

GENEL VE TEOLOJİK HERMENÖTİKTE SÖYLEM

Yazan: Zeki ÖZCAN*

ÖZET

Hermenötüğün merkezî kavramlarından biri söylemdir. Dil yetisine sahip insanın anlatmak ve iletişim kurmak amacıyla kullandığı söylemin yazıyla ilişkisi, yazıya geçen söylemin değişikliğe uğrayıp uğramadığı, sınırları ve çeşitleri gibi konular bu makale çerçevesinde incelenmeye çalışılacaktır.

I. SÖYLEM

A. Söylem Nedir?

En geniş anlamıyla *söylem*, düşüncenin sözlü ifadesi, kişinin sözlü açıklaması anlamına gelir. Dikkat edilirse, bu felsefî tanım, söylemin fonksiyonu dikkate alınarak yapılmıştır ve tanrısal söylemi dışta bırakır. Çünkü Tanrı, kendinden bağımsız, objektif, en genel zihinsel formlar olan idealara, dolayısıyla düşünceye sahip değildir. Söylem, objesine, yani anlatmaya çalıştığı hakikate, sezgi gibi doğrudan doğruya ulaşmaz; bilgiyi dil aracılığıyla verir.¹ Dille örtük biçimde özdeşleşen söylem² bilgi vermek için, sözcelemelerin* belirticilerini sınıflar. Bu tasnifin yapabilmesi için de

* Doç. Dr.; U.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Öğretim Üyesi.

¹ Resweber, *Philosophie du langage*, Que sais-je? No:1765, P.U. F., Paris, 1979, p. 44.

² Benveniste, Emile, *Problèmes de linguistique générale*, II, Gallimard, Paris, 1974, p. 18.

* *Sözce*, bir konuşucunun ürettiği, iki susku arasında yer alan söz zinciri parçası. Cümle, sözün çözümlenmesiyle elde edilen bir birimdir. Sözce ise, bu türü bir işlemten önce belirlenen bir bütündür. *Sözceleme* ise, sözce üretme fiili; kişinin sözcelei belli bir bağlam ve durum içinde gerçekleştirmesi.

iki şey gereklidir: Sözlü önermelerin eşdeğerli olduklarını kabul etmek, yani onları birbirine yaklaştırmak ve kodu söyleme çevirmek gerekir.

Söylem, uzlaşım sal (conventionnelle) bir lâfızdır. Bu lâfız, anlama sahiptir ve bir anlamlandırmayı temsil eder. Lâfzın her 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. Mantık 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.³

Tanrısal söylemin de bir söylem olarak uzlaşım sal anlama sahip olması, bize tanrısal hakikatin tarih ve kültür tarafından sınırlandırıldığı imajını vermektedir. Çünkü, anlamaya çalışan insanın sübjektifliklerini bir tarafa bıraksak bile, aşkın hakikatlerin taşıyıcısı olan dil, bu iki insanî ürünün eseridir. O halde diyebiliriz ki, aşağıda göreceğimiz gibi, dinî 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, şahsî onamanın (appropriation) sosyal iletişimle birleştiği çevredir. O sanki fiil halinde mesajdır; çünkü, kişinin amacını, konuşulan kodla telâffüz ederek gerçekleştirir.

Söylem, bu işlemi, göstergelerden* ibaret olan ve anlamları birbirine bağlayan formları 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:

³ Bu konuda bkz. Aristoteles, *De l'interprétation*, trad. J. Ticot, Vrin, Paris, 1969, p. 83-84.

* 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.

a) Anlamın 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.⁴

Bununla birlikte, göstergelerin düzenlenmesi çok önemlidir. Çünkü, anlamın değme noktaları bu düzenlemeyle şekillenir; bunun sonucunda böylece anlamın 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 ayırımları yapmanın kendisine kaçınılmaz gibi görüldüğünden söz etmektedir. Ona göre, üç türlü söylem vardır: 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*⁵ analizden *jenealojik*⁶ 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.⁷ Dış dünyadaki bir hakikati olduğu kadar duygu ve düşüncelerimizi de söylem taşıyabilir.

