bir noktada durmamakta, sürekli üretilmektedir. Bunu, Platon'un felsefi metinler hakkındaki meşhur eleştirisinden öğrenmekteyiz.¹⁹⁵ Fakat teolojik metin, bütünüyle gerçekleşmiş, tarihi oluşumunu tamamlamıştır. Bundan dolayı metinlerin sürekliliği anlamında bir '*metin diyalogu*'ndan söz edemeyiz. Burada diyalog '*metinde diya-*

195. *Du texte*, p. 261

log'tur; düşüncenin diyalogu, metinlerin yorumunun içinde sürdürülür.

Şiirsel metinler dini geleneğe felsefi metinlerden biraz daha yakındır. Şiirsel görünüş, dini mesajın taşınması için bütüncül ve ayrılmaz bir öğedir. Özellikle bunu Kur'an-ı Kerim'de çok belirgin bir şekilde görmekteyiz. Bilindiği gibi, şiirselliğe çok yakın, fevkalade belîğ bir üsluba sahip olduğundan dolayı, Mekkeli müşrikler Kur'an-ı Kerim'i şiir, Hz. Peygamberi de şair diye nitelemişlerdi. Oysa, her iki metin arasında çok büyük bir farklılık vardır. Şiirsel metin tartışılmaz bir bağımsızlığı gerektirir. Bu bağımsızlık bizi, söylenen sözle anlaşılabilir muhtevanın anlamı arasındaki bir uygunluğa doğru götürür. Açıkça söylenen söz ve bir anlam birliği arasındaki bu bağın çözülmesi imkânsızdır.¹⁹⁶

Fakat bütün dini söylemin değişmez bir metin olması zorunlu değildir. Özellikle vaaz, hutbe ve dua gibi konuşma ve dilekler göz önüne getirildiğinde bunu açıkça görmekteyiz. Retorik açısından bakıldığında vaaz ve hutbe, değişmez Kur'an ve hadis metinlerinin muhtevastan kalkar. Bununla birlikte onlarda aktüelleşen sabit bir metin biçimi yoktur, fakat gerek vaazda olsun, gerek hutbede; topluluğa hitap eden, konuşan ve her inanana kendini empoze eden bir ses vardır.

Burada oldukça özgür bir biçime sahip olduğumuz açıktır. Bir vaaz, tespit edilmiş bir metin değildir. Vaazların kitap olarak basılması daima biraz sıkıcıdır; çünkü vaaz gerçeğinin yarısı ortada yoktur.¹⁹⁷ Kitaplaşmış vaazda, irticali vaazda olduğu gibi, hatibin sesi bulunmaz. Bundan dolayı, kitaplaşmış vaaz, ritüel dil biçimi olmakla birlikte, okuyucuyu anonim bir varlık haline getirir. Okuyucu da artık, hatibin karşısındaki coşkulu müminler topluluğu üyelerinden biri değildir. Çünkü yazı hiçbir zaman hatibin

196. *age.* p. 162.

197. *age.* p. 263.

yerine geçemez. Şüphesiz teolojik bir metin, örneğin Kur'an-ı Kerim'in metni, bir kimsenin düşüncesinin ifadesi değildir. Kur'an'ın niyetini herhangi bir kimse ne ifade edebilir, ne de formüleştirebilir. O, hususi bir topluluğa da gönderilmiş değildir. O nedenle Kur'an söylemi tam bir evrenselliğe sahiptir. Hatta cezbe halindeki bir sufinin ibadet biçimindeki şatahatı bile, önce belirli bir ferdi imanının ifadesi olmayıp, yalnız imanın bir dışa vurumudur.

Şüphesiz sufinin durumu oldukça aşırı bir örnektir. Onun, dünyasını ifade biçimi, bütün diğer kişisel ifade biçimlerinden oldukça uzak bir ruh ve düşünce halini yansıtır. Fakat sonuçta o da, Kur'an-ı Kerim'e başvurmakta ve onun bir ilkesini yerine getirmeye çalışmakta, onun düzenine cevap vermeye gayret etmektedir.

Kutsal kitabın değişmez bir metni vardır ve hermenötik, bu metnin Tanrısal sözle özdeş olduğunu kabul eder; onu modern bilimin tarihi eleştirisinin, hatta bütün eleştiri teşebbüslerinin üstünde tutar. Bu konuya biraz sonra ayrıntılı olarak değineceğiz. Kutsal metnin yorumu, yorumcudan yorumcuya değiştiği halde; mesajı, amaçları ve ilkeleri, bir taşıyıcıdan diğerine değişmez. Fakat o, diğer açıklayıcı metinlerden farklı olarak insana yüklediği sorumlulukla bir otorite ve kuvvet kazanır.¹⁹⁸ Teoloji yorumun gerekli ve sürekli oluşu üzerinde üçüncü bölümde daha ayrıntılı duracağız. Burada gereksiz olduğu için ayrıntıya girmiyoruz.

Bu Tanrısal söz bize yazılar vasıtasıyla gelmiştir. O, temel ve kurucu olayı, Tanrısal etkinliğin başlamasını anlatır. Etkinliğin aktüel kalması için bu kutsal yazılara, yaşayan söz sıfatıyla durmadan geri dönmek, yani onları yeniden yorumlamak

198. Gadamer, "Herméneutique et théologie", traduit de l'allemand par, Jacques Schouwey, dans *L'art de comprendre II*, p. 266.

gerekir. Dilthey'in ifadesine göre hermenötik yazıyla tespit edilen, hayata dair ifadelerin yorumudur. Bunu kabul edersek, monoteist dinlerin hermenötiği, kutsal yazılar ve onlardaki Tanrısal açıklamalar, kerigma arasındaki biricik ilişkiye bağlı olur.

Yazının sözle, sözün olayla ve olayın anlamla ilişkisi, hermenötik problemin çekirdeğidir. Bu ilişki, sadece hermenötik problemin tarihini teşkil eden bir yorumlar serisinin içinde ortaya çıkar. Vahyin insana dönük anlamı, kutsal yazının art arda okumalarında ve bu yazının yaşayan söze dönüştürülmesinde ortaya çıkar. Bütün bunları gerçekleştiren de yorumdur.

Ancak konuya bugün genel hermenötik açısından baktığımızda şunu görürüz: Başlangıçta bulunan ve ilke olarak sözden yazıya geçişi içermeyen bir "söz teoloji" kurmak pek de kolay değildir. Fakat şu da bir gerçektir ki her şeye rağmen teoloji, söze yazıdan daha çok değer verme eğilimindedir. Şüphesiz teoloji bunu yapmakta bir dereceye kadar haklıdır. Bir söz, peygamberin sözü, Tanrı'nın sözü, öğüt verenin sözü, yazıdan önce değil midir? Nebiler, birer yazar değil, fakat tebliğcidir. Örneğin Hz. Muhammed'e inen ilk ayetlerdeki '*ikra*' emri sanıldığının aksine *oku* değil, *öğüt ver*, *duyur*, ya da *yüksek sesle tekrar et* anlamındadır.¹⁹⁹ Dolayısıyla daha başlangıçta sözün yazıya önceliği vardır. Öbür taraftan Hristiyanlık'ta söz (kelam) Tan-

199. Régis Blachère *Le Coran*'da, (Éditeurs G. -P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1980, p. 657, 1 nolu dipnot), söz konusu kelimeye bu anlamı vermektedir. Vahyin henüz yeni başladığı, dolayısıyla okunacak bir metin bulunmadığı ve vahyin genel bağlamı düşünülürse bu anlamı doğru kabul etmemek için bir neden yok gibi görünüyor. W. Montgomery Watt ise *Iqra'* kelimesine duyur (recite) anlamını vermekte ve *oku* anlamına ilişkin yorumların sonraki dönem Müslüman savunmacılarına ait olduğunun ihtimalinden söz etmektedir (Hz. Muhammed'in Mekke'si, Çev. M. Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yayınları: 2, Saray Matbaacılık Ltd. Şti. Ankara, 1995, s. 100).

rı'nın tecessüm etmiş şeklidir. Bundan dolayı Hristiyanlık "söz teolojisi" adını alır.²⁰⁰

Hermenötikte verili olanla mümkün olanı birbirinden kesinlikle ayırmak gerekir. Hermenötik, söz, yani kelime hakkında karar verir. Kelime bir fiil, bir tutumdur; bir gücü kullanma olgusudur. Her kelimedede yaratıcı bir öge bulunur. Kelime dile getirir. Hakikat adını verdiğimiz şey, önceden kelimededir.²⁰¹ Bütün hakikatler gibi Tanrısal hakikat de sözdedir. Onun için dinde daima, bu hakikati sözden çıkarmaya çalışan bir hermenötik problem vardır. Hermenötik her şeyden önce, söz yardımıyla tarihin açıklamasını yapar ve sonradan olacağı haber verir.

Bununla birlikte bu teoloji, sonsuz bir varlığın kendi dışında herhangi bir şeyle yan yana bulunmasını ya da onu tolere etmesini kolayca anlayamaz. Aynı şekilde Tanrı'nın sonsuz kudretine rağmen, yeryüzünde özgür bir varlığın bulunuşunu temellendirmek de gerçekten zordur.²⁰³ Ancak bu engeller aşılmaz duvarlar değildir. Teoloji, inanan varlık ve Tanrı sözü arasındaki diyalogu uygun kavramlara tercüme ederek, güçlükleri ortadan kaldıracak formüller verir. Dolayısıyla hermenötiğin görevi, insani realiteyle vahiy arasındaki mesafeyi kaldırmaktır.²⁰⁴ Bu mesafenin kaldırılmasıyla insan Tanrısal gizliliği bir ölçüde bilir, Tanrısal varoluşla insani varoluşun bir arada bulunmasından doğduğu düşünülen akıldışılık ortadan kalkar, diğer deyişle imanın içeriği düşünülür ve anlaşılır hale gelir. Bir bilginin söz sayesinde bildirilmesi demek olan tabiatüstü mesaj, kurtuluşa ermek ve kendi yetkinliğine ulaşmak zorunda olan insan için gizli şeylerin gerekli

200. *Du texte*, p. 124.

201. *Leeuw*, p. 159.

202. *Conflit*, p. 375.

203. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 325.

204. *Face*, p. 168.

ve kesin tezahürü anlamına gelir. Diğer deyişle vahiy, Tanrı'nın insana tezahürüdür.²⁰⁵

D) Kitap ve Kanon

Tanrı, psikanalizdeki üst-bene hiçbir zaman benzemez. O, insani süjeye bağımsızlığını veren 'mutlak başkası'dır. Bir etkinlik olarak vahiy ise insana, Tanrısal olan şeye nüfuz etme imkânını sağlar. Vahiy, Hegel'in dediği gibi, 'mutlak akıl'da basit, zorunlu bir andan ibaret değildir. Var oluş düşüncesinin anladığı şekilde, her insani aklın ötesindeki bir hakikate nüfuz etme aracı da olamaz. Vahiy, ancak 'mutlak başkası'nın bir fiilidir. Bu fiille Tanrı, sonlu olan insanı kendi bağımsızlığına nüfuz ettirir. Böylece Tanrısal plâna bir heteronomi, Tanrısal olmayan unsurlar gelip eklenir.²⁰⁶

Gerçekte monoteist dinlerde vahiy, kutsal kitaptan ibarettir. Şu konuda anlaşılm: Kutsal kitabın dışında, onu tamamlayıcı vahiy ürünü olmasa da teolojik açıdan bağlayıcı metinler de vardır.²⁰⁷ Bunlar, kutsal kitabı anlamaya ve bütün zorunlu sonuçlarını çıkarmaya yardım ederler, bundan dolayı da önemlidirler. Her vahyedilmiş din, kendi kitabının otantik olduğuna inanır ve bunu kanıtlamak için büyük çaba sarf eder.²⁰⁸

Kutsal metnin, metin olarak ortaya çıkışında insanın rolü var mıdır? Yoksa o, Tanrı tarafından insana yazılı olarak mı verilmiştir? Bu sonuncu ihtimali düşünmek en çocuksu antropomor-

205. a. y.

206. Juranville, Alain, "L'écriture", dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, No: 2, Avril-Juin, 1994, Paris, 176.

207. Koloyca anlaşılacağı gibi burada Hz. Peygamber'in hadislerinin, gerek Kur'an-ı Kerim tefsirindeki, gerekse fıkıhtaki geleneksel rolünü telmih etmekteyiz. Takınmaya çalıştığımız fenomenolojik tutum gereği, hadisin değeri konusunda bir şey söylememiz mümkün değildir. Ayrıca şunu da hatırlayalım: Hristiyanlık'ta vahiy kutsal kitabın tümünü değil, fakat önemli bir kısmını içinde taşır.

208. Guignebert, Charles, *L'évolution des dogmes*, Éditeur Ernest Flammarion, Paris, 1910, p. 68.

fizmdir. Bununla birlikte, Kitab-ı Mukaddes'in Huruç bölümünde (3118) şu ifadeleri de okumaktayız: "O (Tanrı), Musa'ya, Sina Dağı'nda kendisiyle konuşmayı bitirdikten sonra, bu görüşmenin tanığı olarak iki levha, Tanrı'nın eliyle yazılmış taştan levhalar verdi." Bu konuda Kur'an-ı Kerim'de de şöyle denilmektedir: "O'na (Musa'ya) levhalarda her şeyden bir öğüt yazdık ve her şeyi uzun uzadıya açıkladık. Onlara sıkıca sarıl, milletine de emret en güzel şekilde tutsunlar." (7/145). Her iki Kutsal kitaptaki Tanrı tarafından yazılan levhayı lafzi anlamda almak, hele bazı müfessirlerin dediği gibi onun "maddesinin zümrüt veya yeşil zebrecet veya kırmızı yakut olduğunu, yahut ilahi emirle Musa'nın yonttuğu taştan veya ağaçtan bir madde olduğunu"²⁰⁹ düşünmek oldukça safiyanedir. Bu açıklamaları dinleyenin, "Peki, bu mücevherler hangi bölgeden çıkarılmıştı?" veya "Bu ağaç ne ağacıydı?" gibi, ne kadar garip görünse de haklı sorular sorması kaçınılmazdır. Sonuç olarak bu anlayış, kaba bir antropomorfizmdir, Tanrısal aşkınlığı tehlikeye düşürür.

Öbür taraftan levhayı nesnel bir şey gibi anlamak, bir başka problem çıkarır. Ayette geçen "onu kuvvetle al" ifadesinin anlaşılmasına engel olur. Söz konusu emirden maksat Blacher'in *Le Coran*'da belirttiği gibi, bu levhaların muhtevasının gereğinin yerine getirilmesidir.²¹⁰ Gerçekte "Tanrı tarafından yazılmış levha" sembolik bir anlatımdır. Bu anlatımla sadece Tanrısal bir vahiy, canlı tasvirlerle insan tasavvuruna sunulmakta ve Hz. Musa'nın Tanrı'yla doğrudan ilişkisi anlatılmaktadır. Diğer deyişle "Böyle bir kitap Tanrı'yla insan arasında hiçbir vasıta gerektirmediği için, kendine inananlara mutlak bir güven ilham etmiş olmalıdır. Artık bundan daha dolaysız vahiy isteyemeyiz."²¹¹ Sonuç olarak

209. Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Cilt: 4, Feza Gazetecilik A. Ş., İstanbul, s. 131.

210. Blacher, *Le Coran*, p. 192.

211. Guignebert, p. 69.

monoteist dinlerin kitapları Tanrı eliyle yazılmış olmayıp, bilinen tarihi şartlarda metin haline dönüşmüşlerdir.

Fakat vahiy ürünü olmayan *Vedalar*'da kutsal metinler hakkında farklı bir anlayışın olduğunu görmekteyiz. Brahmanizm'e göre, *Vedalar* ezeli hakikati, kendilerinde tarihi hiçbir öğeye yer bırakmayacak biçimde mükemmel yansıtırlar. Hatta onların insan eliyle yazılmadıklarını söyleyebiliriz. Tanrısal hakikat kutsal kitap haline gelinceye kadar şu aşamalardan geçmiştir: Önce bilgeler zihinlerinde onun tam bir imajına sahip olmuşlar, onu kendi tarzlarına göre algılamışlar ve başkalarına nakletmişlerdir. Son aşamada ise ezeli hakikat, yazıyla tespit edilmiştir. Özetle Brahmanizm kutsal kitabın okuyucusuyla başlangıçtaki hakikat arasında pek çok etabın bulunduğunu görüyoruz.

Oysa İslami gelenek orta yolu izler. İslam'a göre Cebrail'in görevi sadece Kur'an-ı Kerim'in bildirilmesidir. Bu gelenekte Kur'an-ı Kerim, Allah tarafından Levh-i Mahfuz'a yazılmış ezeli kelimedir. Kur'an-ı Kerim'in ezeli kelimeler oluşu çok önemlidir. Çünkü "İlahi kanunun temel, ilk, sürekli ve kutsal olması buna bağlıdır. Böylece Kur'an-ı Kerim insanlığın dışında ve üstünde olan bir düzenin ifadesidir."²¹²

Bouddha'nın öğretilerine Dharma adı verilir. Aynı zamanda daha önce söylediğimiz gibi, bu doktrine göre ezeli kanun, yeryüzünde birbiri adından gelen, çeşitli Tathagata veya Buddha'lar tarafından tebliğ edilmişti. Oysa Kur'an-ı Kerim, aslı Levh-i Mahfuz'da olan metnin aynı biçimdeki kopyasıdır. Bununla birlikte, Kur'an-ı Kerim'de nasih ve mensuh ayetlerin varlığı, Müslüman'ın kendi kitabının ezeliğine ve değişmezliğine dair inancını sarsmaz. Aynı şekilde, *Vedalar* 'bilgi'; Avesta, 'marifet'tir. İncil ise kendini, apokaliptik, yani vahyedilmiş, Eski

212. Vaux, Carra de, *Morale de l'Islam*, Paris, 1909, p. 191.

Ahit'in temelleri üzerine bina edilen bir mesaj olarak, eskiyi tamamlayan ve gerçekte ise onun yerini alan "yeni kanun" şeklinde takdim eder. O, mükemmel bir marifet (connaissance = gno-sis) getirmiştir; kurtuluş için gerekli bütün açıklamayı içerir, yani sonuç olarak Tanrı'da bütün ezeliğiyle bulunmakta olan hakikati insana taşır.²¹³

Vahyedilmiş dinlerin bütün kitaplarının ortak noktaları şudur:

*Onların hepsi, az veya çok doğrudan işbirliği sayesinde İlahi varlığı tanıtır; kesin, ezeli ve değişmez hakikat hakkında bilgi verirler. Bundan başka hepsi az veya çok, bu hakikati ilahi kanun şeklinde tercüme ederler; ama davranış ilkeleri konusunda en çok, Tanrısal hakikat hakkında en az açıklama yapmaya meyleder.*²¹⁴

Bir kutsal kitabın kendisine gerekli otoriteyi kazanabilmesi için otantikliğine itiraz edilememesi; doğrudan doğruya Tanrısal vahyin ürünü olduğundan veya adeta Tanrı tarafından dikte edildiğinden şüphe edilmemesi gerekir. Aynı şekilde Budizm'in kutsal kitaplarının Bouddha doktrinini, Zend Avesta'nın Zerdüştlüğü içerdiğine; Kur'an-ı Kerim'in Hz. Muhammed tarafından tebliğ edilen Allah sözü olduğuna inanmak gerekir. Böylece ilahi din, kutsal kitapta mutlak hakikate özgü nitelikleriyle tasavvur edilir. O, tam ve değişmezdir; Tanrı'nın, insana gerekli temel iman ilkelerini vahyin dışında bırakmaması için, gerekli bütün dogmaları içerir ve kutsal kitabın yazıldığı andan itibaren, bu dogmaların mükemmelliği kadar, değişmezlikleri de garanti altına alınmıştır. Ancak Kur'an-ı Kerim'in dışındaki kitapların redaksiyonu birlikten yoksundur. Burada bu konuyu yeterince de-

213. Guignebert, p. 71.

214. a. y.

rinleştirmemizin gereği ve imkânı yoktur. Bu konuda sadece şunu söylemekle yetinelim:

*Kur'an-ı Kerim, hem redaksiyonu hem de sahip olduğu birlik bakımından, kutsal kitap fenomenini en özgün biçimde yansıtır. Bu açıdan İslam, bütün diğer dinlerden ayrıdır.*²¹⁵

E) Kutsal Metnin Evrenselliği

Her ne kadar çağdaş Anglo-Sakson felsefesinde özel bir dilin olup olamayacağı tartışmalı ise de, kutsal kitabın kendine özgü bir yapısı olduğunda şüphe yoktur. Daha önce çeşitli vesilelerle söylediğimiz gibi, “sadece metin vardır” denemez. Kutsal metin tektir ve özgündür, ayrı bir tecrübe alanına aittir. Bu tecrübe, kutsal metnin nasıl anlaşılacağını belirler. Bundan dolayı kutsal metne herhangi bir metinden farklı tarzda yaklaşmak kaçınılmazdır. Söz konusu tarz, kutsal metin alanını anlamaya açar.

Aydınlanma Dönemi'ne kadar hermenötikte özel metinlerin olup olamayacağı problemi yoktu. İlk defa bu dönemde kutsal metinle ilgili olarak şu soru sorulmaya başlandı: Kutsal metnin özgünlüğünü ve hususiliğini, anlamak zorunda olan 'logos'un, yani aklın evrenselliğiyle nasıl bağdaştırabiliriz? Bu soru dinin evrenselliğini ve aklın evrenselliğini karşı karşıya getiriyordu. Bundan dolayı da, bir metin krizi ortaya çıkarmıştı. Peki bu kriz bütün kutsal metinler için geçerli miydi? Şüphesiz “hayır”. Çünkü, bütün kutsal metinler vahiy ürünü değildi ve vahiy ürünü olmayan kutsal metinlerin böyle bir krizi yaşaması mümkün olmazdı. Ancak monoteist dinlerin kitapları için durum farklıydı.

215. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Guignebert, pp. 73-84.

Evrenselliğin iç ve peygamberi dinamiğine sahip, Tanrısal aklın ürünü bu metinler, yaratılmış insan aklının kategorilerine uymak zorundalar mıydı? Uydukları takdirde Tanrısalılıklarını yitirmezler miydi? Bu sorularla ortaya çıkan kutsal metnin evrenselliği krizi nasıl çözülebilirdi?

Bize öyle görünüyor ki, Aydınlanma Dönemi'nin bu soruları, bilim, sanat, felsefe, ahlak alanlarında olduğu gibi, indirgeyici bir tutumun açık göstergesidir. İçeriği, işleme mekanizması belirsiz; değerler ve inançlar, kısacası kültür karşısındaki bağımsızlığı oldukça tartışmalı tabii aklın, Tanrısal veriler olmaksızın, verilme-yen Tanrısal hakikatleri kavrayabilmesi şüpheli, hatta imkânsızdır.²¹⁶ Fakat onun ortaya çıkardığı krizi de yok sayamayız.

Günümüz hermenötikçileri bu metin problemini şu tarzda tartışmaktadırlar: Aklın ürünü olan hakikatle, dinin bildirdiği hakikat birbirinin alternatifi olabilir mi? Onlar bu soruya çoğunlukla “evet” demezler. Gerekçeleri de şudur: Kutsal metin fenomeni, bize onun akla aykırı bir karaktere sahip olmadığını göstermektedir. Tersine o, inanan kişinin belli bir ölçüde düşünmesini gerekli kılar. Fakat bu durum ikiliği hiçbir zaman ortadan kaldırmaz. Her iki evrensellik arasındaki çatışmayı gidermek için ne yapılabilir? Metinler arasındaki farkı kaldırmak, “Hermenötik için tek metin vardır.” demek, diğer deyişle hermenötiği sekülerleştirmek bir çözüm olabilir mi? Jean Greisch *L'âge herménétique de la raison* (Aklın Hermenötik Çağı) adlı önemli eserinde buna olumsuz cevap verir. Ona göre, artık kutsal metnin olamayacağını kabul eden mutlak seküler bir toplum, bu karşıtlığı aşamaz. Öbür taraftan kutsal metin/profan metin ayırımı da mutlaklaştırılmamalıdır.

Kutsal metinler her ne kadar otoritesini vahiyden, dolayısıyla Tanrı sözünden almaktaysa da onlarda her şeyin tabiatüstü tarzda

216. Aydınlanma felsefesinin din konusundaki görüşleri için bkz. D. Mornet, *La pensée au XVII^e* Librairie Armand Colin, Paris, 1938, pp. 93-135

ifade edildiği söylenemez. Hatta kutsal kitaplarda çoğu ifadelerin tabii olanı anlattıkları bir gerçektir. “Çoğu zaman Yahudilere gökten indirilen kudret helvasıyla değil, günlük ekmekle besleniriz.”²¹⁷ Kutsal metnin statüsü üzerine düşünme onlardaki, görünüşte profan metinlerin ve kutsal metinlerin yan yana bulunduğunu görmelidir. İç ve dış, aynı ve başkası, kutsal ve profan bunlarda bir aradadır. Yapılması gereken şey değerlerini karşılaştırmak, birbirlerinin dillerini anlamalarını sağlamaktır. “Hikmetin temel keşfi, her metnin hatta en banal ve en sıradan metin bile olsa, bilmüve bir kutsal metin olduğunun anlaşılması değil midir?”

Kutsal metnin ortaya çıkış tarzı hermenötik tecrübeyle aydınlatılamaz. O nedenle kutsal metin, kutsal olmayan metinlerin çıkarıldığından başka sorun ortaya çıkarır. Kutsal metni düşünebilmek için yeni bir tecrübe kavramına ihtiyacımız vardır. Bu yeni tecrübe kavramının kökleri mistik dilde bulunur, bununla birlikte o, bu mistik kullanıma indirgenemez. Bu yeni kavram, kutsal metinle ilişkinin nispi bir özgünlüğünü düşünmeye izin verir ve anlama fiilinin evrenselliğinde kaybolup gitmez. Gerçekte hermenötikteki yazarı kendinden daha iyi anlamak ilkesi, kutsal metni ilham eden fenomenin ne olduğunu belirleme güçlüğüyle karşılaşır. Örneğin Kur'an söz konusu olduğunda, Cebraill'i kendini anladığından daha iyi anlama diye bir şeyden söz etmenin anlamı yoktur.²¹⁸

F) Kutsal Metin Ve Eleştiri

Hermenötik problemin evrensel olduğunun kabul edilmesi, vahiy fikrini tasavvur etmede belli güçlüğüne yaşandığı anlamına gelir. Vahiy meleği, kutsal metnin yazarı gibi düşünülebilir mi? Elbette hayır. Kutsal metni yorumlamadan önce, yorumun

217. *L'âge*, p. 171.

218. a. y.

doğru olması için onun ortaya çıkışını sağlayan faktörleri yorumlamayı düşünür. Bu takdirde de bazı örneğin, “Kutsal metin ilham edilmiştir.” gibi alegorileştiren yorumlar dışta bırakılmış olur.

Bu eleştirel açıklamalar bize yeni bir görev verir. Bu görev de, kutsal metnin akla meydan okumasına izin verme görevidir. Bu da onun, kişisel bir ilham ürünü olmadığını göstermektedir. Eğer kutsal metin herhangi bir kimsenin ilhamı olsaydı, o zaman kutsal metinle profan metin arasındaki fark kesinlikle ortadan kalkardı. O nedenle, tefekkür için son derece güç bir görev olan, bir “vahiy fenomenolojisi”ne ihtiyacımız vardır. Bu fenomenolojinin şu iki noktayı göz önünde bulundurması gerekir: Bu metin herhangi bir kitap değildir, fakat kutsal kitaptır ve bu kitabın ortaya çıkmasını gerektiren süreci göz önünde bulundurmalıdır. Yorum, asla metnin basit içkinliğiyle yetinmemelidir. Önanlama ve tasdik, her anlamının zorunlu iki anıdır. Tasdik, *okuma* ile gerçekleşir. Okuma ise bir mesajın basit ve pasif özümlemesinden daha fazla bir şeydir. Bunun nedenlerinden biri metinde, onun okunma tarzına dair işaretler bulunmasıdır. Metinde okuyucusunun zımni imajını buluruz. Kutsal metni, zımni okuyucusunu ortaya çıkarmak için sorgulamak gerekir.²¹⁹

Peki bu şartlara riayet ettiğimizde, kutsal metne herhangi bir metin gibi yaklaşabilir miyiz? Örneğin, onları İlyada ya da Sokrates öncesi filozofların metinleri gibi inceleyebilir miyiz? İnanan kişi için Tanrı sözü kabul edilen kitabı, filolojik ve tarihi olan eleştirel disiplinlerin ışığında, kutsiyetini ortadan kaldırmadan bir değerlendirmeye tabi tutabilir miyiz? Bu soruları soran Paul Ricoeur, bunların modernitenin bir ürünü olduğunu ve kutsal metinlerde sarsıntı yaratacağını söylemekte,²²⁰ sözlerine şöyle devam etmektedir:

219. a. y.

220. *Conflit*, p. 379.

Kutsal kitaba eleştirel bilimlerin bakış açısıyla yaklaşmak şüphesiz bilimsel düşüncenin ürünüdür ve bu anlamda yeni bir kazanımdır, fakat kutsal metnin geldiği ortamla bizim kültürel ortamımız arasındaki fark ve zaman aralığı ne kadar küçültülmüş olursa olsun, daima giderilemeyen bir farkı ifade eder. Başka bir kültüre, bilimsel ve tarihi bir kültüre yerleşen yirminci yüzyıl insanının bu farkı kapatması imkânsızdır ve onun için bu fark asli öge olarak kalır.²²¹ Sonuçta diyebiliriz ki modern yöntemlerle kutsal kitaba yaklaşmanın sınırlı bir değeri vardır.²²²

2 ANLAMA

221. a. y.

222. Buna rağmen, batı dünyasında Kitabı-ı Mukaddes'in, daha doğrusu İncillerin tarihi olarak teşekkülü konusunda pek çok tartışmanın olduğunu da göz ardı edemeyiz. Oxford'da Magdelen College'de 1953'ten beri, çeşitli aralıklarla İncil papirüsleri üzerine çalışmalar yapılmaktadır. Son zamanlarda hakkında en çok konuşulan araştırmalardan biri ünlü Alman papirolog Carsten Peter Thiede'in yaptığı çalışmadır. Bu yazılardan biri, çeşitli batılı yayın organlarında ilgiyle okunmaktadır. Fransızca yayınlanan *L'express* (2341, 19-26 Mai, 1996) adlı haftalık bir dergide, *Nouvelles découvertes sur Jesus* (İsa Hakkında Yeni Keşifler) başlığı ve Jacques Duquesne imzasıyla yayımlanmıştır (pp. 48-53). Burada İncil belgelerinden hareketle, bilinen tarihi tezlerin aksine, İsa'nın mucizeler göstermediğinden ve 0 tarihinde doğmadığından, Matta ve Markos İncilleri'nin teşekkülünün belirsizliklerinden söz edilmektedir. Batılı ilahiyatçıları endişelendiren ve bakış açılarından bir ölçüde değişikliğe neden olan modern eleştirel yöntemlerin Kur'an-ı Kerim için bir problem ortaya çıkarması söz konusu değildir. Pek çok batılı araştırmacıyla birlikte, Régis Blacher'in *Introduction au coran*'da, çeşitli Kur'an nüshaları için söylediklerinin, bu kitap hakkındaki tarihi bilgilerimizi gözden geçirmeye yol açmayacağı ortadadır.

I ANLAMANNIN HAYATIMIZDAKİ YERİ



İnsan, başta fiziksel evren olmak üzere, pek çok evrenin hem içinde yaşar hem de onları içinde yaşatır. Çünkü nesnel dünya, sosyal, kültürel ve dini dünya, insanın çevresini oluşturur ve belirler. Bunun yanında en geniş anlamda dünya fenomenleri insan tarafından açıklanır, düzenlenir, hatta tayin edilir. İdrak konusu olan her oluş ve her insan davranışı, olayların birbirine zincirlenmesi, düzenli tarzda ortaya çıkar. Bu düzenlilik, “bütün olguları, anlaşılır biçimde yorumlamamıza izin verir.”²²³ Onun için, fenomenal olsun ya da olmasın, bir evreni algılamak, onu bilgi vasıtalarımızla yeni baştan kurarak hakkında bir idrak elde etmektir.

223. Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, traduits de l'allemand et introduit par Julien Freund, Librairie Plon, Paris, 1965, p. 303.

Bütün dinler, insana, içinde yaşadığı kozmik düzenin bir açıklamasını yaparlar; tabiatın içinde veya ondan ayrı, evrensel gücün veya güçlerin varlığını anlatırlar. Bu gücü veya güçleri, insanlar o zamana kadar fark etmemişlerdir, ama onlar artık o an açıkça ortaya çıkmıştır. Tabiatı, daha doğrusu dünyada olup biten her şeyin, evrensel bir düzenle ortaya çıkışına kanun diyemsek de, ona çok benzediğini söyleyebiliriz.²²⁴ Bütün oluşlar tek bir oluşa, Tanrısal iradenin tecellisine indirgenir. Evrendeki her şey bize bu olguyu açık biçimde gösterir.

Buradan anlıyoruz ki, insanın kendisi ve dünya, sadece *var olan* bir şey değildir; aynı zamanda *'anlamlı'*dir. Hatta, insanın "neden, yahut güdüye sahip olmayan eylemleri de anlamlıdır."²²⁵ Var olan her şeyin anlamı kendi varoluş şartında gizlidir. İnsana düşen şey, kendi tecrübesinin imkânlarıyla ve dilin yardımıyla, yaptığı kavramlaştırmalarla bu anlamı ortaya çıkarmaktır.

Hermenötik, anlama fenomenini derinliğine araştırmayı meşru hale getirir. Bu nedenle hermenötik fenomen, günümüzdeki aktüelliğini, bilimler dışındaki hakikati meşrulaştırmasına borçludur. "Felsefe tarihinin, çağdaş felsefedeki aşırılığı düşünülürse bu kanaatin doğruluğu ortaya çıkar."²²⁶ Yalnız günümüzde daha ağırlıklı bir yer işgal eden bu anlamanın, yazılı metnin anlaşılmasından çok, insan bilimlerinin yöntemi olduğu açıktır.

Öbür taraftan, bizim günlük bilgi faaliyetimiz, büyük ölçüde dini hayatımız, göreceğimiz gibi, bir anlama ve açıklama diyaloguna göre çalışır. Bilgi temeli bulunmayan hiçbir davranışımız yoktur. Hatta en coşkusal bir vecd bile, ontolojik ve psikolojik

224. Leeuw, p. 17.

225. Winch, Peter, *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, Çev. Ömer Demir, Vadi Yayınları: 27, Felsefe Dizisi: 5, Feryal Matbaacılık, Ankara, 1994, s. 52.

226. *Vérité*, p. 21

bilgiye dayanır. Bununla birlikte, anlamanın geçerliliğini, insan bilimlerinin yaptığı gibi, kişiler arası (intersubjective) ilişkilerin özel kipiyle sınırlayamayız; anlamanın, bilginin düşünme öncesi ve özellikle bilim öncesi bir kipi olduğunu söyleyemeyiz ve anlamayı ciddi bilginin dışında gibi göremeyiz. Anlama, hem psikolojik hem de sosyolojik bilgi kipi olarak değerlidir.

Anlama hiç de pasif bir şey değildir. İnsani gerçek, tıpkı fizik dünyanınki gibi muazzam ve çeşitlidir.²²⁷ Daha önce söylediğimiz gibi, Dilthey'den sonra, Alman sosyolojisinin en zengin düşünce akımı, anlamayı bir yöntem kabul etti. Bu yöntemle o, sosyal, bireysel ve kolektif aktörler tarafından yaşanan, gerçekleştirilen, algılanan, kabul edilen durumların ve fiillerin anlamlarını bilmek istiyordu. Bu sosyolojinin anlama yönteminden beklentisi bununla sınırlı değildi. Çünkü o, insanların ve toplumların ihtiyaçlarını, isteklerini, amaçlarını ve değerlerle ilişkilerini sadece anlama yöntemiyle kavrayabileceğimizi düşünüyordu. Hatta daha ileri giderek, insani amaçların ve gayelerin izini taşıyan her şeyi (arşivler, yazılı eserler, abideler, teknikler vs.) anlamayı da hermenötik konusu yapıyordu.

Günümüzde bir yöntem olan anlama, antropo-sosyal bilginin de temelidir. Gadamer'in dediği gibi "anlamak bizzat *'dasein'* olmak",²²⁸ yani *hic et nunc* (şurada ve şimdi) yaşayan somut bir varlık olmak kipidir. O, başka bir kişiyi olduğu kadar sübjektifliğin ve duygusallığın belirlediği her şeyi kavramamızı sağlayan bilgidir. Anlamadan yoksun bir bilgi, kendini ve antropo-sosyal bir dünyanın tabiatını ortadan kaldıracaktır; bu ise toplumda sadece objeleri ve sayıları görerek, kendinin bilimsel olduğuna inanan bir sosyoloji meydana getirir.

227. Bloch, Marc, *Tarihinin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Birey ve Toplum Yayınları, Ulucan Matbaası, Ankara, 1985, s. 95.

228. *Vérité*, p. 10.

Anlayan bilgi, tabii evrenin aydınlatılmasıyla ilgilenmez. Anlama, insani fenomenlere dayandığı zaman, anlaşılmazlık riski dahil, hatanın sınırlarını ve tehlikelerini içinde taşır.²²⁹ Çünkü anlama, sadece anladığı şeyi anlayabilir. Yabancı adetleri, bilinmedik gelenekleri, farklı ayinleri anlayamayız; hatta onlar anlamamayı tahrik ederler. Bütün bunlar garip ve tuhaf bir yapısı olan yansıtmayı ve özdeşleşmeyi güçleştirirler. Aynı toplumda sınıf, statü, cins, yaş farklılıkları birbirimizi anlamaya engeldir.

Bütün bunlar anlamamanın, bir taraftan (hata ve anlaşılmazlık riskleri karşısında) gerçekleştirme davranışlarıyla, diğer taraftan açıklama davranışlarıyla birleştirilmesi gerektiğini gösterir.²³⁰

229. Morin, Edgar, La connaissance de la connaissance, Éditions du Seuil, Paris, 1986, p. 148.

230. Morin, p. 149.

II ANLAMA NEDİR?



Yaptığımız genel tespitlerden sonra anlamamanın ne olduğu meselesine geçebiliriz. Bunun için işe önce anlamamanın felsefe sözlüklerindeki karşılıklarını vermekle başlayacağız. André Lande meşhur sözlüğünde, hermenötik etkinliğin temel kavramlarından *anlama* (compréhension) için şu tanımları vermektedir:

- a) Bir düşünce objesini belirli hale getirmek ve özellikle anlamlandırmayı (signification) temsil ettiği ölçüde, bir göstergeyi düşünmek. Bilmediğimiz bir dilin harflerini görürüz, fakat onları anlamayız.
- b) Bir olgu ya da önermenin, daha önce kabul edilen bir formülde mantıki olarak bulunduğunu düşünmek.

- c) Daha yaygın anlamda, "anlamak" diye açıkladığımız şeyin, başka türlü olmasının imkânsız ve zıddının saçma olduğunu kabul etmek.
- d) Başkalarının duyguları ya da davranışı söz konusu olduğunda, kendimizi onun yerine koymak, onlarda doğrulanabilir (justifiable) olarak bulunan şeyi içten hissetmek. (Bu anlam, felsefe dilinden çok gündelik dile aittir).²³¹

Yukarıdaki tanımların ilkinden şu ortaya çıkmaktadır: Anlamak, bir şeyi gerçeğiyle tanıma amacıyla bütün halinde zekâ ile kavramaktır. Onun için bu anlama fiilinde duysal hiçbir öge yoktur, sonuçta o, objektif bir terimdir, yani zihnin etkinliği olmaktan, çok kavradığımız objeyle ilişkilidir. Anlamak, gösterilen, ispatlanan, açıklanan ve kabul edilen şeyin, tam ya da daha derin bir bilgisini kazanmaktır. İnsanın bir şeyin açık fikrine sahip olmaması, onu hayalinde tasavvur etmesi anlamak değildir. Anlamada en küçük sübjektivizm bulunmaz. Anlama, yargı ve aklın katıldığı bir fiildir. Anlamada, '*kabul etmek*'ten (concevoir) daha tam bilgi vardır. Kabul etme, kişinin kendinde bir fikir meydana getirmesiyle gerçekleşir ve doğruluğu daha az bir hakikati belirtir. Kabul etmede zihin daha çok etkindir; yaratmayı ve tahayyül etmeyi etkin biçimde işin içine katar.²³²

Anlama kavramı günümüz mantığındaki içeriğini sonradan kazanmıştır. Çünkü o, bir zamanlar anlamak fiili ya da kavramın en tam olgusu demektir. Bugün bu anlamlar terk edildi. Artık bugünün mantıkçıları için anlama, fikirlerimizin değerlendirilmesine yarayan tümellerin, iki bakış açısından birini ifade eder. Ger-

231. Lalande, p. 325.

232. Borguignon, a., Bergereol, E., *dictoinnaire des synonymes de la langue française*, Garnier Frères, Paris, p. 270.

çekte fikirlerimizin, en azından tümel fikirlerimizin her birinde, göz önüne getirilecek iki şey vardır: 1- Kurucu öğeler, yani fikrin içerdiği, fikri yok etmeksizin fikirden dışarı atamadığımız yüklemeler. Örneğin üçgen fikrinde uzam, şekil, üç açıyı meydana getiren üç çizgi vs. vardır. 2- Bu fikrin uygulanabildiği az veya çok objenin varlığı.²³³ Bu sözlük bilgilerinden sonra şimdi anlama biçimlerini kısaca görmeye çalışalım.