Söylem, zorunlu olarak, olayları ve düşünce akışını durdurmaz; anlatılan şeyin başlangıcına geri dönmez. O, nedenler mantığına müdahale

⁴ Resweber, Jean-Paul, *La philosophie du langage*, p. 44-45.

* Fransızca *discursif* sıfatının karşılığı olarak teklif edilen *gidimli* kelimesinin felsefi literatürümüze yerleşmediğini düşündüğümüz için, kelimenin orijinalini Türkçe okunuşuyla kullanmayı tercih ettik. Diskürsif, bir önermeyi, art arda gelen önermeler serisinin yardımıyla başka bir önermeden çıkararak demektir.

⁵ Tipoloji, söylemi, elemanlarında ve kendini yöneten kanunlarında işaretlenebilir (répérable) bir bütünü meydana getiren, sabit ve değişebilir fonksiyonları içeren mantıklı bir tamlık açısından inceler.

⁶ Jenealoji fikri, daha ziyade, başlatıcı bir hareket noktasını gösteren tekevvün fikrinin sahip olmadığı köklü bir tenkidin yan anlamını içerir.

⁷ Bu konuda bkz. Bourq, Dominique, *Transcendance et discours*, pp. 29-54.

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 kelimeyi durmadan erteler. Söylem, bir olgunun bütünlüğünü ortadan kaldırır; daha doğrusu keyfi davranışa yol açar; anlamın kontrol edilemez akışındaki çarpılmanın ve bozulmanın bir ürünüdür.

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 ilâhiyatçı kesinlikle anlaşılır. Filozof, Varlığı aklî bir tarzda, aşkınlık kavramına başvurmadan sorgular. Tersine ilâhiyatçı, inanan insanın varoluşunu, tarihî bir olay olan vahiy ışığında yorumlar. Böylece teolojide düşünmenin objesi, bu objeyi problem haline getiren sorgulamada verilmiştir.

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 tarihî bir fenomen, daha doğrusu tecrübe ise de, iman, inanan kişi tarafından yaşandığı için bir aktüelliğe sahiptir. İmanda aktüellik tarihsellik karşı karşıya gelir. Teoloji imanda ve iman tarafından verilen ön bilgileri yorumlar. Çünkü bunlar, tek, basit, çerçevesi çizilmiş bir realite; özgür bir ruhsal durum değildir; başlangıçta bir *tanıklık* tarafından

verilmişler, sonra kutsal kitap halinde ve tanıklık düzeninde ortaya çıkmışlardır. Bu noktayı belirtmek, verinin, yani vahyin sübjektif ve insanî bir tutuma maruz kaldığını söylemektir.⁸

Bu, teolojik söylemin kesin olmadığı anlamına gelmez. Teolojide incelenen, konu, Heidegger'in tabiriyle *συστημα*dır (systema=sistem). Ama bu *systema*, her hangi bir görüş noktasından ele alınan objelerin bütüncül görüşünü elde etmeye çalışan bir doktrin değil; fakat doktrinin iç tutarlılığının gerektirdiği düşünme tarzıdır.⁹ Teolojik sistemin muhtevasını ve özgünlüğünü, imanda ve iman için anlarız. Burada sistem, imanın yorumunda bulunan içkin mantık, esrarın aydınlatılması, düğümün çözümü, *imanın analogi kurallarına uygunluğu* anlamına gelir.

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

İman üzerine, imandan söz eden teolojik söylem, vahyedilmiş, objesini dışarıdan tasvir eden objektif bir dil değildir;¹⁰ objektif ve bilimsel düşünceden, çok, derin düşünmeye, Kur'an-ı Kerim tabiriyle, tefekkür, tezekkür ve tedebbüre; duaya yakındır. Teolojik söylem bizatihî 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 tarihî sorgulamasına entegre olmazsa, soyutluktan kurtulamaz. "Teolojik söylem diyakronik* tarzda bir iç hermenötiğin ve senkronik** tarzda bir dış hermenötiğin ürünüdür. Dış hermenötik iç hermenötiğe bağlıdır."¹¹

⁸ Gisel, Pierre, *Vérité et tradition*, dans *Initiation à la pratique de la théologie*, p. 132.

⁹ Heidegger, *La communication du colloque théologique* dans *Archives de philosophie*, 1969, T.32, p. 377.