233. *Dictionnaire des sciences philosophique*, deuxième édition, sous la direction de M. A. Franc, Librairie Hachette et c^e, Paris, 1975, p. 289.

III ANLAMANNIN ÜÇ ŞEKLİ



Anlamanın diskürsif bilgiyi aşan üç şekli vardır ve bunlar birbirinden çok açık bir şekilde ayrılırlar. Dilthey'den beri yapılan bazı tartışmalarda, 'sezgi, vizyon ve *tamalgı*'ya (perception), *anlama* denilmesi, ciddi bir karışıklığa neden oldu. Şimdi bu kavramları kısaca tanıyalım ve ortaya çıkardıkları karışıklığı gidermeye gayret edelim.

Anlama şekillerinden birine *önbilgisel* (préscientifique) *sezgi* adını vermekteyiz. Bu sezgi bize yalnız realitenin en basit, ama çok önemli görüşlerini verir. Bu görüşler olmasaydı ne insana ne de dünyaya varlıklar diyebilecektik. Bilimsel araştırma insanın varlık şartlarından biridir. Bu nedenle bilgin işe başlarken, bu ilk ve temel açıklıkları göz ardı edemez. Özellikle insan bilimlerinde ilk anlama, davranışın ve ifadenin bazı bi-

cimlerinden soyutlanamaz. Bu ise, anlaşılan her şeyin anlaşıldığı şekliyle doğru olduğu anlamına gelmez. Anlamanın muhtevası sadece bilimsel araştırmaların hareket noktasını gösterir.

Diğer bir anlama şekli yorumlayıcı anlamadır. Yorumlayıcı anlama, bazı insani durumları anlamaya çalışır. Bu anlama, bilginin sosyal ve tarihi şartlarına bağlıdır. O, anlayıcı bir öne almaya (anticipation) katılabilir: Bu durumda bir '*hipotez*'den söz edebiliriz, hipotez ise, kendini tasvirici bir yorumla dile getirebilir. O zaman hakiki bir yorum karşısında bulunuruz. Bilimsel hermenötüğün bu iki biçimiyle elde edilen sonuçlar, deneysel yöntemlerle a *posteriori* doğrulanmak zorundadırlar.²³⁴

Üçüncü anlama şekline bütünün keşfi (vision globale) diyoruz. Bütünün keşfi, kendi problemlerini kendi yöntemleriyle ve bir bütünlük içinde inceleyen bilim alanında mümkün olur. Bütünün keşfinin ayırt edici niteliği, doğrudan doğruya olgular üzerinde gerçekleştirilememesidir. Psikanaliz örneği bu bakımdan öğreticidir. Şüphesiz, psikanalizdeki Freudçu kavramlar değerlidir. Fakat bunların yanında itilme (refoulement) ve direnç de önemli, etkin, psişik hallerdir. Itilme ve direnç insanın varlık yapısına ait hakikatler olmasalardı, muhayyilenin saf ürünlerin ibaret olacaktı. Gerçekte bütünün keşfi yöneticidir; yeni olgular serisine hakim olan yöntemi belirler; bunun sonucunda bu yöntemin keşfettiği yeni fikirlere damgasını vurur.²³⁵

Yeni bir *keşif* hakkında doğrudur ya da yanlıştır diye yargıda bulunamayız; ona sadece *verimlilik* kriterini uygulayabiliriz. *Verimlilik* kavramının insan bilimlerinde özel bir anlamı vardır. Burada, *insanı daha iyi anlamaya yardım eden bir kavram ve-*

²³⁴ Strasser, p. 189.

²³⁵ *age.*, p. 190.

rimlidir. Çoğunlukla bilimsel tartışmalarda meseleyi sonuçlandırabilmek için şu yapılmalıdır: Belirli bir bütünü keşfetmenin, gerçekten bizi tatmin edip etmediğini veya bu keşfin sadece bir görünüş olup olmadığını bilmek. Genellikle, somut araştırmalara uzun süre kılavuzluk eden yeni bir fikir verimli sayılır. Yalnız bir bilimin tarihi, uzun yıllar geçtikten sonra, bir “bütünün keşfi”nin verimliliği konusunda kesin bir yargıya varmamıza yardımcı olur.²³⁶

236. a. y.

IV BİR HERMENÖTİK PROBLEMİ OLARAK ANLAMA



Daha önce söylediğimiz gibi, hermenötikte anlamın ne olduğu sorununun ilk defa Schleiermacher ortaya koymuştu. Ona gelene kadar hermenötik, kutsal yazı hermenötiği (*hermeneutica sacra*), klasik filoloji ve hukuk gibi, kurucu metinlerin anlamını analiz etme aracıydı. Bu metinler, yazarları olmayan metinlerdi. O nedenle, eserin ortaya çıkışını gerçekleştiren yazarın psikolojisini kavrama problemi de yoktu. Oysa Schleiermacher’de metnin anlaşılması yazarın psikolojisini anlamaya bağlıdır. Daha sonra Dilthey’de hermenötik, insan bilimlerinin yöntemi olunca, yazarın psikolojisine dayalı anlama yöntemi yerini, hayatın tezahürlerini ortaya çıkaran amacı keşfetmeye bıraktı. Heidegger ise genel anlama teorisini felsefi fiille özdeşleştirdi. Oysa böyle bir

yer değiştirme, epistemolojik bir kararla mümkündür. Bu karar ise, insan varoluşunu, anlamının hem ilkesi, hem de aracı yapma düşüncesinin ürünüydü.¹³⁷

Anlama teorisi konusundaki bu üç farklı telakki, iki tür krize yol açtı. Bu krizlerden ilki, yaşanan ve algılanan bilgilerin taşınmasıyla ilgilidir. Çünkü yorumcuyla okuduğu metin arasındaki mesafenin aşılammaması, ortaya klasik bir anlama problemi çıkarır: Bu problem, *anlamın taşınıp taşınamayacağı* problemidir. Heidegger'e ve Gadamer'e gelinceye kadar şu görüş hakimdi: Okuyucu ile yazar arasındaki kültürel mesafe hiçbir zaman aşılmaz. Çünkü çeşitli kültürel faktörler, okuyucunun sahip olduğu zihinsel alışkanlıklar, kavramlardaki farklılıklar, geçmişe onu saf haliyle kavrayacak biçimde gitmeye engeldir. Dolayısıyla geçmişteki bir anlam gerçek şekliyle taşınmaz. Gadamer ise bu anlayışa karşıt bir görüş ileri sürmüştür. O, kültürün geçmişi taşıyan bir araç olduğunu söyler. Bu nedenle bir kültürü miras olarak alan kişi, onun taşıdığı anlamı da tevarüs eder. Sonuç olarak anlam taşınabilir. Heidegger ve Gadamer tarafından geliştirilen anlama kavramı, bu probleme ve dolayısıyla anlamın taşınması meselesine köklü bir çözüm getirir. Bu çözüm, *anlayıcı yorumlama* kavramını anahtar terim olarak kullanır, imkânsız ilan edilen anlamın taşınmasının mümkün olabileceğini gösterir. Anlamın taşınamayacağını iddia eden geleneğin sınırlı anlama modeline karşı Heidegger, şu alaycı tenkidi yapar: Anlamı taşımanın imkânsızlığı taşınabilir.

Anlama konusunda ortaya çıkan ikinci kriz şudur: Yorum, anlamı doğrulamak, haklı çıkarmak zorunda mıdır? Anlamı açıklamaya çalışırken yorum, içirme veya önvarsayım kavramlarından mı hareket etmelidir? Doğrusu Heidegger, bu problemi *Var-*

237. *Qu'est-ce*, p. 6.

lık ve Zaman'da tümüyle çözmüş izlenimi vermiyor. Bu eserdeki açıklamaları onun, anlam meselesinin bu yönünü kısmen aydınlatır. Çünkü Gadamer hermenötiğinde olduğu gibi, Heidegger metafiziğinin de temelinde *Dasein* teorisi vardır. *Dasein* teorisi ne göre varlık şurada ve şimdi var olan somut varlıktır.²³⁸ Varoluşçu filozof ayrıca, Aydınlanma Dönemi'nde başlatılan, kavramlara önceden yüklenen anlamları kabul etmez, bir anlamın başkası tarafından doğrulamasını doğru bulmaz.

Şimdiye kadar söylediklerimizde anlamının sadece kavramsal içeriklerini, tarihi görünüşlerini ve bunlarla ilgili bazı problemleri görmeye çalıştık. Bu problemleri ele alabilmek için bir anlam teorisi yapmayı deneyebiliriz.

Bu konuda işe, Kantçı terimlerle ifade edilen şu temel soruyla başlayalım: Anlama nasıl mümkündür? Bu sorunun cevabını verdiğimiz takdirde, sadece hermenötik bir problemi aydınlatmakla kalmayız; ayrıca insan bilimlerinin yönteminin, kurallarının ve ilkelerinin neler olması gerektiğini de gündeme getiririz. Aynı şekilde, anlamaya çalışan insanın sübjektif tutumunun anlamada olumsuzluğa yol açıp açmadığını da bundan sonra ele alma imkânımız olur.²³⁹

Anlamayla ilgili olarak önce şunu kabul etmemiz gerekir: Anlama deneysel tespittir; her deneysel tespit ise kişisel ve sübjektiftir. Her birimizin iç tecrübesinden başka tecrübe yoktur. Deneysel bir yargının objektif olarak doğruluğunun şartı şudur: Aynı olguyu gözlemleyen kişilerin, zorunlu olarak aynı yargıya varmaları. Eğer anlama konusunda insanlar ortak yargıya varmışsa gözlemlerin sayısı ne kadar az veya çok olursa olsun, yargının ortaklığını, sonuçta doğruluğunu etkilemez.²⁴⁰

238. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Çüçen, A. Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi: 2, Eramat, Bursa, 1997, s. 42-77.

239. *Vérité*, p. 10.

240. Goblott, Edmond, *Traité de logique*, librairie Armand Colin, Paris, 1920, p. 76.

Konuya bu açıdan bakıldığında, şu ortaya çıkar: Anlama objesi olan bir metnin anlaşılabilmesi, daha önce mevcut bir tasavvurun derinleştirilmesine bağlıdır. Bu derinleştirme de tasavvurun dile getirdiği hakikatin, açık, tutarlı ve sentetik bir yargı halinde ortaya konulmasıdır. Anlamak isteyen kişi bunu kesinlikle yapmalıdır. *Anlama konusu olan ifadeler, bilgi verici ifadelerdir.* Oysa haber, emir, inanç ve değer belirten ifadelerin anlamasından söz etmek pek doğru gibi görünmüyor. "Allah insanı en güzel biçimde yarattı." "Her kişi ölümü tadar." gibi açıklama cümlelerini, sentetik bir tarzda kavrayabilir, bu hakikat yargılarını kendi tecrübemizde yeniden kurabilir, başkalarının aynı tür yargılarıyla karşılaştırabiliriz. Sonuç olarak bunlar anlama konusudur. Oysa, "(Kâfirler) gerçek kendilerine gelince onu yalanladılar. Alaya aldıkları şeyin haberleri kendilerine gelecektir." (En'am, 6/5); "Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmayın." gibi ifadeler anlama konusu değildir. Çünkü dile getirdikleri tasavvurların, ferdi tecrübemizle yeni baştan sınanmaları imkânsızdır.

Bu fikirleri daha da açacak olursak şunları söyleyebiliriz: Genel olarak anlamak, anlamı olan tasavvurları düzenleyerek; bir biçim, bir anlam, bir anlamlandırma inşa etmektir. Bir şeyi, bir durumu, bir fikri anlamak, onu, akla uygun bir sistem içine yerleştirmektir. Çünkü bir ilişkiler sisteminde, daha önceden sistemlere yerleştirildiği için kısmen düşünülür olan öğeler vardır.²⁴¹ Anlamanın düşünülürle ilişkisine, yorum bölümünde, tefsir başlığı altında değineceğimiz için burada ayrıntıya girmiyoruz.

Anlamanın tasavvurlar organizasyonundan ibaret olması, bizi bunlar üzerinde biraz durmaya sevk etmektedir. Şüphesiz tasavvurlarımızın aracı kavramlardır. Bir kavram ise soyut bir fikir, yani zihin tarafından izole edilen hakikatin bir görünüşünü tem-

241. Delacroix, H., *Le Langage et la pensée*, Presses universitaires de France, Paris, p. 453.

sil eden bir fikirdir. Fikir soyuttur ve soyut olduğu için de geneldir.²⁴² Anlamanın objektifliğini de sağlayan şey de genel kavramlara dayanmış olmasıdır. Öbür taraftan bütün kavramlar, bir soyutlama olarak duyusal nesnelerden elde edilmişlerdir.

Onların korelasyonu daima nesnel bir şeydir. Onun için, kutsal metinlerde anlama konusu olan ifadeler, kozmolojik-epistemolojik alanlardaki açıklamalar, yani bilgi önermelerine benzeyen önermelerdir.

Bu söylenenlerden şu sonuçlar çıkmaktadır: Anlamlandırma daima bütün zihni seferber eder. O, asla kendi başına anlamlı olan bir gösterende (kelime) durmaz. Bu gösteren (kelime), kendi tarzında, kendinden başka bir şeye, nesneye, olaya veya duruma gönderir ve sadece başka bir şeye gönderdiği zaman anlamlıdır.

Anlama, heterojen duyumların yerine, onları, birbirleriyle bağlantıları açısından tanımlayan düzeni koymaktır.²⁴³ Dikkat edilirse, bunun ontolojik karakterde bir anlama olduğu görülecektir. Çünkü burada anlamanın konusu, somut bir bütündür. Örneğin mekanik, organik bir varlığı anlamak, basit veya gelişmiş bir makineyi, bir canlıyı, hatta dünyanın bütünü anlamak, onlardan edindiğimiz duyusal izlenimleri, çağrıştırdıkları kavramları düzene koymak demektir. Yalnız, kavramların düzenlenmesi gelişigüzel olmayıp, ait oldukları varlık cinsleri hakkında sahip olduğumuz ön tasavvura göre gerçekleşir. Çünkü, ön anlamasız anlama yoktur. Kur'an inanan insanları bu türde anlamaya, yani evrene bakıp orada gözlenen tabii fenomenlerdeki nizam ve düzenin ardında bulunan ilahi varlığı algılamaya çağırmakta-

242. Huisman, Denis, et Verget, André *Court traité de philosophie* T. 2, Fernand Nathan, Paris, 1974, Paris, 1974, p. 42.

243. Delacroix, p. 454.

dır. Eğer müminin algı psikolojisi açısından bir tanımını yapacak olursak şunu diyebiliriz: “Mümin, tabii fenomenleri doğru biçimde algılayan kişidir.” Kur’an bu duruma basiret demektedir. Müminin doğru bir algı bilincine sahip olmasını sağlayan şey de, önanlamadır, yani tabiata inanan bir insan gözüyle bakmasıdır.

Diğer taraftan herhangi bir Tanrı fikrine sahip olmayan ya da Kur’anın tasvir ve teklif ettiği Allah inancını kabul etmeyenlere gelince; Kur’anın istediği algı bilinci ya birincisinde olduğu gibi hiç uyanmamıştır ya da ikincisinde olduğu gibi deyim yerindeyse prematüredir. Diyebiliriz ki “mühürlü kalp ve kulak”, “perdeli göz” bozuk algıyla eşanlamalıdır. Bunlar önanlamadan yoksunluk halini ifade ederler. O nedenle *Kur’anın tabiatı anlamaya çağırısı, önanlaması ve sağlıklı algısı olan inanan kişiyedir.*

Anlamak, nesneleri veya olayları dağınık olmaktan kurtarmak, birbiriyle ilişkilendirmektir; nitelikleri, nedenleri, duyulur, hareket ettirici veya entelektüel verileri mekânda, zamanda ve gayeler düzeninde düzenlemek demektir. O halde biz, anlama fiilinde veriler arasında bir ilişki kurmak ve onları düzenlemek gibi, birbirinden ayrılmayan iki tür faaliyeti gerçekleştirmekteyiz. Çünkü anlamada, birbirlerine oranla düzenlediğimiz temel tasavvurlar, önceden kendilerini anlamaya izin veren başka tasavvurlara göre düzenlenirler.²⁴⁴ Bu düzenlemeyi yapabilmek için kelimeleri anlamak, düşünceleri anlar duruma gelmek ve bazı olguları elde etmek kaçınılmazdır.

O halde anlamak, önce, kavramları (notion) teşkil etmek, sonra onları düzenlemek, daha önceden teşkil edilmiş kavramlara müracaat etmek demektir. Bizim potansiyel bilgimiz, bu kavramlar sisteminden başka bir şey değildir. Kavramlar bizde stok halindedirler. Zihnimiz, alışkanlığın kolayca değiştirmemize izin verdiği bilginin özetleriyle, komprimleriyle doludur. Onları dü-

244. *age.*, p. 455.

zenliyoruz ve onlara bir anlam veriyoruz. Anlama önce sistemleştirmektir.²⁴⁵ Özetle,

*zihinsel bir etkinlik olarak anlama, somut bir tasavvur haline getirebildiğimiz her şeyi yakalayan ya da analojiyle doğrudan kavrayabildiğimiz bir bilgidir. Böylece tasavvur, kavrayıcıdır; çünkü algılanan bir fenomenin temsilcisini (analogon) ortaya çıkartan fiilde bir bilgi sağlar.*²⁴⁶

Anlama için paradigma; söylem ve diyalogdur. Birbirimizi en iyi şekilde anlamak, ortak tutkular ve duygularla, dil ve ortak tecrübelerle mümkündür. Bizden başkası, sadece bir metinde hazır bulunduğu ve özellikle bu başkası Tanrı, yani tamamıyla deneysel veya akli onamaların ötesindeki bir varlık olduğunda, hermenötik, tek anlama vasıtası olur. İster profan olsun, isterse kutsal; bir metni kabul ederiz ve onu aktif olarak yorumlarız. Hermenötik anlama, orijinal metin, sözlü veya yazılı metin karşımızda olduğu için, deyim yerindeyse, pay alan bir anlamadır, konuşanın ya da yazarın hayatına katılmadır; aynı şekilde bu, kutsal metni okuyan kişi, Tanrı’nın hayatından pay alıyor, Tanrı’nın hayatına katılıyor demektir.

*Bir başkasını doğrudan doğruya, ister bir metnin isterse metne benzeyen bir şeyin içinde anlayalım; anlama katılımıdır. Metnin, eğer dünya bir metin ise dünyanın anlamını, izlenim alabilir bir şekilde sezgilemek için bir şey yaparız, yani tecrübe ederiz.*²⁴⁷

Anlama alanı insan, bilgisi alanı kadar geniştir; çünkü Schleiermacher’in da belirttiği gibi “her anlama, geçici olsa da, insan ve objenin bilgisine dayanmakta”,²⁴⁸ her tür söylem, ancak ana-

245. *a. y.*

246. *Morin*, p. 144.

247. *Bigger*, p. 51.

248. *Schleiermacher*, p. 65.

lojiyle ve tasavvurlarla kavranmaktadır. Bunun en iyi örneklerini Kur'an-ı Kerim'de görmekteyiz. Allah gerek mahiyetini, gerekse fiillerini anlatırken, kendisini oldukça somut biçimde tasavvur etmemizi sağlayan pek çok analojiyi kullanmıştır. Özellikle ahiret hayatının tasvirinde analojinin neredeyse bütün anlatıma hakim olduğunu söyleyebiliriz. Anlamanın psikik alandaki orijinal fiilleri ise yansıtma (projection) ve özdeşleşmedir (identification). Yansıtma ve özdeşleşme insan ilişkileri ve durumları üzerine odaklanmışlardır. Kur'an-ı Kerim'de münafıkların ve kâfirlerin duygu ve düşünce dünyalarının tasvirinde, yansıtma ve özdeşleştirmenin, Bakara suresinde 17-20. ayetlerde tipik örneğini görmekteyiz. Yansıtma ve özdeşleşme olarak anlama üzerinde aşağıda daha ayrıntılı durulacaktır. Bu nedenle konunun ayrıntısına girmiyoruz.

Romantik tarihin ve Hristiyan ilahiyatının sözcüsü Schleiermacher'a göre hermenötik, anlamanın genel yasasıdır ve kutsal metinlerin yorumunda kullanılan bir araçtır.²⁴⁹ Ama modern bilimin kesinlik ve evrensellik fikri hermenötiğin bakış açısını daraltılmıştır.²⁵⁰ Modern bilimin etkisiyle hermenötik, bilim gibi kesin ve evrensel ilkelere sahip bir disiplin olma idealini taşımaya başlamıştır. Betti'nin belirttiği gibi günümüzde hermenötik, yorumdan çok anlama problemine ağırlık verir.²⁵¹ Şüphesiz bu isteği ilk uyandıran da Dilthey'dir. O, anlamayı ruhun nesnelleşmeleri üzerine de vurgu yaparak şöyle tanımlar: "Yazıyla tespit edilmiş hayati tezahürlerin yorumuna ait teknik."²⁵² Bu anlama tamının

249. *age*, p. 64, p. 64.

240. Gadamer, *L'art de comprendre II*, p. 33.

251. Bu konuda bkz. Grondin, Jean, "Ergilio Betti'ye Göre Kesin Bilim Olarak İtmenötik", Çev. Zeki Özcan, U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 6, Sayı: 6, Cilt: 6, 1994, s. 365-372.255.

252. Dilthey, W., "Origine et développement de l'herméneutique", dans *Le monde de l'esprit I*, 1900, p. 320.

ortaya çıkardığı epistemolojik problemler daha sonra Betti tarafından ele alınacaktır.

Şüphesiz Diltheyci anlama, bizim bir önceki bölümde verdiğimiz metin tanımındaki pek çok öğeyi dışta bırakır ve dolayısıyla anlamayı da sınırlar. Çünkü o, sadece yazıya geçirilmiş kültür ürünlerinin anlama konusu olduğunu söyler. Oysa tasavvurun bütün biçimlerini, yani anlamı taşıyan bütün nesnel ifade biçimlerini anlama konusu yapmak gerekir. Anlama, yazılı tezahürlerle sınırlanamaz. Anlamak seslere, izlere, abidelere, hatıralara, jestlere vs. kadar yayılır. Daima bu nesnelleşmelerde gizlenmeyen bir ruh kalır. Bu ruh bana yabancısıdır ve ben onu yeniden kurmak, yeniden tanımak ve yeniden yaratmak zorundayım. Böyle bir görevi yerine getirmeye de anlama diyorum. Anlamanın taşıyıcı biçimleri, ortaya çıktıkları süreçleri tersine çevirerek, kendilerini canlandıran yaratıcı düşünceyi yeniden kurmam için beni, kendilerinin yanında ikamet etmeye davet ederler. Anlama, anlaşılması mümkün insan ruhlarının evrensel topluluğunun bulunduğu yerde olur. Bunun için de anlamanın taşıyıcı biçimlerinin yardımı gerekir.

Anlama (*verstehen*), Heidegger için daha ziyade '*dasein*'in (insan), teorik olmaktan çok, pratik varlığın bir varoluş kipini tecessüm ettirir. Anlamak, pratik bir uzluğu (*habileté*), belli bir beceriyi, daha iyisi, bir yapabilmeyi gösterir. Dünyada olmak bizi, kendilerine hakim olduğumuzu anladığımız durumlarla karşı karşıya getirir.²⁵³ Kesin bilimlerin açıklamasından ayırabildiğimiz anlamak, sadece, dünyada varlık olan '*dasein*'i, sürekli endişe kipine göre niteleyen orijinal anlamanın türevidir.²⁵⁴ Açık ki böyle bir temele dayanan *dasein* hermenötiğinin, teolojik hermenötikle ve Dilthey'in anladığı anlamda manevi bilimlerin hermenö-

253. Heidegger *Être et Temps*, p. 143.

254. *age*, p. 158.

tiğiyle pek ortak yönü yoktur. Çünkü, Heidegger'in bu anlama tarzı "hermenötiki dünyadaki varlığımızın ve imkânlarımızın, fenomenolojik, hatta etik bir teorisi haline getirecektir."²⁵⁵

Anlama, bilgi problemindeki süje-obje dikotomisine ayrılmaz derecede bağlıdır, yani anlamada bir anlayan kişi, bir de anlama fiilinin yöneldiği konu vardır. Yalnız, bilgide olduğu gibi süje-obje ikiliğinin bulunması, bilmenin ve anlamının her bakımdan birbirine benzemesi anlamına gelmez. Bunların arasındaki benzerlik, sadece bir görünüş benzerliğidir. Bilmeyi ve anlamayı ayıran çok temel bir fark vardır: Bilme nesneye verilere objektif kavramlarla yaklaşmaktır, bunun için bilgi objektiftir. Oysa anlama, süjenin objeye sadece tasavvur biçimleriyle nüfuz etmesidir ve bu yüzden anlama subjektiftir; tek bir anlamadan değil, pek çok anlamadan söz edilebilir. Bilginin nesnel kriterleri olduğu halde, anlamın kişisel kabullerden öte bir ölçüsü yoktur. Anlamanın kişinin tasavvurlarına bağlı oluşunun teolojik sonuçları çok önemlidir. Teolojik doktrinler, bir ve aynı metne muhatap oldukları halde, birbirinden farklı, hatta birbirine karşıt sonuçlara ulaşırlar. Hatta öyle ki, bu doktrin farklılıkları, tek bir dinin çoğul kullanımını bile çağırıştırabilir.²⁵⁶ Bütün doktrin farklılıkları, tasavvurların çeşitliliğinden kaynaklanır. Bu konuda diyebiliriz ki, te-

255. Grondin, Jean, "L'herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti", dans *Archive de Philosophie*, 53, 1990, p. 185.

256. Louis Gardet, *Les hommes de l'Islam*'da (Librairie hachette, Paris, 1977, p. 197). bu gerçeği doğru; fakat eksik bir tarzda dile getirmektedir. Adı geçen eserde, İslam'ın, bu dini kabul eden toplumların kültürel, coğrafya ve ırk; sonuçta tasavvur farklılıklarına paralel olarak birbirinden oldukça uzak görüşlere sahip olduğunu, bundan dolayı sanki pek çok İslam varmış fikrine kapılabileceğimizi söylemektedir. Bu doğru olmakla birlikte, sadece İslam için değil bütün dinler için geçerlidir. Harald Höfding'in belirttiği gibi (*Philosophie de la religion*, deuxième édition, traduit par J. Schlegel, Paris, Félix Alcan, Paris, 1908, p. 2) din başlangıçta her ilgiyi kendine çekmesinin yanında birliğe sahiptir; tebliği veya kurucusunun döneminden uzaklaştıkça tasavvur farklılıklarının çoğalması sonucu, dogmaların anlaşılmasında farklılıklar da artar.

olojik bir doktrinin diğer rakip doktrinlerden daha doğru, kutsal kitabın özüne daha uygun olduğunun ölçüsü sadece, kurucularının ya da mensuplarının iddiaları değilse bile, samimi inançlarıdır. Dolayısıyla bir teolojik doktrinin ömrü ne kadar uzun, mensubu ne kadar çok olursa olsun, kendi hakikat olduğunun ölçüsünü kendi veremez. Bu nedenle kutsal metinleri okuyan kişilerin, genel dünya tecrübelerini, bu tecrübelerden elde ettikleri anlamları, temel dini tasavvurlarını birbirine yaklaştırmadıkça, kısacası kutsal kitap okuması ortak bir kültüre dayanmadıkça doktrin ve anlayış farklarının sürmesi kaçınılmazdır. Yalnız okumanın arka plânını oluşturacak bu kültürün de yaşayan kültür olması gerekir. Çünkü din hayatın izinde, dümen suyunda gitmelidir. Hayatın realitesine uymayan bir din tasavvuru, peşinen marjinal olmaya mahkûmdur. Suyu tersine akıtamadığımız gibi, hayatı da geriye doğru yaşamamız asla mümkün değildir. Sözü uzatmamak için kısaca diyebiliriz ki, hayat kendi şartlarıyla birlikte akar, dini de olsa, değişmeyen tasavvur yoktur.

Anlama ve yorumlama arasında ayırım yapan Dilthey, hermenötik kaynakıyla ilgili meşhur makalesinde şöyle demektedir: "Duyularımıza dışarıdan verilen göstergeler aracılığıyla içeridekini tanıma sürecine *anlamak* (verstehen), diyoruz."²⁵⁷ Anlama, önce kendine dayansa bile, anlama biçimi kendi başına bir gaye değildir; o sadece bir araçtır, ruhun, ifade edildiği bir vasıta. Bu biçimler haklı olarak tasavvura yardımcıdır ya da anlam taşıyıcıdır. Vecd halindeki bir mistiğin, örneğin sema yapan bir mevlevinin, bütün iç dünyasında olup biten şeylerin, heyecanların, duyguların ve düşüncelerin tezahürleri olan çeşitli bedensel hareketler ve sözler anlamla doludur. Onlar bizimkinden ayrı, fakat bizimki gibi özü iti-

257. Dilthey, p. 329.

bariyle bize yakın bir ruh ve zihin dünyasının ifadesidirler. Bu nedenle yorumcu, bu dışı vurmayı ve dile getirmeyi kullanarak, onları doğuran manevi içselleştirmeye yeniden çıkmalıdır; şatahat türünden olsa bile, her hareket ve her söz anlamlı sayılmalıdır.

Fakat hakkında pek çok şey söylenmesine rağmen, çağdaş hermenötikte *verstehen* terimiyle karşıladığımız, daha iyi bir kavram bulamadığımız için anlama çevirdiğimiz süreç, çok karmaşık bir fenomendir. Çünkü müjdeleme, bildirme, yorumlama, tercüme etme veya deşifre etme gibi çeşitli ve birbiriyle uyumsuz faaliyetler arasındaki ilişkiyi belirtmede kullanılır. Bir mesajın bildirilmesi, tercüme faaliyeti, rüyanın yorumu veya bir metnin tercümesi; bunlardan hangisi söz konusu olursa olsun, bir istek ya da bir anlama arzusuyla karşı karşıya bulunmaktayız.²⁵⁸

Bir açıdan bakıldığında hermenötik başkasını anlamadan ibarettir; çünkü bizi tarihe gönderir. Bu telakkiye göre anlama tarihin, diğer deyişle hayatın tezahürlerini içkin anlamı bulup ortaya çıkarma faaliyetidir ve açıklamaya karşıttır.²⁵⁹

Aslında anlama çeşitli basamaklarda gerçekleşir ve sanatsal süreç halinde, denetlenebilir bir nesnellik katına eriştiğinde ise artık yorumdan söz edilir. Nitekim Dilthey'e göre yorum, hayatın değişmez biçimde tespit edilmiş dışı vurmalarını sanatlı bir biçimde anlamaktır. Hayati önem taşıyan eserlerin yorumuyla ilgili farklı düşüncelerin savaşımdan ve yorum sanatının kurallarını temellendirmek için duyulan şiddetli ihtiyaçtan hermenötik bilimi doğmuştur. İşte hermenötik Dilthey'e göre, yazılı eserlerin yorum sanatıdır, insanlığın tarih içindeki tüm kültür ürünlerinin anlaşılmasıyla ilgili sorunları kapsayan bir bilgi dalı haline gelmektedir.²⁶⁰

Anlama potansiyel olarak hep yanlışla açıktır. Bildik sözcüklerin, tarihsel bir metinde ortaya çıktıkları zaman, bildiğimiz ya da düşündüğümüz anlamı taşıdıklarını kabul ederek hiçbir yere varamayız. Linge'in öne sürdüğü gibi yanlış anlama, sözcük anlamlarında, dünya görüşlerinde, vs. yazarı yorumcudan ayıran zaman dilimi içinde vuku bulan değişmelerden dolayı ortaya çıkar. Araya giren tarihsel değişmeler, sonuçları tesirsiz hale getirilmedikçe anlamayı kaçınılmaz olarak güçleştirecek bir tuzak meydana getirir. Hermenötik ilkelere şu halde, sadece güçlüklerle karşılaştığımız zaman değil, fakat anlama çabası içinde olduğumuz her seferinde başvurulur.²⁶¹

Anlama, yazarın içiyle uyusmak ve kendini onunla eşitlemek ister, eseri meydana getiren yaratıcı süreci yeniden yaşamaya çalışır. Schleiermacher bir eserin ortaya çıkışını sağlayan amacı, anlamını yakalamaya yarayan işaretleri iki gruba ayırır:

- a) "Dış biçim": Bu, eserin birliğini bütünlüğünü sağlar.
- b) "İç biçim": Bu ise, eseri bir bütün halinde organize eden fikirlerden ve onların birbirine bağlanmasından oluşur.²⁶²

Böylece anlamada hem öznelliğin aşırılığından kurtuluruz, hem de objektivizmin eserin özüne nüfuz etmemize engel olan katı tutumundan uzaklaşırız. Fakat bu durum, eserin objektif yanı üzerinde ısrar etmemize engel değildir. Çünkü biliyoruz ki, bir önermenin anlamı, ne dünya realitesinde ne de psikik realitede bulunmayan bir düşünsellik teşkil eder. Bu düşünsellik, saf anlam birliğidir; onun, anlamın gerçek yerini belirlemeyle ilgisi yoktur.

Scheiermacher'ın öne sürdüğü, eserin sürecine katılma, dış ve iç biçimin birbirine bağlanması ilkesi kutsal metinlere uygula-

258. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Fr. Par Jean Hyppolyte, éd. Aubier, Paris, p. 171.

259. *Qu'est-ce*, p. 42.

260. *age.*, p. 332

261. West, Davis, *Kıta Avrupa'sı Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, Felsefe Dizisi: 5, paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 121.

262. Bu konuda bkz. *Schleiermacher*, pp. 99-131.

nabilir mi? Buna “evet” demek mümkün değildir. Çünkü, vahye-dilmiş anlamda kutsal metnin, diğer metinler gibi ne bir yazarı ne de bu yazarın psişik bir benî vardır. Böyle olunca bu sürece katılma da yoktur. Buna aşağıda daha ayrıntılı olarak değineceğiz. Şimdi anlamayı daha özel bir bağlamda, yansıtma özdeşleşme temelinde inceleyelim.

V ANLAMAMANIN İKİ ÖZEL OBJESİ



A) Başkasını Anlama

Bu anlama, az önce söylediğimiz söz, yazı, eser yahut belirtilerden hareketle anlamadan farklıdır. Bu, daha çok psikolojik yaşantılardan yola çıkılarak gerçekleştirilen anlamadır. Bu anlamamanın amacı, sadece dışa vurulmuş insani fiilleri değil; ifade edilmiş duyguları ve düşünceleri de anlamaktır. Böylece anlama, işaretlerin ve belirtilerin mantıksal bir düzene kavuşturulması yanında, sübjektif ve bireysel yaşantıları da kavramaya çalışır; insanı daha derinden ve daha temelli bir açıklamaya teşebbüs eder.

Bu tür anlama, insanın bütün fiilleri, duyguları ve düşünceleri için, bilginin temel kipini teşkil eder. Sübjektif ve duyusal bir varlık, daha doğrusu, birey-süje olan insan, ancak bu yöntemle tanınabilir. (Açıklama, objelerine uygun ve canlı varlıklara, bun-

lar nesne olarak algılandıkları, kabul edildikleri, incelendikleri zaman uygulanabilen bir bilgidir.)

Bu anlama, başkasının tutumlarının, duygularının, niyetlerinin, gayelerinin emfatik (emphatique) ve sempatik bir bilgisidir. İnsan psikolojik bir taklitle (mimesis) kendinden bir başkasının hissettiği şeyi bilmeye hatta kendinde hissetmeye çalışır. Bu, şu demektir: Başkasını anlamak, kendini başkasına yansıtmak ve kendisini başkasıyla özdeşleştirmektir.

Bu yansıtma-özdeşleşme halkasında bir *alter ego* (başkası); duygularını, isteklerini, korkularını spontane olarak anladığımız bir *alter ego* (bizzat başkası)²⁶³ olur. Başkasını anlama fiili bir “ben-sen”i içerir ve bu anlamda sempati, kendini bir başkasıyla özdeşleştirmektir. Sempati alanında dost ve kardeşe ait bir bilgi meydana getirir. Bu dost ve kardeş bilgisi, bir iletişim halkasında ve anlama devam ettiği sürece gerçekleşir ve “başkası”nı içerir. Böyle bir durumda başkasının hissettiği şeyi kendimize yansıttığımızda ve kendimize yansıttığımız bu duygu kendi duygumuzla özdeşleştirmede anlarız.

Böylece, başkasının hissettiği şeyi, böyle bir durumda bizzat kendimizi hissettiğimiz şeyin yansıtılmasıyla ve başkasına bu şekilde yansıtılan duygunun kendi üzerine özdeşleştirici dönüşümle anlarız.²⁶⁴ Sevgi, kin ve öfke bu şekilde anlaşılır ve bu anlama çoğunlukla açıklamanın yerine geçer.

Anlama karışıklık (confusion) değildir, benle sen arasındaki bağlantılarda bir ayırımı içerir. Bu bir “kendim olarak sen oluru”dur. Başkasının hayatına katılarak bizzat kendimiz olarak kaldığımız bu karmaşık ilişkiyi anlamak için, çevremizde bazı örnekleri kolayca görmekteyiz. Çocuklar ve gençler seyrettikleri

263. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk baskısında belirttiği gibi, bir süje başka bir süjeyi kabul ettiği zaman, bizzat kendisini süje olarak nitelemesini sağlayan özellikleri ve kapasiteleri ona zorunlu olarak yükler.

264. Morin, p. 144.

bir film, okudukları roman kahramanının hayatını yaşarlar, acılarına ve sevinçlerine iştirak ederler. Okuduklarının bir roman, seyrettiklerinin bir film olduğunu bile bile, kendilerini bu kahramanlarla özdeşleştirirler.²⁶⁵

Fakat hakkında pek çok şey söylenmesine rağmen, çağdaş hermenötikte verstehen terimiyle karşıladığımız, daha iyi bir kavram bulamadığımız için diye anlama diye çevirdiğimiz süreç, çok karmaşık bir fenomendir. Çünkü, müjdeleme, bildirme, yorumlama, tercüme etme veya deşifre etme gibi çeşitli ve birbiriyle uyumsuz faaliyetler arasındaki, ilişkiyi belirtmede kullanılır. Bir mesajın bildirilmesi, tercüme faaliyeti, rüyanın yorumu veya bir metnin tercümesi; bunlardan hangisi söz konusu olursa olsun; bir istek, ya da bir anlama arzusuyla karşı karşıya bulunmaktayız.

Anlama, estetik, etik, politik, pedagojik veya dini pek çok objeyi kavrama çabasıdır. Bu çaba daha sonra göreceğimiz gibi, yorumla işbirliği içindedir, ondan ayrılamaz. Anlamak nihayet, başkasıyla iletişime girmek, bu iletişimle değişime uğramak ve zenginleşmektir. Kutsal bir kitabı okuyan, Tanrı'yla diyaloga girer, bu diyalog onun duygu ve düşünce dünyasını çeşitli şekilde etkiler. Anlamanın ortaya çıkışı ve süje olması aynı anda gerçekleşir. Sonuç olarak yorumun düzenleyici ve nihai ilkesi, etik karara bağlıdır. Kur'an-ı Kerim'de bunun çok ilginç bir örneğini görmekteyiz. Allah, ayetlerini gördükleri ve işittikleri halde inkâr edenleri, ahlaka uygun davranmadıkları için şiddetli biçimde eleştirir (II, 7). *Anlamak* ve dinlemek, dünya üzerinde etkili durumda, ayakta duran bedeni çağırıştırır. Oysa uzatılmış el gibi açık kulak, bizi metne daha doğrusu söyleme dokunmaya çağırır.²⁶⁶ Onun için Allah pek çok ayette söze, “Ey!” diye başlamaktadır.

265. *age.*, p. 145.

266. *Du texte*, p. 142.