¹⁰ *Face*, p. 328.

* 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. (Vardar, Berke, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Birinci Baskı, ABC Kitabevi, ABC Tanıtım Basımevi, İstanbul, 1988, s. 27.)

** *Eşsüremli* diye çevrilebilen bu kelime ise, 1- Evrim dışında ve süreden, artsüreden bağımsız olarak ele alınan, birbirleriyle aynı sistem içinde bağımlılar kuran öğeleri, olguları, belirtmek için kullanılır. 2-Olguları, öğeleri evrim dışında ve süreden bağımsız olarak bir sistem içinde ele alan.

¹¹ a. y.

Daha önce çeşitli vesilelerle söylediğimiz gibi, dinî tecrübe, ifade edilebilmek için dilin aracılığına muhtaçtır. Dili kullanmayan bir tecrübe, kör ve karışıktır, başkasına iletilemez. Dinî tecrübeye her şey dil değildir; fakat dinî tecrübe dilsiz de değildir. Buna karşılık telâffuz, ifade ve iletişim fonksiyonunu icra etmesi için, bu dilin spekülâtif dil, *kavrama götürülmüş* dil olması gerekmez.¹² Kur'an-ı Kerim'de hiçbir nazariye bulunmaması, onun edebî 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 edebî cinslerin kavramsal yapıya dönüşemeyen düzeyinde kurulur. "Kuşkusuz bir defa farklı yorumlara, haricî itirazlara ve iman toplumundaki iç ayrılıklara maruz kalınca bu dil, kavramsal çalışmanın belirlediği, imanın kabulü ve ikrarında ortaya çıkmak zorunda kalır."¹³

B. Teolojik Söylemin Formları

Kutsal kitaplarda ifade edilen "imanın ikrarı", söylemin *formlarından* ayrılmaz. Bilgi verici bu formlar, anlatımı esas alırlar, gelecekle ilgili haberler verirler ve birtakım meseller içerirler. "Söylemin her formu, hem imanı ikrar etme biçimini, hem de bizzat imanın ikrarında teolojik açıdan anlamlı olan gerilimleri ve karşıtlıkları uyandırır."¹⁴ Örneğin en temel anlamıyla iman, bir bağlanma ve itaat duygusudur. Kur'an'a göre imanın objesinde, yani Allah'ta, *öncelik* ve *sonralık*, *açıklık* ve *gizlilik*, *çok yücelik* ve *çok yakınlık* gibi çeşitli karşıtlıklar vardır.

Teolojik söylemdeki anlatım örneği belki en dikkat çekenidir. Yapısal analiz, bu anlatım formlarını ve yapıları parlak, başarılı bir şekilde analiz etmiştir. Anlatım formu her ne kadar bir teoloji kurmaya izin vermese de, örneğin Hz. Nuh ve Hz. Musa kıssalarında olduğu gibi, geçmişteki bu kurtuluş olayları bir anlatım, bir hikâye formunda söylenmiştir.¹⁵ 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 hermenötik, kıssaları ve

¹² Ricoeur, Paul, *Poétique et symbolique*, dans *Initiation à la pratique de la théologie*, p. 37.

¹³ *age.*, p. 38.

¹⁴ *Du texte*, p. 120.

¹⁵ Rad, von G., *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Genève, Labors et Fides, Paris, 1963.

olayları anlamlı sonuçlar halinde yeniden düzenlemeye, Tanrı ve insan hakkında, onların ilişkileri hakkında bize bir şeyler söylemeye çalışmalıdır.¹⁶

Teolojik söylemde Tanrı'nın mahiyeti daha çok anlatım formunda ortaya çıkmakta, âdeta hikâyenin yapısından ayrılamamaktadır. Örneğin, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın pek çok sıfatı bizzat tarihî olayların anlatılması sırasında zikredilmektedir. Allah ibretli olayları anlatmak suretiyle, kurtuluş tarihinin en büyük Eyleyeni (Actant) olmakta, 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 başvurmadan tanınır.