Bütün bu söylediklerimizden şu sonuçları çıkarabiliriz: Hermenötğin anlam konusundaki tutumu pek açık değildir. Anlam bazen, başkasını anlamada olduğu gibi, bireyin içine dalarak üretilmesi, bazen de yazılı metinde olduğu, gibi ortaya çıkarılarak harekete geçirilmesi gereken bir şeydir. Hermenötğin yer değiştirerek, daha doğrusu konu değiştirerek elde ettiği bu anlam, hem önceden yerleştirilmiş (institué), hem de bununla birlikte teşkil edilecek anlamdır. Hermenötik *ekonomi*, Strasser'in dediği gibi,

*tahrik edicidir. Anlamanın ateşli taraftarları ne derse desin, hermenötik, oldukça uygun bir anlamı yeniden yakalamaktır; bir okuma ekonomisidir. Okuma, bazen yeniden okuma, bazen de öğelere ayırma biçiminde okumadır. Hangi türden olursa olsun okumanın amacı, önceden var olan, ama yine de elde edilecek olan ve her doğrulamadan kaçan bir anlamın ikili paradoksunu ifade etmektir. Anlama, bazen izin (empreinte), hatta nerede olduğu belli olmayan bir şeyin işareti olarak anlaşılan izin, bazen de iki gösterge arasındaki fark olarak, izin izi olarak anlaşılan şeyin ekonomisidir.*²⁶⁷

Bununla birlikte, psişik yansımalar ve özdeşleşmeler, animist denen uygarlıklarda evrensel bir nitelik taşır. Bu uygulamalarda tabii nesnelerin antro-po-zoo-morfik bir görünüşü, deneysel bilginin kipi sayesinde, kutsal ve Tanrısal olanı yansıtır. Bu uygarlıklarda tabii dünya ve görünmez varlıklar arasındaki ilişki iki tarzda tasavvur edilir: a) Tabii öğeler ruhlarla, ya da Tanrılarla özdeşir ve tabii olaylar onların düzenli müdahalesiyle gerçekleşir. b) Ruhlar ve Tanrılar her tabii şeyin gerisinde dururlar ve olayları keyiflerine göre yönlendirirler. "Bugün tabiatı bu anlama kipi, önce monoteist bilgi tarafından, ardından da bilimsel bilgi tarafından parçalanmıştır."²⁶⁸

267. Strasser, p. 6.

268. Bigger, p. 51.

B) Fiilleri Anlama

İnsan bilimlerinin kullandığı bir yöntem olarak "anlama teorisini açıklayanlar dikkatlerini, sık sık düşünceleri, duyguları ve öteki zihinsel içerikleri anlama üzerine yoğunlaştırmışlardır."²⁶⁹ Onlara göre bunu yapabilmek için de her tür ifadenin dikkate alınması gerekir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir husus *ifade* kavramının muhtevasıdır. Bir önceki bölümde söylediğimiz gibi, anlama ve yorumlama konusu olan metin, yani ifade biçimi geniş anlamda, sadece yazılı olan lengüistik birimlerden ibaret değildir. Bir gönderenin bir şey anlatmak amacıyla kullandığı her türlü gösterge, dolayısıyla fiiller de metin kategorisi içine girer. Ancak anlamlı olan fiil, her anlamlı şey gibi kendi başına düşünülemez. Refleks olarak yapılan bir uyarana basit bir cevaptan ibarettir, kişinin amaçlı, düşünülüp taşınmış davranışı olmayıp; iradedışı tepkisidir. Bundan dolayı refleks sonucu olan fiillerin anlamlılığından söz edilemez.

Anlamı ve düşünülürlüğü meydana getiren, bir algılar ve fiiller sistemine yerleştirilmiş, belli bir noktaya kadar bir kavram olmuş bir fiildir. Mesela Hz. Peygamber'in Ümmü Mektum'a yüzünü ekşitmesi bir hoşnutsuzluk ifadesidir. (Abese, 1-2) Gene Kur'an-ı Kerim'de kâfirlerin yere, onun tabiriyle sanki delecemiş gibi vurmaları anlamlı, adeta Allah'a meydan okuyan fiilleridir. Özet olarak, böyle bir fiil, nedensellik, gayelilik kategorilerinin hakim olduğu fiildir; sonuçta, düşünülen, zihni bir şey olan fiildir. Bir fiili anlamak şunlardan ibarettir. Onun hangi soruya cevap olduğunu tespit etmek, onu belirli bir süre için durdurmak, hatta belli ölçüde değiştirmek, zihni bir evrene girmek, mantıki bir evren teşkil etmek.²⁷⁰

269. Rickman, H. P., *Anlama ve İnsanbilimleri*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1992, s. 40.

270. Delacroix, p. 453.

Kolayca görüleceği gibi, tasvir edilen bu fiil sadece insan fiilidir ve insan bilimlerinin konusudur. Genellikle kabul edildiği şekilde açık bir davranışı gözlediğimizde, herhangi bir kimsenin, başka insanların deneyim ve eylemleri hakkında gerçek bir bilgi ediniriz.²⁷¹ Bu bilgiyle başkalarının zihinlerini kavramak mümkün olur. Peki, anlama teorisinin fiil hakkında koyduğu ilkeleri bütün amaçlı ve iradeli fiillere uygulayabilir miyiz? Yani fiiller bize mutlaka bir bilinç içeriği verir mi? Şimdi de bunu tartışmak gerekir kanısındayız.

Böyle bir problemin çözülmesi, şu soruların cevaplanmasına bağlıdır: Bütün fiiller aynı kategoriye giren varlıklara mı aittir? Yani insan dışında, gerçek anlamda fiil sahibi varlık bulunur mu? Yukarıdaki fiil tasvirine bağlı kalacak olursak, insan fiili dışında fiilin olmaması gerekir. Çünkü fiil; tasar, düşünüp taşınma, alternatiflerden biri üzerinde karar kılma ve gerçekleştirme gibi birkaç aşamalı sürecin sonucudur. Bu süreci sadece insan fiillerinde görmekteyiz. Onun için fiili gerçekleştirme insana özgüdür. Sonuç olarak genel hermenötik açısından bakıldığında, fiil teorisini bütün fiillere, dolayısıyla insanın dini nitelikteki fiilleri de dahil, her fiiline uygulayabiliriz; onlar sayesinde insanın zihinsel içeriğini kavrayabiliriz.

Ama kutsal metin hermenötiği söz konusu olduğunda çok ciddi problemlerle karşılaşmaktayız. Bunlardan ilki, Tanrı'nın fiillerinin insani fiillere benzememesinden kaynaklanır. Çünkü, olağan anlamıyla fiilden, az önce aşamalarını verdiğimiz süreci anlarsak, Tanrısal fiillerde bu süreç yoktur. Öbür taraftan gözlemlenebilir fiillerin kaynağı olan insanlar deneysel varlıklardır ve hem kendilerinin, hem de fiillerinin benzerlikleri deneysel tarzda gösterilebilir. Bunlardan başka, fiillerin gözlemlenmesi, onları yapanın ne düşündüğünü, ne hissettiğini, kısacası zihinsel

271. Rickman, s. 41.

durumunu anlamaya izin verir. Her zihin de biyo-psişik varlık alanına ait insanın bilme yetisidir. Oysa Tanrı'nın fiilleri olduğunu, kutsal metinlerin ifadelerinden, ya da meşru olup olmadıkları tartışmalı analogilerle anlamaktayız.²⁷² Dolayısıyla keşfedilecek bir zihin hali, deneysel bir varlığın bulunuşunu zorunlu kılar. Hal böyle olunca, Tanrısal fiilin bir korelasyonu olan Tanrısal zihinden söz etmek elbette imkânsızdır.

Bu konudaki bir başka problem de anlama konusu olan fiilin, zorunluluk ve gayelik kategorilerine tabi olmasından kaynaklanmaktadır. İnanan insan, kutsal metinlerde belirtildiği şekilde Tanrısal fiil için bir gayenin bulunduğunu, teleolojik ifadelerin tabiattaki düzenle uygunluk içinde olduğunu ve tabiat tarafından somut bir şekilde tezahür ettirildiğini düşünmektedir. Fakat o zaman böyle bir tasavvur şu itirazla karşılaşabilir: Bir gaye gütmek, bir amacı gerçekleştirmek için davranmak, bu iradeyi gösteren varlığın içinden de gelse, bir zorlama anlamına gelmez mi? Daha teknik ifadeyle konuşacak olursak, *ad extra* (dışarıya yönelik) fiiller, bu fiilleri yapan varlık için bir eksiklik ortaya çıkar-mayacak mıdır?

Şüphesiz bu sorularla dile getirilen güçlükler sadece filozofların problemleridir. Gerçekte kutsal denen metinler varsa, onlarda tezahür eden anlam ve niyetlerin de bulunması gerekir. Bu nedenle Tanrısal fiilden ve bu fiilin amaçlılığından söz etmek anlamsız değildir. Tanrı'nın, dünya ve insana benzer bir nesne olmadığı bir vakiyadır. Tanrı'nın mahiyeti insani veya maddi mahiyetten farklı bir düzendedir. Fakat her şeye rağmen, kutsal metne dayalı bir dini düşüncüyü mümkün kılmak, inanan insana, bu inancını içselleştirme imkânı vermek için, *benzer benzeri tanıta-*

272. Bu konuda bkz. Hume, David, *Dialogues sur la religion naturelle*, Hatier, Paris, 1982, pp. 103-114; Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Traduction A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France, Paris, 1950, pp. 440-446.

bilir şeklindeki antik aksiyomu kabul etmek zorundayız. Ancak antropoloji ve kozmoloji alanlarına dayandığımız takdirde bir hermenötik yapabilir, bir anlamı ortaya çıkarabiliriz. Herhangi bir tasdik, ne kadar soyut olursa olsun, en sonunda anlamını dünyadaki varlığa başvurarak kazanır. En olağanüstü yöntemlere başvurmanın yararı yoktur, çünkü Tanrı konusunda bir insan sözü olmayan şeyi, sadece bir insani sözle ifade edebiliriz.

*Hem zaten bizzat Tanrı, pozitif dinlerin, Tanrı'sı, insanlara kendini dinletmek istediği zaman vahiyden yararlanmak, yani insani biçimi ve insani dili (langage), tarihi bir dünyada birleştirmek zorundadır. Bouddha, İsa ve Muhammed belirli bir zamanın, belirli bir yörenin kavramları, görünüm-leri ve müesseseleriyle konuşur. Somutlaştırma hükmü, insan ve Tanrı ilişkilerine kaçınılmaz olarak uygulanır. Fakat o zaman vahiy filozofa sessizliği empoze eder.*²⁷³

273. Gusdorf, G., *Traité de métaphysique*, Librairie Armand Colin, Paris, 1956, p. Bu kitabın din felsefesiyle ilgili bölümü tarafımızdan türkçeye çevrilmiş, Alfa Yayınları tarafından *İnsan ve Tanrı* adıyla yayınlanmıştır.

VI ANLAMAKLA AÇIKLAMAK ARASINDAKİ İLİŞKİ



Anlama ve açıklama kavramları ilk bakışta birbirini içeriyor gibi görünmektedirler.²⁷⁴ Ama gerçekte aralarında önemli farklar vardır. Bu başlık altında anlama ve açıklama arasındaki farklılığı, daha doğrusu dikotomiye incelemeyi düşünmekteyiz. Çünkü bu dikotomi bize, birbirinden ayrı, birbirlerine indirgenemez iki farklı epistemolojik alana sahip olma hakkını tanımaktadır. Anlamayla açıklama arasındaki bu farklılığı ortaya koyabilmek için, önce açıklamanın ne olduğunu görmeye çalışalım.

274. Ricoeur, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Éd. Du Seuil, 1975, p. 80.

Felsefe sözlüklerinde bu kavram için şu tanımlar verilmektedir:

- a) En geniş anlamda geliştirmek, tasvir etmek; bilinmeyen, kapalı ya da belirsiz olan şeye kesin bir *belirlenim* vermek; onu tasvir etmek ya da açmak. Örneğin: "Bir kelimenin, bir metnin anlamını açıklamak, bir problemde izlenecek yolu açıklamak."
- b) Daha özel anlamda bir bilgi objesini *açıklamak*, *içerdiği* şeyi, kabul edilen bir veya pek çok hakikat yardımıyla göstermektir. Açıklayan şeyin açıklanan şeyden daha genel olması zorunlu değildir. Çünkü içermeler (implication) düzeni, içerilen önermelerin genelliğinden bağımsızdır.
- c) Daha yaygın anlamda, açıkladığımız şeyin, hem *kabul edilen*, hem de açık ilkelerde bulunduğu göstermektir; diğer deyişle onun, gerekli yargılara zorunlu olarak bağlı olduğunu ortaya koymaktır.²⁷⁵

Açıklama bir şeyin anlamını aydınlatmaya yönelik gelişmedir, bir olgunun hesabını verir, amaçların nedenlerini ortaya çıkarır.²⁷⁶ Bir açıklama, hiçbir şeyi değiştirmede ve sadece içerilen şeyi meydana çıkarttığı zaman açıklayıcıdır (explicative).

Bu tanımların ortak noktalarını göstermek istersek şunları diyebiliriz: Açıklamak, olgunun, ya da ifadenin muhtevasını ve gizli olanı açık kılmak, zımni olanı ortaya çıkarmaktır. Açıklamanın akla uygun olması gerekir.²⁷⁷

Bu sözlük bilgilerinden sonra iki kavram arasındaki ilişkiyi görmeye çalışalım. Konu hakkında daha sistematik bir açıklama

275. Lalande, p. 325.

276. Petit Robert, Dictionnaire de la langue Française, nouvelle édition, revue, corrigée et mise au jour pour 1987, Paris, p. 734.

277. Goblot, edmond, *Le Vocabulaire philosophique* sixième édition revue et corrigée, Librairie Armand Colin Paris p. 227.

sunabilmek için, bu ilişkiyi iki açıdan, kavramsal ve yöntemsel açıdan ele alacağız:

A) Kavramsal İlişki

Şüphesiz açıklama, nesneler üzerine düşünmemizin ve konuşma tarzımızın basit bir analizidir ve kanıtlamacı bir faaliyet. O, deneysel tecrübemizden elde edilen ve nesnelliği yansıtan kavramlarımızla yapılır. Hermenötikte açıklamak ve anlamak arasındaki ilişki çok tartışılan bir konudur. Bu tartışmanın tarihi de oldukça eskidir; hem epistemolojiyi, hem de ontolojiyi ilgilendirir.

Bu terimler arasında var olduğu kabul edilen ayırım, hatta zıtlık, varoluşçuluğa dair teorilerinin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Rickert için *açıklamak*, bir fenomenin şartlarını belirlemeye çalışmaktır. Anlama ise, tarihi ve somut faaliyette bulunan insanın amaçlı davranışlarını zihnin kavramasıdır. Anlama, insanın kendini, anlamaya çalıştığı şeyle özdeşleştirmeyi başarmasıdır. Bu nedenle Rickert açıklamayı ve anlamayı birbirinden kesinlikle ayırır.²⁷⁸

'Anlama'nın sentetik bir işleyişi, 'açıklama'nın ise analitik bir gidiş biçimi vardır. Dilthey bu terimleri orijinal biçimde yeniden tanımladı.²⁷⁹ Buna yukarıda kısaca değinmiştik. Burada her iki kavramı biraz farklı biçimde formüle edeceğiz.

Anlama ve açıklama, birbirinin karşısı olduğu kadar tamamlayıcıdır. Biri olmadan diğeri gerçekleşemez. Açıklama ve anlama ilişkisi, tıpkı yin-yang ilişkisine benzer.²⁸⁰

Açıklama, maddi ya da biçimsel zaruretlerden dolayı yapılır ve soyut kanıtlama sürecidir. Bu süreç, mantıki bir süreçtir.

278. Lalande, p. 159.

279. Dilthey, W., *Le monde de l'esprit*, Aubier-Montaigne, Paris, 1947.

280. Morin, p. 143.

Açıklamanın her şeyden önce, yapılara veya modellere uygun olmasına özen gösterilmeli, açıklarken objektif verilerden hareket etmelidir.

Anlamanın ve açıklamanın, etkinlik alanları gibi, gerçekleştirilme tarzları da farklıdır. Anlama somutun, benzerin, toplu sezginin, sübjektifin alanlarında hareket eder. Açıklama ise, soyutun, mantıkinin, analitiğin, objektifin alanlarında faaliyet gösterir. Anlama yansıtmacı ve özdeşleştirici transferlerle olur. Oysa açıklama, mantıksal-deneysel tarzda yapılan, akla uygun kanıtlamalardır

Anlamak, bir durumun ya da bir fenomenin varoluşsal anlamlarını kavramaktır. Halbuki açıklamak, bir objeyi, ya da bir olayı, kaynağından veya ortaya çıkış tarzından, parçalarından veya kurucu öğelerinden, yararlılığından, gayeliliğinden hareketle kurmaktır;²⁸¹ onu determinist bir nedenselliğe ve tutarlı bir düzene yerleştirmektir.²⁸² Açıklamak, ilke olarak nesnelleştirmek, belirlemek, akla uygunluğu göstermektir; hatta, her şeyin teoriyle açıklandığına veya açıklanabilir olduğuna inandığımız da yaptığımız gibi, bazen de aklileştirmektir. Açıklamak, tümevarımı kullanarak ve somut olguları gözlemleyerek, sürekli münasebetleri tespit etme veya genel kanaatlere ulaşmadır. O nedenle, açıklamanın ayırt edici niteliği, sebep araştırmasına doğru yönelme ve hatta ulaşılan sonuçları doğrudan tahkik etme imkânıdır.²⁸³

Bununla birlikte, açıklamanın kurduğu münasebetler, tahlil ettiği konuların dışında kalır ve onların mahiyetlerinden çıkarılamaz. Açıklamanın aksine anlama, olayların iç ve derin münasebetlere nüfuz etmek suretiyle kavranmasıdır. Ancak anlamaya

281. Bu konuda bkz. Schlanger, Jacques, *L'invention intellectuelle*, Fayard, collection essais, Paris, 1983, pp. 30-35.

282. Morin, p. 149.

283. Freund, s. 77.

çalıştığımız olayların orijinalliklerine ve bölünmezliklerine saygı göstermek gerekir.²⁸⁴

Jaspers, anlamayı "toplum benliğinin başkalarını tanıma biçimi" veya "ruhi içe dalış" terimleriyle nitelemektedir. Anlama, açıklamada olduğu gibi, gerçeği parçalamak yerine, onun yaşanan bütününe saygı gösterir. Anlamanın ulaştığı sonuçlar, genelde, tecrübeyle doğrudan kontrol edilemez, fakat bize kendilerini apaçıklıkla kabul ettirirler.²⁸⁵

Bir varlık veya fenomende gayelilik olduğunu söylemek açıklayıcı mı, yoksa anlayıcı mıdır? Klasik bilimsel düşünce, gayeye dayalı her nedenselliği, metafizik olduğu iddiasıyla reddediyordu ve anlayan (compréhensif) düşünce ise, gayelere başvurarak aydınlatmayı titizlikle koruyordu. Oysa Rosenblueth ve Wiener gibi bilim adamları, gaye-neden kavramının, Aristotelesçi metafiziğin bir kalıntısı değil de tersine, somut bir hakikat olduğunu bilimsel yoldan ispat ettiler. Onlara göre makinelerdeki program olgusu sibernetik açıdan şu anlama gelir: Fiziksel determinizmle gayelilik karşıt değildir. O zamandan beri biyoloji canlıları, niyetler ve amaçlarla dolu varlıklar diye düşünmektedir. Böylece, anlama gibi açıklama da gayeliliği kabul edebilir; fakat onu, programlar olan objelerden, DNA'lardan, genlerden... vs. hareketle kavrar. Halbuki anlama gayeliliği, kişilerden hareketle üretir.

Bundan böyle gayelilik, açıklama ve anlama arasında ortaktır. Buna rağmen, onların süje karşısında takındıkları farklı tavırları kavrayabiliriz. Süje açıklamada dışlandığı halde, anlamada belirleyici bir etkiye sahiptir.

Konunun daha iyi anlaşılması için burada şöyle bir soru sorulmalı: Acaba anlama ve açıklama sanıldığı gibi birbirinin karşı-

284. a. y.

285. a. y.

tı mıdır? Buna "evet" denemez. "Gerçekte onlar bir diyalogun iki ögesi olarak birbirlerine bağlıdırlar ve bağlı olmalıdırlar."²⁸⁶

Şunu unutmamalıyız: Her şeyden önce her insan dili temsili-
dir (métaphorique); bundan dolayı da potansiyel olarak kavrayı-
cıdır; ayrıca mantıki önermeler kurmaya elverişlidir; onun için
de potansiyel olarak açıklayıcıdır ve daha önce belirttiğimiz gibi,
iki terimin ilişkisi yin-yang halindedir. Çünkü anlama açıklamayı,
açıklama da anlamayı içerir.

Gerçekte açıklamasız anlama yoktur. Tasavvur sadece, algıla-
nan objelerin sebatını (constance) düzenleyen ilkeler ve kurallar-
la, yani açıklama öncesi zihinsel bir durumla, tutarlı bir şekilde
organize edildiğinde anlaşılabilir. Tasavvur bir defa ortaya çıktıktan
sonra, kendini inceleyen ve analiz eden zihnin açıklayıcı süreçlerine
maruz kalır. Aynı şekilde süjenin yansıtımları ve özdeş-
leştirmeleri, kendi alanlarında bir objektif belirlenimler ve açık-
layıcı nedenler bağlamında gerçekleşirler. Günlük hayatta pek
çok durumu, örneğin hileleri ve makineleri bilmek için anlamayı
ve açıklamayı birlikte kullanırız. Sözgelisi, otomobilin moto-
runun zorlandığından, teklediğinden, dönüp durduğundan söz
ederiz. Burada teknik açıklamalar az veya çok animisttir ve bu
açıklamaları analogiler yardımıyla kavrarız. Tamirci, bize yaptığı
açıklamayı anlaşılır hale getirmek için otomobili, organlar ve
parçaların gayeliliğe göre düzenlendiği bir organizmaya benzetir;
böylece onu fonksiyonel bir tarzda kavramamızı sağlar ve sonuç-
ta bu şekilde anlam, evrenimize bağlanır.

Kur'anda açıklama ve anlamının birbirinden ayrılmazlığına
dair pek çok ifade vardır. Bu ifadelerde tabiat, animist bir söy-
lemle açıklanır. Örneğin, yürüyen dağlar (Neml, 27/88), yürüyen
geceler (Fecr, 89/4), Allah korkusundan baş eğen dağ (Fecr,

286. Morin, p. 150.

89/21), konuşan ölümler (Ra'd, 13/31), örten gece (Leyl, 92/1),
müjdecî rüzgârlar (Araf, 7/56), ziynetini takınıp süslenen yeryü-
zü (Yunus, 10/24). Bütün bu animist tabiat açıklamalarının ama-
cı, inananlara bilgi vermek değil; Allah'ın varoluşuna, kudretine
ve hikmetine dair anlamlar telkin etmektir.

Bu spontane tamamlayıcılığın ötesinde, akli plânda açıklama
ve anlama arasında bir diyalogun zorunlu olduğunu kabul etme-
liyiz. Böylece aynı fenomenler, antropo-sosyal bilimler tarafın-
dan farklı biçimlerde ele alınıp açıklanabilir. Bu açıklamalar bir-
birinden hem farklı olabilir hem de birbirini tamamlayabilir.
Eğer insanlar nesne olmasalar bile, nesne olarak görülebilirler ve
görülmedirler. Bütün bunlara ek olarak şunu diyebiliriz: Anla-
mayı meydana çıkaran her şey meşru bir şekilde, açıklamayı da
meydana çıkarabilir ve çıkarmalıdır. Ama bunun bir şartı vardır.
O da, açıklamanın anlamaya egemen olmamasıdır. Çünkü açık-
lama, organizasyonun belirlenimlerini, kurallarını, mekanizma-
larını bütün fenomenlere dahil eder; fakat anlama, varlıkları,
fertleri, canlı süreçleri bize geri verir.

Kur'ana baktığımızda bu olgunun, açıklamanın anlamayı göl-
gelememesinin örneklerini görüyoruz. Kur'an anlatmak için
açıklar. Ancak açıklamak için anlatmaz. Kur'andaki tabiata, yara-
tılışa, tarihe, ahirete dair ifadelerin bilgi verici olmaktan çok, on-
lardan anlam çıkarmaya, kulluk ve insanlık şuuru uyandırmaya
yönelik olduğunu söyleyebiliriz.

Nihayet insanın şartlarını göz önüne getirirsek, anlamama-
dan, diğer deyişle anlamamanın yetersizliklerinden korkmamız ge-
rektiğini de eklemeliyiz.

*Meslektaşlarımızdan, dindaşlarımızdan, vatandaşlarımız-
dan, hemcinslerimizden sadece bazılarını anlarız. Ve hay-
vanlar ailesinden sadece bir kısmını anlar gibi davranırız.
Oysa bütün hemcinslerimizi, bütün insanları anlamalıyız;*

hem küçük görme, kin anlamına gelen sübjektifliğin siyah yüzünü, hem de ilgisizlik demek olan objektifliğin gri yüzünü anlamayla aşabiliriz; sübjektiflik ve objektifliğin her ikisi de anlamamıza engel olurlar.²⁸⁷

Anlama ve açıklamanın diyalog şeklindeki ilişkisi karmaşık, yani tamamlayıcı, rakip ve çatışkan olabilir. Bu diyalog tarzında olma, anlara, fertlere, kültürlere göre değişebilir. Anlama ve açıklama arasında, şimdiye kadar dengenin asla kurulamadığını görüyoruz; bundan sonra da pek kurulacak gibi gelmemektedir. Bugün belki yeterince anlamayan (sous-compréhensive) bilimsel-teknolojik bir kültürle, yeterince açıklanmayan (sous-explicative) hümanist bir kültür arasındaki ayrılığı yaşıyoruz. Kanaatimize göre anlama ve açıklama alanlarını aynı anda geliştirmek verimli olacaktır. Diyalogdaki terimlerin ikisinden birinin gelişmesi, diğerinin aleyhine olmamalıdır, hatta kavrayıcı hakikatlerin içinde, açıklanabilen ve açıklanması gereken herhangi bir şey vardır. Üstelik fizik nesnelerin açıklayıcı bilgisinde, Einstein'ın söylediği gibi, açıklamanın öncüleri olan düşünce doğruluğu, ruhi hassasiyet ve sezgi belli bir tarzda anlamayı ortaya çıkarır.²⁸⁸

B) Yöntemsel İlişki

'Açıklamak'la 'anlama'nın farklı iki yöntem olarak kabul edilmesine ilk defa Dilthey'de rastlıyoruz. Bu ayırımın hermenötik açısından önemi büyüktür. İnsan bilimleri bu ayırımla, pozitif bilimler karşısında bağımsız bir statü elde etme imkânını bulmuştur. Fakat şunu da gözden kaçırmamalıdır: Anlamayı açıklamanın karşısı gibi görenler arasında bir görüş birliği yoktur. Çünkü onlar, bu karşıtlığı kendi bakış açılarından hareketle

287. age., p. 151.

288. age., p. 152.

dikkate alırlar. Bu yöntemsel farklılığın kaynağında her şeyden önce, XIX. yüzyılın belli bir bakış açısı vardır. Söz konusu bakış açısı ise, Tarihselci Okul'a karşı savaştan Droysen'in ve Dilthey'in epistemolojilerine dayanıyordu. Anlama ve açıklama arasındaki bu farkı, Hempel ve Popper'ın pozitivist tutumları daha da büyütür. Çünkü onlar, "mantık" adına kavrayıcı "yaklaşım"ı kabul etmezler. Nihayet, analitik ve lengüistik teorinin, bunun yanında analitik fiil teorisinin gelişmesiyle Von Wrigth, probleme yeni bir boyut kazandırdı. Buna göre açıklamayı anlamadan ayırt eden şey, artık bir işleyiş biçimi değil, sadece, bu yöntemlerin her birinin izlediği farklı gayeler düzenidir.²⁸⁹

"Hermenötik, insan bilimleri içindeki merkezi fonksiyonunu, tarihi bilincin doğmasına borçludur."²⁹⁰ Başlangıçta sorun, şunları bilmektir: İster tabiat bilimleri, isterse insan bilimleri olsun, bilimler, sürekli, homojen ve nihayet tek bir bütün teşkil eder mi veya tabiat bilimleriyle insan bilimleri arasında ontolojik kopukluk olduğunu kabul etmek gerekir mi? Bu şekilde açıklamak ve anlamak terimlerinin, birbirinin karşısı olarak konmasıyla ortaya çıkan problem, bunlara bağlananların teşkil ettiği iki ayrı kampın doğmasına neden olmuştur. Bu düelloda "açıklama" taraftarları, tabiat ve insan bilimleri arasında yöntemsel açıdan bir farklılığın bulunmadığı, epistemolojik süreklilik olduğu tezini ileri sürer. Halbuki anlama yanlıları, insan bilimlerine ait, açıklamaya indirgenemeyen ve özgün bir yöntemin varlığını kabul eder. Şüphesiz bu epistemolojik düalizmin temelinde şu varsayım bulunmaktadır: Göstergeler ve kurumlar (institution) düzeni, kanunlara itaat eden olgular düzeyine indirgenemez. Fakat o zaman, tabiatın ve ruhun tavırlarının farklılığına dayanarak, hem yöntemler çoğulculuğunu,

289. *Qu'est-ce*, p. 40

290. *Vérité*, p. 25.

hem de tabiat bilimleri ve insan bilimleri arasındaki epistemo-
lojik süreksizliği kurma, felsefenin görevi olur.²⁹¹

Dilthey'da bu ayırım, açıklama ve anlama terimlerinden biri-
nin diğerini dışlayacağı şu alternatife dönüşmüştü: Ya tabiatçı
bilgin gibi açıklamak ya da tarihçi gibi yorumlamak. Dilthey'de-
ki ilk zıtlık, tam olarak, açıklamak ve yorumlamak arasında de-
ğil; fakat açıklamak ve anlamak arasındaki zıtlıktır. Çünkü yo-
rumlama anlamının hususi bir bölümüdür. O halde tabiat ve in-
san bilimlerinin statülerini belirlemek için, açıklamak ve anla-
mak arasındaki bu zıtlıktan hareket etmek gerekir.

Dilthey'da her iki terim, fonksiyon olarak paylaştıkları reali-
tenin iki alanını belirledikleri için, birbirini dışlar. Bu iki alan, ta-
biat bilimleri alanı ve manevi bilim alanıdır. Tabiat bölgesi, bi-
limsel gözleme verilmiş ve matematikleştirmeye ve tümevarım
mantığına boyun eğmiş objeler alanıdır. Manevi bölge, her psi-
sizmin bulunduğu sandığı psişik ferdîyetler bölgesidir. Anla-
ma, yabancı bir psişizme böyle bir transferdir. O zaman, manevi
bilimler şu soruların cevabını arama hakkına sahiptir: Gerçekte
bir antropojik pozitivizm var mıdır? Yani fertlerin bilimsel bir
bilgisi mümkün müdür? Özel bir varlığın bilgisinin objektifliğin-
den söz edilebilir mi? Böyle bir bilgi, evrensel bir bilgi midir?
Dilthey bütün bunlara "evet" cevabı verir. Çünkü ona göre iç
olan şey, yabancı bir psişizmin işaretleri olarak algılanabilen ve
anlaşılabilen işaretlerde verilir. Hermenötik üzerine 1900'de yaz-
dığı meşhur makalesinde şöyle diyordu: "Duyulur işaretler yardı-
mıyla psişik bir şeyi tanımamızı sağlayan sürece anlama diyo-
rum."²⁹² Yorumlama, bu basit anlama bölgesidir. Anlama konusu
olan yabancı psişizm işaretleri şunlardır: Sürekli tezahürler, ya-
zıyla korunmuş insani tanıklıklar, abideler. Yorum böylece, şu

291. *Du texte*, p. 161.

292. Dilthey, W., "Origine et développement de l'herméneutique", 1900, dans *Le monde de l'esprit*, I, p. 320.

tezahürlere, bu tanıklıklara, yazının ayıt edici karakterine oldu-
ğu gibi, abidelere uygulanmış anlama sanatıdır. Bu anlama-yo-
rumlama çiftinde anlama, yabancı bir psişizmin işaretlerle bilin-
mesi için temel verir; yorum, yazının işaretlere verdiği tespit et-
me ve koruma sayesinde, nesnelleşme derecesini taşır.

Açıklamak ve anlamak arasındaki bu ayırım, ilk bakışta olduk-
ça açık gibidir, fakat bilimsel yorumun şartları nelerdir diye ken-
dimize sordüğümüz anda, bu açıklık kaybolur. Açıklamakla anla-
manın ilişkisinin daha iyi anlaşılabilmesi için, burada anlamayla
yorumlama arasındaki ilişkiyi kısaca görmek yararlı olacaktır. An-
lamanın, tabii bilim alanının dışında geçerli olduğunu söyleye-
biliriz. Buna rağmen, yorum kavramının içinde bir çatışmanın ye-
niden doğmasına engel olamayız. Çünkü yorum, bir taraftan ger-
çekleştirilemez bir sezgi peşinde koşar; bu sezgiyi, anlamının bağ-
lı olduğu psikolojizan kavramlarla yapmaya çalışır. Diğer taraftan,
manevi bilime ait olması yorumu, objektif sonuca ulaşma zorun-
luluğuyla karşı karşıya bırakır. İşte gerçekleşmemiş sezgi olması-
na rağmen, objektif olma zorunluluğu onun temel handikapıdır.²⁹³

Hermenötüğün psikolojizan eğilimiyle, yorumun mantıki olma
mecburiyeti arasındaki bu çekişme, sonunda, anlamayla yorumla-
ma arasında ilişki kurmayı gerekli kılar. Bilindiği gibi, mantıkta
cins ve tür arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Tür varlığını cinse
borçludur ve onun özel bir halidir. Cins ise ancak türlerden dola-
yı vardır. İşte hermenötikte yorum ve anlama arasındaki ilişki de
buna benzer. Yorum anlamayı, anlama da yorumu gerektirir. Yo-
rum, dış anlamla birlikte verilen iç anlamı ortaya çıkarmaktır. Yo-
rumlanacak her işarete mutlaka bir iç anlam vardır. Bu bütün işa-
retlerin ortak özelliğidir. Ancak metnin yazılı olması, onu yazılı
olmayan işaretlerden ayıran çok önemli ve özgün bir farktır.

Burada şu soruları sorabiliriz? Hermenötikte belirleyici, en te-
mel ve en önemli şey nedir? Anlamanın zorunlu bir sonucu olan

293. *Du texte*, p. 143.

yorum mu? Yoksa yorumla anlamamanın farkı mı? Schleiermacher, Dilthey'den önce, hermenötik projenin bu iç çatışmasının tanığı olmuştu. O, 'romantik dehalilik'la *filolojik 'virtüözlük'*ü, insanın pratik ihtiyaçları için birleştirerek bunu aşmıştı. Fakat Dilthey'le birlikte epistemolojik zaruretlar ön plâna çıktı. Epistemolojik düşünceenin etkilediği ve yönlendirdiği pek çok nesil, Dilthey'i romantik bilginden (Scheleirmacher) ayırdı. Scheleirmacher'ı yorumlayan Dilthey'a göre hermenötiğin son amacı, yazarı, bizzat kendinin anladığından daha iyi anlamaktır. İşte anlamamanın psikolojisi için durum budur. Bunun için yapılması gereken şey şudur: "Teorik olarak, tarihsel her kesinliğin temeli olan, yorumun evrensel geçerliliğini yerleştirmek, sonuçta romantik keyfilğin ve tarih alanındaki öznelliğin açık haksızlığına karşı çıkmak."²⁹⁴

Böylece hermenötik, anlamamanın isteklerini sadece dolaylı biçimde, yani diyalog tarzından kurtularak gerçekleştirir. Anlama, yazarın içiyle uyusmak, ona eşit olmak, eseri meydana getiren yaratıcı süreci yeniden meydana getirmek ister. Fakat bu niyetin ve bu yaratmanın işaretleri, yalnız Scheleirmacher'ın eserin, "dış" ve "iç" biçimi veya "bağlantı", eserin organize bir bütünü meydana getiren bağlantı adı verdiği şeyde araştırılabilir.²⁹⁵ Aynı şekilde hermenötik, yazarla bizim aramıza giren eserlerde, hayatın yaratıcı enerjilerinin nesnelleştirilmesinden doğar; "anamlar", "değerler", "amaçlar" yardımıyla bu aracılığa çağırır psişizm, onun yaratıcı dinamizmidir. İnsanın kendini ve başkalarını dolaylı biçimde ve araçlarla yorumlaması, hayatı dışlamak demektir. Fakat buna rağmen, yorum, psişik bir yapısı olan "ben'i ve "başkası"nı dikkate almak zorundadır. Çünkü yorumun hedefi daima yaşanmış tecrübelerin yeniden üretilmesidir.²⁹⁶

294. Dilthey, "Origine", p. 333.

295. *Du texte*, p. 144.

296. *age.*, p. 145.

Bu zorunlu olarak araya giren açıklamalardan sonra konuya dönerek şunları söyleyebiliriz: Bugün anlamak ve açıklamak arasındaki ilişkiyi kurabilmek için, kaba bir alternatifin yerine, ince bir diyalektiği koymak gerekir. Diyalektikle kastedilen şey şudur: Açıklama ve anlama birbirini dışlayan iki kutup değil, fakat yorum adını verdiğimiz karmaşık bir sürecin geçici anlamıdır. Bu alternatifte çözümün hem epistemolojik, hem de ontolojik boyutu vardır. Yöntemler arasında bir karşılıklı içerme ilişkisi varsa, tabiat bilimleriyle insan bilimleri arasında süreksizlik kadar süreklilik, yöntemsel özgünlük kadar yakınlık vardır. Bu epistemolojik boyuttur. Eğer açıklama ve anlama, epistemolojik plânda ayrılmaz derecede birbirine bağlıysa, artık ontik bir Düalizm'i yöntemli bir Düalizm'le uyusturmak mümkün değildir. Bu ise ontolojik boyuttur. Bu arada felsefenin kaderi, yöntemlerin farklılığının kaderine bağlı değildir. Bu, şu inancı dile getirir: Felsefe, matematik ya da deneysel bilimin evrensel egemenliğinden kaçıp kurtulan bir disiplinle, ya da disiplinler manzumesiyle dayanışma içindedir. Eğer felsefe hayatta kalmak zorundaysa yöntemsel sapkınlıklara yol açmamalıdır. Onun kaderi yöntem fikrini, nesnelerle ve varlıklarla hakikat açısından ilişkimizin daha temel bir kavramına bağlama kapasitesine bağlıdır. Bu biraz da uzun sayılabilecek açıklamalarımızı, bir tablo ile özetlemeye çalışalım.

ANLAMA	AÇIKLAMA
Somuttur	Soyuttur
Benzetmeye dayalıdır	Mantikidir
Toplu kavramadır	Analitik kavramadır
Özneldir	Ayrıma hakimdir
Yansıtma/Özdeşleşmedir	Kanıtlamadır
Özneldir	Nesneldir

VII ANLAMININ ARACI OLARAK DİL



Bütünöyle dil tarafından belirlenmese de, insanın dile mutlak şekilde bağımlı olduğunda şüphe yoktur. Onun, çeşitli pratik davranışlarını, tabii sosyal ve kültürel dünya ile ilişkilerini düzenlemek için zorunlu olarak referansı dildir, daha doğrusu dil-yetisidir (langage). Arıyorum, farz ediyorum, biliyorum, buldum veya sana emrediyorum, senden rica ediyorum, senden özür diliyorum veya umuyorum, hayran oluyorum gibi çok çeşitli önermeleri söylemeye ve anlamaya doğuştan yeteneğimiz vardır. İşte bu nedenle dil, geleneksel tarzda anlaşıldığı gibi, “ruhun aynası”dır. Kullanılan dilin kavramları ve bu kavramlar arasındaki farklılıklar, “ortak duyu”ya ait, insan ruhu tarafından oluşturulan düşünce ve evren şemalarını aydınlatır. Chomsky’nin belirttiği gibi “dilin yapısını ve kullanımını yöneten soyut ilkeler ev-

renseldir.”²⁹⁷ Çünkü dilin ilkeleri hem biyolojik zorunluluk içerir, hem de tarihi bir olgudur.

Şüphesiz bilme kapasitemiz, belli bir ölçüde, zihnimizin kavrama kipleri tarafından belirlenmiştir. O nedenle bilğimiz veya inançlarımız ister istemez hususi tecrübelerimize bağlı olacaktır. Çünkü tecrübelerimiz, ruhumuzdaki potansiyel bilgi sistemini harekete geçirir.

Kültürle birlikte dil, insanın maddi kişiliğini oluşturur ve onu topluma bağlar. Dil, aynı zamanda âdetler, ahlak kuralları, ibadetler, inançlar gibi bütün kültürel kazançların aktarılması için araçtır. Dilin yapısına hermenötik açısından bakıldığında insan olmak, başkalarının önermelerini, anlamlı önermeler olarak görmektir.

*Dilin insaniliğini üstlenmek, başkasının önermelerini, edebi anlamların dışında, anlam taşıyıcı yani hakikati de taşıyıcı (daha önce ideal olarak tanımlanmış bir gerçeğe ilave edilmemiş) önermeler olarak, kabul etmek değil midir?*²⁹⁸

Burada ek olarak şöyle bir soru sorabiliriz: Anlama daima dil-den sonra gelen insani bir fenomen midir? Şayet Rickman’ın pek çok yazar tarafından da savunulan görüşüne dayanacak olursak, buna “evet” demek pek mümkün görünmemektedir:

Eğer durumların, sözgelişi bir işaretin ne olduğunun başkasına aktarılmasını sağlayan durumun, anlamının dil öncesi bir dönemde, ya da dilin iyice oluşmadığı bir sırada kavranması imkânsız olsaydı, dilin başlatılması nasıl

297. Chomsky, Noam, *Réflexions sur le langage*, traduit de l’anglais Judith Milner, Béatrice Vautherin et Pierre Fiala, Flammarion, Paris, 1977, p. 12.