Şüphesiz kıssanın anlattığı kurtuluş fiilleri bir anlamda tarihî 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."¹⁷

Gerçekte teolojik söylemin anlatım formuyla yetinemeyiz; başka formları, örneğin yasama, hikmet ve mesel gibi, hatta *va'd* ve *va'id* gibi, diğer formları dikkate almak zorundayız. Tefsir geleneğimizde Kur'an söyleminin ciddî, tutarlı ve ilâhî 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 ilişkinin kurulması sırasındaki bir hitap objesi, bazen de, kozmik düzende rastladığımız Nedensel bir Hakikat.

Buradan şu sonucu çıkarabiliriz: Teolojik söylemin bütün formları bütünüyle dairevî bir sistem teşkil ederler. Onların her birinin muhtevası, teolojik söylemin muhtevasını meydana getirir. Fakat bu takdirde, çeşitli formların teşkil ettiği dairevî 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 felsefî hermenötik için de merkezî kategoridir. Bütün diğer kategoriler onunla telâffuz edilir: Metnin, "metnin nesnesi" olan herhangi bir şeyi söylemesi için, bazı öncelikli şartlar gereklidir. Bunlar da yapı, nesnelleşme, yazı ve farklılık (distanciación) gibi şartlardır.

¹⁶ *Du texte*, p. 121.

¹⁷ *age.*, p. 122.

Bu hususu biraz daha iyi açıklayabilmek için, genel konunun iç yapısından hareket edelim ve sözün metne nasıl uygulandığını ve bu uygulamanın sonuçlarını görelim.

Burada şöyle bir soru sorabiliriz: Genel hermenötiğin metin kategorilerini ve kriterlerini teolojik metinlere uyguladığımızda, bu sonuçların 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 yanılgılardan kurtarır.

Bu uygulama önce, yapısal analizin aşırı ihtimallerini dengelemek için olduğu gibi, anlamın 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.¹⁸

Hermenötiğin birinci görevi okuyucuda bir karar uyandırmak değil; fakat teolojik metnin nesnesi olan varlık dünyasını açıp göstermektir. Böylece, kutsal kitap sayesinde, yeni bir dünya, yeni bir anlayış, yeni bir doğuş gerçekleşir; Tanrı'nın dünyadaki mutlak hakimiyeti telâkkisi, insanın psikolojik yaşantısına ve dinî 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.”¹⁹ Tanrı'nın ifade ettiği şey, kutsal metnin nesnesidir, yani dile getirdiği, açıp gösterdiği şeydir. Vahyedilmiş bir kutsal kitap, yani burada açıklamaya çalıştığımız metin nesnesi, ancak varoluşumu, tarihimi ve dünyanın bütün realitesini bana açıkladığı oranda vahyedilmiş demektir.

Buna rağmen, “teolojik söylemde, bireysel şahsa bilgi vermek üzere ilke imtiyazı ve genel olarak da insanın Tanrı'yla ilişkisinde, personalist görüşler için Ben-Sen formunda imtiyaz yoktur. Çünkü, teolojik metinde söz konusu olan şey, bir dünya anlamında, toplu ufuk (horizon global) anlamında anlamlandırmaların (signification) bütünüdür.”²⁰

¹⁸ *age.*, p. 126.

¹⁹ *a. y.*

²⁰ *age.*, p. 127.

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 hanel getirmez. Fakat şunu da unutmamak lâzımdır: 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, hususî bir tarzda, pek çok anlamlandırmalarla dile getirilmiştir. Bu anlamlandırmalar ise, anlatımın, gaybtan haber vermenin, hikmetin vs. edebî formlarıyla dayanışma içindedir.²¹ Gönderge “Tanrı”ya gelince, O, çeşitli söylemlerin koordinatörüdür. “Teolojik bir hermenötiğin görevi, *Konuşan Tanrı*’nın (God-Talk) nasıl ortaya çıktığını ve konuştuğu şeylerin bütün muhtevasını açıp göstermektir.”²²

Bu açıklamalardan sonra, şu kısa değerlendirmeyi yapalım: Teolojik hermenötik, hem genel hermenötiğin hususî bir halidir, hem kendine özgü bir yapıya sahiptir; çünkü Kutsal Kitab’ın 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 konuşan yalnızca Tanrı’dır.

1. Kur’an Söylemi

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

²¹ *age.*, p. 128.

²² *age.*, p. 129.

O, duyu ve idrak üstü hakikatlerin, vahiy denen bir bilgi kipiyle insana bildirilmiş biçimidir.

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 Kerîm 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 Yüce’dir, Hakîm’dir.” (Şûrâ, XLII, 51). Allah’ın bildirdiği bu bilgiler ancak insanlara dille anlatılabilir. Kur’an-ı Kerîm, kendisinin bildirdiğine göre, ilâhî kelâmın bütünü değildir. Çünkü, o aşkın ve nüfuz edilemez bir hakikatin sadece insanî dile bir aktarımından ibarettir. Bir ifade ne kadar mükemmel olursa olsun; tanrısal Kelâmın zenginliğini insan aklının tüketmesini sağlayamaz. Bunu Kur’an-ı Kerîm şöyle açıklıyor: “De ki, Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa ve bir o kadarını da katsak, Rabbimin sözleri tükenmeden denizler tükenirdi.” (Kehf, XVIII, 109), (bu konuda ayrıca bkz. Lokman, XXXI, 27).

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

İslâm’a göre vahiy, her şeyden önce, prototipi semavî 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 mucizevî etki yaptı.”²³ Böylece Kur’an-ı Kerîm, Müslümanların gözünde, kelimeler, heceler ve seslerin maddeliğine bürünmüş İlâhî Kelâm’ın eksiksiz bir ifadesidir. Bundan dolayı o, ezeli, kutsal, mutlak, yegâne söz olma şerefine sahiptir; hiçbir şekilde hiçbir eleştiriye tabi tutulamaz.

2. Tanrısal Kelam Olarak Kur'an Söylemi

Hız. İbrahim’e kadar giden üç büyük din tarafından vahiy, peygamberlerin diliyle ifade edilen Tanrı’nın ezeli Kelâmına, Sözüne, Sesine yüklenen tabiatüstü bir tezahür gibi kabul edilir. Peygamberler sadece vahiy meleğinin bildirdiğini iletirler.²⁴

²³ *age.*, p. 230.

²⁴ Vahyin mahiyeti konusunda bkz. Subhi es’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.

Tanrı'nın bedeni olmadığından, gerçekte telâffuz 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 dinî bir bilinci restore etmek için Arap lengüistiği bilincini kullanır.”²⁵

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

Kur'anda konuşan (locuteur), genellikle tekil, bazen de çoğul (biz) olarak, emreden, hitap eden, uyaran, yargılayan vs. formlarında tezahür eder. O, kadir-i mutlak İradesinin, sonsuz İlminin, insan ve âlemler üzerinde Hakimiyetinin ifadesiyle bütün mekânı doldurur. Allah adı Kur'an-ı Kerîm'de özel isim olarak 2679 defa geçer. O'nun bütün söyledikleriyle bildirmek istediği şey şudur: Hesaba çekilen, *senle* karşılaştırıldığında, O'nun Varlığı Aşkındır ve Birdir. Kur'an söyleminin amacı *seni*, böylece, konuşanın birliğine bağlanan, kendi psikolojik birliğinin bilincinde olan bir *ben* seviyesine yükseltmektir.²⁶

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

Kelâm, *kelime* ve *kelimât* isimleri Kur'an-ı Kerîm'de, Allah'a atfedilen söz, yargı veya karar anlamında 38 defa kullanılır (12 defa söz anlamında kullanılmıştır). Genel olarak vahiy, *kelâm'u-Allah* olarak kabul edilir (Fetih, XLVIII, 15); İslâm'dan önceki diğer Nebîlere de verilmiştir (II, 75). Hz. Adem ve Hz. İbrahim Rablerinin emirlerini (*kelimât*) telâkkî ettiler (II, 37; II, 124). *Kelime* pek çok ayette ise *ilâhî karar* ((IX,40; XI, 110; XX, 129; XLI, 45) ve bir cezayı içeren yargı (XLII, 21) anlamlarına gelir.

Hz. Musa, Allah'ın kendisiyle gerçekten konuştuğu Nebîdir (IV, 164). Allah'la konuşma sadece Hz. Musa'ya tanınan bir imtiyazdır. Bundan başka, İlâhî Kelâmla Hz. İsa arasındaki yakınlık oldukça ilginçtir. (III, 45; 4,

²⁵ Arkoun, Mohammed, *La pensée arabe*, Que sais-je, no: 915, P.U. F. Paris, 1979, p. 10.