298. Vincent, Gilbert, “La condition herméneutique d’une éthique théologique”, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 74 (1990) no: 3, p. 168.

mümkün olabilir ve çocuk ilk kez bir dili nasıl öğrenebilir-di? Eğer bu mümkün olmasaydı, parmakla işaret etmek veya bir nesneyi göstermek ve bir sözcüğü yinelemek, küçük bir çocuk üzerinde hiçbir etki göstermezdi. Onun önce dilin ne olduğunu, başka deyişle bir şeyin bir işaret, bir simge veya bir sözcük olmasının ne demek olduğunu kavraması gerekir.²⁹⁹

Bu yüzden, anlamamanın daima sonradan kazanılmış olduğuna inanmak yakıya pek uygun değildir. Sonuçta dilin anlamaya önceliği olduğunu söyleyemeyiz. Aksi halde, iletişim ve anlamadaki engel ve maniaların tespit edilmesinin ikinci derecede mesele olduğu; onların sayım ve dökümünün, davranışa zarar vermediği anlamına gelir. Bu takdirde iletişim kurmak bir aldatmacadır; çünkü herkes ya tasavvurlarının dar kalıpları içine, ya da tasavvurlarının ve ait olduğu grubun dilinin dar sınırlarına hapis olup kalır.

Birçok çağdaş teoremin belirttiği gibi, bizim dil yeteneğimiz (capacité langagière), kısmen davranış yeteneğidir (capacité procédurale). İletişim sürecinin, genellikle, bir mesajın ben kutbundan sen kutbuna gönderilmesinden ibaret olduğunu söylemek âdettir. Böyle bir basitleştirme, gündelik hayatta bazı iletişim olaylarına mesela, saatin kaç olduğu sorusuna, saati göstermek sizin verilen cevapta olduğu gibi uygun olabilir. Fakat birçok ke-re gösterildiği gibi, bu tür örnekler basit olmak şöyle dursun; sadece özeldir. İyi biliyoruz ki, dinleyen için en sık karşılaşılan problem, söylenen şeyin anlamını aynılaştırmaktan çok, söylenen şeyin muhtevasını anlamak, bir önermenin muhtevasını algılamaktır.³⁰⁰

299. Rickman, s. 28.

300. Vincent, p. 170.

Wittgenstein, karşılıklı konuşma uygulamasını alışılmadık bazı görünüşlerini ortaya çıkardı ve onların temelini anlamamızı sağladı. O, çocukların aynı zamanda lengüistik toplumun başka üyeleriyle anlaşabildikleri için, kelimelerin anlamını öğrenebildiklerini gösterdi. Ona göre çocuk aynı anda hem kodu, hem de mesajı kurmayı öğrenmek zorundadır. Peki neyin üzerine? Aktif olarak paylaşılmış bir tecrübeye kullanılabilir belli sayıdaki örnek kanıtlar üzerine: Birbirimizi anlamazsak hiçbir şeyi anlayamayız. Bundan sonra artık yapılması gereken şey, bu niteliği kavrama taşımak ve onu aşkın bir kanıta eklemektir.³⁰¹

*Yanlış ya da doğru olan şey, insanların söylediği şeydir ve insanlar birbiriyle dilde anlaşırlar.*³⁰²

Bildirilen anlam, göndergesel konuşanlar arasında ortak olduğu zaman tam olarak anlaşılmıştır. Yorumun temeli, insanın düşüncelerini ve duygularını bildirmesidir. Yorum, iletişimin realitesine yer vermeye izin verir.

301. Jacques, Francis, *L'espace*, p. 67.

302. Wittgenstein, *Investigation*, p. 249.

VIII KUR'AN VE TARİHSELÇİLİK



Anlamayla ilgili açıklamalarımızı, ülkemizde son zamanlarda sıkça tartışılan, olan Kur'anda tarihsellik (!) konusuna kısaca değinerek bitirelim. Şüphesiz böyle ciddi ve önemli bir konuyu bu araştırmanın sınırları içinde bütün ayrıntısıyla ele alıp incelemek mümkün değildir. Ancak ona hiç değinmemek de bir eksiklik olacaktır. O nedenle biz, ayrıntıya girmeden, bu tartışmalar sırasında ortaya çıkan bazı bilgi yetersizliklerine ve bunlara bağlı değerlendirme yanlışlıklarına işaret etmekle yetineceğiz. Bunun için de önce, tespitlerimize ve sonuç çıkarmalarımıza temel olmak üzere, tarihselciliğin hangi sorunlarla ilgili tartışmalarda bir cevap olarak ortaya çıktığını ve temel iddialarının ne olduğunu görmeliyiz.

A) Tarihselcilik Nedir?

Tarihselcilik (historicisme), özellikle XIX. yüzyılın başında ortaya çıkan felsefi ve bilimsel bir eğilimdir. Bu eğilim olguları özünü değerlerine göre değil; fakat onları tarihî ortamlarına yerleştirerek yorumlar ve değerlendirir. Tarihselciliğe göre bütün tarihî fenomenler bir defa olup bitmiştir; her çağ, her tarihî dönem, o çağa ve döneme damgasını vuran fikirler ve ilkeler aracılığıyla yorumlanmalıdır ve dolayısıyla geçmişteki insanların davranışları, tarihçinin kendi çağına ait, değer, inançlar ve motifler temel alınarak açıklanamaz. İnsanlar, kurumlar, toplumlar, kısacası her şey ne ise odur; bir şeyi anlamak o şeyi tasvir etmektir. Tarihî fenomenler gibi tarihî dönemler de yalnız kendi terimleriyle anlaşılabilir; onlar birbirleriyle karşılaştırılmazlar.³⁰³

Burada *tarihselcilik* ve *tarihçilik* (historisme) arasındaki farkı belirtme zorunluluğu vardır. Çünkü, bu iki kavramın zaman zaman, karıştırıldığına, kimi durumda birbirinin yerine kullanıldığına, bazen de bir ve aynı kabul edildiğine şahit olmaktayız. Ayrıntıya girmeden şunu diyebiliriz: Tarihî olan bir olgu, olay, nesne, ya da durumu, ortaya çıkmalarını hazırlayan şartlarla birlikte kavramaya *tarihselcilik* diyoruz. *Tarihçilik* (historisme) ise, bir bilgi objesini, tarihte izleyebildiğimiz bir gelişmenin aktüel bir sonucu olarak gören doktrindir. Bu doktrin, özellikle diller ve gelenekler gibi hukukun da fertlerin bilinçlerinden ve iradelerinden bağımsız olarak ortaya çıktığını savunur. Ona göre hukuk, hukuk düşüncesinden önce doğmuştur; hukuku, tarihî incelemesinin dışında ne görüşüp tartışarak değiştirebiliriz, ne de yorumlayabiliriz.³⁰⁴ Bağlamından soyutlanarak kendi başına alındığında yanlış olan bir doktrin, soyut olarak düşünüldüğünde mahkûm edilebi-

303. Cevizci, s. 653.

304. Lalande, p. 416.

lir görünen bir fiil, tarihî olarak, bir tekâmülün ortadan kaldırılması imkânsız zorunlu anlarından ibaret olurlar.³⁰⁵

Ahmet Cevizci, bizim tarihîcilik diye karşıladığımız, kavrama tarihsicilik demek ve onu Felsefe Sözlüğü'nde şöyle açıklamaktadır: Alman filozofu E. Rothacker'in evreni olduğu kadar, insanlık tarihini de birtakım temel mekanik analogilerle kavramaya çalışan bakış açısı için kullandığı terim. Popper'ın, Hegel'in idealist tarih anlayışına, Marx'ın tarihî maddeciliğine benzer spekülâtif tarih sistemlerinde ortaya çıkan bir inancı, yani tarihî gelişmeyle ilgili genel geçer yasalara duyulan inancı anlatmak için ve bu arada tarihte bir bütünlük, tek anlamlılık ve genel geçerlilik olduğunu söyleyen tüm tarih felsefelerini, tarihî gelişmenin sabit ve değişmez yasaları olduğunu savunup, tarihi bilimselleştirmeyi amaçlayan tarih yorumlarını sınıflamak için kullandığı deyim.³⁰⁶

Bu anlatılanlardan şu sonucu çıkarabiliriz: Tarihselcilikle tarihîcilik arasındaki temel fark şudur: Tarihselcilik tarihî olanın ortaya çıkışının açıklamasını yapmaktadır. Tarihselcilik tarihî olan şeyi, onda bulunan niyetlerle amaçlarla açıklamaktadır. Dolayısıyla tarihselciliğin tutumu teleolojiktir. Oysa tarihîcilik aktüel kurumları, olguları açıklamaya çalışır. Bu kurumlar ve olgular toplumsal evrim ve tarih yasalarına bağlı olarak zorunlu bir şekilde oluşmuşlardır. Bunların oluşmasında insanların ve toplumların hiçbir rolü yoktur. Bundan dolayı tarihîcilik deterministtir

B) Tarihselciliğin Ortaya Çıkışı

Bu iki kavram, tarihselcilik ve tarihîcilik arasındaki farkı belirttikten sonra Kur'an'da tarihselciliğin olup olmadığını belirleyebilmek için önce tarihselciliğin ortaya çıkış nedenlerini kısaca

305. Goblot, Edmond, *Le vocabulaire philosophique*, p. 264.

306. Cevizci, s. 653.

görelim. Bunu söyleyebilmek için Kant'a kadar geri gitmemiz gerekir. Bilindiği gibi Kant, *Saf Aklın Tenkidi*'nde tabiat bilimlerinin verileri olan deneysel bilgilerde deneyi mümkün kılan a priori öğelerin yani, zaman ve mekân kategorilerinin varlığını kabul etmişti.

Bilgi teorisinin Kant'tan beri en üstün felsefe, prima philosophia olmasının etkisi tarih bilimlerine de yansdı. Tıpkı kesin bilimlerde olduğu gibi tarihî bilimlerde de bilimsel nesnellik bir amaç olarak kondu ve şu soruların cevabı bulunmaya çalışıldı: Az da olsa, bir tarih bilimi nasıl mümkündür?³⁰⁷ Böyle bir bilimden, yani tarihselciliğe hareketle, evrensel veya nisbileştirilmeyen bir hakikat fikrini nasıl tanımlayabiliriz? Her şey her tarihî belirleme bakışçılığına bağlı olabilir mi? Eğer bu mümkünse, kendi tarihselliğimizin hermenötik dairesinden nasıl dışarı çıkarız?

Tarihselcilik, XIX. yüzyılı belirleyen özelliğin, tarihî bilincin devrimci keşfi olduğunu iddia ederek, bu sorularla tarihî rölativizm ve bilimsel nesnellik ikileminden kurtulmaya teşebbüs etti. Ona göre eğer bunu başarabilirsek, dolayısıyla tarihselliğimizin bilincine ulaşabilirsek, peşin hükümlerimizden kurtulabilir ve dünyanın daha eski, aynı zamanda daha nahif vizyonlarını "objektif olarak" inceleyebiliriz. Böylece tarihselcilikle, evrenselin karşısında ferdi sınırlamanın metafizik problemini aşan bir başka tecrübeyi arayışı doğmuş oldu. Çünkü, XIX. yüzyıl metodolojik düşüncesinin, tarih veya daha genel olarak insanbilimleri dünyası için, "tarihî neden" in bir eleştirisinin eşdeğerini düşünmekten, tarihî bilginin objektifliğinin şartları yönündeki bir sorgulamadan başka seçimi yoktu.

307. Alman tarihselciliğinin bu soruya verdiği öğretici özeti için kşz. R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire* (1938), Nouv. Éd., Paris, Juillard, 1987.

C) Kur'anda Tarihsellik Var mıdır?

Yukarıda söylediklerimizden şu hususlar kolayca anlaşılır: Tarihselcilik insan bilimlerinde, özellikle tarihte, tıpkı tabiat bilimlerinde olduğu gibi evrensel, değişmez, zorunlu bir bilgi elde etme çabasının ürünüdür. Tabiat bilimlerinde gözlem ve deneyin yerine, tarihselcilik de, bu bilgiyi elde etmek için hermenötüğün anlama yöntemini kullanır. Tarihselcilik açısından tarihi olan herhangi bir şeyi anlamak, hermenötüğün anlama konusunda koyduğu ilkelere dayanarak onun öyle olmasını gerektiren şartları tasvir etmektir. Şimdi burada konumuzla ilgili olarak şu temel soruyu sorabiliriz: Kur'ana tarihselciliğin tarihi bir metne yaklaştığı gibi yaklaşabilir miyiz? Bize göre problemi bu tarzda ortaya koymak yanlıştır. Çünkü, her şeyden önce, tarihselciliğin anlamaya çalıştığı veriler, nesne, olay, olgu, problem, yöntem, ne olursa olsun tarihi objelerdir. Peki hangi objeler tarihseldir. Bunu belirleyebilmek için tarihi kavramının ne olduğunu bilmek gerekir. Sözlükler tarihi sıfatı için şu anlamları vermektedir:

- a) Tarihi ilgilendiren ya da bir tarih oluşturan şey. Örneğin, "tarihi bir eser", "tarihi yöntem".
- b) Tarih aracılığıyla bilinen şey. Örneğin, "tarihi bir olay". Özellikle vuku bulan, hayali olmayan şey.
- c) Anılmaya, hatırlanmaya değer, tarih yardımıyla korunmaya layık. Örneğin tarihi bir gün, tarihi bir kelime.³⁰⁸

Bu anlamlardan hareket ettiğimizde *tarihi* bir şeyin şu niteliklerden bazılarını taşıması gerektiğini söyleyebiliriz:

- 1) Başlı başına bir bütün oluşturmak,
- 2) Yalnız belli bir dönemin özgünlüğünü yansıtmak,
- 3) Aktüel bir değer taşımamak, artık kullanılmamak,

308. Lalande, 416.

- 4) Geçmişteki bir amacın gerçekleştirilmesinde araç olmak,
- 5) Yerini kendi cinsinden başkasına terk etmiş olmak,
- 6) Etkisi ya da fonksiyonu belli bir dönemle sınırlı olmak,
- 7) Tek bir defa ortaya çıkmak.

İlyada, İdea ve Monad kavramları, Süleymaniye Camii, 29 Mayıs 1453, Fatih Sultan Mehmet vs. tarihi niteliktedir. Bunlar için söz konusu sıfatı kullanmak uygundur. Kur'anın bütünü ve ya belli ifadeleri için "tarihsel" sıfatını kullanabilir miyiz? Şüphesiz, "hayır". Çünkü Kur'anda, saydığımız bu niteliklerden hiçbirinin bulunduğu söylenemez. Bütünü tarihi olmayan Kur'an'ın şu veya bu ifadelerinin de tarihi olması imkânsızdır. Çünkü tarihi olan şey bir bütündür. Örneğin Kanuni Sultan Süleyman'ın Kanunnamesi'nin bir kısmının tarihi olmadığı, buna karşılık bir kısmının ise tarihi olduğu söylenemez.

Öyle sanıyorum ki bu konudaki yanılmanın nedenlerinden biri Kur'anın tarihte ve dolayısıyla belli bir süre içinde ortaya çıkmasıdır. Şüphesiz Kur'an, dini bir fenomen olarak tarihte ortaya çıkmıştır. Eliade'nin dediği gibi "saf dini olgu zamanın ve mekânın dışında var olamaz. En soylu dini mesaj, ibadet ve dua gibi en dindarca davranış, ortaya çıkar çıkmaz sınırlanır ve özgünleşir."³⁰⁹ Hz. Peygamber mesajını Arapça getirmiştir ve bir İbrani peygamberi gibi, bir yogi ya da bir şaman gibi davranmamıştır. Onun getirdiği ve hanifliğe dönüş olan dinin belli bir ölçüde kültür, Cahiliye Arabının kültürü tarafından belirlendiğine, daha doğrusu onun aracılığıyla ifade edildiğine itiraz edilemez. Troeltsch haklı olarak dinlerin karşıtların, yani kültürel öğelerle dogmatik ve teolojik öğelerin bir sentezi olduğunu söyler.³¹⁰

309. Eliade, Mircea, *Images et symboles*, 3^e édition, Gallimard, Paris, 1953, p. 39

310. Giselle, Pierre, "Ernest Troeltsch: Un dépassement de des "Lumières" dans *Archives des sciences sociales*, 1995, 89, Javier-Mars, p. 86.

Fakat bu sentez bir defa gerçekleştiikten, yani din ortaya çıktıktan sonra yeni bir süreç başlar: Bu da kültürü biçimlendirme sürecidir. Din, getirdiği yeni değerler ve dünya görüşüyle kolektif bir bilinç ve duyarlılık yaratır. Ben bu sürece, evrensellikten çok, nesnelleşme süreci demeyi uygun buluyorum. Bu süreçte daha önce yalnız kişisel bir inanç olan, dolayısıyla öznel bir karakter taşıyan din, artık toplumsal hayatta bütün bireysel anlayış ve uygulamaların ötesinde, tek biçimli bir yapıya kavuşur. Bu yapı coğrafya ve zamanüstü nitelik taşır.

Fenomenolojik açıdan baktığımızda, dindeki sentezin öğeleri tarihî değil; kültürel ve aktüel'dir. Kültürel öğeler başlangıçta zorunsuz, hatta garip olsalar da, dinin nesnelleşme sürecine girme- siyle, yani kültürü belirlemesiyle, bu özelliklerini yitirirler; zamanla bağlı olmaktan çıkıp sabit ve devamlı bir niteliğe bürünürler; bununla da kalmayıp dogmanın ifade edilmesinin zorunlu araçları olurlar. Örneğin, Rahman, Allah'ın sadece Yemen ve Yemame taraflarında kabul edilen sıfatıydı. Meşhur yalancı peygamber Müseyleme Allah'tan değil de Rahman'dan vahiy aldığını söylüyordu. Dahası son zamanlarda arkeolojik kazılardan öğrenildiğine göre, Güney Arabistan'da Tevrat ve İncil'in tanrıları için *Rahmanan* sıfatı kullanılıyordu. Mekkeki müşrikler kendileri için yabancı, hatta garip olan bu sıfatın Allah'ın bir sıfatı olmasına şiddetle muhalefet ettiler. Hudeybiye antlaşması sırasında "besmele"ye burada sırf rahman sıfatından dolayı itiraz ettiler ve şöyle dediler: "Rahman da kim? Biz onu tanımıyoruz." Fakat Kur'an, kendilerine indiği insanlar tarafından hiç bilinmeyen bir sıfatı Allah'ın sıfatlarından biri, hatta en önemli sıfatı yapmıştır. Öyle ki, bu sıfat Kur'an'da Allah'ın zatıyla özdeşleştirilmiştir.³¹¹ Kısaca söyleyecek olursak tarihî gelişim süreci ne olursa olsun; yaşanan

311 Jomier, J., "Le nom divin "al-Rahman" dans le Coran", *Mélanges Massignon*, Damas, 1957, II, pp. 365-366.

ve yaşayan bir realite sıfatıyla İslâm'ın kitabı Kur'an'da tarihî ve kültürel birtakım öğeler olması kaçınılmazdır. Ancak bütün bunlar aslı hüviyetlerini yitirerek, orijinal ve ilâhî bir yapıda yepyeni bir fonksiyona kavuşmuştur. Kur'an onlara indirgenemediği gibi; onlarından herhangi birinin yerine bir başkasını koymak da mümkün değildir. Özetle söylemek gerekirse, bilinen tarihî şartlarda ortaya çıkmasına rağmen Kur'an, *tarihî nesne* değildir. O, herhangi tarihî bir metinden daha farklı bir şeydir.

Tarihî nesne ve Kur'an arasındaki, önemli gördüğümüz bu ayrımı yaptıktan sonra, tarihselcilikle ilgili ülkemizde, ilâhiyat çevrelerinde yapılan temel bir yanlışlığa değinmek istiyoruz. Gerek tarihselcilik konusunu gündeme getirip, bununla bazı oldukça tartışmalı sonuçlara ulaşanlar, gerekse söz konusu sonuçları kabul etmeyip şiddetle karşı çıkanlar, tarihselciliği bir yöntem gibi sunmakta, ya da algılamaktadırlar. Fakat bize göre burada ciddi bir hata yapılmaktadır. Çünkü tarihselcilik bir yöntem değil; tarihî objelere bir yaklaşma; bir defalık olup biten bir şey karşısında belli bir tavır almaktır. Batı dünyasındaki tarihselcilik konusunda yapılan tartışmalarda, onun hiçbir zaman yöntem olduğundan bahsedilmez. Yukarıda belirttiğimiz gibi bu kavram karşılığı historisizm kullanılmaktadır. İzm sonekiyle biten hiçbir yöntem yoktur. İzm soneki daima bir eğilimi, yönelimi, kanaati, ya da kabulü belirler. Tarihselcilik kendisi özel bir yöntem olmadığı için tarihî objelerin tasvirinde, onları ortaya çıkaran temel dinamiklerin ve amaçların anlaşılmasında şüphesiz bir yöntem kullanır. Ama kendisi bir yöntem değildir. Tarihselciliğin kullanıldığı yöntem hermenötiğe aittir ve bu da anlama yöntemidir. Bu nedenle "tarihselciliğin Kur'an'a uygulanması" veya "Kur'an'ı tarihselcilik ışığında okuma" diye bir şey olamaz. Bunun mümkün olduğunu söylemek, Hamlet'i Pozitivizmin ışığında anlamayı iddia etmek kadar gariptir.

Şimdi en az yöntemcilik hatası kadar önemli bir başka hataya değinelim. Tarihselci (!) olduklarını söylemelerine rağmen, gerçekte bir hermenötik uygulama yapanlar, bu uygulamayı da yanlış yapmaktadırlar. Şöyle ki, onlar Kur'an'ın tarihi olduğunu iddia ettikleri ifadelerinin, hakikî ve aktüelleştirilebilir, daha doğrusu günümüze aktarılabilir anlamlarını bu sihirli yöntemle ortaya çıkarabileceklerini iddia ederler. Bu çabadaki temel yanlışlar bize göre şunlardır:

Kur'an'ın ve daha genel konuşacak olursak onun da içinde yer aldığı kutsal kitapların bütün söylemleri aynı kategoriye girmez. hermenötik ve din felsefesi açısından kutsal kitapların söylemleri iki başlık altında toplanır:

- a) Deklaratif (açıklayıcı) ifadeler: Dünyanın ve insanın yaratılışına, Tanrı'nın mahiyetine, sıfatlarına, âlemle ve insanla ilişkisine; tarihe, geçmiş toplulukların hayatına dair açıklamalar;
- b) Performatif ifadeler: Emirlerle, yasaklara, ahlâka, hukuka ait sözler; teşvikler, kınamalar, dualar, temenniler vs. Oysa tarihselcilik taraftarlarının Kur'an'daki ifadeleri bir tasnife tutmadıklarını görüyoruz.

Buna bağlı olarak hermenötiğin anlama yöntemi de yanlış uygulanmaktadır. Anlama yöntemi hermenötikte yalnız açıklayıcı ifadeler için geçerlidir. Performatif ifadelere anlama değil de, açıklama ve yorumlama uygulanır. Bir ahlâk kuralı anlama konusundan çok, açıklama konusudur. Aynı şekilde bir hukuk kuralı için yapılması gereken şey, şu, ya da bu davranışa ve fiile uyup uymadığını tespit etmektir.

Tarihselciliğin yapmaya çalıştığı şey, tarihte gerçekleşmiş bir niyeti ve amacı ortaya çıkarmaktır. Onun bunları aktüelleştirmek gibi bir çabası yoktur; dolayısıyla, geçmişteki bir niyet ve amacı gerçekleştirmek için kullanılan araçların bugün de kullanılıp kul-

lanılamayacağını araştırmaz. Onun için, dinî, hukukî, ahlakî metinlerin amaçlarının zorunlu, değişmez ve evrensel; ama araçlarının şartlara göre değişebilir oldukları sonucunu tarihsellikten çıkaramayız. Böyle düşünenler düşüncelerini, tarihselcilikten başka bir zemine oturtmak zorundadırlar. Bize göre, dinle hayatın uyumunu sağlayan tek ve tartışmadan uzak, realiteye en uygun zemin talik'tir. İlgililerin dikkatine, görüşlerine ve eleştirilerine sunmak üzere bu konudaki düşüncelerimizi şöyle ifade ediyoruz.

D) Hayata Uyum Olarak Talik

Talik kelimesiyle, inananların çeşitli gerekçelere dayanarak, Kur'an'ın bir hükmünün askıya almalarını anlıyorum. Bu durum Kur'an'ı pragmatik okumanın kaçınılmaz bir sonucudur. Günümüz ilahiyatçıları arasında tartışılan ve tarihsellik denen şeyin, aslında bir talik olduğunu düşünüyorum. Hermenötik açıdan, ne türden olursa olsun metni metin yapan şey, otoritesidir. Metin, metin otoritesini, sosyal, kültürel, teolojik, entelektüel, estetik, pek çok faktörün etkisiyle kazanır. Her insan metinle yoğrulmuştur; bir metne göre, bir metin için ve bir metin sayesinde yaşar. Bu nedenle insan, karşılaştığı, teolojik, metafizik, estetik, sosyal, hukuksal problemlerin potansiyel çözümünü, a priori kabul ettiği bir metne başvurarak bulmaya çalışır. Bu açıdan metin, mümkün bir çözümler hazinesidir. Eğer metin bir sorunu değişmez biçimde çözerse ve bu çözüm herkes tarafından kabul edilirse, sonuçta ortaya çıkan şey değerlidir.

Metnin birtakım ortak değerler vermesi, onun birey açısından sorunsuz olduğu anlamına gelmez. Hatta tersine temel sorun, metinle hayatın ilişkisinin nasıl kurulacağı sorunu, herkesin kabul edeceği şekilde çözülemez. Çünkü metnin tecrübe dünyası, kavramları ve ilkeleri sınırlıdır; oysa hayat durmadan, değiş-

mekte, gelişmekte ve farklılaşmaktadır ve metinle hayat arasındaki bağın kurulmasına ilişkin bir kural yoktur. Bu bağ, tümüyle kişinin entelektüel durumu, psişik yapıları, beklentileri, umutları, endişeleri, kendi düzenlediği değerler hiyerarşisi vs. gibi pek çok faktörün etkisiyle kurulur. Sonuç olarak metinle hayatın ilişkisi, varoluşsal bir sorunun çözülmesi anlamına gelir. Varoluşsal sorun ise, tikel, diğer deyişle kişisel bir sorundur.

Hiçbir metin, hiçbir sorunu kendiliğinden ve matematik bir kesinlikle çözmez; bunu yapan daha çok, metnin bütününe ya da bir bölümüne giden ve metni varoluşsal ve pragmatik bir tarzda okuyan insandır. İnsan, kendi anlama kapasitesine, bireysel tecrübelerine, psişik özelliklerine ve benimsediği anlamlar evrenine göre metni okur. Bu okumanın objektiflik problemi yoktur. Çünkü insan, metinden bir hakikat çıkarmaya çalışmaz; orada anlam bulmaya gayret eder. Çünkü, itiraf etse de etmese de, farkında olsa da olmasa da, metinde hakikat yoktur; anlam vardır. Ama buna rağmen metnin kendisi bir hakikattir.

Her anlam peşindeki okuma bir pragmatizmdir. Ancak bu pragmatizm, hakikat yerine faydayı değil; anlamı koyan pragmatizmdir. Deyim yerindeyse okumanın bir anlama pragmatizmi veya anlam pragmatizmi olduğunu söyleyebiliriz. Bu pragmatizm sayesinde metin hayatîyetini sürdürür. Kutsal bir kitabı olan dinin hayatîyetini de garanti eden olgu, budur. Kanaatimizce tarihe karışmış dinlerin, artık yaşamamalarının temel nedeni, yazılı bir metne sahip olmamalarıdır.

Metinde anlam değil de hakikat bulmaya çalışan okuma dogmatik okuma'dır. Sadece kutsal metin değil, her tür metin dogmatik tarzda okunabilir. Dogmatik okuma, anlamın yerine bilgiyi geçirir; bu bilgiyle tanımlanamaz olan, tanımla hiçbir ilgisi olmayan hayatı tanımlamaya çalışır; hayatın yaşanan bir şey olduğunu unuttur; bir doğa bilimcisi gibi bir süreç olan olguyu mate-

matik dilde bir formüle dönüştürmeye, sonunda da bu formülün bizzat hayatın kendisi olduğunu söylemeye çalışır.

Kur'an-ı Kerim'e bu açıdan bakacak olursak, her yazılı metin gibi, o da metin olma özelliğini yani anlam pragmatizmi açısından okunmayı sürdürecektir. Bu ifade tarzı, bu adlandırma ne kadar garip gelirse gelsin, aşağıda belirteceğimiz pek çok olguyu en iyi nitelendirme biçimidir. Bize göre Kur'an'ı iki tür pragmatik okuma yolu vardır:

- a) Anlamı ortaya çıkaran;
- b) Hükümü askıya alan.

Birinci okuma biçimi şu an ele almakta olduğumuz konuyla ilgili değildir. Biz burada ikinci tür okumayla ilgileneceğiz.

Tefsir Usulünde teknik bir terim olan ve sadece Kur'an'ın bazı ayetlerindeki hükümlerin zamanla yürürlükten kalkmasını ifade etmek üzere kullanılan nesih kavramı, bize göre Kur'an'ın kendini pragmatik okumasıdır. Nesih yani Kur'an'ın, hangi gerekçeyle olursa olsun bir hükmünü askıya alması, onun açısından bir eksiklik değildir; sosyo-psişik realiteyle, hayatla uyum içinde olmasının bir göstergesidir. Biz burada nesh'in varlığı veya yokluğu konusundaki tartışmalara girmek istemiyoruz. Bu konuyu uzmanları tartışmaktadır. Bizim bakış açımız İslâm Tarihi'ndeki fenomenlerdir; biz sadece bu fenomenlerin ne anlama geldiğini ve arkalarında hangi motifin ya da motiflerin bulunduğunu tespitle ve konuyu buna dayanarak tasvir etmekle yetiniyoruz.

Diğer metinler gibi kutsal metnin pragmatik tarzda okunmasını yalnız İslâm'a özgü kabul etmemek gerekir. Bu, her dinin metni için genel geçer bir olgudur. Güney Afrika'nın başkenti Johannesburg sokaklarının duvarlarındaki Santas is black (İsa zenci'di) yazısı bu pragmatizmi en çarpıcı biçimde anlatmaktadır.

Bu uzun temellendirmelerden sonra, Kur'an'da tarihsellik denen şeyin aslında talik (askıya alma) olduğunu söyleyebiliriz. Eğer

bu zemine yerleşirsek, problemi doğru ortaya koymuş oluruz. Aksi halde problem, sahte problem olmaktan kurtulamayacaktır.

Talik, kuşkusuz, daha iyisi bulunamadığı için tarafımızdan teklif edilen bir kavramdır ve sözlük merkezli düşünme alışkanlığı olanların bunu yadırgayacağını çok iyi biliyoruz. Fakat şu da bir gerçek ki, olgular her zaman adlandırmalardan öncedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra çeşitli dönemlerde çeşitli gerekçelerle yapılan uygulamalara bir ad vermesek de, onlar icra edilmişlerdir.

Daha özel konuşmak gerekirse, Hz. Ebu Bekir'in, Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma'ya, Fedek arazisinden payına düşen mirası; Hz. Ömer'in yeni Müslüman olanlara Hz. Peygamber zamanında verilen hisseyi vermemesi başta olmak üzere, âyetlerdeki veya hadislerdeki açık emirlere veya tavsiyelere karşı uygulamalar, bize göre Kur'an'ın veya hadislerin pragmatik okunmasının sonucudur ve hangi gerekçeyle olursa olsun Kur'an'daki bir hükmün askıya alınması anlamında taliktir. Buna kesinlikle tarihsellik denemez. Talik, emirler ve yasaklar konusunda olabilir. İman ve ahlâk konularında hiçbir dindar bir ilkeyi askıya alamaz. Talik'in, yani hükmü almanın objektif kriteri yoktur. Bunu belirleyen sübjektif ve özel durumlardır. Herkes bunu yapma hakkını kendinde görür. O nedenle tarih boyu sürekli tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmada talik taraftarı olanlar dinî hümanizm adına, karşı olanlar otantik din adına konuşmaktadırlar. Bu, felsefe tarihinde gördüğümüz, süjeyi veya objeyi merkeze alan ve karşıtının yanlış olduğunu ileri süren epistemolojik doktrinlerde rastladığımız, değişmez bir problemin teolojik alandaki izdüşümüdür. O nedenle, hümanizm ve otantizm arasındaki gerilimin azaltılması için, bize göre her iki tarafın bakış açılarını ve yöntemlerini mutlaklaştırmayı kaçınmaktan başka çare yoktur. Bu teklifin saf bir konformizm olduğunu, sonuçta gerçekleşme şansının pek de bulunmadığını biliyoruz. Ama her şeye rağmen bu ümidi beslememize engel hiçbir şey yoktur.

3 YORUM

I YORUM NEDİR?



Açık ya da gizli bir soruya cevap gibi anlaşılan metin, anlamının olduğu kadar yorumlamanın da konusudur. Çünkü kutsal olsun veya olmasın, metin bizatihi bir şey değildir, fenomenaldır ve fenomenal olan metnin tam anlamı, çatışan yorumların içinde verilmiştir. Her hermenötik tecrübe, bu cevapta yani metinde, yeni ve metni sorgulayan bir ufuk açar; okuyucunun metinle ilişkisini ortaya çıkarır.³¹² Bundan dolayı, haklı olarak hermenötik tarihinin, yorumun kriterlerinin araştırılmasıyla iç içe olduğu söylenebilir.³¹³ Bu araştırmalar bilgisel, normatif ve yeniden üretici modalitelerdir.³¹⁴

312. *Qu'est-ce*, p. 58.

313. *age.*, p. 62.

314. *Face*, p. 148. sq.

Yorumun hareket noktası metindeki ipuçlarıdır. Yorumcu onları birbirine bağlayarak yani okuyarak, metinde örtük biçimde ifade edilen bir anlama ulaşır. Yorumcu, okuyucu sıfatıyla, öğelerine ayırdığı metni geçici biçimde şekillendirir. Çünkü hiç bir yorum son ve kesin yorum değildir.³¹⁵ Kutsal kitabı okuma (*lectio divina*) örneğinde olduğu gibi, gizli ya da manevi bir anlamla, açık ya da vahyedilmiş anlam arasındaki ayrımı sürdürür, yine de bu anlamlardan destek alarak, ikisi arasındaki ayrılığı aşmaya çalışır.³¹⁶

Yorum, genellikle, açıkça görülmeyen, gizli bir anlamı açıklığa kavuştururken işaretlere, sembollere veya mukayeselere başvurur. O, yorumlanan şeyle kendi arasında tam bir özdeşlik olup olmadığı konusunda kesin bir fikre sahip değildir; tahminlerden hareket eden hermenötik, anlamının bütün sahalarını kapsamaz; fakat sırf onun cephelerinden birini, yani yorumlamayı ihtiva eder.³¹⁷ Yorum kavramının hermenötikte işgal ettiği yerin ayrınıtısına girmeden önce, kelime anlamını ve tefsirle ilişkisini vermenin doğru olacağını düşünmekteyiz.

Yorumun kelime olarak belli başlı anlamları şunlardır: Kapalı olan bir şeyi açıklama ve ona açık bir anlam verme fiili, bu fiilin sonucu; bir işarete, olgulara, ya da birinin davranışlarına ve sözlerine bir anlam verme fiili; dramatik ya da müzikal bir eseri oynama ya da gerçekleştirme tarzı.³¹⁸ Yorum zihnin, işaretten işaret edilen şeye, daha doğrusu işaret edilen fikre geçmesini sağlayan faaliyettir.³¹⁹

İslam kültür tarihinde yorum karşılığı kullanılan özel bir kelime yoktur. *Tefsir* ise, İslam ve Hristiyan teolojisinin ortak kav-

ramıdır. Ancak her iki teolojide, kavramın farklı anlamlarda kullanıldığını görmekteyiz. Batılı sözlüklerde *tefsir* (exégèse) bir metnin, özellikle otorite kabul edilen, Kitab-ı Mukaddes ve kanun metinlerinin, filolojik ve doktrine uygun yorumu;³²⁰ anlamı ve muhtevası kapalı veya tartışma konusu olan bir metnin dayalı yorumu³²¹ anlamlarına gelir.

İslami bir disiplin olan *tefsir* kelimesinin kökü bilindiği gibi 'fesr'dir. Fesr, sözlükte bir şeyi açıklamak ve örtülü olanı açmak; terim olarak da aklın kabul edebileceği bir manayı ortaya çıkarmak demektir. *Fesr* ile eşanlamli olan *sefr* ise, içi keşfetmektir. *Fesr* ve *sefr* kavramları, onların bir metindeki düalitenin iki ayrı ögesi oldukları anlamına gelir. Hatta öyle görünüyor ki, *sefr* Stoacıların λογος ενδιαθετος'uyla (logos endiathetos = iç söz) eşdeğerdir ve *fesr* ise λογος προφοριχος'la (logos prophorikhos = dış söz) aynı fonksiyonu icra etmektedir.

Şüphesiz bu tanımlar oldukça soyut ve problemlerle doludur. Örneğin 'fesr'deki akla uygunluğun ölçüsü nedir? Hangi anlam akla diğer anlamlardan, niçin daha uygundur? Veya değildir? Akli anlamla aklileştirilmiş anlam arasında ne fark vardır? Akıl dediğimiz insani yeteneğin, çelişmezlik ve özdeşlik ilkelerine dayanmakla birlikte, ulaştığı sonuçlar çok farklı olduğuna göre, akla uygunluğun akıl dışında bir kriteri olması gerekmez mi? Bu durumda ise nasıl akla uygunluktan, ya da uygunsuzlukta söz edebiliriz?³²² Şüphesiz bunları tartışmanın yeri burası değildir ve bu problemler, tefsirle ilgilenen bilimadamlarının konusuna girmektedir. Ama biz sadece felsefi açıdan ilk plânda, akla uygunluğun ortaya çıkardığı genel bir iki probleme işaret etmeyi düşündük.

315. *age.*, p. 106.

316. *age.*, p. 63.

317. *Preund*, s. 37.

318. *Petit Robert*, 734.

319. Goblot, Edmond, *Le Vocabulaire philosophique*, p. 311.

320. *Lalande*, p. 347.

321. *Petit Robert*, p. 727.

322. Akla uygunluğun mahiyeti, sınırları ve problemleriyle ilgili çok değerli bilgiler için bkz. Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel*, Gallimard, Paris, 1985, pp. 9-93.

Tefsir ise 'fesr'in mübalağası yani kuvvetlisidir ki, iyice keşfetmek, ortaya çıkarmak ve izah etmek anlamına gelir. Bir Kur'an disiplini olan tefsir için, Elmalılı Ahmet Hamdi Yazır şu tanımlı vermektedir:

*Tefsirde, Kur'an lafızlarının telaffuz şeklinden, delalet ettikleri manalardan, yalnız başına ve cümle içinde kullanıldıkları kelimelerden çıkan hükümlerden ve içinde kullanıldıklarında delalet ettikleri manalar ile bunları tamamlayan diğer hususlardan bahsedilir.*³²³

Kısaca söyleyecek olursak tefsir, duysal bilginin karşısı olan akli bilgidir, o cevheri değil; manayı ortaya çıkarır. Bir sözün, bir davranışın altındaki anlamı anlamak, anlatmak, cisimden anlam çıkarmaktır. Tefsirin başlangıçta çoğunlukla 'tevil' ile eşanlamlı olarak kullanıldığını görmekteyiz.³²⁴ Ancak hicri III. yüzyıldan itibaren bu iki kavramın anlamları birbirinden farklılaşmaya başlar. Tefsir daha ziyade Kur'an-ı Kerim'in zahiri açıklaması anlamına gelmektedir. Tevil ise sözlerin zahiri ve batını arasındaki çelişkileri giderme yolunun adıdır;³²⁵ daha sonraları, sadece rasih kişilerin yaptığı açıklama anlamında terminolojileşmiştir.³²⁶

Retorik açısından bakacak olursak tefsir ve tevilin gerçekte birbirinden ayrılması güçtür. Çünkü teolojik tefsir her şeyden önce, kutsal metinde dört anlamın varlığını kabul etmek zorundadır. Bunlar: Tarihi ya da edebi anlam, istiareli veya mecazi anlam, tipbilimsel (typologique) yahut ahlaki anlam, gizemli (anagogique) veyahut mistik anlam. Bunlar, bir metni çözme (décodage) düzeylerini ifade eden üst üste konulmuş plânlar değiller-

323. Yazır, Cilt: I, s. 21.

324. *El-Mu'cem'ül-vasit*, Cilt: 1, 2. Baskı, Mısır, 1972, s. 33.

325. Badawî, Dr. A. Zaki, *A dictionary of the sociales sciences*, English-French-Arabic, Librairie du Liban, Beirut, 1986, p. 224.