²⁶ *age.*, p. 12.

171). Bu ayetlerde söz konusu olan *Kelime* (Verbe), Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya hamile kalmasının sağlayan *yaratıcı söz* (kün) gibi düşünülebilir.²⁷

Kur'an-ı Kerîm'de bundan başka Allah'ın sözü anlamına gelen iki kelime daha vardır: *Kavl* ve *emir*. Kur'an-ı Kerîm'de *kavl* kelimesi harfi tarifli olarak 12 defa kullanılmıştır. İlâhî *yargı* (sentence), cezalandırma anlamına gelir.²⁸

Kur'an söylemini birkaç açıdan ele alabiliriz:

A) *lengüistik açıdan*: Kur'an söylemi, belirginleştiremediğimiz çeşitli düzeylerde ve derecelerde İsa'dan sonra VI. ve VII. yüzyıllardaki Arap dili sistemini terk etti. O, ifadenin, yani dilin düşünceyle ilişkisini, sonuç olarak da İslâmî düşünme tarzının uygulamasını (exercice) zorunlu kılan formları ve muhtevaları yerleştirdi. Haklı olarak İslâm teolojisinde, Grek düşüncesinin etkisiyle oluşan bir söz yönetiminin veya egemenliğinin (logocratie) bulunduğu; bunun da, bir söz merkeziliğine (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=gayb) 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 nesnelere düzeni meydana getirir; bu düzeni de insana empoze eder; hikâyeler ve sembolik anlatımlar yardımıyla aslı olayları anlatır; insan davranışlarını, onlara uygun niteliklerle tasvir eder. Bütün bunların hepsinin, haklılığını ve doğruluğunu kanıtlar.

E) *Tarihî 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 mü'minin, hayatına ve varoluşuna dair hususî şartlardır.

²⁷ Masson, p. 234.

²⁸ *Kavl*in ilâhî hüküm anlamında kullanıldığı ayetler için bkz. X, 40; XVII, 16; XXIII, 30; XXVII, 82,82; XXVIII, 63; XXXII, 13; XXXVI, 7, 70; XLI, 70; XLVI, 18.

G) *Semiyotik açıdan*: O pratik çeşitli anlam yapılarını yerleştirir: Böylece *Cahiliyenin* dinî evreniyle bütün ilişkisini keserek, pek çok pratik uygulamalara kendi sembolik anlamını yükler.²⁹

Söylem ve Tanrı

Yukarıda, Tanrı'nın, teolojik söylemin göndereni olmakla birlikte, gerçekte, olağan anlamda bir konuşan olmadığını söylemiştik. Bu durum bizi, teolojik açıdan olduğu kadar, hermenötik bakımdan da ciddi problemlerle karşı karşıya getirir. Örneğin, konunun daha 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 meselelerin 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 bulabileceğimizi sanıyorum. Fakat kendi insanî 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.

Tanrı'nın ontolojik hakikatini, 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.³⁰ Bundan dolayı, Tanrı'da varlık ve söylemin birbiriyle örtüşüğünü söyleyebiliriz.

Fakat, "Allah kâdirdir" ifadesinde olduğu gibi, fonksiyonu sadece gramatikal olan "dır" 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

²⁹ Arkoun, Mohmmmed, *Pour une critique de la raison islamique*, Édition Maisonneuve et Larose, Paris, 1984, p. 95.

³⁰ Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, biblio essais, Martinus Nijhoff, Paris, 1974, p. 32.

ilişkilerini, ardından da *olmak* fiilinin mahiyetini incelemek gerekir.³¹ 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”dırlar. 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, Tanrı’ya yüklenebilen bütün yüklemelerin inkârından ibarettir. Saint Thomas’ın söylediği gibi, Tanrı’nın ne olduğunu söyleyemsek de, en azından ne olmadığını söyleyebiliriz.³² Bununla birlikte, bu düşünce tarzı temelde pozitifdir. Çünkü, sezgisel bir bilgiye; Tanrı’nın bir keşfine ulaşıyor gibi davranmaktadır.³³ Diğer deyişle negatif teoloji kendine Tanrı’yu 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. Üstelik söylemin dışındaki bu mutlak hakikat, söylem ve sezgiyle veya temaşa ile elde edilen tecrübeden önce gelen ve tecrübenin nüfuz edebildiği bir öte arasındaki zıtlığın sonucu değildir; fakat tersine, sadece söylemden doğar.³⁴

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

³¹ *Benveniste*, p. 52; bu konuda ayrıca bkz. söz konusu eserin Türkçe tercümesi, s. 87-96.