326. Şahinoglu, Nazirî, "Te'vil" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 11.

dir, fakat okumaya anlam kazandırmak için, deşifre etme ve ortaya çıkarma fiilinde, birbirlerini doğrularlar ve birbirleriyle örtüşürler.³²⁷ Gerçekte bu anlamlardan her biri, lafzi (*ars intelligendi*), mecazi (*ars explicandi*) ve ahlaki (*ars applicandi*), kurucu parçayı teşkil eder ve her biri toplu anlamı oluşturmaya katkıda bulunur.³²⁸

Bu açıklamalardan sonra şu sonucu çıkarabiliriz: Tefsir Batıda yorum, İslam kültür tarihinde açıklama ve anlama etkinliğidir. Her iki tefsir geleneğinin ortak noktası filolojik açıklamalara dayalı olmalarıdır. Ancak doktrin ilkelerine riayet Batı tefsirinde önceden konulan bir şart olduğu halde, geleneğimizde böyle bir şart yoktur. Fakat realitede müfessirin metin karşısında her zaman tarafsız davranmadığını, kendi doktrinini belli bir oranda yorumuna, ya da açıklamasına yansıttığını da göz ardı edemeyiz.

Hermenötüğün konusunun bir anlamı anlaşılır ve düşünülür kılmak şeklindeki düşünce, ἐρμηνεύειν (hermeneuein) teriminin Grek mantığında sağlam dayanaklar bulur. Burada oldukça dikkati çeken bir nokta, ἐρμηνεύειν ile 'fesr'in, farklı kültür çevrelerine ait kavramlar olmakla birlikte aynı olguyu, anlamı anlaşılır ve düşünülür hale getirmeyi ifade etmeleridir.

'Giriş'te belirttiğimiz gibi, ἐρμηνεύειν fiilinin üç temel anlamı vardır: İfade etmek (sözle anlatmak, söylemek), yorumlamak (açıklamak) ve tercüme etmek (veya yorumcudan yararlanmak). Yorumlama ve tercüme etme gerçekte iki ayrı etkinlik değildir. Çünkü tercüme, önceden yabancı gibi görünen seslerin daha tanıdık bir dile aktarılmasıdır. Bu aktarma işi belli bir ölçüde, hatta tam anlamıyla yorumlamadır. Mütercim, gerçekte yabancı bir

327. Bu konuda bkz. Lubac, H. De, *Exégese médiévale*, T. I, Les quatre sens de l'Écriture, Desclée de Brouwer, Paris, 1993, pp. 43-118.

328. Bu sözcük kadrosu hakkındaki açıklayıcı bilgi için, Esbroeck, van M., *Herméneutique, structuralisme, et exégès*, Paris, Desclée, 1968, III. Ve IV. Bölümlere bakılabilir.

anlamın söylemek istediği şeyi açıklamak, ya da anlaşılır kılmak zorundadır. Bundan dolayı tercümenin, yorumun özel bir hali olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur. Böylece *hermeneuein* terimi için geriye sadece iki anlam kalmaktadır: İfade etmek ve yorumlamak. Yorumlama ve tercüme etme arasında yaptığımız gibi, burada da ifade etme ve yorumla arasında ortak paydanın olup olmadığını araştırabilir miyiz? Tabii ki “evet”. Bu ortak payda nedir denirse şu cevabı verebiliriz: Gerek yorum gerekse ifade etme önce anlamadır. Her ikisi de anlamaya çalışan zihnin bir faaliyetidir. Zihin anlayarak, bazen içte olanı ortaya çıkarmaya, bazen de dışta olanı göstermeye gayret eder. Zihin kendini ifade etmek istediği zaman, kendi iç muhtevasını dışarıya (*ad extra*) taşır. Halbuki yorum, dış ifadeye nüfuz etmeye, onun iç anlamına girmeye çalışır. Böylece ifade etme ve yorumlama, anlamı hem anlaşılır kılmak, hem de taşımaktır. Yorumlamak, dış ifadenin arkasındaki iç anlamı araştırmaktır; ifade etmek ise, sözlük anlamıyla bir içi açık kılmak ister.³²⁹

329. L'universalité, p. 7.

II YORUMUN HAZIRLIK DÖNEMİ: ÖNANLAMA



Bilindiği gibi epistemolojide bilginin kaynağı konusundaki tartışmalardan biri de önbilginin olup olmadığı hususudur. Platoncu ontolojide, daha doğrusu antropolojide bilgi, *ανάμνησις*’ten (anamnesis = hatırlama) ibarettir. Bu anlayış, Augustinus aracılığıyla Hristiyanlığa geçmiş, Tanrı’nın insan ruhunda önbilgisinin olduğu tasavvuruna dönüşmüş, teolojik bir karakter kazanmıştır. Kur’an-ı Kerim’deki Allah’la ruhların diyaloguna dair ifadelerin genellikle kabul edilen lafzi yorumunu alacak olursak, bir önbilgiden söz edebiliriz. Belirtilen diyalogda bir tasdik ve tasvip vardır. Bunların olabilmesi için de ruhların kimi tasdik ve tasvip ettiklerini bilmeleri gerekir. Dolayısıyla bu bir önbilgidir. Keza fıtrat hadisi Allah’ın, insan ruhuna kazınmış bir bilgisi olduğu anlamına gelir.

Aynı bağlamda olmasa da hermenötikte benzeri anlayışın olduğunu söyleyebiliriz. Ancak burada bilinçüstüne çıkmamış potansiyel bilgiden çok, yorumlayan kişinin objesi hakkında önceden sahip olduğu bilfiil bilgi söz konusudur. Şunu diyebiliriz ki önanlamanın (précompréhension) hermenötikteki yeri, önbilginin epistemolojideki yerinden daha önemlidir. Bunun nedeni de hermenötikçilerin şu kanaatidir: Kimse bir sezgisi olmadan, olabilecek şeyi sezmeden, idrakine verilen şey hakkında pek fazla bir şey bilmez.

Fakat çok önemli olmakla birlikte, önanlama tıpkı Descartes'ın doğuştan, açık ve seçik fikirleri gibi değildir. Önanlamanın olabilmesi için önce, dildeki kesinsizlikten kaynaklanan şüphe ve bunun sonucu olan bilgisizliğin giderilmesi gerekir. Kesinsizlik ve bilgisizlik, yorumcuyu harekete geçiren nedenlerdir. Fakat yorum alanı, peşin hükümlerden ayıklanmış, özgürleştirilmiş aşkın bir alan değildir. Yorum üzerinde, arzunun, kültürün ya da tarihi mirasın önemli etkisi vardır. Bununla birlikte yorumun amacı onları aşmaktır.

Önanlama, bir sözün alanını sınırlar. Sınırlanan bu söz alanı, telaffuz edilen söze ait değildir, fakat sözün gizlice hazırlandığı diskürsif bir boyut alanıdır. Bu söylem, transferi ve karşı transferi birbirine ekleyerek sözü hazırlar ve bu durum karşısında anlamının, uygulanabilen yeni bir modelini düzenler. Burada önanlamanın düşünme biçimini sınırladığına dair Hz. Ebubekir'in miraç vakıasını duyduğunda takındığı tutumunun güzel bir örnek olacağı düşüncesindeyiz: Hz. Ebubekir kendisine Hz. Nebi'nin miraca çıktığı söylendiğinde, Rasulüallah hakkındaki önbilgisinin, miracın mahiyeti konusunda hiçbir bilgi verebileceğini düşünmedi. Tam tersine düşünme biçimini *emin* kavramıyla özetlenen önanlama şekillendirdi. Kendisine miracın vukuu söylendiğinde, yani transferi yapıldığında, "Bunu gerçekten o mu söylü-

yor?" karşı transferini yaptı. "Evet" cevabı, miracın ne olduğunu anlaması için yetti.

Hayat realitesiyle yorum realitesi arasında bir karşıtlık değilse bile, farklılığın olduğunu görmekteyiz. Şöyle ki, hayatta önceden çizilen bir yol yoktur. Önanlama ise böyle bir şeyin varlığını peşinen kabul eder. Önanlamanın gerçekleşmesi, kişinin içinde bulunduğu şartlara bir uyumundan çok, kırılmasını gösterir. Ve süje bu kırılmaların ortasında ortaya çıkar. Şunu iyi anlamak gerekir: Görünen süje, hermenötik söylemin üretici faili değildir; anlamaya yarayan önermeler arasında nasıl bağ kurulacağını, nelerin askıya alınacağını önceden belirlemiş süje de olamaz.³³⁰ Gerçekte yorumcu, süjeyi teşkil eden yeni modellerin bir eseri- dir. Hermenötik, süjenin hayatının söylemini izler. Hayatın söylemi, anlamının kipleri tarafından açılıp gösterilir.³³¹ Bunlardan başka, süje üzerinde şunların da etkin rolü vardır: Benzerlik, ilişki ve anlamının sınırı.³³²

Kur'an-ı Kerim'de, kişinin bu faktörler tarafından belirlendiğine dair çok canlı örnekler bulmaktayız. Allah kâinattaki kozmik ve kozmolojik olayların birbirleriyle ilişkilerine, bu ilişkilerin kiplerine, varlıkların teşekkül tarzlarına dikkati çekmekte, kendi fiillerini hatta zatını insanbiçimli bir tarzda sunarak, hakkında benzetmeyi belli bir ölçüde meşrulaştırmakta ve bir meçhul olmaktan çıkmakta; ama buna rağmen, kendisini hiçbir şeyin ihata edemeyeceğini söyleyerek anlamının sınırını da çizmektedir.

Yukarıdaki öğeler anlamının ve yorumun sınırı ve ufkudur, daha doğrusu kurucu yasalarıdır. Onlar, anlamının çeşitli kiplerinin ortaya çıktığı alanı organize ederler. Böylece kişiyi yorum

330. *Qu'est-ce*, p. 91

331. *age.*, p. 92.

332. Benzerliğin süjeyi etkilemesi konusunda bkz. Michel Foucault, *Kelimeler ve Seyler*, Çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi No: 92, Ankara, 1994, s. 43-53.

yapmaya zorlayan faktörler, mutlak kuralların insan hayatına müdahale etmesine engel olurlar; yaşanan olayların, tesadüflerin ve tekâmül eden kültürün hayata kazandırdıkları anlamları ortaya çıkarmaya yardım ederler. Hermenötik hakikat zamanın ürünüdür. O, yaşanan sürekliliğin ortasında olduğu gibi, kırılmaların ortasında, kişinin bizzat kendine sadık kalacağına dair söz vermesidir.

III YORUMUN EVRENSELLİĞİ



Yorumun evrenselliği pek çok biçimde kanıtlanabilir. En olağan yorum uygulaması, “tabii diller”in bir konuşmada (conversation) kullanılmasıdır. Matematik (sembolik) mantığın zaruretlerine göre kurulmuş, temel terimleri aksiyomatik tarzda tanımlanmış “iyi yapılmış diller”; örneğin bilim dili, anlam belirsizliğine pek yer vermez. Oysa tabii dillerde kelimelerin çokanlamlı oluşuna oldukça sık rastlanır. Tabii dillerin kelimeleri semantik alanlarda potansiyel anlamlar içerirler. Bu anlamlar aktüel hiçbir kullanım tarafından tüketilemez; fakat bağlam tarafından sürekli olarak ayıklanmayı ve belirlenmeyi gerektirirler. Kelimenin en iptidai anlamında yorum, bağlamın bu seçici fonksiyonuna bağlanır. Yorum, soru ve cevap oyunu sayesinde gerçekleşen bir süreçtir. Bu süreçte konuşanlar, konuşmalarını mümkün kılan bağ-

lamsal değerleri belirleyebilirler. Sonuç olarak, tefsiri ve filolojiyi bağımsız bir disiplin halinde kuracak ola her 'teknoloji'den (Kuntslehre) önce, spontane bir yorumlama biçimi vardır. Bu yorumlama biçimi, belli bir durumdaki anlamanın en ilkel uygulamasına aittir.³³³

Fakat konuşma, açıklamanın her alanını kaplamak için çok sınırlı bir ilişkiye dayanır. Konuşma sonuçta diyalog tarzındaki ilişkiden, bir yüz yüze gelmeden, karşı karşıya olmadan ibarettir. Konuşmayı kapsayan tarihi bağlantı oldukça karmaşıktır. Tarihi bağlantı kişiler arası ilişkiyi yönlendirir, ona aracılık eder. Bu bağlantının öğeleri de şunlardır: Çeşitli kurumlar, sosyal ve kolektif roller (gruplar, sınıflar, milletler, gelenekler, kültürler, vs.).³³⁴ Kişiler arası ilişkinin tarihi bağlantılarla belirlendiğine dair en tipik örnek, nev'i şahsına münhasır bir diyalog olan vahiydir. Allah ve elçisini genellikle dolaylı olarak, bazen de doğrudan doğruya karşılaştıran bu diyalog, deyim yerindeyse, özgür iradeyle değil, tarihi ve kültürel şartlarla sınırlanmıştır. Örneğin, Kur'an'da pek çok açıklama Hz. Peygamber'e sorulan sorulara cevap olarak yapılmıştır. Hatta bazı sorunların çözümü için vahiy beklenmiştir. Allah'ın fiillerinin anlatılması için ibretli kıssaların; kronolojik ve astronomik kavramların ve ölçülerin seçimi gibi pek çok şey zorunsuz şartların ürünüdür. Aynı nedenden dolayı, Kur'an-ı Kerim'de Eskimo dilinden geçen bir kelimenin bulunması, Allah'ın yaratıcılığına zürafanın delil gösterilmesi mümkün değildir. Ama tersine o dönem Arap kültürünün gereği, İbranice, Grekçe, Latince, hatta Türkçe kelimelerin Kur'an-ı Kerim'de yer alması, ilahi maksadın en ekonomik sözlerle anlatılması için; Allah'ın kudretine delil olarak deveyi göstermesi pedagojik olması için kaçınılmazdır. Archimedes (Arşimed) Prensibini bilen bir

333. Du texte, p. 47.

334. a. y.

Grek toplumu için geminin suda yüzmesinin tabiatüstü bir özelliği yoktur. Oysa akışkanlar mekaniğine dair bilimsel bir şey bilmeyen Arap toplumu için bu olay izah edilemez, harikulade bir olaydır. Dolayısıyla Allah'ın kudretinin somut ve çok etkili örneklerinden biridir.

Bu söylediklerimizi şu genel ilke altında toplayabiliriz: İnsan, tarihi somut ve otantik bir varlık olarak, sürekli oluşum halindedir. Onun hakiki var oluşu tarihte, zamanda ve kendi zamanında gerçekleşir. Zaman her ne kadar Kant'ın belirttiği gibi, sadece sezgisel tarzda kavranan *a priori* bir kategori olsa da somut, yaşanan bir hakikate dönüştüğünde zorunsuzluk biçimiyle karışmaktadır.

*Bu uzun kişiler arası ilişkilerin temelinde bulunan şey, bir iletme ya da tarihi gelenektir. Böylece açıklama, en geniş tarihi bağlantıya eşitlenmek için diyalogdan daha uzağa yayılır.*³³⁵

Metin, yani yazıyla tespit edilmiş ifadeler, yazıyla ortak özellikleri olan bütün belgeler ve abideler, bunların hepsi açıklama yerine geçerler. Onlar, tarihi bir geleneği taşıyarak, açıklama fonksiyonu da yerine getirirler.

*Her metnin anlamı bağımsız olmalıdır. Bu bağımsızlık, yazarın niyetinden, söylemin başlangıçtaki durumundan ve ilk alıcıdan kayıtsız olma demektir. Çünkü niyet, durum, ilk alıcı, metnin nahif görünümünü (sitizim leben- = site naif) teşkil ederler.*³³⁶

Okuyucu, metnin bu nahif görünüşüyle yetinemez, onu aşmak zorundadır. Bu nahif görünüşün aşılması, pek çok yorum

335. Vérité, p. 103 sq.

336. Du tete, p. 48.

Yorum olgusunu analiz etmek için, açıklanması nispeten kolay olan iki durumdan hareket etmek gerekir. Bunlar, bir metnin incelenmesi ve psikanalizin önerdiği şekilde, belirtilerin analizidir. Önce bir metnin durumunu ele alalım. Eski dilde veya şiir dilinde olduğu gibi, karşımızdaki metnin tamamı veya bir kısmı, gündelik dilden farklı bir dilde yazılmış olabilir. Bu durumda anlam, ilk anda bizim için pek açık değildir; o nedenle bir yorum problemi ortaya çıkar.³³⁸ Başlangıçta nispi bir belirsizlik vardır. Bu belirsizliğin anlamı şudur: Metinde, saf bir anlamsızlık değil; fakat eksik, parçalı, yetersiz ve aynı zamanda, daha otantik, belli bir bekleyişe daha uygun bir anlamı çağırان bir anlam vardır. Kur'an-ı Kerim açısından bakacak olursak bu yetersiz ve eksik anlam dört türdür:

- 1) Hafi (kapalı),
- 2) Müşkil (anlaşılması güç),
- 3) Mücmel (kısa ve öz anlatılmış),
- 4) Müteşabih (mecazi anlatımlı).

Tefsir dediğimiz şey de hafi ve müşkil ifadelerin açıklanmasıdır. Bir ifade ne kadar hafi (kapalı) veya müşkil (anlaşılması güç) olursa olsun; hiçbir zaman anlamsız değildir. Örneğin, Asr sureesindeki 'asr'ın ne anlama geldiği tam açık değilse de; bu kelimeyi anlamsız göremeyiz. Bu nedenle yorumlanacak metinlerle ilgili bir yetersizlik bilgi yetersizliği değil; sadece anlamı ortaya çıkarmada uygulanacak bir kriter yetersizliği olabilir. Şunu unutmamak gerekir ki, bu kriter metinde daha önceden bulunan ikinci bir anlam değildir. Çünkü böyle olsaydı, ortaya hiçbir problem çıkmayacak, sadece ilk anlamı ikinci anlamla değiştirmek yete-
cekti. Diğer deyişle kriter bir muhteva olamaz, o ancak bir biçimdir. Fakat, bu biçimin için boştur ve doldurulması, yani kriterin metne uygulanması gerekir. Biçim, biçim olarak, yani yorum kri-

338. Ladrière, p. 215.

teri sıfatıyla yorumlamayı yönlendirmek, bir muhteva kazanmak, yani anlamı ortaya çıkarmak zorundadır. Yorumlamada kriter, anlamın akla uygunluğunun ilk şartıdır.

Metne uygun bir biçimin tespitinde biçimsel dilin analizinden belli bir ölçüde yararlanabiliriz. Çünkü biçimsel dil için, anlamı ortaya çıkarma kavramının kesin bir anlamı vardır. Fakat sözdizimsel anlamın ortaya çıkarılmasıyla, semantik anlamın ortaya çıkarılmasını birbirinden ayırt etmek gerekir. Burada şöyle bir soru sormak uygundur: Aksiyomlaştırılmış bir sistem, sözdizimsel açıdan ne zaman anlamla doludur? Bunun cevabı şöyledir:

*Gizli ve türetilmeyen dilde formüle edilebilir bir önerme aksiyomlarıyla birleşme, sistemi çelişkili kıldığı, diğer deyişle, teorem kavramını çözemediği zaman.*³³⁹

O halde diyebiliriz ki fikir, önermelerin gizli dilde teşkilini mümkün kılan fikir, aksiyomlar bütününden ibarettir. Aynı şekilde fikir gelişigüzel oluşturulmaz, belli bir kurala göre türetilir. Bu açıdan fikir, en yüksek seçme imkânını, geçerli ve geçersiz önermeler arasında, en yüksek ayrılık imkânını temsil eder. Örneğin bir fikir olmamakla birlikte, fikrin taşıdığı bütün öğelere sahip olan, "Allah'tan başka ilahlar olsaydı, yer ve gök fesada uğrardı." ifadesi, bu seçmeyi, geçerli ve geçersiz önermeler arasındaki ayrılığı çok iyi temsil eder.

Hakikat terimiyle geçerlilik kavramını şimdilik eşanlamlı kabul ediyoruz. Bu takdirde, sözdizimsel anlamın aksiyomlar tarafından temsil edilen bazı temel hakikatlere uygun olması gerekir. Bu ise belli bir dilde formüle edilebilir hakikat alanı, en büyük kaplamı (extension), terimi temsil ediyor demektir. Biz bu görüşe ek olarak, sadece hakikatin değil, *gerçekötesi* olmanın da çe-

339. Ladrière, p. 216.

lişkili biçimde, dille ifade edildiğini söyleyebiliriz. Allah, gerçeküstülüğünü anlatırken -deyim yerindeyse- *Leyse ke mislihi şey'* (O, hiçbir şeye benzemez) formülünü kullanmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla dilin sınırlayıcılığı ve belirleyiciliği mutlaklıdır.

Dilin anlatmak istediği hakikatin, semantik anlamının ortaya çıkarılması, bir yorumu gerektirir. Yalnız iki tür semantik vardır: Mantığın semantiği ve sistemin semantiği. Birincisi, mantıkta kesin bir anlamı olan, metateorik bir kavramdır. İkincisi ise bu açıklamada söz konusu edeceğimiz, daha genel ve daha az kesin kavramdır. Bu ikisinin az da olsa, karıştırılma ihtimali vardır. Yorum kavramının analizinde biz, mantığın semantiğine değil; sistem semantiğine dayanacağız. Analizimizin daha iyi anlaşılabilmesi için, sistem semantiğinden ne anladığımızı bir cümleyle de olsa açıklamak gerekir.

*Sistemi yorumlamaya izin veren; özellikle, "doğru" ya da "yanlış" denen yüklemelerden birini, gizli dilde formüle edilebilir önermelerden her birine birleştirmeye izin veren kuralların bütününe sistem semantiği denir.*³⁴⁰

Sistemlerin analizi, yeni bir anlama kavramının kullandığı paradigmadır. Bu paradigma ilk defa, meşhur Kaliforniya Ekolü'nün öncüsü G. Bateston'ın araştırmalarında kullanılmıştır. Sistem analizi, özel bir analiz yönteminden çok, her analizin yöntemsel çerçevesi, yani yöntemin yöntemidir. Grupların, toplulukların, kurumların ve kültürlerin açıklanmasında kullanılır. Sistem analizinin muhtevası, grup dinamiğine uygulandığında daha iyi anlaşılır. Grupta birbirini etkileyen çeşitli öğeler vardır. Örneğin, heyecansal faktörler, grup üyelerinin birbirine bağlılık ve işbirliği duyguları, zihinsel tutumlar vs. Bu analiz yardımıyla,

340. *age.*, p. 217.

kolektif bağları oluşturan duyusal ve etkili öğeler belirlenir; böylece, bir grubu harekete geçiren tasarılar, kararlar tanınmaya çalışılır.³⁴¹ Sistem yorumu hermenötikte ilk defa sosyal sistemlere uygulanmıştır. Artık günümüzde, bilimsel, psikolojik ve metafizik sistemler de yorum konusudur.

Burada, teolojik değerlendirmelerimize temel olması bakımından, *sistem* kavramıyla ilgili küçük bir paragraf açmayı yararlı görüyorum. Bilindiği *sistem*, organize bir bütün teşkil edecek derecede birbirlerine bağlanan, maddi veya maddi olmayan öğelerin bütününe denir. Ayrıca daha özel anlamda, mantıki açıdan birbirini destekleyen, hakikatlerinden çok, bağlılıkları göz önünde bulundurulmuş, bilimsel veya felsefi fikirlerin bütününe de *sistem* denir.³⁴² Dolayısıyla bir sistemde şunları görüyoruz: Hazır bulunmuş ya da hazırlanmış öğeler, bu öğelerin birleştirilmesini gerçekleştirecek bir *bütün sezgisi*. Sistem semantiği dediğimiz şey de bütün sezgisidir.

Burada konumuzla ilgili olarak şu sorular akla gelebilir: Sistem semantiği kavramı kutsal metinlere uygulanabilir mi? Mekanik, astronomik, fizik, biyolojik, psikolojik veya felsefi bir sistemden konuşmayı kolayca anlayabiliriz. Çünkü onlarda sistemin tanıma giren temel öğeler vardır. Ama kutsal kitaplardaki açıklamalar sistem vakıasına ne kadar uyar? Kutsal kitaplardaki ifadeler bakacak olursak böyle bir uygunluğun, ne derecesinden ne var olduğundan söz edebiliriz. Çünkü onlarda öğeler heterojen, dağınık ve hatta karıştırdır. Üstelik insani planda düşünecek olursak, sosyal, kültürel vs. sistemler tarafından belirlenmiştir. Bu durumda kutsal kitaba ait bir sistem semantiğinden söz etmemiz mümkün olamayacak demektir.

341. *Qu'est-ce*, p. 47.

342. *Lalande*, p. 1096.

Bu sözlere şu itirazın yapılması mümkündür: Maturidilik, Eş'arilik, Mutezililik, Augustinusçuluk veya Thomascılık gibi çeşitli teolojik sistemler vardır. Bunlar hem kutsal kitaplara dayanırlar, hem de organik bütünlüğe sahiptirler. Onun için kutsal kitaplar sistematik tarzda okunabilir. Ancak, ilk bakışta haklı gibi görülen bu itirazda karıştırılan bir konunun olduğu açıktır. Şöyle ki, sistemleştirilmek ve sistematik tarzda okunmak ile sistematik yapıya sahip olmak bir ve aynı değildir. Teolojik doktrinler, kutsal kitapları sistematik bir ifadeye kavuştururlar. Ancak bu, bir kutsal kitabın, yeniden yazılarak bütün yapısının sistemleştirilmesi anlamına gelmez. Tıpkı geometrinin düzgün olmayan şekiller üzerine düzgün düşünme olması gibi, her teolojik sistem de özü gereği, sistematik olmaması gereken ilahi ifadeler üzerine sistematik düşünmedir. Ancak bütün mükemmelliğine rağmen, bir teolojik sistemdeki ifadelerin, ilahi ifadelerle birebir örtüşüğünü kimse söyleyemez.

Peki sistematik teolojik doktrinleri bir yorum konusu, dolayısıyla hermenötik nesnesi yapabilir miyiz? Buna Francis Jacques gibi analitikçiler "evet" derler. Çünkü onlara göre teolojiler, apolojetik yazılar, vaazlar, iman ilkeleri, ilahiler, mistik tecrübeleri anlatan eserler vs. dini metinler kategorisine girerler ve bundan dolayı onlara analitik ve lengüistik tarzda yaklaşabiliriz.³⁴³ Ancak hermenötikte kutsal metin kategorisi bu kadar zengin değildir. Sadece temel, kurucu, vahyedilmiş metin bu kategoriye girer. O nedenle hermenötik açıdan sistematik teoloji, kutsal metin olamaz.

Kanaatimize göre bu durum, teolojik metinlerin yorumlanmasında karşılaşılan ciddi problemlerden biridir. Bunu aşmak için ilk defa Schleiermacher tarafından, ikinci bölümde değindi-

343. Jacques, Francis, "La condition de textualite", dans *Prener la religion, recherches en philosophie de la religion*, Beauchesne, Paris, 1988, p. 383.

ğimiz *hermenötik daire* teorisi ortaya atılmıştır. Bu teoriye göre Kutsal metnin bir merkezi tasavvuru vardır. Metnin bütünü, bu hakim fikir ışığında okunup yorumlanır.

Çağdaş felsefe de Schleiermacher'ın bu hermenötik daire teorisini benimsemiştir. Buna göre hermenötik daire, yorumun kaçınılmaz bir yönüdür. Bu daire teorisine göre bir metnin bireysel bileşenlerini, yani kelimelerini ya da deyimlerini, doyurucu biçimde, sadece metnin bütünlüğü sayesinde anlayabiliriz. Aynı kelimeler, hatta aynı cümleler, farklı bağlamlarda farklı şeyleri anlatabilir. Belli bir yorumdan, onun metnin geri kalanıyla nasıl uyduğuna gördüğümüz zaman ancak emin olabiliriz. Fakat açıktır ki, parçalarını anlamadan metni de bir bütün olarak anlayamayız. Metnin parçalarının bütüne bağlı oluşu, mekanik bir sistemi meydana getiren fiziksel öğelerin bütüne bağlılığı gibi değildir; bundan dolayı metni, mekanik bir sistemi analizi eder gibi analiz edemeyiz. Anlamlar ve kelimeler bütüne işlevleri açısından bağlıdır ve işlevleri açısından önemlidir.³⁴⁴

Burada şu düşünce ileri sürülebilir: Bütün, parçalardan oluşmuştur ve parçalar da bütüne aittir. Bundan dolayı bütünle parçalar arasında karşılıklı ilişki vardır; parçalar, anlamını bütüne borçlu olduğu gibi, bütün de parçalardan dolayı bütünün anlamına sahiptir; bütünü anlamadan parçaları, parçaları anlamadan bütünü anlamak imkânsızdır. Dolayısıyla hermenötik daire bir kısır döngüdür. Kuşkusuz problemi bu şekilde ortaya koymak kötümser bir bakış açısidir. Dilthey bu düşünme tarzına karşı şunu ileri sürer: Bir yorumcu metne samimi bir biçimde bağlandığı ve metni ortaya çıkaran şartları bütün olarak kavradığı takdirde, nesnel olarak geçerli yorumu elde edebilir. Diller, kültürler ve kişilikler ne kadar farklı olursa olsun, insanlık dediğimiz şey ortaktır. İnsanlığın bütün insanlar ve kültürler tarafın-

344. Davis, s. 122.

dan kabul edilen ortak bazı anlamlara sahip olduğunu inkar etmek mümkün değildir. İşte insanlığın ortak değerlerinden hareketle geçerli ve nesnel yorumlar yapılabilir. Her anlamlı olan şeyde ortak bir insan doğası dile gelir. İşte bu, en geniş hermenötik daireyi, diğer deyişle bütünü oluşturur ve insan ürünü olan her şeyi bu temelde anlayıp yorumlayabiliriz.³⁴⁵

Semantik anlamın ortaya çıkarılması, sözdizimsel hakikatle semantik hakikat arasındaki boşluğu gidermedir.

Gerçekte kelimelerin anlamı yoktur, kullanımları vardır. Konuşmada ya da söylemde iletildiği biçimde anlam, sözcüğün aynı bağlamdaki öbür sözcüklerle kurduğu ilişkilere bağlıdır. Bunlar dil dizgesinin yapısıyla belirlenir. Her sözcüğün anlamı, daha doğrusu anlamları, bu bağıntılarının tümüyle tamamlanır, taşıdığı varsayılan imgeyle değil.³⁴⁶

Dil her şeyden önce, fertlerin belirli bir evreniyle ilişkilidir. O kültürün diğer öğelerine benzeyen basit bir öge değildir, başka bütün kültürel öğrenimlerin aracıdır. Kişinin içinde yaşadığı uygarlığın ahlaki, dini kuralları ve kullanımları dille öğrenilir, öğretilir ve yaşanır.^{348a7} Dil bütün bu konularda konuşmak için, belirli yüklemeler koleksiyonuna ve alışılmış mantıki vasıtalarla sahiptir. Semantik anlamda hakikat, doğru kabul ettiğimiz şeyin bütünü dilde temsil eder. O halde, belirli bir evren hakkında doğru dediğimiz her şeyi temsil eden dilin görevi, semantik anlamı ortaya çıkarmaktır.³⁴⁸ Eğer bir sistem, izin verebildiği bütün semantiklere oranla doymuşsa, semantik olarak doymuştur.

345. Age., s. 123.

346. Guiraud, Pierre, *Anlambilim*, Çev. Berke Vardar, Kuzey Yayınları: 4, Kuramsal Dizi: 3, Birinci Baskı, Sevinç Matbaası Ofset ve Tipo tesisleri, Ankara, 1984, s. 21.

347. Huisman, Denis et Vergez, André, *Court traité de philosophie*, T. 2, Fernand Nathan, Paris, 1974, p. 7.

348. Ladrière, p. 217.

Sözdizimsel doyma durumunda kriter dilin içindedir. Bu kriter, belirli önermelerle, sistem teorileriyle, teorem olmayan diğer önermeler arasındaki uyumsuzluktur. O halde semantik anlamın ortaya çıkarılması durumunda kriter dışıdır. Bu kriter, bazı yüklemelerle donatılmış evreni, diğer deyişle mümkün denen bir dünyayı yitirmeyi göze alır. Bununla birlikte, bir taraftan tam anlamıyla iç, yani lengüistik kritere, diğer taraftan gerçek ontolojik kritere sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Ama bu, sözdizimsel anlamın ortaya çıkarılmasıyla, semantik anlamın ortaya çıkarılmasını karşı karşıya getirme hakkını bize vermez. Çünkü gördüğümüz gibi sözdizimsel kriter, dolaylı olarak sistem tarafından kabul edilebilir modelleri çağırıştırır. Oysa semantik kriter, seçilmiş evren konusunda formüle edilebilir önerme fikrini işin içine katar ve gerektiğinde lengüistik imkânları kullanır. Bu lengüistik imkânları ayrıntılı olarak tasvir etmek, sistemin rolünü belirlemek demektir. Kısacası, sözdizimsel ve semantik anlamların ortaya çıkarılması kavramları birbiriyle örtüşür:

Sistem denen bütün modellerde, sistemin anlamından söz edebiliriz. Diğer deyişle, sistem aksiyomlarıyla uyuşturulabilir bütün mümkün dünyalarda, sistemin aksiyomlarının tasvir ettiği ortak özelliklere sahip mümkün dünyalarda, anlamın bulunduğunu kabul edebiliriz. Bu anlam, belli bir dil açısından, doğru diyebildiğimiz şeyin en çoğunu temsil eder.³⁴⁹

Konumuz “biçimsel” dili değil de, “tabii” dili ilgilendirmektedir. Bütün bunlardan şu sonuçları çıkarabiliriz: Anlamın ortaya çıkarılmasında uygulanan biçimsel kriterinin, geçerlilik ya da hakikat terimleri şeklinde formüle edildiğine dikkat edelim. Anlam konusunda bir kritere ihtiyacımız vardır. Aynı şekilde, anlamları

349. age., p. 218.

hakikat arasında açık bir bağ bulunur. Wittgenstein'in iyi bilinen bir bakış açısını yeniden ele alarak, anlamın, hakikatin imkânı olduğunu söyleyebiliriz. Bir önerme, eğer mümkün bir dünyanın herhangi bir şeyini söylemek için uygunsa ve gerçekte, bu dünyanın herhangi bir durumu ile karşılaştırıldığında doğru ve yanlış olmaya elverişli ise, anlama sahiptir. Dil ve dünya arasındaki bu bağlantı, anlamı ortaya çıkarması için uyguladığımız biçimsel kriterin telkin ettiği şeyden yararlanmamıza izin verir. Bir anlam, beklenmeyen bir dünyadan söz ettiğimizde tam ortaya çıkmaz. Sadece, beklenen şeyle ilgili yeterli belirtilere sahip olursak, anlamın, tümüyle ortaya çıktığından söz edebiliriz. Anlamın tam olarak ortaya çıktığının belirtileri bağlamdan anlaşılır. Onlar her zaman açık değildir. Yanlış anlamalara yol açabilirler. Her halükârda, belirtiler bir tür ön semantik şartıdır. Kesin referans değildir; fakat bir evrenin, belki de evrenin bir bütününe ait niteliklerin belirtilmesine yardımcı olurlar. Yorum problemi, kesinlikle, kavranmış anlamın belirttiği dünya ve bağlamın dile getirdiği dünya arasındaki uygunsuzluktan doğar. Özet olarak yorum problemi, anlamı doyurmak, tam yani incelenen söylemi beklenen dünyaya bağlamaya izin verecek ayrıntılı semantik talimatları keşfetmekten ibarettir.³⁵⁰

Bir hikaye olarak ortaya çıkan, fakat itiraz edilemez şekilde dini bir karaktere sahip, bir bütünlük arz eden bir metni, örneğin Kur'an-ı Kerim'deki Yusuf suresini ele alalım. Bu kıssanın doğrudan doğruya kavranabilir anlamı, olaylar evreniyle bir ilişkiden doğmuştur. Bu olaylar mümkün veya gerçek, tarihi olaylardır. Bu surede anlatılanların didaktik bir anlamının olabilmesi için, Hz. Yusuf'un başından geçtiği söylenen olayların en azından Mısır ile ilgili tarihi bilgilerimize zıt olmaması gerekir. Eğer

350. *age.*, p. 219.

böyle bir zıtlık yoksa; tam tersine tam bir uygunluk varsa yorumdan söz etmemiz mümkün değildir. Oysa bağlamın telkin ettiği dünya, gerçek yani tarihi olayların dünyası değil de, muhayyel, ya da dini tecrübenin dünyası ise, anlamın tam olarak gerçekleştiğini söyleyemeyiz. Bu durumda yoruma başvururuz. Örneğin Hz. Âdem'in yaratılması, cennetteki hayatı ve başından geçenler, dünyaya gönderiliş tarzı, tarihin yöntemleriyle tespit edilebilen olaylar değildir. Çünkü, tarihin objesi olan olaylar, yeryüzünün belli bir bölgesinde ve belli bir anda gerçekleşen olaylardır. Bunlara olsa olsa dini tecrübe dünyasının olayları gözüyle bakabiliriz. Burada anlam, Yusuf kıssasında olduğu gibi tam ve doğru olarak verilmemiştir, eksiktir. Onun için yorumlanmaya ihtiyacı vardır. "Bu durumda yorum problemi, dini tecrübe evrenine dair hikâyeden, cümlelerinden söz etmeye izin veren kuralları bulmaktan ibarettir."³⁵¹

Bu örnekle, hem bir yorum probleminin, hem de bizzat yorumun neden ibaret olduğunu görebiliriz. Buradan anlıyoruz ki, yorum, tercüme etmek veya orijinal muhtevasını yeniden bulmak için, bir kodu karmakarışık bir mesaja uygulayacak, bir çeşit şifre çözme süreci değildir.³⁵² Bir yorumun olması için, lengüistik bir teoriye başvurulması zorunluluğu yoktur. Fakat her halükârda yorum için bir teori ve içinde bu teorinin formüle edildiği dil gerekir. "Dil" terimi burada, "önergelerin sonsuz bir sınıfını türetmeye izin veren mekanizma"³⁵³ anlamında kullanılmıştır.

Gerçek yorum, başvuru teorisi yardımıyla, metnin dilde yeniden formüle edilmesidir denebilir. Bunun böyle olması da tabiidir. Başvuru teorisi gerçekte, dünyanın bir tasvirini verir ve bu

351. *a. y.*

352. *age.*, p. 220.

353. *age.*, p. 222.

tasvirle metin konuşuyormuş gibidir. Muhiddin Arabî'nin 'Vahdet-i Vücut'unu örnek olarak verirse, burada her şeyden önce bir teori söz konusudur. Bu teoriye göre varlıklar hakiki varlık, sözde, yani gölge varlıklar olmak üzere ikiye ayrılır. *Siva* ve *masiva* arasında kesin bir zıtlık ve ortadan kaldırılamaz farklılık vardır. Allah'tan başka bütün varlıklar fani, yani geçicidir. İnsan zaman ve mekâna bağlı bütün varlıkları geçerek, masivayı terk ederek, kendini yok ederse, Allah'ın zatında, hakiki varlığa kavuşur ve hakikate ulaşır. Arabî'ye göre Kur'an-ı Kerim bütün bunları zımni olarak söylemektedir. O da başta *Fütuhât* olmak üzere diğer eserlerinde yapması gereken şeyi, Kur'an-ı Kerim'de zımnen ifade edileni açıkça söylemektedir.

Yorumun dayandığı hipoteze göre, metnin dili, en azından amaçlanan şeyi açıkça söylemek için yetersizdir. Örneğin keşf, hal, kabz, bast, zevk, süluk vs. gibi dîni tecrübe olgularını sadece Kur'an-ı Kerim ayetleriyle açıklayamayız. Onları açıklamak için bir dil teorisi de geliştirmek kaçınılmazdır. Tasavvuf literatüründe bunun pek çok örneklerini görmekteyiz. Bununla birlikte şuna bir açıklık getirmek gerekir:

Yorumlanacak bir metin, genel olarak somut bir karakter içerir, ferdi bir tarihe kaydedilir. Onun söylemek istiyor gibi yaptığı şey, o halde amaçlanan bir dünyanın genel çizgilerini ilgilendirmez; fakat bir ferdin ya da belirli bir grubun bu dünyaya bağlanma tarzını, örneğin hususi tarihi bir toplumun dini tecrübeyi taşıma tarzını, kendi varoluşsal yörüngesine yerleştirme tarzını ilgilendirir.³⁵⁴

O halde gerçekte yorum, teorik bir önermeyi, örneğin "Hüv'el- evlû ve'l-ahir v'ez-zahiru v'el-batın (Allah ilk ve son-
dur; açık ve gizlidir)" ayetini, anlaşılacak bir önermeye bağlamaktan ibaret değildir; o her şeyden önce, üzerine dayandığını

354. a. y.

teorinin dilinden yararlanmak; *evvel*, *ahir*, *zahir*, *batın* gibi kavramların teorisini yapmak zorundadır. Bu teori için genel olarak gündelik dil yeterlidir. Fakat dilin kendine özgü semantiği vardır. Oldukça kesin sonuçlara ulaşmak için, teorinin sözünü etiği ve soyut bütünlerden meydana gelen evreni, tarihi bir topluluğun ve bir ferdin hayatından ibaret, somut olaylardan yapılmış evrenden ayırmak gerekir. Teori evrenini, örneğin Plotinus'un evrenini, somut evrenlerin sınıfı gibi görebilir miyiz? Bu pek de mümkün gibi görünmüyor; çünkü, teori evreni, sudûr teorisinde olduğu gibi, olayların somut evreninde bulmadığımız varlıkları - *nous*, *hyle*, *idea*- işin içine katar. Fakat, teorinin sözünü ettiği soyut varlıkların, olayların bazı sınıflarını yansıttığını söyleyerek, böyle bir indirgemeyi dolaylı olarak gerçekleştirebilir miyiz? Öyle görünüyor ki, böyle bir semantiğe başvurmak oldukça boşunadır. Bunun nedeni şudur:

*Teori evreninde öncelikle yapılması gereken şey, teorik varlıkların hangi sınıf ve olaylarla ilişkili olduğunu belirlemektir. Kimileri, örneğin, itkiler (pulsion) ve ısrarlar (instance) gibi, bazı psişik genel kuralların (topika), varlık kategorisine yerleştirdiğimiz olaylarla ilintili olduğunu ileri sürebilir. Ancak psikolojide olduğu gibi, yorum zorunluluğundan dolayı, olaylara varlık gözüyle bakmak, sınırlı hareket teorisinden çok daha karmaşık teorilere başvurmaya mecbur olmaktır. Oysa öbür taraftan yorumu destekleyen teoriyle, bizzat yorum arasında; öbür taraftan teorinin dili ve tarihselliğin dili ve onların karşılıklı semantikleri arasında bir ayrımı sürdürmek daha normal gibi görünmektedir.*³⁵⁵

Sonuç olarak teorik evrenle gerçek evren arasındaki bu ikili ayrımı kabul edersek, yorum dilini hem teori dilinden, hem de tarihsellik dilinden bazı şeyler ödünç aldığını söyleyebiliriz.

355. age., p. 224.

V YORUMUN SINANMASI



Bir metnin yorumu, anlamın sadece retorik ilkelerine göre yeni ve geçici bir tarzda kurulmasından ibaret değildir. Yorumun, bir defa gerçekleştirildikten sonra sınanması gerekir. Yorumun sınanması, onu yeniden formüle etmek ve herhangi bir tecrübe ile doğrudan karşı karşıya getirmek anlamına gelmez. Çünkü bu durum, bir çeşit savı kanıtsama demektir. Yorumun doğruluğunu garanti altına alan şey, ilk metinle taşınan ve onun sınırlarıyla, yani metinsel ve pragmatik çevresiyle gösterilen amaca bağlılığıdır.³⁵⁶ Fakat her şeye rağmen, burada da bir savı kanıtsamaya zorlanmıyor muyuz? Metinle yorum arasındaki uygunluk hakkında ne adına yargıda bulunacağız? Metnin söylemek istediği

³⁵⁶ age., p. 224.

şeyi kavramak için daha önceden yoruma sahip olmamız gerekmez mi? Şüphesiz bu sorular haklı olarak sorulması gereken sorulardır. Şurası açıktır ki iki metin arasında basit bir karşılaşma düşünemeyiz. Bunun için sinama, otomatik hiçbir şeye sahip değildir ve onun güven verici hiçbir şeyi de yoktur. Bununla birlikte, bir yorumun akla uygunluğunu kontrol etmek mümkündür. Metnin bir yorumu gerektirmesinin nedeni, bağlamın göstergelerine oranla, doymamış (non saturé), yani okuyucuyu tatmin etmeyen bir anlam sunmasıdır. Yorum, okuyucuyu tatmin edecek bu göstergeleri açıklar.

Bu ilkeleri bir Kur'an-ı Kerim ayetiyle örneklendirmeyi deneyelim. Örneğin bir kişi, "İnanmayanlar sana ruhtan soruyorlar. De ki, ruh Rabb'immin emrindendir..." (İsra, 87) ifadesindeki, göstergelerden biri olan *ruh* kavramını yeterince açık bulmayabilir. Bu takdirde tabii olarak yoruma başvuracaktır. Onun için de söz konusu göstergeyi açıklamak zorundadır. Bunu yaparken de ayetin bağlamını tespit etmesi gerekir. Böyle bir tespit için de Cahiliye Arap düşüncesinin sistematik olmasa da, metafiziğe benzeyen düşünme biçimine sahip olup olmadığının açıklığa kavuşturulması ve sorunun inanmayanlar tarafından sorulduğunun göz önünde bulundurulması zorunluluğu vardır. Diyelim ki bütün bunlardan sonra yorumla, Hz. Nebi'ye ne olduğu sorulan ruhun Cebrail olduğu sonucunu çıkardı. Kabul ettiğimiz ilkeye göre bu yorum sınanmalıdır. Peki bu sinama nasıl yapılacaktır? Bunun için yapılacak şey ilk metni, bu şekilde açıklanan bağlamda geri almaktan ibarettir. Bulduğumuz anlamın aranan anlam olup olmadığını anlamak için, metin üzerinde etkili olup olmadığına, diğer deyişle, ilk anlamın ikinciye doğru geçişe izin verip vermediğine bakmak gerekir. Örneğimize dönerek söz konusu ayetteki ruhun Cebrail olduğu yorumunu sinayalım. Bunun için önce, bu

yorumun ayetin anlaşılmasında etkili olup olmadığına, sonra da Kur'an-ı Kerim'in buna izin verip vermediğine bakmalıyız. Sonuçta ruhun Cebrail olmasının, ayetin anlamında köklü değişiklikler meydana getirdiğini ve Kur'an-ı Kerim'in bu yoruma izin verdiğini görürüz.

Metnin, bağlamının belirttiklerine oranla denksizliğinin, yani kapalı oluşunun anlamı şudur: Kapalı metin, anlamı bir çeşit bloke eden bir metindir. Bu metin, anlamı ortaya çıkarma bakımından zayıf, pek de ilginç olmayan bir bakış açısı üzerine kapanır. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de yaratılışla ilgili ayette geçen *duhan* (duman) kavramı ayetin anlamını tekeline almakta, aklın kabul edebileceği bir anlamı vermede yetersiz kalmaktadır. Çünkü burada, duman hakkındaki deneysel bilgilerimize ters düşen bir duman tasviri; yanan bir cisme ait olmayan, bizatihi kendi başına var olan bir gaz kütlesi tasviri vardır. Bizim için böyle bir dumanı tasavvur etmek imkânsızdır. Çünkü, yaratılmış hiçbir şey yokken, yani yanan bir şeyden çıkan, molekül bağları son derece gevşek bir kütlenin bulunması mümkün değildir. Eğer mümkün olsaydı, bu takdirde yaratma söz konusu olmazdı. Burada deyim yerindeyse *duhan* yaratılış olayının idrakini kilitlemiştir. Bu kiliti açmak yani yaratılış deneysel tecrübelerimizle ters düşmeyecek biçimde anlaşılır kılmak için '*duhan*'ın ne anlama gelmesi gerektiği söylenmeli, yorum vasıtasıyla metin bu kapalılıktan kurtarılmalıdır. Özetle yorum metni, kendini çevreleyen belirtilere açar, görünen anlamı, amaçladığı şeye doğru uzatır, Hegelci terimlerle konuşacak olursak, metnin hakikati adını verebileceğimiz şeyi temsil eder.³⁵⁷

Yorum, metne hayat verdiği ölçüde amacını gerçekleştirir. Oysa hayat kriteri, kendini değiştirme kapasitesidir. İçinde ye-

357. a. y.

tersiz bir anlamı barındıran metin, ölü bir metindir. Tersine, gerçek anlamda anlamlı bir metin, anlam değiştirilmelerine daima açıktır, yeni bakış açıları telkin eder, yeni yorumlar çağırır, mümkün gelişmeleri gösterir. Anlamın bizi tatmin etmesi, gerçekte, yeniden canlandırılmasıdır. Anlam sabit, sonsuza kadar kurulmuş bir muhteva değil; fakat sadece geçici olan bir denge figürüdür. Kendi oluşumunu kendinde taşır ve gelecek metaforları haber verir.³⁵⁸ Bir anlam hayatı vardır. Bir metin, sadece sözün bir hareketindeki bir andır. Aktüel konuşmak, sadece belirsizliğe gömülen şeyi söze dönüştürmek için, kesintisiz bir çabayı bir süre durdurmaz. Yorumun erdemi ve başarısı, metne, kendi temellerini sarsan ve emniyetini ortadan kaldıran şeyi geri vermesinde, diğer deyişle metnin süreksizliğini ortaya çıkarmasındadır. Anlamın yeterliliği, kesin ve nihai bir kuruluş üzerine kapanma değildir, fakat daima gelecekte değil, şimdide, aktüelde ortaya çıkmadır.

Anlamın doluluğu ısrarlı bir ihlaldir; onda durmaksızın kanıtlanan ve aynı zamanda daima belirsizce aktarılan (reportée) bir vaadin izi, kendinin sürekli imkânı olduğu geleceğin, daima yenilenen imkânıdır.³⁵⁹

Bütün bu anlatılanlardan şu sonucu çıkarabiliriz. Yorumda birbirinden ayrı dört safha vardır:

- 1) Problemin, yani anlamın bir doymamışlığının keşfi,
- 2) Doyan bir anlamı taşıyabilecek temel gibi olan hipotezlerin formüle edilmesi,
- 3) Bu hipotezlerin, yeni bir anlamın ortaya çıkarılmasında kullanılması,
- 4) Önerilen yorumun, araştırılan anlamı ortaya çıkarmayı gerçekleştirip gerçekleştirmediğinin sınanması.

358. a. y.

359. age., p. 225.

VI YORUM TIPLERİ



Dilde ifade edilen bir düşüncüyü kavrama olan anlamamanın iki şeklinden söz edebiliriz: Gramatikal anlama ve teknik anlama.³⁶⁰ Bu nedenle temelde anlamaya bağlı olan yorumun da aynı adları taşıyan iki şekli vardır. İki tür yorum kabul edilmesinin anlamı şudur: Yorum konusu olan söylem, bir taraftan dilsel fenomen, öbür taraftan bir yazarın düşüncesinin dile getirilmesidir; bir düşüncenin yayılmasını sağlayan araçtır.³⁶¹ Her şahsi eserde, hem ortak hem de hususi olan bir şey vardır. Bir eserin diğer eserlerle ortak yanı, her şeyden önce bir kavramlar sistemi olan dilin kullanımıdır. Eserin hususiliği ise, bir yazara özgü düşünce kombinasyonunun sonucudur. Bu iki görünüş altında daima iki yo-

360. *Herméneutique*, p. 10.

361. *age.*, p. 102.

rum vardır. Şimdi bu iki yorum şeklini, Schleiermacher'ın *Herméneutique* adlı eserine dayanarak tanıtmaya çalışalım.

A) Gramatikal Yorum

Bir eserin gramatikal yorumu nedir? Meşhur Alman hermenötikçi bunu şöyle tanımlamaktadır: "O, dilden hareketle ve dil yardımıyla bir söylemin kesin anlamını bulma sanatıdır."³⁶² Gramatikal yorum, dili değerli bir bütün, yazarla okuyucu arasında ortak bir zemin gibi görmelidir. Gramatikal yorum bir anlamda, orijinalligi, en azından orijinallik dilde tercüme edildiği oranda aydınlatır.³⁶³

Bu yorum şekli, hem objektif, hem de negatiftir; çünkü onun bir sınırı vardır. Bu sınır da bir söylemin içinde geliştiği lengüistik çerçevedir. Gramatikal yorum lengüistiğe uygun olmayan her şeyi dışta bırakır, sadece dilden hareket ederek ve onun yardımıyla anlamı bulmaya çalışır.³⁶⁴ Burada yazar unutulmuştur³⁶⁵ ve o sadece dilin bir organıdır.³⁶⁶ O zaman da yazar ve okuyucuda ortak olan şeyi dile bağlamak gerekir.³⁶⁷ Bizzat yazıya gitmek için de, belirli bir vokabülere ve çağın tarihine dayanmak zorunludur.

Bunlar normatif tespitlerdir ve bir söylemde kesinlikle yapılmalıdır. Bu tespitler de, sadece yazarda ve okuyucuda ortak olan lengüistik alandan hareketle yapılabilir.³⁶⁸

Gramatikal yorum, her şeyden önce objektif bir açıklama söz konusu olduğunda uygulanır ve yazarın toplu düşüncesinden çok, düşüncenin ifade edildiği öğeler üzerinde yoğunlaşır.³⁶⁹ Sche-

362. *age.*, p. 77.

363. *age.*, p. 122.

364. *age.*, p. 77.

365. *age.*, p. 75.

366. *age.*, p. 132.

367. *age.*, p. 102.

368. *age.*, p. 93.

369. *age.*, p. 77.

leiermacher bu yoruma, niceliksel adını verir. Ona göre bu yorum, okuyucuyu, bir kelimenin anlamını başka bir kelimenin anlamıyla karıştırma hatasından korur. Schleiermacher, kelimenin ifade ettiği değeri taşımayabileceğini de söyler. Bu duruma ise o, niteliksel hata adını verir. Niteliksel hatanın da önüne, tıpkı niceliksel hatada olduğunu gibi, gramatikal yorumla geçilebilir.

Bu nedenle gramatikal yorum Scheleiermacher için çok önemlidir, dilden hareket ettiği için, dilde bulunması gereken her şeyi içerir.³⁷⁰

B) Teknik Yorum

Scheleiermacher'a göre teknik yorumun mahiyetini anlatmak, diğerine göre daha kolay ve rahattır. Teknik yorum, bir yazı objesini kavramak için hususi bir tarzın araştırılmasıdır.³⁷¹ Bu yorum, gramatikal yorum esnasında kendiliğinden ortaya çıkar. Gramatikal yorumun objektiflik ve negatifiğine karşıt olarak teknik yorum, sübjektif ve pozitiftir.³⁷² Burada anlamının konusu konuşan kişidir.³⁷³ Söylemi anlamak için insanı anlamak gerekir; dil sadece, insanın bireyselliğine hizmet eden bir araçtır.³⁷⁴ O halde söylem bu defa kendini meydana getiren düşüncenin fiili gibi olmuştur.³⁷⁵ Açıklamanın daha sübjektif olduğu yerde bu tür yorum işin içine girer.³⁷⁶ Teknik yorum, düşünceyi toplu biçimde anlamak, akıl yürütmenin silsilesini kavramak amacını güder³⁷⁷ ve niteliksel hataya düşmemeyi sağlar. Bu yorumu yapabil-

370. *age.*, p. 51

371. *age.*, p. 121-122.

372. *age.*, p. 37.

373. *age.*, p. 50.

374. *age.*, p. 132.

375. *age.*, p. 166.

376. *age.*, p. 146.

377. *age.*, p. 147.

mek için yazara geri gitmek gerekir. Yazara gitmek ise iki şeyin yapılmasına bağlıdır: 1) Esere hakim olan merkezi fikri bulmak ve diğer fikirlerin ona nasıl bağlandıklarını göstermek, 2) Kendisinden bu merkezi fikrin yayıldığı psikolojik kompleksi yakalamak, yani yazarın şahsiyetinin bir bilgisini elde etmek.

Burada daha önce yaptığımız şu önemli tespiti yeniden hatırlayalım: Schleiermacher'ın yazarla ilgili olarak söylediklerinin, kutsal metinlere uygulanması mümkün değildir. Çünkü onlar, felsefi hermenötüğün kabul ettiği metin kategorisinin bütün şartlarını taşımaz. Tanrı ister "içkin varlık," isterse "mutlak ben" olsun; hiçbir psişik bene sahip değildir. Orada olağan anlamda ne söz ne söylem ne de psikolojik beni olan yazar vardır. Her iki metnin hakikatleri farklıdır, daha doğrusu vahiy ürünü anlamında, kutsal metinlerde yazara ait hakikatler yoktur.

VII İKİ YORUM ARASINDAKİ İLİŞKİ



Pratik açıdan yapmak zorunda olduğumuz bu basit sınıflama, gerçekte güçlükleri ve yetersizlikleri içinde taşır. Öncelikle, gramatikal ve teknik yorum aslında, Schleiermacher'ın, zaman zaman psikolojik yorum da dediği yorumu kapsayan yorumun sadece iki biçimidir ve psikolojik yorumdan başka yorum yoktur. Schleiermacher, yorum cinsleri kabul eden Wolf ve Ast'ın sınıflamalarına özellikle karşı çıkar. Ona göre, sözde tarihi yorumun bağımsız varlığı yoktur, fakat diğer iki yoruma indirgenir.³⁷⁸

Bunu belirttikten sonra, Schleiermacher şu iki şeyin açık açık pek çok defa altını çizer. İki yorum önem bakımından birbirine eşittir; mahiyetleri farklı olmakla birlikte, birbirlerine ayrılmaz biçimde bağlıdır. Onları birbirinden ayırmak ne mümkün-

³⁷⁸. *age.*, p. 147.

dür; ne de arzu edilir bir şeydir. Çünkü, her ikisi kaçınılmazdır ve onların ilke olarak eşitliğini kabul etmek gerekir. Onlardan birini diğerinden üstün tutmak haksızlıktır. Eğer dil açısından bakarsak, gramatikal yorumun ilk sıraya yerleştirilmesi gerekir, fakat dili sadece fert için bir ifade vasıtası gibi görürsek, psikolojik yorumun ağırlığını hissederiz. Yorumun bu iki biçimi arasında tam bir eşitlik egemendir.³⁷⁹

Diğer taraftan bu iki yorum birbirinden gerçekten farklıdır.³⁸⁰ Pratikte onları birbirinden mümkün olduğunca uzağa itmek kaçınılmazdır; onların nihai birliği olmadan hiçbir mükemmel anlamın mümkün olmadığını ve onların birbirini karşılıklı olarak tamamlamaları gerektiğini de unutmamak lazımdır. Schleiermacher bu konuda şunu söyler: "Teknik yorumun imkânı olmadan gramatikal yorum mümkün değildir. Teknik yorumun imkânı da, gramatikal yoruma bağlıdır."³⁸¹ Böylece düşüncenin gidişinin bilgisi, gramatikal anlama için değerli bir yardımcıyı temsil eder.³⁸² Tersine yorum sadece psikolojik yorumdan ibaret olsaydı, genellikle çok yetersiz olurdu. Bu, doğrusu bir metne iki bakış açısını farksız biçimde uygulamamız gerektiği anlamına gelmez. Oysa her birinin, bir en çoğu (maximum) bir de en azı (minimum) vardır ve onların kullanılışları bir taraftan yorumcunun ruhsal durumlarına, öbür taraftan düşünülen objenin tabiatına bağlıdır. Örneğin gramatikal yorum didaktik cins içinde hakimdir.³⁸³

Bütün metinlerde gerek gramatikal yoruma, gerekse teknik yoruma bazı görevler yüklenmiştir. Bir eseri ortaya çıkaran şartları açıp göstermek, örneğin bir durum yazısı, gerçek bir eser veya basit bir inceleme söz konusu olup olmadığını belirlemek,

³⁷⁹. *age.*, p. 78.

³⁸⁰. *age.*, p. 202.

³⁸¹. *age.*, p. 157.

³⁸². *age.*, p. 126.

³⁸³. *age.*, p. 81.

teknik incelemenin işidir.³⁸⁴ Teknik inceleme esasen, ferdi olan şeyleri inceler. Bunu da, kompozisyonun ve ifadenin orijinallliğini göstermeye çalışmakla, konuyu ve incelemeyi belirli bir şahsiyete bağlamakla yapar. Gramatikal inceleme, özellikle kelimelerin anlamlarıyla, eşanlamlılarla, sözlük ve mecazi anlam arasındaki farklarla, söylemin maddi ve şekli öğeleriyle meşgul olur. Buna ek olarak diyebiliriz ki,

*hem gramatikal hem de teknik yorum, anlamının önemli faktörleridir. Az önce söylediğimiz gibi, onları birbirinden ayırmak pek de kolay gibi görünmemektedir. Bir kompozisyon olan eser hem konu hem de yapı demektir, onları birbirinden ayıramayız. Aynen yorum da böyledir. Yorumda teknik yorum, bir yazının kuruluşuyla ilgilenir; konuyu ve kompozisyonu ise, fert olarak düşünülen yazarın içinde kavramak zorundayız, fikirlerin zincirlenmesini, kompozisyona egemen olan iç birliği fark etmemiz gerekir.*³⁸⁵

Sağlıklı ve yöntemli bir yorum için bunlar yeterli değildir. Bundan başka, bir eserin ve bir yazarın teknik ve psikolojik bilgisinin gerçekte nasıl düzenlendiğini bilmek de kaçınılmazdır. Bu nedenle zaman zaman Schleiermacher teknik yorumun önceliğini ima eder. Bu konuda, 1819'un "özet açıklaması"nın bir ilkesi olarak şunu yazmaktadır. "Teknik bir yorum yapılmadan şunlar bilinmelidir: Objenin ve dilin yazara verilme tarzı ve yazarın tabiatı ve varlık tarzı."³⁸⁶ Bununla birlikte Schleiermacher böyle bir bilginin elde edilme biçiminin ayrıntısına girmez. Fakat burada Schleiermacher'a şunları sorma hakkımız vardır: Gerçekte anlamak söz konusu olduğu zaman, son tahlilde söyleme gönderilmiş bulunmuyor muyuz? Ve bundan dolayı gramatikal yo-

384. *age.*, p. 50.

385. *age.*, p. 148.

386. *age.*, p. 148.

rum, otomatik olarak diğer yorum üzerine egemen olmayacak mıdır? Bunlara onun verdiği cevap şöyledir:

Bir yazarın ferdiyeti kullandığı dille ortaya çıkar.³⁸⁷ Bir yazarı anlamak için, yazarın iç hayatının bilgisinden yararlanarak, bizimkine benzer bir zihin haline yerleşmemiz gerekir. Schleiermacher'a göre bunun tek şartı şudur: Yazarın yazılarına yansıyan karakterine ve düzenleyip kullandığı dile dair gerekli her şeyi bilmek.³⁸⁸ Bir insanı söyleminden, özellikle söyleme yansıyan niteliklerinden değilse, nasıl tanıyabiliriz? 1820 elyazmasının koyduğu mesele budur. Bundan dolayı Schleiermacher, gramatikal yoruma bir üstünlük, öncelik vermekte tereddüt etmez. Burada öne çıkan fikir "dil'in düşünceye önceliği ve hakimiyeti"dir. Bununla birlikte son metinler (V ve VI), psikolojik görünüş üzerinde o kadar ısrar eder ki, adeta hermenötik çalışmanın özüne yalnız psikolojik görünüşle nüfuz edileceğini savunmakta olduğu izlenimini verir. Buna dayanarak şöyle diyebilir miyiz: Schleiermacher'da ilkin gramatikal yorumun ağırlığı vardı. Sonra psikolojik yorumun belirleyiciliği fikri hakim oldu. Bu soru yerindedir; ancak, bütünüyle doğru olduğunu söyleyemeyiz. Fakat Schleiermacher'ın yorum anlayışında bir tekâmül olduğunu kabul etmemizde de bir mahzur yoktur. Fakat ne olursa olsun, her iki yorumla ilgili temel güçlükler varlıklarını sürdürmekte ve belki de daha belirginleşmektedirler. Yorum kavramındaki bir ölçüde de olsa var olan belirsizliğe rağmen, şu üç hususu Schleiermacher'da açıkça görmekteyiz:

- a) Yorumun her ikisi de aynı derece meşrudur,
- b) Eserin psikolojik görünüşü ihmal edilemez,
- c) Sistemin temel çizgisine uygun olma şartıyla, gramatikal yorumun önceliği vardır.

387. *age.*, p. 147.

388. *age.*, p. 114.

VIII YENİ BİR YORUMLAMA KAVRAMINA DOĞRU



İki türlü okuma vardır: Açıklayıcı okuma ve yorumlayıcı okuma. Birincisiyle metnin referansının, dünya veya konuşan kişiler hakkındaki belirsizliğini sürdürebilir ve pekiştirebiliriz. İkinciyle de, bu belirsizliği kaldırabilir, metni aktüel bir söze dönüştürebiliriz. Zaten ikincisi okumanın gerçek amacıdır. Çünkü yorumlama, metin hareketini anlamsızlaştıran belirsizliğin gerçek mahiyetini ortaya çıkarır.³⁸⁹ Okumayı mümkün kılan şey, metnin kendi içine kapanmaması, fakat başka bir şeye açık olmasıdır. Okumak, yeni bir söylemi, metnin söylemine bağlamaktır. Bu ise metnin açık karakteri olan, yeniden ele geçirilme kapasitesini or-

389. *Du texte*, p. 151.

taya çıkarır. Yorum, bu bağlantının ve yeniden ele geçirmenin ulaştığı somut sonuçtur.

Şimdilik yorum kavramını, açıklama kavramının zıddı olarak kabul ediyoruz. Bir yerde açıklamanın hasım kavramı olan yorumun, özellikle kutsal metin yorumunun, Spinoza'nın dediğinin tersine, tabiat bilimlerine dayanacak yerde, lengüistik ve semiyolojiden yararlanmasının ona güç katacağını da belirtiyoruz.³⁹⁰

Dikkat edilirse anlaşılabileceği ki, şimdiye kadar yapılan yorum tasvirlerinde bu anlamı terk etmedik, yorumu açıklama kavramıyla nahif tarzda karşı karşıya getirmediğimiz, açıklamayı bizzat onun aracısı gibi telakki ettik. Bir metnin yorumu, bundan böyle daha iyi anlaşılan, başka türlü anlaşılan veya hatta anlaşılmaya başlayan bir kişinin yorumlanmasıyla tamamlanır. Metin mantığının süje mantığıyla tamamlanması, somut tefekkür dediğimiz refleksif felsefenin özelliğidir. Burada hermenötik ve refleksif felsefe hem birbirine sıkı sıkıya bağlıdır, hem de birbirini tamamlar. Kişiyi anlamak, onun üzerinde kalıcı izler bırakan ve onu şekillendiren kültürel öğelerin anlaşılmasına bağlıdır. Metnin anlaşılması ise, bizzat kendi başına var olan bir gaye değildir. O, insan hayatının anlamını, sadece kendi tefekküründen çıkarmayan bir kişinin, kendiyle ilişki kurmasına yardım eder. Onun için, işaretlerin ve eserlerin aracılığı olmadan, hiçbir tefekkür yapılmadığını açıkça söylememiz gerekir. Açıklama, aracı sıfatıyla kendini anlamaya, kısacası hermenötik tefekküre veya tefekkür hermenötigine katılmazsa hiçbir şey değildir. İnsan kendini ve metni aynı anda teşkil eder.³⁹¹

Her hermenötüğün gayelerinden biri, kültürel mesafeyle mücadele etmektir. Bu mücadele, saf zaman terimleri halinde, bizzat

390. Spinoza'nın tabiatın işleyişine uygun kutsal metin yorumu anlayışı için bkz. *Traité théologico-gico-politiqueolitique*, pp. 135-159.

391. *Du texte*, p. 152.

anlama karşı, yani metnin üzerine yerleştiği, kök saldıgı değerler sistemine karşı mücadele olarak anlaşılabilir; bu anlamda yorum, “yaklaştırır”, “eşitler”, “çağdaş ve benzer yapar”; bu ise, önce yabancı olanı *kendi*, öz (*propre*) yapmakla özdeşir.

Bu, bize yorumun “aktüel” karakterini açıkça göstermektedir. Fiil halinde metin olmak, metnin semantik imkânlarına bağlıdır. Bu son özellik çok önemlidir, çünkü metnin ortaya çıktığı kültürel ortamla okuyucunun kültürel ortamı arasındaki mesafenin aşılması ve metnin yorumu, ancak semantik imkânlar sayesinde, bizzat kendinin yorumuyla birleşir. Gerçekte metnin cümleleri, şurada ve şimdiyi (*hic ve nunc*) ifade ederler. O zaman “aktüelleştirilmiş” metin insanların ilgisini ve dikkatini çeker; metnin gönderdiği dünya ile ve kişilerle, askıya alınmış ilişki yeniden kurulur.³⁹²

Buraya kadar kısaca yaptığımız açıklamayla, yorum ya da hermenötik analizi, açıklayıcı veya yapısal analizin karşısına koyduk. Bu durum bizi kritik bir noktaya ulaştırdı. Şimdi bu çatışan zıtlığı aşmalıyız, yapısal analizi ve hermenötik analizi birbirinin tamamlayıcısı yapmalıyız ve onları birbirine bağlamalıyız. O nedenle, karşı karşıya getirdiğimiz bu iki tavırdan her birinin, kendisine özgü çizgilerle, nasıl diğerine başvurma zorunda olduğunu göstereceğiz.

Baştaki çelişkinin ikinci terimine doğru dönersek, açıklamak ve yorumlamak arasındaki bu uzlaşma yönünde bir adım atabiliriz. Analizlerimiz sırasında, şimdiye oldukça sübjektif yorum kavramına ulaştık. Daha önce söylediğimiz gibi yorum, metnin amacına *hic et nunc* (şurada ve şimdi) sahip olmaktır. Oysa, yapısal analiz bize şunu anlatır: Metnin hedefi, yazarın düşündüğü amaç, yazarın³⁹³ içine girebileceğimiz yaşantısı değildir, fakat

392. *age.*, p. 153.

393. *age.*, p. 155.

metnin buyruğuna itaat eden için, demek istediği şeydir. Eğer ulaşmaya çalıştığımız amaç, metnin amacıysa ve bu amaç düşünceye yön veriyorsa, o zaman semantiğin zorunlu olarak dinamik olduğunu kabul etmek gerekir. O takdirde şunu söyleyebiliriz: Açıklamak, yapıyı yani metnin statüğünü teşkil eden bu zıtlılığın iç ilişkilerini açığa çıkarmak; yorumlamak ise, metnin gösterdiği istikamette düşünmek, metnin doğrultusunda yol almaktır. Bu açıklama bizi, yukarıda belirttiğimiz yorum kavramını yeniden gözden geçirmeye çağırır. Metin üzerindeki etkinlik olarak yorum, sübjektif bir görünüşe sahiptir. Bunda şüphe yoktur. Öbür taraftan, yorumu bir metin fiili gibi düşündüğümüzde, objektif bir görünüşü var mıdır, yok mudur? Bunun araştırılması gerekir.

Kur'an-ı Kerim'den bir örnekle bu konuyu birkaç cümleyle açıklayalım. Bilindiği gibi, Allah'ın yeri ve göğü yarattığına dair çeşitli ayetlerde *halaka* (yarattı) mazi fiili kullanılır. Bunun yanında ayrıca, gerek kainatın yaratılışı, gerek Hz. İsa, gerekse öldükten sonra dirilmeye ilgili olarak, pek çok ayette *kün fe yekün* (Ol! dedi ve oldu.) ifadesi geçmektedir. Burada yorum, metnin içinde yaratma vakıasını iki tarzda sunmaktadır. *Halaka* mazi fiili yaratma fiilinin hikâyesini anlatır ve nesnenin, mutlak yaratıcı kudreti sayesinde varlığa çıktığını ifade eder. *Kün fe yekün*'de ise yaratma emrinin hikâyesi, sözlerin bir hikâyesi dile getirilir. Var olan bir şeye Allah önce “ol” demiş ve o da olmuştur. Diyebiliriz ki, birinci hikâye bir gelenek rolü, ikincisi, bir yorum rolü oynar. Burada ilginç olan şey, yorumun, fiil ve yorumcu olmadan önce, metin fiili olmasıdır. Gelenek ve yorum arasındaki ilişki, metnin bir iç ilişkisidir, yorumcu için yorumlamak, bizzat metin tarafından taşınmış, yorumun bu iç ilişkisiyle belirtilen anlama yerleşmektir.

IX YORUM VE ÇOKANLAMLIĞI



Bu başlık altında, çokanlamlılık konusunu iki düzeyde, kelimelerin çokanlamlılığı ve metnin çokanlamlılığı şeklinde ele alacağız.

Hermenötik, anlamı önce dilde ve özellikle yazılı dilde bulmaya çalışır. Bu nedenle o, dille çok sıkı, hatta imtiyazlı bir ilişkiye sahiptir. Bunu göstermek için sadece, tabii dillerin olağanüstü bir özelliğini düşünmek yeterlidir. Tabii diller, en ilkel ve en basit konuşma düzeyinde bir yorum yapmayı gerekli kılar. Bunların temel özellikleri çok anlamlı olmalarıdır. Şöyle ki, kelimelerimizin farklı bağlamlarda değişik anlamlara geldiklerini, sonuçta çokanlamlı olduklarını hemen fark ederiz.

Burada önemli olan şudur: Kelimelerin çokanlamlı olması, dinleyiciye gönderilen mesajda ortaya çıkar. Dinleyici ise, konu-

şanın belirlediği bir duruma yerleşmiştir. Bu yeni duruma bağlam denir. Bu mesajda kelimeler, olağan anlamlarından farklı, yeni ve aktüel bir anlam kazanırlar. Bağlamların seçici rolü sayesinde bu yeni anlamlar aktüelleşirler. Bağlama duyarlılık ve zorunlu nesne olma, çokanlamlılık için kaçınılmazdır. Fakat bağlamların etkin olabilmesi için anlamların ayırt edilebilmesi gerekir. Konuşanlar arasında somut mesaj alışverişi bağlamları belirler; mesaj alışverişi de soru-cevap oyunu ile gerçekleşir. İşte soru-cevap tarzında oynanan bu oyun hakiki yorumdur. Burada yorum, konuşanın, çokanlamlı bir sözlükte, bir dereceye kadar tekanlamlı hangi mesajı seçtiğini bilmekten ibarettir. İlk ve en basit yorum, çokanlamlı kelimelerle nispeten tekanlamlı bir söylem meydana getirmek, bu tekanlamlılık amacını mesajların alınmasıyla özdeşleştirmektir. Yazı, teati edilen çok sayıda mesajlarda sınırlı bir alanı seçer. Değiştirilen mesajlar, özgün bir yorum çalışmasını gerektirirler. Şimdilik şunu söyleyelim: Yazı, soru-cevap oyunuyla, diyalogla verilen yorumun şartlarını yerine getirmez.³⁹⁴

Şimdi de kısaca metnin çokanlamlılığını açıklamaya çalışalım. Peki metnin çokanlamlılığı nedir? Bu, değişik anlamları olan, birinci anlamı belirtmekle birlikte, ondan başka bir anlamları da belirten bir ifadenin ortaya çıkardığı durumdur. Kelimenin asıl anlamıyla bu, dilin alegorik fonksiyonudur.³⁹⁵ Alegori, tasvir veya anlatım görevi gören öğelerin tutarlı biçimde bir arada olmasıdır. Bu öğelerden her biri ifade ettiklerini iddia ettikleri fikrin ayrıntılarına uygundur.³⁹⁶ Alegorik ifade, bir şeyi söylerken başka bir şeyin kastedildiği anlatım biçimidir. Her şeyden önce hermenötik, yorumlanacak metin bölümlerinin belli bir uzunlukta

394. *age.*, p. 76-77

395. *Conflit*, p. 65.

396. *Petit Robert*, p 50.

olmasını gerektirir. Tefsir (exégèse) kurallarının bilimi olarak anlaşılan bir hermenötik fikri, önce kutsal metinlere sonra da profan metinlere uygulandı. Aslında tefsir ya da yorum, sürekli bir tarzın, örneğin kutsal metnin mantığına uygun düşünme biçiminin, tespit edilmiş hayati görüşlerini anlama sanatıdır. Herhangi bir metin, belli bir uzunluk dışında, bir eserin iç organizasyonu, bir birlik ve bağlantı vardır. Modern hermenötiğin meziyetlerinden biri de bütünden parçaya ve ayrıntıya geçmeyi, Schleiermacher'ın ifadesini kullanırsak iç ve dış biçimin ilişkisini incelemeyi bir kural haline getirmesidir.

Hermenötkçi için metin çokanlamlıdır, metnin bütününe dikkate alırsak olayların, şahısların, tabii ve tarihi realitelerin birbirine bağlı olduğu yerde, çokanlamlılık problemi sadece, bu bütünü problemidir. Tarihi anlamın iç anlama transferiyle metnin bütünü sağlam bir yapıya ve hayatiyet kazanmış bir anlama kavuşur. "Ortaçağda kutsal metnin çokanlamlılık geleneğinde, dörtlü anlam, büyük bütünler aracılığıyla söylenir."³⁹⁷

Oysa günümüzde bu çokanlamlılık problemi, sadece, kelimenin teolojik veya hatta profan anlamında yorumun problemi değildir; insan bilimleri de aynı problemle karşı karşıyadır. Van der Leeuw'un bir dereceye kadar Eliade'ın din fenomenolojisi, Freudçu ve Jungçu psikanaliz, edebi tenkit, metin kavramını anlamalı bütünler halinde genelleştirmemize izin verirler. Örneğin Eliade, *Traité d'histoire des religions*'da (Dinler Tarihi Üzerine Araştırma) çeşitli hiyarofanilerin (kutsalın tezahürleri) kutsalın sembolleri olduklarından ve sadece onun tezahürünü anlatmaya yaradıklarından söz etmektedir.³⁹⁸ Fakat bu hermenötikler birbirinden tamamen farklıdır. Peki onların farklılığı nereden gelmektedir?

397. *Conflit*, p. 66.

398. Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1953, p. 12.

Bunun nedeni onların farklı teknikleri yansıtmalarıdır. Psikolojik bir olguyu deşifre etme başka bir şey, kutsal bir metni yorumlama başka bir şeydir. Buradaki fark, her iki yorumun iç kurallarından kaynaklanmaktadır. Bu epistemolojik bir farktır. Fakat bu farklar, yorumun fonksiyonunu ilgilendiren tasarı farklılıklarını yansıtırlar. Hermenötiği, yanlış şuurun aldatmalarına karşı bir şüphe silahı olarak kullanabiliriz. Ama bu, bir defa anlama gelen şeyi, bir defa söylenen şeyi daha iyi anlamaya hazırlık olarak ondan yararlanmaktan tümüyle başkadır.

Bu söylenenlerden şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Sembolik ifade, dildışı bir hakikatin zemini olduğu sürece çeşitli, hatta rakip hermenötiklerin bulunması kaçınılmazdır. Hermenötikte işaretler dünyasının kapalı bir bölümü yoktur. Lengüstik, kendi kendine yeten bir evrenin içinde hareket eder ve sadece anlam içi ilişkilerini, işaretler arasındaki karşılıklı yorum ilişkilerini dikkate alır. Ama hermenötik, işaretler evrenini okuyucuya açmaya çalışır. Her hermenötik disiplinde yorum, dilin ve yaşanmış tecrübenin, dilsel olan ve olmayan kavşak noktası, ortak noktasıdır. Dilin varlık, varlığın da dil üzerindeki etkisinin farklı kiplerde olması hermenötiklerin özgünlüğünü sağlar.³⁹⁹

399. *Conflit*, p. 67.

X YORUM VE TEOLOJİ ❖

Giriş bölümünde hermenötik ve teoloji arasındaki ilişkiyi incelemeye çalışmıştık. Orada teolojiyi anlama ve yorumlama arasında ayırım yapmaksızın bir hermenötik problemi gibi ele almıştık. Bura ise teolojiyi sadece yorum alanı olarak konu edineceğiz. İman objesi insandan bir istekte bulunur.⁴⁰⁰ Bu istek iman fiilinin temelidir. Daha önce söylediğimiz gibi, 'iman bir yorum'dur ve bu yorumun iki düzeyi vardır. Yorum önce, yorum sıfatıyla iman fiilini temellendirir. İnanan kişi kendini kuşatan Tanrı'ya tam bir güven duyar. Böylece, Tanrısal bir hayata katılır. Esasen her iman kaçınılmaz olarak yorumu içerir. Kişi inanması

400. Ricoeur, Paul, *De l'interprétation, essai sur Freud*, aux Éditions du Seuil, Paris, 1965, p. 505.

önerilen objeye, sahip olduğu kişisel tecrübe, bilgi ve toplu dünya sezgisi, kısacası kendi öznelliği açısından bakar, deyim yerindeyse, inandığı varlığı yeniden yaratır.⁴⁰¹

Sonunda Tanrı'nın iki biçimi ortaya çıkar. Bunlar dış biçim ve iç biçimdir. Dış biçim objektiftir; kişiler arası, yani inananlar arasında hep aynı şekilde anlaşılan, dille ifade edilebilen, kısacası kutsal kitapta belirlenmiş olan biçimdir. İç biçim ise, sübjektiftir, inanan kişinin Tanrı'ya yüklediği kişisel anlamlardan oluşmuştur. İç biçim kendine özgü, kendi şartlarında bir tefekkür sonunda ortaya çıkar. O, düşündüğü, daha doğrusu yorum yaptığı için "imanını garanti altına almak ihtiyacındadır ve onu kendi düşünce sistemine yerleştirmesi gerekir."⁴⁰² İmanın objesini yorumlamadığı veya onu yorumlamayı bıraktığı zaman bu garantiden de vazgeçmiş, imanını temellendiren hatta güçlendiren öğeleri kullanmamış olur. Yorumladığı zaman ise, onu bir harici nedenler zinciriyle ilişkilendirmiş, diğer deyişle açıklamış olur. Bu tefekkür sonunda insan, inanmak zorunda olduğunu hisseder. Böylece, düşünceden imana bir sıçramayı gerçekleştirir, kararının bütün sorumluluğunu üstlenir.

Ancak imanın hangi ilkeye göre, düşünceyle gerçekleştirilen bir bağlanma, bir sıçrama olduğunu tespit etmek, yani kişiyi inanmaya götüren nedeni bulmak, gerçekte mümkün değildir. İmanın mekanizmasını bilmekle birlikte, bu mekanizmanın nasıl harekete geçtiği konusunda tam bir bilğimiz yoktur. Bundan dolayı imanı felsefi olarak aydınlatmak imkânsızdır.