³² D’aquin, Saint Thomas, *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, pp. 79-86.

³³ Bu düşünme biçimi Wittgenstein tarafından *Tractatus logico-philosophicus*, bu anlamda yeniden ele alınmıştır. 6.522 nolu aforizmada şöyle denilmektedir: “İfade edilemez kesinlikle vardır. O, kendini ortaya çıkarır, mistik ögedir.”

³⁴ *Bourg*, p. 126.

zıtlıktır. Bu ikisinin zıtlığına paralel olarak, vahyin tek aracı olan Tanrı Sözü, Tanrı'nın mahiyetiyle zıtlık içindedir.³⁵

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 başkalığı düşünülemez olur.³⁶ Aristoteles'in "bir olan ve en tümel"³⁷ ve Heidegger'in tanımlanamaz şey³⁸ dediği Varlıkta en genel kavram olmasına rağmen, tanrısallıktan hiçbir şey bulunduğu söylenemez.

Özetle söyleyecek olursak, söylemde onun 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.³⁹

KAYNAKLAR

Aristote, *La métaphysique*, T.I, nouvelle édition, traduction par J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1953.

Aristoteles, *De l'interprétation*, trad. J. Ticot, Vrin, Paris, 1969.

Arkoun Mohammed, *La pensée arabe*, Que sais-je, no: 915, P.U.F. Paris, 1979.

Arkoun Mohammed, *Pour une critique de la raison Islamique*, Édition Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.

Benveniste, Emile, *Problèmes de linguistique générale*, II, Gallimard, Paris, 1974.

³⁵ *age.*, p. 128.

³⁶ Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, édition Martinus Nijhoff, Paris, 1974, p. 76.

³⁷ Aristote, *La métaphysique*, T. I, nouvelle édition, traduction par J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1953, β 4, 1021 a 21.

³⁸ Heidegger, *Etre et temps*, traduit de l'allemand par François Vezin, Gallimard, Paris, 1986 p. 27.

³⁹ *Bourg*, p. 129.

Bourg, Dominique, *Transcendance et discours*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985.

D'aquin, Saint Thomas, *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.

Gisel, Pierre, *Vérité et tradition*, dans *Initiation à La pratique de la théologie*, sous La direction de Bernard Lauret et François Refoulé, Tome I, introduction, troisième édition revue et corrigée, Les Édition du Cerf, Paris, 1987.

Heidegger, *Etre et temps*, traduit de l'allemand par François Vezin, Gallimard, Paris, 1986.

Heidegger, *La communication du colloque théologique dans Archives de philosophie*, 1969.

Henri Massé, *Islam*, Librairie Armand Colin, Paris, 1930.

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

Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, édition Martinus Nijhoff, Paris, 1974.

Massé, Henri, *Islam*, Librairie Armand Colin, Paris, 1930, pp. 72-76.

Masson, D., *Monothéisme coranique et monothéisme biblique*, doctrines comparées 2^e édition, Desclée de Brouwer, Paris, 1976.

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

Resweber, Jean-Paul, *La Philosophie du langage*, Que sais je? No: 1765, P.U.F., Paris.

Resweber, *Philosophie du langage*, Que sais je? No: 1765, P.U.F., Paris, 1979.

Du texte, Ricoeur, Paul, *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.

Ricoeur, Paul, *Poétique et symbolique*, dans *Initiation à la pratique de la théologie* sous La direction de Bernard Lauret et François Refoulé, Tome I, introduction, troisième édition revue et corrigée, Les Édition du Cerf, Paris, 1987.

Subhi es'salih, *Kur'an İlimleri*, çev. Sait Şimşek, Esra Yayınları, No: 71, Konya, 1994.