İlahiyatçı şunu kabul etmek zorundadır: İman söyleminin temelinde söz vardır ve söylem sözü doğrular. Çünkü, söylem ken-

401. Sözün Tanrısal etkinliğin aracı olması, Tanrı sözüyle insan sözü arasındaki farklar konusunda bkz. Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 69-141.

402. Delacroix, Henri, *La religion et la foi*, Félix Alcan, Paris, 1922, p. 106.

dinin hem süjesi, hem de objesidir ve objenin özgünlüğünü meydana getiren şey, kendi sözünün modalitesidir. Dini sözün bir kopması ve bir bağımsızlığı fikirleri üzerine dayanan bu ortak anlayış, onun iman için gerekli olduğunu ifade eder; fakat niçin inanmak gerektiğini açıklamaz. Bu da bize, imanda insan özgü bir yorum gücünün varlığını anlatır. Düşüncenin kendisine yöneldiği varlık, yani Tanrı dile getirilemeyen bir varlık değil, fakat dil tarafından yorumlanan varlıktır. O halde düşünceyle varlık arasındaki kopukluğun giderilmesi, yoruma bağlıdır.⁴⁰³ Tefekkürün amacı sadece okumanın ve yeniden okumanın içkin alanında kalarak aşkına katılmaktır.

Vahyedilmiş büyük dinlerin kutsal kitaplarını okuduğumuz zaman, sistematik ve ayrıntılı açıklamaların zarureti hissetmeyiz. Bu, onların anlamlarını derinleştirmek istemeyen kişinin kabul ettiği açık bir gerçektir. Kutsal kitaplarla ilgili ortaya çıkan güçlükler, daha ziyade filolojik ve tarihî güçlüklerdir. Yorum temelde, Tanrı'nın bizzat daha fazla açıklamadığı Tanrısal hakikati, O'ndan daha iyi açıklamaya teşebbüs etmektir. Böyle bir teşebbüsün mazereti şudur: Eğer bu açıklama olmasaydı, bir kitabı dinin yaşaması çok zor olurdu. Fakat şunu da unutmamak gerekir: Yorumda söz konusu olan şey, gerçek anlamı belirlemek değildir. Fakat tersine, onun bu anlamı karartma riski vardır. Yorum sadece verilmiş dini ihtiyaçların realitesine uygun olan başka bir anlamı ikame etmeye çalışır.⁴⁰⁴

Yorum çok başarılı ve açıklamalar onunla uyumlu olabilir. Bununla birlikte yorum, asla son yorum değildir; metinle olgu arasındaki mücadelede, metin her zaman kaybeder.⁴⁰⁵

En etkili, tutarlı yorum biçimi, metnin lafzından ziyade ruhuna bağlanmaktır. Bu anlamda diyebiliriz ki, metni lafız öldürür-

403. Face, p. 290.

404. Guignebert, p. 129.

405. age., p. 131.

se, anlam yaşatır. Bir metnin tarihi ve gerçek anlamı, bütünüyle açık değilse, lafız, sözel bir aydınlatmayı kabul eder, fakat yorum, hareketsizliğin kaybettiği hayatı metne geri vermek için gerekli pek çok yeni fikirleri taşır. Yorum metni bazen alegorik, bazen sembolik yönleme göre inceler, bazen de kelimelerin altında halkın anladığından çok daha yüksek, manevi, mistik vs. denen bir anlamı bulur.⁴⁰⁶

Bu konuda ilk örnek olan Iskenderiyeli Philon'u hatırlamaktayız. Bilindiği gibi o, Musa şeriatının ve Grek felsefesinin birbiriyle tam olarak uyuştuğunu söylüyordu.⁴⁰⁷ Daha sonra III. yüzyılda Origenes, Hristiyanlık'ta Platonculuğun temel kavramlarının varlığını ileri sürüyordu.⁴⁰⁸ Onun gibi düşünen bütün büyük Hristiyan ilahiyatçılar da Eski Ahit'te, Yeni Ahit'in işaretlerini buluyorlardı.

Diğer taraftan, kimilerine göre bir metnin, bazı durumlarda bir veya birçok batını anlamı vardır; Tanrısal düşünce metindedir. İnsan metindeki Tanrısal düşüncenin

406. Burada İslam dünyasında ve özellikle ülkemizde yapılan ve birçok bilimsel hakikate, hatta teknolojik icatlara Kur'an-ı Kerim'de işaret edildiği tezini savunan tefsir anlayışlarını hatırlayalım. Bu tür tefsirlerde elektrige, hatta elektrik prizine, Kur'anı Kerim'de işaret eden ayetler bulunduğu söylenilmekte ve tez ileri götürülmektedir. Hatta Cebel-i Tarık boğazında tuz oranları farklı olduğu için birbirinden farklı nitelikteki iki ayrı su kütlesinin keşfedilmesini, Kur'an'daki "birbirine karışmayan iki deniz" ayetinin yıllar sonra anlaşılan ilmi hakikati diye anlayanlar vardır. Oysa "birbirine karışmayan iki deniz" olan maksat mezapotamya'daki Dicle ve Fırat nehirleridir. Sonuç olarak Kur'an'ı bilimsel gözle okumak onun gönderilmiş amacını unutmaktır ve nahif bir okumadır.

407. Bu konuda bkz. Rivaud, pp. 475-483.

408. Bu konuda Saint Augustinus'un çabası diğerleri arasında daha çok dikkati çeker. O başlangıçta Hristiyanlık'la Platonculuk arasında tam bir uygunluk olduğunu söylerken "Eğer Platon dünyaya yeniden gelseydi, Hristiyan olmak için, doktrininden pek az şeyi değiştirdi." demektedir. Daha sonra, başta yaratılık olmak üzere daha pek çok konuda uzlaştırılması imkânsız hususlardan dolayı, "Platon'a ve Platonculara bir zamanlar duyduğum hayranlık için çok pişmanım." diyerek Kitab-ı Mukaddes'le Platonculuk arasındaki yakınlaştırmadan vazgeçmiştir. Bu konuda bkz. Zeki Özcan, Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma, s. 114-115.

cevherini ne kadar düşünürse düşünsün, tüketemez. Böyle bir kanaate sahip olan ilahiyatçı, gereken bütün yorumları elde etmek için, zımnen anlamı genişletme fikrine sahip olur.⁴⁰⁹

Metinlerin ihtiyaçlarla uygunlaştırılması genellikle büyük mahareti gerektirir. İzole bir cümle, ya da ayet söz konusu olduğunda, onu metne eklemek, önerilen yoruma zıt düştüğü zaman, bağlamı kaldırmak gerekir. Tersine, bütün-bir hikâye veya hatta bütün bir kitap yeni bir zihniyetle okunduğu zaman, taraf tutarak, tarihi yorumların değerini küçümsemek gerekir. Yorumcunun karşılaştığı problemlerden uzak yaşayan halk imanı için ne kadar gerekli olurlarsa olsunlar, bütün bu yorumlar kendilerini inanlar topluluğuna; düşünmeyen ve hissetmeyen, acil olanı isteyerek, hakikati değişmezlik içinde anlayan topluluğa kendilerini kabul ettiremezler.⁴¹⁰

Bunu anlamak için İslam dünyasındaki çağdaş *hayata uyum*, ya da *uyanış* diyebileceğimiz, bazı iyi niyetli çabaların, geniş halk kitlelerinde ciddi hiçbir yankı bulmadığını düşünmek yeter. Bunun temelinde ise, gelenegın verdiği emniyet ve güven duygusunun kaybolacağı endişesi yatmaktadır. İslam'da kilise gibi bir otorite bulunmamasına rağmen, birinci derecedeki kelamcıların, fakihlerin ve mutasavvıfların, bütün mümkün ve muhtemel yorumları tüketen kişiler oldukları; o nedenle günümüzde yorumun, yalnız yorumcuyu yorumlamak olduğu, açık veya örtük biçimde söylenmektedir.

Bütün Müslümanlar Hz. Nebi'den sonra artık vahyin gelmeyeceğini bir iman esası olarak kabul etmekle birlikte, bir mürşidin, rüyasında Allah'tan veya Rasulullah'tan bir işaret aldığını

409. Guignebert, p. 132.

410. age., p. 133.

söylemesini bir itikadi problem gibi görmezler. Pek çok tarikat kurucusunun sahip olduğu otorite, bu telakkiden kaynaklanır. Her tarikat ya Hz. Rasülle, ya Hulefa-i Raşidin'den ya da sahabeden biriyle ilişkilendirilir. İslam'da nasslarda bir tekâmül söz konusu değildir. Çünkü iman ilkeleri oldukça sıkı ve kesin biçimde tespit edilmiştir ve metafizik yoruma pek yer bırakılmamıştır.

*Ne türden olurlarsa olsunlar, metinler metindir. İsteyelim ya da istemeyelim, onlar her zaman yorumlanmışlardır; fakat geçersiz sayılmamışlardır. Onların, sanıldığından daha çok olan esnekliği, yine de sınırsız değildir. Birçok şey söyledikten sonra, söylenen şeylerin artık hiçbir şey ifade etmediği bir an gelir, onlar kendilerini okuyan insanların zihninde veya vicdanında artık hiçbir şeye cevap vermezler. O zaman artık ne yorumdan, ne de uyumdan söz edebiliriz.*⁴¹¹

Dogma vahyedilmiş ve değişmez olduğunu iddia eder. Fakat, vahyin muhtevasının akla uygunluğunu tutarlılığını vs. eleştirel kanıtlarla ispatlamaya çalışmayan tek bir din yoktur. Kutsal kitapta vahiy bize düzenli ifadelerin uyumlu bir bütünü gibi görünmez; fakat o gerçekte, insanların bilincine verilen, daha doğrusu bilinçten çıkan, nesilden nesile gelişen, genişleyen, karmaşıklaşan, hayatîyetini devam ettiren ve gelenek haline dönüşen bir tohum gibidir. Hayat, teolojyenlerin* otoritesinden daha güçlüdür. İnsanların zihnine durmadan tesir eden pek çok faktör düşüncüyü değiştirir, böylece insanlar yavaş yavaş eski istekleri bi-

411. age., p. 137.

* Dilimizde teoloji uzmanı anlamında kullanılan *teolog* kelimesi Fransızca sözlüklerde bulunmamaktadır. Bu anlamda kullanılan kelime teolojyen'dir. Bu nedenle teolog kelimesi Türkçe'ye yerleşmiş bir 'galatı meşhur'dur (yaygın yanlış kullanım). Biz burada lûgat-ı fahihi (sözlükteki kullanımı) tercih ettik.

rakıp yeni arzular taşırlar; bu değişmeden dini düşünme biçiminin (mentalite) bütün diğer öğeleri gibi dini duygular da nasibini alır, insanın iradesine rağmen onlar da değişir.

*Bütün dinler tarihi, sadece, inananlarının zihni ve bilimsel tekâmülüyle senkronik değil; fakat paralel giden bir tekâmül tarihidir.*⁴¹²

Bu tekâmül de ancak yorum sayesinde gerçekleşebilir. Dogmanın insan hayatına karışabilmesi için teolojik yorumların biçimsel değil; varoluşsal olması gerekir. O yüzden günümüz hermenötiği, Aristoteles'in bütünüyle filolojik ve gramatikal analize doğru yönelen biçimsel hermenötiğiyle ilişkileri koparmıştır. Eğer yorumlamak, "herhangi bir şey söylemek"⁴¹³ değil de; "hayatı dile getiren ifadeleri ortaya çıkarmak" ise, hermenötik, metnin harfinde donan anlamların anlaşılması demek olacaktır. Kutsal metin, yaşayan bir tanıklığın semantik mekânıdır. O, bu tanıklığı niteliklerine göre sıralar ve düzene koyar.

Yorumlama, bir dokümanda, onun ortaya çıkışını gerektiren nedenleri araştırmaktır. Hermenötikçilerin biraz da aşırıya kaçan görüşlerini göz önüne getirecek olursak, hermenötiğin, "yorumcunun bir yazıyı, yazarının anladığından daha tam ve daha mükemmel şekilde anlamasıdır" şeklinde tanımlaması da yapılabilir. Bultmann, bu tanımlı verimli oluşundan dolayı reddetmez, fakat yorumun sadece hayata bağlı olamayacağını eklemeyi de unutmaz;⁴¹⁴ yorumcuyu, Schleiermacher'ın ifadesiyle, metne itaat etmeye çağırır. Fakat bunun için, bizzat edebi üretim sürecini çalıştırmak uygun mudur? Buna "evet" denirse o zaman yorum,

412. Guignebert, p. 142.

413. De l'interprétation, p. 31.

414. Bultmann, R., L'interprétation du Nouveau Testament, traduction par O. Lafoucrière, Aubier, Paris, 1955, p. 48.

eseri yeniden oluşturmaya teşebbüs etmekle eşdeğer olmaz mı? Scheiermacher'ın bakış açısı bununla birlikte psikolojik plânda kalır ve gramatikal mazeretin sadece takip edilen amaca referans olarak anlamı vardır. Bunun için Bultmann bu yolun güçlüğüle uygulanabilir olduğunu düşünür. Yorumcunun, eserin iç biçimini dış figürün arasında yeniden yakalayabilmesi için, yazarın psikolojisinden asırlarca ayrılığa rağmen, kendini üzerine yansıtacağı, bir çeşit iri harflerle yazılan el ilanına dönüştürmesi gerekir. Böyle bir tarafsızlığın, aşılması çok güç bir eşik olduğunu kabul ediyoruz. Geçmişe daha iyi yaklaşmak için, insanın kendini mevcut ilgilerinden soyutlaması imkânsızdır.

Her yorum, yorumcuyla metnin muhtevası arasında bir yakınlığı gerektirir. Bu hayati ilişki, araştırmacının meseleyi koyma tarzında ortaya çıkar. Eğer bir dokümanı, ondan herhangi bir şey bekliyorsak, ilgiyle sorgularız. "Her anlama, bir yorum olarak, kabul edildiği şekilde, sürekli olarak sorunu koyma tarzımız ve onun amaçladığı şey tarafından yönlendirilmiştir."⁴¹⁵

Dilthey'in düşündüğü gibi, yeniden okumanın önfaraziyesi yorumcuyu, yazının sözünü ettiği şeye bağlayan duyuşsal bir ilişki değildir, fakat yazının içerdiği varoluşsal mesajdır. Kutsal metin ve anlam meselesi arasındaki fark, harfte gizlenen varoluş imkânlarının keşfiyle doldurulmuştur. Yorumcu, satırlarda otantik sorunlarına yeniden bir cevap bularak, kendini daha iyi anlamaya çalışır. O, kendi varoluşunun realitesine açık olduğu ölçüde, metin onun tarafından keşfedilir.

Bu tür analizler, bakir bir yorum projesini, bütün önfaraziyesinden dolayı hayali kırlarlar. Hele hele tarihçi, geçmiş önfaraziye ile varoluşsal bir ilişkiyi sürdürmeksizin sorgulayamaz. Yorumcu, kendini ilgilendirmeyen bir metni anlayamaz. Teoloji, di-

415. Face, p. 181.

yalektik tercümesi olduğu hermenötik üzerine dayanır, çünkü o, bir metnin dili ve varoluşun dili arasında kurulan diyalogda temsil edilir. Bu niteleyici duruma, Hegel'in yaptığı gibi, Tanrı'yı ve 'mutlak'ı özdeşleştiren teoloji tipini belirten, mantıki bir anlam vermek pek de doğru gibi görünmüyor. Diyalektik teoloji ifadesi, *insan varlığının tarihselliğinin anlaşılmasından* başka bir anlama gelmez veya daha ziyade teolojide insan varlığının belirli bir kipi söz konusu olduğu ölçüde söylem, *Tanrı'yla ilgili söylemin tarihselliğinin anlaşılmasıdır*.

Böyle bir teoloji kazanılmış bilimin ve kabul edilen fikirlerin düşmanıdır. O, hem varoluşsal dinamiğe, hem Tanrı sözünün çağrısına ve hem de kararın acilliğine sadık kalmaya çalışır. Bultmann'a göre geniş teoloji programı böyledir: Yazının harfi altında, her defasında varoluşun tarihi kutsal kitabını yeniden keşfetmek. Kısacası yorum sadece Tanrı'nın sözüyle inanan insanın sözünün karşılaşmasının hususi bir durumudur. Hermenötik bu karşılaşmanın ufkunu açar, çünkü o, kutsal metnin hayat veren mesajı tarafından sorgulanan yaratığın ilerleyişini tasvir eden varoluşsal "yöntem"dir.⁴¹⁶

SONUÇ

416. Age., p. 181-183.

Bu çalışmamızdan, öncelikle şu sonucu çıkarıyoruz: Hermenötik, konuşucunun başta dil olmak üzere, çeşitli ifade biçimleriyle bildirdiği, fakat alıcısı açısından yeterince açık olmayan mesajın ortaya çıkarılmasında başvurulan bir yöntemdir.

O bize, metindeki anlamın belli bir bağlamı olduğunu, pek çok determinasyonu bulduğunu söylemekle birlikte, anlama ve yorumlamayla okuyucunun hayatına katılabileceğini ve aktüel olabilmesi için de katılması gerektiğini bildirir. Çünkü ona göre anlam statik, sabit ve donmuş bir şey değildir, tersine dinamik, esnek ve gelişmeye açıktır. Dolayısıyla bir metin hayatı vardır. Bu metin hayatını canlı tutan şey de yeniden okumalardır.

Kök anlamı, açıklamak, dile getirmek, yorumlamak olan hermenötikte ortaya çıkarılmaya çalışılan anlamın akla uygun olması şarttır.

Hermenötik açısından bakıldığında kutsal metinler, diğer metinler gibi, belli bir ölçüde zorunsuzluğu içlerinde barındırırlar. Kutsal metnin sınırlı bir kullanımı vardır. Çünkü, vahiy ürünü kutsal metinlerde, diğer metinlerde olduğu gibi yazara ait psikolojik hakikatler yoktur. Tanrı bir yazar değildir. O nedenle hermenötiğin, “yazarın zihnine gitmek” ilkesi bu metinlere uygulanamaz.

Fakat mesaj taşıyan yazılı söylem anlamında kutsal metinler de bir metindir. Kutsal metnin, kutsal olarak kalabilmesi için, insan hayatına karışması gerekir. Bu da yorumla olur. Sürekli, yeneden yorumlanmayan metin, ölü metindir. Oysa insan varoluşu şurada ve şimdi (*hic et nunc*) varoluştur, somuttur; hayatında sürekli, değişmez olanın yanında, süreksiz yeni olan şey de vardır.

Bu nedenle, teolojik metinlerin anlaşılması ve yorumlanması, her şeyden önce soyut, özü ve görünümü olmayan hayatı değil; somut, insana özgü, biyo-psiko-sosyal görünüşü olan, yapıp-etmelerin ortasında beliren hayatı kucaklamak zorundadır. Peki teoloji bunu nasıl yapacaktır? İnsanın varoluşla ilgili problemlerini çözerek, kader sorularına tatmin edici cevaplar bulmaya çalışarak. Fakat nispi de olsa teolojik metinlerdeki bu zorunsuzluğu aşmak, onları aktüelleştirmek çok arzu edilen bir şey olmakla birlikte, pek de o kadar kolay değildir. Çünkü, onlarda zorunsuz ile zorunluyu ayırmak için elimizde hiçbir kriter yoktur. Bundan başka, “yorumun ölçüsü inanan kişidir” dersek, ilahi metinler bütünü keyfiliğe terk edilmiş olmayacak mıdır?

İşte hermenötiğin teolojiye en büyük katkısı buradadır. O, Tanrısal mesajın mümkün olduğunca yanlış anlaşılmasına, yorum tarafından bulanıklaştırılmasına engel olmaya, diğer deyişle sürekliliğini korumaya çalışır. Bunu da kutsal metin karşısında insanın takınması gereken tavrın ne olması gerektiğini belirleyerek yapar.

Bugün hermenötik daha ziyade genel hermenötik görünümünde; tarihi, hukuki, psikolojik, sosyolojik, teolojik vs. oldukça farklı metinlere uygulanabilecek ilkeler bulma peşindedir. Bu onun etki alanının genişlemesini sağladığı gibi, eleştirilerle karşılaşmasına da yol açmıştır. Çünkü söz konusu metinlerin aralarındaki farklılıkları göz ardı etmektedir. Örneğin, bir yorum objesi olarak bir rüya ile bir ayeti yan yana nasıl getirebiliriz?

Onun için bilimin bilimselcilik sınırlarına kadar genişletilmesiyle ortaya çıkan mahzurlar gibi, hermenötiğin de hermenötikçilik şekline dönüşmesinin zararlarını göz ardı edemeyiz. Hatta bugün bazı yazarlar tarafından bir hermenötik krizden bile söz edilmektedir. Dolayısıyla günümüz teolojisinin yapacağı en önemli işlerden biri de hermenötikten yararlanmanın imkânı yanında sınırlarını da iyi tespit etmektir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR



- Aristote, *La métaphysique*, T. I, nouvelle édition, traduction par J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1953.
- , *Organon II, Önerme*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 1173, Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi: 301, Batı Klasikleri: 23, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1989.
- Arkoun, Mohammed, *La pensée arabe*, Que sais-je, no: 915, Presses Universitaires de France Paris, 1979.
- , *Pour une critique de la raison islamique*, Édition Masionneuve et Larose, Paris, 1984.
- Aron, R., *La philosophie critique de l'histoire*. Essai sur une théorie allemande de l'histoire (1938), nouv. Éd., Paris, Juillard, 1987.
- Badawī, Dr. A. Zaki, *A dictionary of the sociales sciences*, English-French-Arabic, Librairie du Liban, Beirut, 1986.
- Bailly, M. A., *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*, Librairie Hachette, Paris, tarihsiz.

- Battistini, Yves, *Trois présocratiques*, Héraclite, Parménide, Empédocle, édition revue et augmentée, Gallimard, Paris, 1968.
- Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, II, Gallimard, Paris, 1974; *Genel Dilbilim Sorunları*, Çev. Erdim Öztokat, Yapı ve Kredi Bankası Yayınları, Kâzım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi: 19, 1. Baskı, Altan Matbaacılık Ltd. Şti., İstanbul, 1995.
- Bigger, Charles P., "L'herméneutique d'Austin Farrer: Un modèle participatoire", *Archives de Philosophie*, 55, 1992.
- Blacher, Régis, *Introduction au coran*, éditeur G. -P. Masionneuve Paris, 1947.
- , *Le Coran*, Éditeurs G. -P. Masionneuve et Larose, Paris, 1980.
- Bloch, Marc, *Tarihçinin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Birey ve Toplum Yayınları, Ulucan Matbaası, Ankara, 1985.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 6. Baskı, Akçağ Yayınları, Burak Matbaacılık Ltd. Şti., Ankara, 1996.
- Bourg, Dominique, *Transcendance et discours*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985.
- Bourguignon, A., Bergereol, E., *Dictionnaire des synonymes de la langue française*, Garnier Frères, Paris 1970.
- Bouveresse, Jacques, *Herméneutique et linguistique*, Édition de l'Éclat, Paris, 1991.
- Bréhier, Émile, "Logos stoicien, Verbe chrétien, Raison cartésienne", dans, *Études de philosophie antique*, publications de la faculté des lettres de Paris, Presses Universitaires de France, Paris, 1955.
- Breton, Stanislas, *Écriture et révélation*, Cerf, Paris, 1979.
- Brun, Jean, *Le Stoicisme*, Presses Universitaires de France, Que sais-je, no: 770, Paris, 1969.
- Bultmann, R., *L'interprétation du Nouveau Testament*, traduction par O. Laffoucrière, Aubier, Paris, 1955.

- , "Quel sens y a-t-il de parler de Dieu?", dans *Foi et compréhension*, T. I, trad. par A. Malet, Le Seuil, Paris, 1969.
- Byzantius, Ch. D., Εξίκον Ελληνο-Γαλλικόν, Édition Seconde, Athènes, 1856.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Genişletilmiş İkinci Baskı, Ekin Yayınları, Kozan Ofset, Ankara, 1997.
- Chomsky, Noam, *Réflexions sur le langage*, traduit de l'anglais Judith Milner, Béatrice Vautherin et Pierre Fiala, Flammarion, Paris, 1977.
- Cicéron, *Du bien suprême et des maux les plus graves*, traduction nouvelle, avec notice et note par Charles Apphun, Librairie Garnier Frères, Paris, tarihsiz.
- Çüçen, A. Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi: 2, Eramat, Bursa, 1997.
- Delacroix, H., *La religion et la foi*, Félix Alcan, Paris, 1922.
- , *Le Langage et la pensée*, Presses Universitaires de France, Paris, 1956.
- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Les Éditions du Minuit, 1979.
- , *Göstergebilim ve Gramatoloji*, Çev. Tülin Akşin, Afa Yayınları, Felsefe yazıları Ansiklopedisi: 6, Özener Matbaası, İstanbul, 1994.
- Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim, Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları: 510, Batı Klasikleri: 76, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1988.
- Descombes, Vincent, *Grammaire d'objets en tout genre*, Minuit, Paris, 1983.
- Dictionnaire des sciences philosophiques*, deuxième édition, sous la direction de M. A. Franc, Librairie Hachette et cie, Paris, 1875.
- Dilthey, W., *Le monde de l'esprit*, Aubier-Montaigne, Paris, 1947.
- , "Origine et développement de l'herméneutique", 1900, dans *Le monde de l'esprit*, I,
- Duquesne, Jacques, "Nouvelles découvertes sur Jesus", dans *L'express* no: 2341, 19-26 Mai, 1996.

- Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1953.
- , *Images et symboles*, 3^e édition, Gallimard, Paris, 1952.
- Ellis, John M., *Postmodernizm Hayır*, Çev. Halide Aral Bakırer, Doruk yayınları, Emel Matbaası, Ankara, 1997.
- Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.
- Encyclopædia Britannica*, Volume: 8, Publisher William Benton, printed, U. S. A., 1970.
- Ferré, Frédéric, *Le langage religieux a-t-il un sens?*, La logique moderne et la foi, traduit de l'anglais par cl. Besseyrias, Les Éditions du Cerf, Paris, 1970,
- , *Din Dilinin Anlamı*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları: 567, Felsefe Dizisi No: 7, Melisa Matbaası, İstanbul, 1999.
- Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Imge Kitabevi No: 92, Ankara, 1994.
- Frank, Manfred, "Nouvelle interprétation de l'herméneutique de Schleiermacher", dans *Archives de Philosophie*, XXXII, 1969.
- Frege, G., *Écrits logiques et philosophiques*, trad. Fr. De C. Imbert, Paris, Éd. Du Seuil, 1971.
- Freund, Julien, *Beşeri Bilim Teorileri*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII. Dizi, Sa. 116, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1991.
- Gadamer, Hans-Georges, *Vérité et méthode*, Éditions du Seuil, Paris, 1976.
- , "Herméneutique et historicisme", dans *L'art de comprendre I*, Aubier, Paris, 1982.
- , "Herméneutique et théologie", traduit de l'Allemand par, Jacques Schouwey, dans *L'art de comprendre II*, traduction Philippe Forget, Aubier, Paris, 1991.
- , *L'art de comprendre écrits II*, traduction Philippe Forget, Aubier, Paris, 1991.

- Gardet, Louis et Anawati, M. -M, *Introduction à la théologie musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1948.
- Gardet, Louis, *Les hommes de l'Islam* Librairie Hachette, Paris, 1977.
- Gisel, Pierre, "Vérité et tradition", dans *Initiation à la pratique de la théologie*, sous La direction de Bernard Lauret et François Refoulé, T. 1, introduction, troisième édition revue et corrigée, Les Édition du Cerf, Paris 1987.
- Goblot, Edmond, *Le Vocabulaire philosophique*, sixième édition revue et corrigée, Librairie Armand Colin, Paris, 1924.
- , *Traité de logique*, Librairie Armand Colin, Paris, 1920.
- Granier, Jean, "Savoir, idéologie, interprétation", dans *Initiation à la pratique de la théologie*, T. 1,
- Greisch, Jean, *L'âge herméneutique de la raison*, les Éditions du Cerf, Paris, 1985.
- , "La Crise de l'herméneutique, réflexions méta-critiques sur un débat actuel", dans *La crise contemporaine*, du modernisme à la crise des herméneutiques, Beauchesne, Paris, 1975.
- , "Le cercle et l'ellipse", dans *revue des sciences philosophiques et théologiques*, 73, 1989.
- ; *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, Çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi: 13, Erkam Matbaacılık, İstanbul, 1999.
- Grondin, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.
- , "L'herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti", dans *Archives de Philosophie*, 53, 1990; "Emilio Betti'ye Göre Kesin Bilim Olarak Hermenötik", Çev. Zeki Özcan, *U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, Cilt: 6, Yıl: 6, 1994.
- Guignebert, Charles, *L'évolution des dogmes*, Éditeur Ernest Flammarion, Paris, 1910.

- Guiraud, Pierre, *Anlambilim*, Çev. Berke Vardar, Kuzey Yayınları: 4, Kuramsal Dizi: 3, Birinci Baskı, Sevinç Matbaası Ofset ve Tippo tesisleri, Ankara, 1984.
- Gusdorf, G., *Traité de métaphysique*, Librairie Armand Colin, Paris, 1956.
- Habermas, Jürgen, *Logique des sciences sociales et autres essais*, traduction avec un avant-propos par Rainer Rochlitz, 1e édition Presses Universitaires de France, Paris, 1987.
- Hamilton, Edith, *La mythologie*, Marabout, Paris, 1942.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi Büyük Fikir Kitapları Dizisi: 37, Birinci Basım, Evrim Matbaacılık Ltd. Şti., İstanbul, 1980.
- Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, T. 1, trad. J. Hyppolyte, Aubier, édit. Montaigne, Paris, 1939. *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yarıdım, İdea Yayınları, İstanbul, 1986.
- Heidegger, "La communication du colloque théologique", dans *Archives de Philosophie*, 1969, T. 32, p. 377.
- , *Être et temps*, traduit de l'Allemand par François Vezin, Gallimard, Paris, 1986.
- , "La doctrine de Platon sur la vérité", traduit par André Préau, *Questions, I et II*, Gallimard Paris, 1990.
- Höfding, Harald, *Philosophie de la religion*, deuxième édition, traduit par J. Schlegel, Félix Alcan, Paris, 1908.
- Huisman, Denis et Verget, André *Court traité de philosophie*, T. 2, Ferdinand Nathan, Paris, 1974.
- Hume, David, *Dialogues sur la religion naturelle*, Hatier, Paris, 1982.
- Jacques, Francis, *L'espace logique de l'interlocuteur*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985.
- , "Approche analytique des énoncés théologiques", dans *Initiation à la pratique de théologie*, T. I, Les Éditions du Cerf, Paris, 1987.
- , "Teolojik Önermelere Analitik Yaklaşım", Çev. Zeki Özcan, *U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, Cilt: 6, Yıl: 6, 1994.

- , "La condition de textualité", dans *Penser la religion, recherches en philosophie de la religion*, Beauchesne, Paris, 1988.
- Janicaud, Dominique, *La puissance du rationnel*, Gallimard, Paris, 1985.
- Jomier, J., "Le nom divin "al-Rahmân" dans le Coran", *Mélanges Massignon*, Damas, 1957.
- Juranville, Alain, "L'écriture", dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, No: 2, Avril-Juin, 1994.
- Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Traduction A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France, Paris, 1950.
- Kaplan, Francis, "Le problème du texte sacré", dans *Introduction à la philosophie de la religion*, édité par Jean-Louis Vieillard-Baron, Francis Kaplan, Éditions Du Cerf, Paris, 1989.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık: 11, İnceleme-Araştırma: 6, Netform Matbaacılık Ltd. Şti., Kayseri, 1995.
- Kolakowski, Leszek *Philosophie de la religion*, traduite de l'anglais par Jean-Paul Landais, Fayard, Paris, 1982.
- Lacoste, Jean-Yves, "Urgence kérygmétique et délais herméneutiques", dans *revue des sciences philosophiques et de théologiques*, Avril-Juin, II, 1992.
- Ladrière, J., "Le rôle de l'interprétation en science, en philosophie et en théologie", dans *Crise contemporaine, du modernisme à la crise des herméneutiques*, Beauchesne, Paris, 1988.
- Lalande, André *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 14^e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1983.
- Leduc, Claudine, "Une théologie du signe", dans *Revue de l'histoire des religions*, T. CCXII, Fascicule, Janvier-Mars, 1995.
- Leeuw, G. V. Der, *La religion dans son essence et ses manifestations*, phénoménologie de la religion, Traduction Jacques, Marty, Payot, Paris, 1948.
- Leisegang, H. *La gnose*, Payot, Paris, 1951.
- Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Biblio, - Essais, Martinus Nijhoff, Paris, 1974.

- , *L'Au-delà du verset*, Édition du Minuit, Paris, 1982.
- , *Du Dieu qui vient à l'idée*, J. Vrin, Paris, 1982.
- , *Totalité et infini essai sur l'extériorité*, Kluwer academic, biblio essais, Paris, 1988.
- Lévi-Strauss, C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- , *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958-1971.
- Lubac, Henri de, *Le drame de l'humanisme athée*, Union Générale Édition, Paris, 1963.
- , *Exèse médiévale*, T. 1, Les quatre sens de l'Écriture, Desclée de Brouwer, Paris, 1993.
- Marlé, René, "Théologie pratique et spirituelle", dans *Initiation à la pratique de la théologie*, T. I, sous la direction de Bernard Lauret et François Refolé, Les Éditions du Cerf, Paris, 1987.
- Massé, Henri, *L'Islam*, Librairie Armand Colin, Paris, 1930.
- Masson, D., *Monothéisme coranique et monothéisme biblique*, doctrines comparées 2^e édition, Desclée de Brouwer, Paris, 1976.
- Mensard, M., "L'herméneutique de Gadamer", dans *Revue philosophique de Louvain*, 4, 1972.
- Meydan Larousse, Büyük Lügat ve Ansiklopedi, Cilt: 3, Meydan Yayınevi, İstanbul, 1973.
- Morel, Georges, *Problèmes actuels de la religion*, Aubier, Montaigne, Paris, 1968.
- Morin, Edgar, *La connaissance de la connaissance*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.
- Mornet, D., *La pensée française au XVIII^e siècle*, Librairie Armand Colin, Paris, 1938.
- Mu'cem'ül-vasit, Cilt: I, 2. Baskı, Mısır, 1972.
- Özcan, Zeki, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yayınları: 537, Felsefe Dizisi: 5, Birinci Baskı, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 1999.
- Perrot, Charles, "Philon d'Alexandrie", dans *Dictionnaire des religions*, 1^{re} édition, Directeur de la publication Paul Poupard, Paris, 1984.

- Petit Robert, Dictionnaire de la langue Française, Nouvelle édition, revue, corrigée et mise au jour pour 1987.
- Platon, *Sophiste*, traduction, A. Diès, Belles Lettres, Paris, 1963.
- , *L'État ou République*, traduction nouvelle par A. Bastien, Librairie Garnier Frères, Paris, 1922.
- , *Parménide*, Oeuvres Complètes, T. III, traduction nouvelle, par E. Chambry, librairie Garnier Frères, Paris.
- , *Timaios*, Çev. Erol Güney, Lütfü Ay, Maarif Vekâleti Yayınları, Yunan Klasikleri: 37, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943.
- , *Kratylos*, Çev. Teoman Aktürel, Diyaloglar 1 içinde, Remzi Kitabevi, Büyük Fikir Kitapları Dizisi: 49, 1. Basım, Evrim Matbaacılık Limited Şirketi, İstanbul, 1982.
- , *Devlet Adamı*, Çev. Behice Boran, Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yunan Klasikleri: 32, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1969.
- , *Epinomis*, Çev. Adnan Cemgil, Maarif Vekâleti Matbaası, İstanbul, 1943.
- Plotin, *Ennéades*, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Société d'édition "les belles lettres", Paris, 1956.
- Rad, von G., *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Genève Labors et Fides, Paris, 1963.
- Renouvier, Charles, *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, Paris, 1901.
- Resweber, J. P. *Préface à Transcendance et Discours*, de Bourg, Dominique, les Éditions du Cerf, Paris, 1985.
- , *La théologie face au herméneutique*, vander, Louvain, 1975.
- , *Philosophie du langage*, Que sais-je? No: 1765, Presses Universitaires de France, Paris, 1979.
- , *Qu'est-ce qu'interpréter*, les Éditions du Cerf, Paris, 1988.
- Rickman, H. P., *Anlama ve İnsanbilimleri*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1992.

- Ricoeur, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Éd. Du Seuil, 1975.
- , *Conflit des interprétations*, essais d'herméneutique, Éditions du Seuil, Paris, 1969.
- , *De l'interprétation*, essai sur Freud, aux Éditions du Seuil, Paris, 1965.
- , *Du texte à l'action*, essais d'herméneutique II, Éditions du Seuil, Paris, 1986.
- , "Poétique et symbolique", dans *Initiation à la pratique de la théologie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1987.
- Rivaud, Alfred, *Histoire de la philosophie* T. I, Presses Universitaires de France, Paris, 1948.
- Saint Thomas, D'Aquin, *Somme théologique*, Dieu, tome deuxième, traduction française par A. -D. Sertillanges, deuxième édition, éditions de la revue des jeunes, Desclée et C^{ie} Paris, 1933.
- Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri I*, Çev. Berke Vardar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1978.
- Scheleirmacher, Friedrich, D. E., *Herméneutique*, traduction et introduction Marianna Simon, Labor et Fides, Genève 1987.
- Schlanger, Jacques, *L'invention intellectuelle*, Fayard, Collection Essais, Paris, 1983.
- Spinoza, *Traité théologico-politique*, traduction, notice et notes par Ch. Appuhn, Garnier Flammarion, Paris, 1965.
- Starobinski, Jean, "L'art de comprendre", dans *Herméneutique* de Schleiermacher, traduction Marianna Simon, Labor et Fides, Paris, 1987.
- Strasser, Stephan, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, traduit de l'Allemand par Arion L. Kel-kel, publications universitaires de Louvain, 1967.
- Subhi Salih, *Kur'an İlimleri*, Çev. Sait Şimşek, Esra Yayınları, No: 71, Konya, 1994.
- Şahinoğlu, Nazif, "Te'vil" maddesi, *İslam Ansiklopedisi* Cilt: 11.

Thoillier, Marguerit-Marie, *Dictionnaire des religions*, 2^e édition, Marabut, Paris, 1971.

Tillich, Paul, *Le Courage d'être*, Labor et Fides, Presses de L'Université Laval, 1999.

———, *Philosophie de la religion*, Éditions Labor et Fides, Genève, 1971.

Vardar, Berke, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Birinci Baskı, ABC Kitabevi, ABC Tanıtım Basımevi, İstanbul, 1988.

Vaux, Carra de, *Morale de l'Islam*, Paris, 1909.

Vincent, Gilbert, "La condition herméneutique d'une éthique théologique", dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 74 (1990) no: 3.

Watt, W. Montgomery, *Hız Muhammed'in Mekke'si*, Çev. M. Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yayınları: 2, Saray Matbaacılık Ltd. Şti. Ankara, 1995.

Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, traduits de l'Allemand et introduit par Julien Freund, Librairie Plon, Paris, 1965.

West, Davis, *Kıta Avrupa'sı Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, Felsefe Dizisi: 5, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Winch, Peter, *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, Çev. Ömer Demir, Vadi Yayınları: 27, felsefe Dizisi: 5, Feryal Matbaacılık, Ankara, 1994.

Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, traduction de l'Allemand par Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1961.

———, *Tractatus logico-philosophicus*, traduction de l'Allemand par Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1961.

Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefesine Giriş*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi, Yayın no: 48, İstanbul, 1996.

Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Cilt: 4, Feza Gazetecilik A. Ş., İstanbul.

ÖZEL SÖZLÜK



Aksiyom: İspata ihtiyaç duyulmayacak kadar kendiliğinden apaçık olan, bu nedenle diğer ispata dayanan önermelerin temeli olan önerme. Kendisi kanıtlanmaya gerek duyulmadığı halde, öteki önermelerin doğruluğunun kanıtlanmasına yarayan önerme.

Alegori: Bir edebiyat terimi olan ve teşbih diye çevirebileceğimiz alegori felsefede, özellikle teolojide kullanılır ve kutsal kitapların simgesel anlamlarını dile getirir. Batını düşünceye göre kutsal kitapların açık anlamları simgeseldir, gerçekte Tanrı bu simgelerle bambaşka şeyleri anlatmak istemiştir.

Alman Romantizmi: 18. yüzyılın sonlarıyla 19. yüzyılın başlarında Almanya'da ortaya çıkan ve romantik bakış açısını resmi görüşü olarak benimseyen okul. Okulun temsilcileri Aydınlanama Çağı'nın kuru akılcılığına karşı çıkıp, tabiatın sırlarına, bilimadamlarının matematik-

fiziksel yöntemleriyle değil; yaratıcı coşku yoluyla nüfuz edilebileceğini savunmuş ve sonsuzluğa erişmenin yolları olarak, doğaya tapmayı, dini tecrübeyi ve sanatsal yaratıcılık faaliyetini göstermişlerdir.

Alter ego: Kelime anlamı “ikinci ben”dir. Kendimizin, yerine her şeyi yapmakla görevlendirdiğimiz, güvenilir kişi.

Anlam Durumu: Dilin bir olguyu veya nesnelerin bir durumunu göstermesi hali.

Anlamlandırma (signification): Bir dilbilim terimi bir nesneyi, bir varlığı, bir kavramı, bir olayı zihnimizde canlandırabilecek bir göstergeye bağlayan oluş, gösterenle gösterilenin birleşme süreci; anlam aktarma, anlam verme eylemi; anlamın eklemlenişi, anlamın üretiliş ve kavranışı.

Anologon: Bir nesnenin yerine konulan. Psikolojide kullanılan Yunanca *analogon* sözcüğü, bir nesnenin yerine onu temsil etmek için konulan başka bir nesneyi ya da imgeyi belirtir.

Apolojetik: Genel olarak, bir öğretiyi, ona yöneltilen eleştirilere karşı savunma yöntemine verilen ad. Teolojide inancın Tanrısal kökenini akıl yoluyla haklı kılma çabası. Dine ve dinin çeşitli dogmalarına karşı yöneltilen itirazları, rasyonel kanıtlarla savunma tarzı. Hristiyanlıkta bir dogmayı, akla hitap eden kanıtlar yoluyla savunan ve haklı gösteren teoloji dalı.

Apori: Bir sorunda çözüme varmanın imkânsızlığı, çıkış yolunun olmayışı.

Bakışçılık: Nietzsche'nin, her bilgi bakış açısdır, yani bilen varlığın ihtiyaçlarına ve özellikle hayati ihtiyaçlarına bağlıdır; hayvani bilincin mahiyeti genel bir dünya tasavvurunu ve varlıkların derin ve özel olarak bireysel realitesine karşıt kavramı gerektirir, şeklindeki görüşü.

Biçim: Dil birimleri arasındaki yapısal ilişkilerin oluşturduğu, hem içerik hem de anlatım düzlemlerinde ortaya çıkan düzen.

Bildirişim: Konuşucuyla dinleyici arasında bildiri alışverişi; karşılıklı bildiri aktarımı; bildirim eyleminin çift yönlü görünümü. Buna ile-

tişim de denir. Gerçekte konuşan kişi, potansiyel bir dinleyicidir; dinleyici de potansiyel bir konuşucudur; daha açık bir anlatımla her ikisi de birer konuşan-dinleyendir.

Çokluk Mantığı ya da Çok Değerli Mantık: Üçüncü halin imkânsızlığını reddederek, ikiden fazla doğruluk değerine yer veren, kendisinde geçen her formülün ikiden fazla doğruluk değerine sahip olduğu mantık sistemine; bazı çıkarım türlerini analiz ederken “doğru”, “yanlış”, “belirsiz”, “zorunlu olarak doğru”, “zorunlu olarak yanlış ve belirsiz” gibi, en az üç doğruluk değeri kullanan mantık.

Dekodaj: Bildirişim sürecinde alıcının bildiriği algılayıp yorumlaması.

Dharma: Dharma, Sanskritçe’de “kanun” anlamına gelir. Hint dinlerinin temel kavramlarından biridir. Terim olarak erdem, dini itibar, ahlâk demektir. Budizm’de dharma, Bouddha’nın doktrini, ahlak kanununu, Budist faziletlerin uygulamasıdır. Hinduizm’de ise bütün ahlak kanunları ve medeni hayattaki uygulamaları anlamına gelir.

Dikotomi: Genel olarak nesnelerin, özelliklerin birbirlerinden çok temelli bir biçimde ve birbirlerine indirgenemezcesine farklı olduklarını düşünülen iki temel parçaya bölünmesi. Özel olarak da mantıkta, türsel ayırımı dikkate alarak, cins ve türe göre bölme, ya da cins ve tür ilişkisi içinde sınıflama işlemi.

Dilyetisi: İnsanın sesli göstergeler aracılığıyla veya doğal diller kullanarak anlaşma, iletişim sağlama yetisi. Dilyetisi hem toplumsal, hem ferdi özellikler içeren çok karmaşık nitelikli bir bütündür.

Direnç: Freudçülük terimi olarak bilinçaltından yatanların ortaya çıkarılması çabalarına karşı koyma.

Diskürsif: Bir önermeyi, art arda gelen önermeler serisinin yardımıyla başka bir önermeden çıkaran.

Diya kronik: Dilimize artsüremli şeklinde çevrilen bu sıfatın başlıca iki anlamı vardır: 1- Evrim açısından ele alınan, süre içinde birbirini izleyen. 2- Olguları süre içinde geçirdikleri evrim açısından inceleyen.

Emfati: Grekçe *emphatikos*’tan. Kişinin, başka birinin istek ve duygularını anlayabilmesi, başka bir kişinin halini kavrayabilmesi duru-

mü. Kişinin kendini, bir başka bilincin yerine koyarak, söz konusu bilincin isteklerini duygularını, yaşantılarını, o anda tecrübe etmeniz anlayabilmesi yeteneği.

Eskatoloji: Teolojinin, ölümü, insanın ölümden sonraki yazgısını, cennet ve cehennemi, tarihin son anını ve dünyanın sonunu konu alan dalı. İnsanın akıbetine, ölümden sonraki hayatına ilişkin dini tasavvur. Eskatolojik sıfatı da bu isimden türemiştir ve eskatolojiyle ilgili demektir.

Fetişizm: İlkelerde, fetiş denen olağanüstü halleri barındırdığına inanılan tabii varlıklara tapma. Fetiş kelimesi Portekizce'den gelmedir ve önceleri yapay anlamına daha sonra da baya bayacılık anlamlarına kullanılmıştır. İnsan tarafından yapılmış dayanıklı nesnelere de fetiş deniyordu. Daha sonra kelimenin anlamı yenileyerek, tapılan tabii varlıklarla da ilerd. O zaman fetişizm kesin anlamını kaybetti. Tabii veya yapay olsun, kendisinde saygı uyandıran her tür varlığa tapmaya fetişizm denildi. Bazen herhangi bir nesne çevresindeki diğer nesnelerden herhangi bir bakımdan farklı olduğunda onda bir güç olduğuna inanılırdı. Örneğin bir dalın elma biçimi veya bir taşın yuvarlaklığının diğer dallardan ve taşlardan çok dikkat çekici tarzda ayrı olursa, ilkele göre bir fetişin gücü kendinde bulunan ruhtan başka bir şey değildir.

Fonksiyonalist: Nesnelerin yapılarından veya statik özelliklerinden çok, işlevsel özelliklere etkin kullanımlara vurgu yapan doktrin.

Gnostisizm: Bir din çevresi içinde, özellikle Hristiyanlık'ta ortaya çıkan ve inanç yerine bilgiyi (gnosis) geçiren öğreti. İnanç yerine geçirdiği bilgide, araştırmaya dayalı bir şeydir. Bilgelik yerine, hakikate yönelik, doğrudan ve aracısız bir görüşle şekillenen bir bilgeliğin savunucusu olan, Tanrı'nın, kişiye Tanrı'yla birleşme ve Tanrı'nın doğasını, özünü kavrama imkânını veren gizemli bir aydınlanmanın sonucu olarak, tam anlamıyla bilinebileceğini savunan ve dolayısıyla kişisel ve gizemli bir bilgiyi resmi din dogmalarından üstün sayan anlayış.

Hristiyanlıkta sapkın bir öğretisi olarak ortaya çıkan gnostisizm, Hristiyan inancıyla ilgili öğeleri Yunan felsefesinin teolojiyle ilgili görüşlerini ve doğu kökenli öğeleri birleştirerek, bir Tanrı, yaratılış ve kötülük öğretisi geliştirmiştir. Tıpkı Maniheizmde olduğu gibi, bir ucu Tanrı'da, diğer ucu maddede olan düalist bir görüşün savunucusu olan gnostisizm, ikisi arasındaki boşluğu, bir dizi sudurla veya Tanrı'yla madde arasında yer alan ara varlıklarla kapatmaya çalışır. Gnostisizmde sudur sürecini, kurtuluş amacıyla Tanrı'ya dönüş yolu tamamlar. Kurtuluşu sağlayan en önemli şey ise çileciliktir.

Gnostikler: Hristiyanlığın ilk dönemlerinde söz konusu olan ve özü itibarıyla kadın ve erkekelerin kendilerinde Tanrısal bir kıvılcım taşıdıklarını; fakat kaderin, doğum ve ölümün hüküm sürdüğü bir dünyaya düşmüş olduklarını, insanlardaki bu kıvılcımın ezoterik bir bilgi sayesinde yeniden canlandırılacağını ve böylelikle insanın Tanrı'ya yeniden ulaşacağını savunan tarikatların üyelerine verilen ad. Buna göre Hristiyan öğretiyi eski doğu dinleriyle, yeni Platonculuk ve Pythagorasçılıkla kaynaştıran felsefi dini okulun üyelerine gnostikler denmiştir.

Gösterge: Genel olarak bir başka şeyin yerini alabilecek nitelikte olduğundan kendi dışında bir şey gösteren her türlü nesne, varlık ya da olgu; özel olarak dilsel bir gösterenle gösterilenin birleşmesinden doğan birim.

Halüsinasyon: Gerçekten bulunmayan veya gerçekten vuku bulmayan bir fenomenin, uyanık bir kişi veya çok az da olsa bir gurup tarafından algılanması.

Hatırlama Doktrini: Platon'da akılcılığın efsane şeklinde ifade edilme tarzı. Buna göre insan bilgisi, yeniden öğrenilen bir şey değil; bir hatırlamadır. Gerçek bilgi idealerin bilgisidir. Bu ezeli ebedi idealleri bilen ruh da ölümsüzdür. Orpheusçu inançtan gelen bu varsayıma göre, ölümsüz olan ruh dünyaya tekrar tekrar gelir. Öyleyse, hem bu dünyada, hem de bu dünyaya geliş aralarında oturduğu öteki dünyada görüp öğrendiklerini hatırlayacaktır. Bu yüzden bilgi, hatırlamadır.

Heterotrof: Kendisi için gerekli besini dışarıdan almak zorunda olan canlı varlık.

Israr: İleri sürülen bir fikre yapılan itiraza karşılık, bu fikri savunmak için gerekçeler bulma; bir fikrin reddini reddetme.

İçerme: Biri diğerinden türetilabilir olan iki önerme arasında söz konusu olan ilişki; K önerme kümesinin P gibi bir önermeyi içermesi, (P'yi de yorumlayan) K'nın her doğrulayıcı yorumunda, P'nin doğru olması.

İnsan Bilimleri: İnsan toplumunun ve kültürünün çeşitli biçimlerine ve bunların ekonomi, hukuk, dil, sanat, bilim, din gibi çeşitli yönlerine ilişkin bilimler. Bu bilimlerin konusu insan ruhu (esprit) ve sosyal ilişkilerdir. Terim, özünü birliği çok tartışmalı bir incelemeler grubunu simgeler. Bu bilimleri, bir ve aynı ilkeye kavuşturmak için en sistematik teşebbüs, Ampère tarafından *Essai sur la philosophie des sciences* (Bilim Felsefesi Üzerine Deneme) adlı eserinde yapılmıştır. Burada Ampère, bütün insan bilgilerini iki bölüme ayırır: *Mundus* (dünya) ve *mens* (zihin). İnsan bilimleri, tarihsel bilimler (*Geschichtswissenschaften*) ve sosyal bilimler (*Gesellschaftswissenschaften*) olmak üzere ikiye ayrılabilirler. Deyimin ortaya çıkışı yeni olmakla birlikte, kullanılması gittikçe yaygınlaşmaktadır. Başlangıçta manevi bilimleri çağrıştırmak amacıyla kullanılıyordu. Bu bilimler, daha çok, insanların bireysel ya da toplu olarak yaptıkları davranış şekillerinin, dışarıdan gözlemlenebilir özelliklerini vurgular. İnsan bilimlerinin, insanla ilgili bütün bilimleri içermediğine dikkat etmek gerekir. Örneğin, insanın anatomisi veya fizyolojisi insan bilimlerine dahil değildir. İnsan bilimleri, tabiat bilimlerinin zıddıdır. Bu disiplinler içine tarih, psikoloji, toplumbilim, toplumsal insanbilim, iktisat, dilbilim, hukuk, karşılaştırmalı din, suçbilim (kriminoloji) iletişim kuramı ve yönetim bilimleri girmektedir. Fakat her şeye rağmen insan bilimleri terimi tartışmalıdır. Bunlara, manevi bilimler, ruh bilimleri, normatif bilimler, noolojik bilimler (insan düşüncesinin bilimleri), ideografik bilimler gibi adlar da verilir.

İskenderiye Okulu: Eklektik ve mistik özellikler gösteren bu yeni Eflatuncu Okul, eski felsefenin son çağını temsil eder. M.S. III. yüzyıl başlarında kuruldu, 529'da Justinianus tarafından kapatıldı. Temsilcileri İran'a kaçtılar.

İtilme: Freud tarafından kullanılan bu terim, psikanalizde, ruhun istemeden veya genellikle bilmeden, üzücü, can sıkıcı ve hoşlanmadığı fikirleri bilinçalanının dışına itmesi.

İtiki: Psikoloji terimi olarak, belirli bir amaca ulaşmak için, belirli bir faaliyete girişmek için duyulan güçlü ve sürekli istek.

Jenealogik: Jenealogi fikri, daha ziyade, başlatıcı bir hareket noktasını gösteren tekevvün fikrinin sahip olmadığı köklü bir tenkidin anlamını içerir.

Kaplam: Mantıkta, gerçek ya da ideal, somut ya da soyut olsun, bilginin bir ögesinin uygun olduğu objelerin bütünü; kavram için, belirtebildiği objelerin bütünü; önerme için doğru olduğu durumların bütünü; mantıksal bir işlemde göz önüne getirilen objelerin ya da bireylerin bütünü.

Katılma Doktrini: Platon'a göre nesnel varlıklarda idealara katılma, onlardan pay alma isteği vardır. Örneğin, günlük işler, gelenekler, görenekler, yasalar iyilik isteğinden, iyilik ideasından pay almadan oluşurlar. Nesli üretme, türü koruma ve böylelikle ölmezliğe kavuşma isteği, ideaya katılma isteğinden doğar. Nesnede idea bulunur ve ona idea ona yetkinliğini verir. Platon'un verdiği örnekle idea, bir mühür gibi nesneye izini bırakır.

Kerigma: Hristiyanlık teolojisi teşekkül etmeden önceki İncil doktrini.

Kesin Bilimler: Genellikle matematiksel bilimler (hesap, geometri, mekanik, fizik) kesin bilim sayılırlar.

Kip: Tarz, tavır, varlık durumu. Bir şeyin var olma ortaya çıkma, ya da sunulma tarzı. Bir şeyin zorunlu, aktüel, ya da mümkün olması durumu. Bir şeyin varoluş halinde kendini gösteren düzenleniş biçimi. Bir şeyin, onu; o şey ve başka şeylerden ayrı bir şey olarak tanıma-mıza imkân veren biçimi.

Kod: Hem bildiri oluşturmaya, hem de bildiriye doğru olarak çözümleyip yorumlamayı sağlayan saymaca nitelikli simgeler ve birleşim kuralları sistemi.

Konstrüksiyon: Eleştirel bir tarzda düşünülmeyen, sadece teorik ve spekülasyon olarak bir fikir veya doktrin ortaya atma.

Lengüistik: Kendine özgü yöntemlerle genel olarak dil olayını, özel olarak da tabii dilleri yapıları, işleyişleri, süre içindeki değişimleri vb. açıdan inceleyen insan bilimi. İnsan bilimlerinin en gelişmiş sayılan lengüistik, günümüzde sözlü dile öncelik tanıyan, hem tüm dengeli, hem tümevarımlı yaklaşımlar içeren, yansız gözlemlere, nesnel bakış açılarına dayanan, tasvirici veya açıklayıcı bir özellik taşır. Bu yönüyle de, kuralcı ve buyurucu geleneksel dilbilgisinden, doğrulanamayan varsayımlara yer veren uygulamalardan, yazılı belgelerle edebi değerlere üstünlük tanıyan filolojiden ayrılır.

Metafor: İstiare de denir. Bir şeyi anlatmak için ona benzetilen başka bir şeyin adını geçici olarak kullanma. Örneğin "Bu kişi hayatının baharındadır." Öz anlamının dışında ve asıl anlamının bir özelliği anlamında kullanılan söz demek olan mecazdan farklıdır.

Midraş: Sözlük anlamı açıklama, yorumlama olan bu İbranice deyim, kutsal kitabın İbrani rahiplerince yorumudur. Terim aynı zamanda yorumu kapsayan eserleri de ifade eder. M.Ö. II. yüzyıldan M. S. XII. yüzyıla kadar yazılmış ve çağlar boyunca sürekli şekilde elden geçirilmiş olan yorumlar, kutsal kitapların hukuki metinleri (*halakah* "izlenecek kurallar"), (*hagadah* veya *agadan* "öğretim") ile ilgilidir.

Midraşimler tarih sırasına ve kapsamlarına göre sınıflandırılır.

Mimesis: Kelime anlamı taklit. Platon'un idealar doktrininde başlıca sorun, duyulur dünya, yani nesneler ile, düşünülür dünya, yani idealar arasında ilişkinin nasıl kurulduğu sorunuydu. Bu iki dünya arasında bir bağlantı kurulmadıkça, her nesnenin kendi ideasına uygun olarak meydana geldiği söylenemezdi. Nasıl oluyor da idealar nesneleri meydana getirebiliyorlardı. Ona göre her iki dünya arasında bir orta dünya (Yu. *mikson eidon*) vardı iki dünya arasındaki ilişki bu ortada kuruluyordu. Nesneler idealarla pay alı-

yor; buna karşılık idealar da nesnelere girerek onlarda bulunuyorlardı. Platon daha sonra bu görüşünden vazgeçerek, ideaları nesnelerin ilk örnekleri saymış ve Tanrısal aklın bu ilk örnekleri taklit ederek, onlara benzeterek, nesneleri meydana getirdiğini ileri sürmüştür.

Mistagoji: Dinin, büyüünün, okültizmin sırlarına giriş.

Odin: İskandinav Ases Tanrılarının ilki. Her şeyden önce savaş, bilgelik ve şiir Tanrısıdır. Her hayvanın şekline girebilirdi. Savaşçıları yargılar ve şerefli ölümü hak edip etmediklerine karar verirdi. Odin,ermen mitolojisinde *Wotan* adıyla bilinir.

Orpheusçuluk: Helenizm öncesi ortaya çıkan dini bir hareket. Bu dini görüşte ruhun Tanrısal olduğu, bedenine ise kir ve pislik taşıdığı kabul edilir. Ölümün art arda gerçekleşen ruh göçleriyle kurtuluşu sağladığına inanılıyordu. Ebedi hayat yeryüzündeki hayatımıza bağlıydı. Bu nedenle, perhiz ve arınmanın insanın ebedi mutluluğunun araçları olduğu düşüncesiyle bunlara çok önem verilirdi. Bu mistik görüş Pythagorasçıların felsefi düşünceleriyle desteklendi. Eski çağın sonuna kadar derin etkisini sürdürdü.

Öbür gizli doktrinler gibi Orpheusçuluk da halk dinlerini tamamlamak iddiasındaydı ve M.Ö. VI. yüzyılda çeşitli geleneklerle beslendi. Orpheusçuların panteistlere yakın bir dünya görüşü vardı. Evrenin aşk ve zaman tarafından yaratıldığına ve Zeus'un evrenin gücünü temsil ettiğine inanırlardı. Öbür dünyada var olabilmek için bu dünyada çileli bir hayat Orpheus hayatı sürmek gerekirdi. M.Ö. V. yüzyıldan itibaren Orpheus doktrini hemen hemen aynı olan Pythagoras doktrini ve Eluesis misterleriyle birleşmeye başladı.

Ötizm: İçer kapanmaya, başka insanlardan çeşitli nedenlerden rahatsız olan, kendi dışındaki dünya ile temasını en aza indirmiş, insanın tavrına verilen ad.

Örnekçilik: Platon'un, var olanları kendilerinin ilk örnekleri olan ezeli-ebedi hakikatlerle açıklama anlayışına verilen ad. Bu anlayışta idealar, duysal dünyada gördüğümüz tüm nesne sınıflarının, ahlaki niteliklerin, bağintıların vs., ilk ve yetkin örnekleri olarak var olur-

lar. Duyusal nesneler, bireysel davranışları vs., asıllarının ilk örnekleri, ya da arketiplerinin kopyaları olarak, onlardan pay almak suretiyle, her ne ise o olurlar.

Özdeşleşme: Psikolojide, A bireyinin az veya çok sürekli bir biçimde kendisi duygularını, B bireyine taşıması; bu taşımanın sonunda A'da olanla B'de olanın karışacak derecede ve hatta bu karışıklığın davranışı belirleyecek derecede olması.

Paralelizm: Paralelizm, genel olarak iki yada daha fazla olay dizisinin birbirine paralel olduğunu, dizilerden birinde ortaya çıkan bir değişkenliğin aynen diğer dizi, ya da dizilerde de ortaya çıktığını savunan görüş. Paralelizm, daha özel olarak, ruh-beden problemi konusunda, ruh-beden ilişkisini açıklayan bir görüş olarak ortaya çıkar. *Psiko-fiziksel* paralelizm adı verilen bu görüşe göre, her psikik olaya, belirli bir fizik olay karşı gelir.

Performatif: Ünlü İngiliz analitikçi Austin'in bir önerme türü için kullandığı performatif kelimesinin dilimizde karşılığı yoktur. Austin'e göre, açıklayıcı (*déclaratif*) tespit edici (*constatif*) önermelere zıt olarak bir emri, bir isteği, bir ödevi, bir pişmanlığı, kısacası zihni bir etkinliğin bilgiyle ilgisi olmayan biçimlerini ifade eden önermeler performatiftir. Eski dilde, *'ihbari'*den farklı ifadeler için kullanılan *inşai* ifadesi, sadece gramatikal bir tasnifi, cümlelerin sözdizimsel türünü bildirir. Oysa Austin'in *performatif* ifadesi mantıksal önermelerin türünü anlatmak için kullanılmıştır.

Psikolojizan: Her türlü bilim, felsefe, mantık, din vb. gibi çeşitli alanların konularını psikolojiye indirgeyen ve psikolojiyle açıklamaya çalışan.

Psizizm: Ruhsal hayat; bir bütün oluşturan ruhsal fenomenlerin tümü. Bu terim oldukça belirsizdir ve bundan dolayı ihtiyatlı kullanılmalıdır.

Refleksiyon: Zihnin kendi kendini ya da geçmişini daha iyi bilmek ve anlamak amacıyla, kendisine, kendi üzerine dönmesi. Kendine dönük düşünce.

Runik: Runik veya rünik yazı, rune adı verilen özel işaretlerden meydana gelen, eski bir germen yazısıdır.

Semantik: Dili anlam yönünden ele alan, göstergenin gösterilen bölü-

münü, ya da içeriği eşsüremli ve artsüremli açılardan inceleyen dilbilim dalı.

Sempatik: Pek çok anlamda kullanılan sıfat burada, başkasıyla ahlaki yakınlığı olan, başkasının acılarına ve bütün duygularına katılan demektir.

Senkronik: Eşsüremli diye çevrilebilen bu kelime ise, 1- Evrim dışında ve süreden, artsüreden bağımsız olarak ele alınan, birbirleriyle aynı sistem içinde bağıntılar kuran öğeleri, olguları, belirtmek için kullanılır. 2-Olguları, öğeleri evrim dışında ve süreden bağımsız olarak bir sistem içinde ele alan.

Sibernetik: Bir insanın veya bir otomatik makinenin, modern tekniğin kaynakları çerçevesinde herhangi bir işi yönetmesini veya belli bir amaca ulaşmasını sağlayan bilim.

Sözceleme: Sözce, bir konuşucunun ürettiği, iki susku arasında yer alan söz zinciri parçası. Cümle, sözün çözümlenmesiyle elde edilen bir birimdir. Sözce ise, bu türlü bir işlemde önce belirlenen bir bütündür. Sözceleme ise, sözce üretme fiili; kişinin sözceleri belli bir bağlam ve durum içinde gerçekleştirmesi.

Sözdizim (syntaxe): Cümlelere ait olguların, cümle düzeyinde dilsel birimler arasında kurulan bağıntıların tümü.

Sözmerkezlilik: Ünlü Fransız filozofu Jacques Derrida'nın Batı entelektüel kültürünü Platon'dan başlayarak, derinden etkileyen, sürekli ama yanlış bir kabul olarak, konuşmanın yazıdan önce geldiği kabulüyle ilgili teşhisi. Yazının Batı metafizik geleneğinde baskı altına alındığına inanan Derrida, bu geleneğin, hakikatin köklerini, mutlak hakikatin kendisi ya da kaynak ve yaratıcısı olarak logos a, aşkın bir varlığa, aklın sesi ve Tanrı'nın kendisine baladığını öne sürer. Buradaki temel yanlış metnin dışında, metne sabit bir anlam veren bir şey olduğunu kabul etmekten kaynaklanır. Derrida ya göre tüm idealizmlerde ortak olan bu yanlış sözmerkezciliğin anlamın kendisinden türediği, ontolojik bir zemin veya düzen ve istikrar kazandıran bir kaynağın var olduğunu kabul etmeye, hakikat ve bil-

giye dolaylısınca erişmenin mümkün olduğunu öne sürmeye sevk eder.

Tabii Dil: Bilim, sanat ve tekniklerin yapay dillerinden farklı olarak, insana özgü, gündelik hayatta bildirişim amacıyla kullanılan dil.

Taklit: En geniş anlamda önceki psikik bir fenomeni meydana getirme özelliğine sahip, bilinçli ya da bilinçsiz psikik her fenomen. Baldwin, bu konuya ayırdığı makalesinde şu taklit türlerini ayırır: a) Bilinçli taklit: Taklit ettiğini bilen taklidi; b) Taklit edici telkin; Taklit etme bilincine sahip olmayan taklit; c) Plastik taklit: Kalabalıkların durumunda olduğu gibi, düşünce ve fiilleri bilinçsizce taklit; d) İçgüdüsel taklit, ya da iradeli taklit: Konuşmayı öğrenen, ya da yabancı dil öğrenmeye çalışan kişinin taklidi.

Tarihsel Bilimler: Konusu insani yaratıcılığın zamanla ilgili ve ortadan kalkmış biçimleri olan tarihsel bilimler, filoloji, dilbilim, mitoloji, örf bilimleri veya etoloji ve asıl tarihten oluşur.

Tathagata: Sanskritçede "gerçeğe ulaşmış" anlamına gelir. Terim olarak özellikle, Bouddha 'sakyamuni için, bazen de müritleri için kullanılır.

Tipbilimsel: Tarihi kriterlerle akrabalık kavramını göz önünde tutmadan yalnız dış benzerliklere dayalı olan. Tipoloji, söylemi, elemanlarında ve kendini yöneten kanunlarında işaretlenebilir (répérable) bir bütünü meydana getiren, sabit ve değişebilir fonksiyonları içeren mantıki bir tamlık açısından inceler.

Topoloji: Sürekli bir şekil değiştirmeden sonra, herhangi bir yerde varlığını devam ettiren geometrik şekillerin özelliklerini inceleyen geometri dalı.

Transfer: Bir kişinin, başka bir kişi tarafından algılanan duyusal izlenimleri hissetmesini sağladığı düşünülen hipotetik fenomen.

Tümeller: Ortaçağ felsefesinde, gerçekten mi vardır yoksa bir addan mı ibarettirler şeklinde büyük tartışmalara neden olan, Porphyrios mantığındaki şekliyle cins, tür, fark, özellik ve arazdan oluşan beş kavramı.

Üst belirleme: Başka bir belirlenime eklenen belirlenim. 1-Lengüistik

psikolojide, bir anlamı, onu zımni bir söylem evreniyle sınırlandırarak kısıtlayan; 2- Freud terminolojisinde, aynı amaca yönelik çeşitli fiiller tarafından çağrıştırılan imaj.

Üst ben: Freud'e göre çocuğun kendini ailesinden başkasıyla öz eşleştirmesinden doğan bilinçdışı olgu. Ona göre vicdanın, özeleştirinin ve ahlaki duyguların kaynağı üst bendir.

Üst-dil: Gündelik dilde kullanılan kelimelerden oluşmakla birlikte, onlara farklı anlamlar yükleyen, bilim, sanat, felsefe, teknik ve teoloji gibi alanlara özgü dil.

Yansıtan Yargı: Bilinen bir tikelin, tümelde içerilmiş bulunduğunu ileri süren yargı. Bu terim, Alman düşünürü Kant'ın mantığında önem kazanmıştır. Kant bunu, tümelden tikele geçen yargı diye tanımlar. Klasik mantık kitapları bu yargıya şu örneği verirler: "Sokrates insandır." dendiğinde, Sokrates bireyi insan tümelinin niteliklerini taşır deniyorsa, bu yargı yansıtan yargıdır.

Yansıma (Projeksiyon): Özel bir yaşantıyı dış dünyaya bağlama; örneğin bireyin bir nesne ya da toplumsal kümede tasarladığı nitelikleri, duyguları, ya da tutumları gerçekten varmış gibi düşünmesi.

Yapısalcı Antropoloji: İnceleme konusu olarak yapıyı ele almak gerektiğini ileri süren Lévi-Strauss'un, evrimciliğe karşı olan metafizik ve idealist antropolojisi. Lévi-Strauss'a göre bütün yapılar son çözümlemede zihinsel yapılara indirgenir. Bundan başka Lévi-Strauss, yapının bir gerçeklik değil de, sadece bir program olduğunu ileri sürer. Bu da, nesneyle onu meydana getiren öğeleri, metafizik bir anlayışla karşılaştırmak demektir. Bundan başka Lévi-Strauss'a göre yapı, tarihsel olana da karşıdır. Diğer deyişle zamansallık taşımaz, sadece eşzamanlıdır ve evrim dışında, süreden bağımsız olarak ele alınmalıdır.

Yin ve Yong: Yin düşüncesinin iki temel kategorisine verilen ad. Yin (gölge), epistemolojik olarak Yang Tanrı'nın (ışık) ayıdır. Ancak onlar birbirini tamamlar. Yin pasif, Yang aktif ilkedir. Bu iki ilkenin sentezinden, tao denen sırasıyla bu, birbiriyle gelen ve birbirini tamamlayan yanlar halinde kendini gösteren Evrensel düzenin

büyük ilkesi doğar. Kehanet belirtileri düzeninde Yin yift, Yang ise tektir. Duyarlık aleminde ise, bunlar, sırasıyla, Gölge ile Aydınlık, Edilgenlik ile Etkenlik ve Yin ile Yang'ın yer değırtmesinden meydana gelen mevsimlerin değışmesi, gece ile gündüzün birbirini izlemesi gibi olaylardır. Niteliksel ve niceliksel her tür değışme olgusunun en yüksek formalasyonuna Ying/Yang denir.

DİZİN



- | | |
|--|--|
| Açıklama, 236 | Analoji, 15, 31, 47, 74, 147, 148, 161, 168, 182 |
| Agnostik, 44 | ανμηνεσις, (Anamnesis) 201 |
| Ahlaki anlam, 36, 37, 198 | Anlam |
| Akhilleus, 15 | Çok anlamlılık, 208 |
| Aksiyom, 4, 113, 162, 205, 211, 217 | Dış anlam, 33 |
| Alegori, 25, 27, 28, 30, 31, 32, 34, 35, 37, 239 | Anlambilim, 100 |
| Alegorik, 25, 26, 27, 28, 33, 34, 36, 38, 239, 245 | Antikite, 8 |
| Alegorik anlam, 27, 28, 37 | Antikiteden, 28 |
| Alegorik yöntem, 25, 26, 27 | Antropoloji, 162, 201 |
| αληθες, (alethes) 23 | Atropomorfizm, 26, 121 |
| αλληρδοια, 32 (allegoria) | Apoloji, 7 |
| αλληγορειν, (allegorein) 32 | Apori, 27 |
| Alman Romantizmi, 12 | A priori, xvii, 182, 207 |
| Alman sosyolojisi, 133 | Aristoteles, 9, 19, 20, 21, 22, 24, 70, 88, 108, 113, 167, 248 |
| Alter-ego, 156 | Aristotelesçi, 5 |

Arkhimedes, 206
 Ast, 230
 Austin Farrer, 115
 Avesta, 122, 123
 Aydınlanma dönemi, 124, 125

 Bâtın, 22, 24, 198, 221, 245
 Bıçimsel dil, 211, 217,
 Blacher, 121
 Bouddha, 122, 123, 162
 Bréhier, 25, 26, 33, 55, 257, 264

 Cebrail, 82, 122, 126, 223
 Cicero, 33, 35
 Claude Lévi-Strauss, 100
 Copernicus, 10

 Çiçero, 33

 Dasein, 133
 Descartes, 91, 202, 258
 Dharma, 122
 Dış anlam, 24, 25
 Dış logos, 31
 δῶνοι (dianoia), 22
 Dil
 Üst-dil, 4
 Dil teorisi, 220
 Dilbilim, 102, 257, 266, 268
 Dilthey, 11, 89, 100, 118, 133, 138,
 141, 148, 149, 151, 152, 165, 170,
 172, 174, 149, 158
 Din
 İslam, 7, 22, 96, 112, 114, 150,
 196, 198, 199, 245, 246, 265

Din fenomenolojisi, 110, 240
 Dini tecrübe, 40, 42, 75, 219, 220
 Diyalektik, 20, 98, 109, 250
 Dogma, 46, 247, 248
 dogmatik teoloji, 56

 Efsaneden arındırma, 60
 Egzamlarizm, 26
 Elealılar, 26
 Eliade, 185, 238, 240
 Emmanuel Lévinas, 19, 56, 86
 Eskatolojik, 3
 Eski Ahit, 27, 30, 31, 34, 35, 113, 123
 Euripides, 15

 Fenomen, 15, 74, 152, 165, 166, 167,
 169, 177,
 Ferdinand de Saussure, 91
 Filoloji, 6, 11, 141
 Fonksiyonalist, xix
 Francis Jajques, 214
 Frege, 102, 259
 Freud, 46, 139, 240

 Gadamer, xi, 5, 12, 47, 60, 89, 101,
 117, 133, 142, 143, 148, 259, 263
 Gnosis, 19, 123
 Gnostisizm, 30, 35
 Gönderge, 80
 Göndergesel fonksiyon, 94, 95
 Göndergesel ilişki, 94, 98
 Gösterge, 71, 95, 102, 125, 135, 158,
 159, 171, 223
 Gramatikal yorum, 228, 231, 232, 233

Hegel, 52, 120, 182, 250, 224
 Heidegger, 12, 40, 41, 56, 57, 74, 88,
 142, 149, 150, 261,
 Hempel, 171
 Herakleitos, 16, 17, 32
 ερμηνεία, (hermeneia) 22
 Hermeneuein, 7, 14, 15, 16, 18
 ερμηνεύειν (hermeneuein) 8, 9, 18,
 20, 22, 30
 ερμηνεύειν, 7 (hermeneuein)
 Hermeneuein, 15
 Hermenötik daire, 208
 Hermes, 13, 14, 16, 24, 30, 39, 111,
 Hipotez, 99, 139
 οἶος, (hodos), 13
 Husserl, 47
 υπονοία, 32 (hyponoia)
 Hz. Musa, 76
 Υπονοία, (ὑπονοία) 32

 İbn-i Sina, 238
 İç anlam, 19, 24, 25, 173, 200
 İman, 26, 27, 28, 29, 36, 37, 43, 45,
 52, 76, 79, 80, 104, 107, 108, 109,
 111, 112, 114, 117, 120, 121, 122,
 123, 124, 125, 126, 127, 157, 161,
 196, 213, 215, 235, 241, 244, 247,
 248, 249, 250, 275
 İman dili, 50
 İncil, 122, 128, 273
 İnsan bilimleri, xix, 11, 12, 132, 133,
 138, 139, 141, 160, 171, 172, 175,
 184
 İsa, 30, 83, 113, 114, 128, 162, 237

İskenderiye Okulu'nun, 28
 İzis, 28

 Jean Greisch, 125
 Jean-Paul Resweber, 71

 Kant, 161, 182, 183, 207, 262
 Kitab-ı mukaddes, 197
 Kitab-ı Mukaddes, 29
 Kristof Kolomb, 191
 Kriter
 Ontolojik, 217
 Semantik, 217
 Kur'an, 7, 47, 48, 75, 77, 80, 81, 82,
 83, 84, 85, 112, 113, 114, 116,
 117, 120, 121, 122, 123, 126, 128,
 145, 148, 157, 159, 169, 184, 185,
 186, 187, 198, 201, 210, 218, 220,
 223, 224, 237, 265, 266,
 Kutsal, 23, 41, 240
 Kutsal fenomenolojisi, 108, 109
 Kutsal kitaplar
 Eski Ahit, 29, 30, 34, 35, 245
 Yeni Ahit, 29, 29, 35
 Kültür, 7, 9, 13, 36, 40, 41, 70, 84,
 125, 152, 170, 171, 185, 196, 199

 Latince, 9, 22, 23, 206
 Lengüistik, xvii, 6, 81, 84, 87, 99, 100,
 159, 171, 179, 214, 217, 219, 227,
 235
 Logos, 26, 33, 257, 20, 21, 22, 30,
 124, 197
 λογος αποφαντικός (Logos apophan-
 tikos), 21

λογος ενδιαθετος, (Logos endia-
thetos,) 22, 33
λογος προφορικος, Logos prophorik-
hos, 22, 33
Manevi bilimler, 99, 149, 172
μανια, (mania), 23
Mantık, 9, 212
Mantıkçı pozitivism, 56,
μαντιχη, (mantikhē), 23, 24
Marcion, 30
Marx, 46
Metateorik, 212
Metin
 Fiil Halinde, 236
 Teolojik, 236
Midraş, 29
Mimesis, 20, 156
Mistagoji, 28
Mitra, 28
Modalite, 3, 50, 80, 101, 195, 244
Monoteizm, 26, 80, 87, 112
Musa, 27, 76, 83, 111, 113, 114, 245
Negatif teoloji, 86
Newton, xvii
Nietzsche, 46
Odin, 111
Ontoloji, 41, 60, 108, 165, 201
ontolojik, 85, 86, 132, 145, 171, 175,
 217
Origenes, 35
Orpheusçuluk, 28
Orta Çağ, 17, 32, 36, 57, 106, 240

Otizm, xix
Oziris, 28
Ön anlama, 60, 127, 145, 146, 202,
 203, 204, 208
Özdeşleşme, 134, 148, 156
Patristik Dönem, 10
Paul Ricoeur, 46
Paul Tillich, xiii, 57, 81
Pavlos, 36
performatif, 14, 276
Philon, 25, 26, 27, 28, 263
Platon, 19, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 32,
 41, 56, 57, 90, 245, 261, 264,
Platoncu, 5, 20, 34, 201
Platonculu, 35, 245
Plotinus, 55, 56, 221
Popper, 171, 182
Psişizm, 172, 273, 174
Rahman, 186
Reform, 31
Rickert, 165
Ricoeur, xi, 31, 75, 127, 163, 242, 265
Rothacker, 182
Rönesans, 10
Saint Bernard, 37
Saint Pavlos, 35
Scheleiermacher, 228, 230, 231
Schleiermacher, xi, 9, 10, 11, 104,
 106, 107, 141, 147, 148, 153, 174,
 214, 215, 227, 228, 229, 230, 232,
 233, 240, 248, 265

Semanti, 221, 237
Semantik, 6, 21, 45, 205, 211, 212,
 216, 271, 218, 236, 248
Semantik
 Dil, 221
Semantik anla, 216
Sembol, 48
Semioloji, 6, 235
Semioloji, 85
Sezgi, 69, 138, 170, 173
Sistemin semantiği, 212
σοφια, (sophia), 23
Sözdizim, 211
Sözdizimsel anlam, 211, 217
Stoacı, 5, 22, 24, 25, 28, 30, 34
Stoacılar, 22, 24, 25, 27, 28, 30, 32,
 33, 197
Sudür Teorisi, 221
Tabii dil, 217
Tabii diller, 205, 238
τα λεγομενα, 23
Talmut, 29
Tarihi anlam, 240
Tarihi bilimler, 11
Tarihselcilik, 180, 181, 184, 187, 188
Tathagata, 122
Tevil, 198
Tefsir, 5, 7, 15, 29, 36, 37, 60, 144,
 196, 197, 198, 199, 208, 240, 43,
 77, 196, 198, 199, 210, 240
Teknik yorum, 228, 230, 232
Teoloji
 Negatif, 87
Teolojik dil, 50, 51, 57, 106
Tertullianus, 35
Teslis, 31, 36
Thomas, Saint, 87
Tractatus, 4, 87, 266
Tripitaka, 112
Tümevarım, 172
Üstbelirlem, 61
Vahiy, 30, 43, 73, 75, 81, 82, 83, 88,
 119, 120, 121, 122, 124, 126, 127,
 162, 186, 229, 247
Van der Leeuw, 240
Varoluşçuluk, 165
Veda, 111, 112, 122
Vincent Descombes, 16
Wittgenstein, 3, 4, 51, 87, 179, 218,
 266
Wolf, 230
Yansitan yargı, 109
Yansıtma, 148, 158
Yeni Ahit'in, 31, 34, 245
Yin-yangı, 165
Zahir, 22, 24, 221
Zeus, 14