

YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

KUR'AN ve DİL

Dilbilim ve Hermenötik
SEMPOZYUMU

17 - 18 Mayıs 2001

VAN - 1982

YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

17-18 MAYIS 2001

KUR'AN ve DİL – Dilbilim ve
Hermenötik- SEMPOZYUMU

Sahibi

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Vekili

Prof. Dr. Bekir TİLEKLİOĞLU

Düzenleme Kurulu Başkanı

Doç. Dr. Necati KARA

(İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanı)

Mizanpaj

Dr. Ömer KARA

Baskı

Bakanlar Matbaası / 0.442 235 48 35 ERZURUM

DİL ve İNSANIN TARİHSELLİĞİ BAĞLAMINDA DÎNÎ METİN

Prof. Dr. Sadık KILIÇ*

*"Yorum, 'dil'in doğası ve tarihiyle irtibatlıdır;
'yorunda görelilik' de, bir hakikatin tespiti
olup, bir yasak ağaç değildir!.."*

Tebliğimin amacı, konu başlığından da anlaşılacağı üzere, dil ile insanın tarihsel iki olgu olduğunu vurgulayarak, bunlara yaslanan metnin yorum yöntemi üzerinde bazı düşünce ve kabullerimi sizlerle paylaşmaktır.

1) Tanımlar

Tebliğimde sunacağım görüşlerin daha iyi anlaşılabilmesi içinse, başlıkta kullanılan dört anahtar terimin açıklanması uygun düşecektir. Bizce, kavram kargaşasına düşmemek için, kavramın seçikliği ile açıklığının, yani "her zaman herkeste aynı olan yönü ile, hem fertlere hem zamana göre değişen yönünün"¹ bilinmesi, maksudun iletilmesi açısından önemlidir. Buna göre, tebliğimizin nirengi noktasını oluşturan dört anahtar terimin anlam açıklıkları, kısaca şöyledir:

a) Dil: Kelimenin tam anlamıyla, beşerî ve tarihî bir fenomen olup, insanın düşündüğünü açıklama yetisi olarak, ilahi bir vergidir (seçiklik)².

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ "... bir kavramda değişmeyen onun seçikliği, değişen ise açıklığıdır" (Öner, Necati, "Kavram", *Felsefe Yolunda Düşünceler*, M.E.B. Yayınları, İstanbul-1995, s. 118).

² "Adem, nev'in ilk ferdidir ve havassı nev'iye'nin aslı ondan mevrustur" (Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, 1979, I/303).

Ancak, bu yetinin açığa çıkması, geliştirilmesi ve kavramlaştırılması, zaman içerisinde farklı delaletler (anlamlar) kazanması, kimi sözcüklerin kullanımdan kalkması ... gibi bakımlardan, bütünüyle toplumsal uzlaş (muvâda'a)³ ya bağlı olan, genel olarak insanlar arasında iletişimi sağlayan 'araç'tır⁴... Dil oluşturma yetisi, insan varoluşunun temel koşulu, varlığıyla eş zamanlı (coexistant) bir olgudur⁵. Bu nedenledir ki, "Tüm insanlar, hangi kıtadan olurlarsa olsunlar, bu ortak dil yetisine sahiptirler, ancak dil yetisinin aldığı özel biçim her dilsel topluluk için farklıdır"⁶. İnsanın kendi varlığı kadar, onunla irtibatlı fenomenler, yani bilim, kültür, sanat ve benzeri zihni ve toplumsal etkinlikler de, bütünüyle dil aracılığıyla ifadesini bulurlar. Dinî metinlerin anlaşılıp yorumlanması süreci de bir bakıma, dil olgusu bağlamında, söz'ün yorumlanması sürecidir. Zira dil, zihnin olduğu kadar, varlığın da aynası⁷, Heidegger'in deyimleriyle de, "*varlığın evidir*"⁸. O halde, dil ile düşünce ve varlık (beşeri gerçeklik) arasında çok güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Diğer canlılarınkinden kökten bir şekilde farklı olan 'insandaki dil' yetisinin sistemleşmesi, anlamlı bir dizgeler bütünü oluşturabilmesi de, işte bundandır. Öylesine ki, anlamlı ve yaratıcı bir dizge olarak 'dil' olmadan insandan söz edilemeyeceği gibi, "Dil olmadan her düşünce karanlıktır"⁹ ve karanlıktır¹⁰. Dil ile varlık o kadar iç içe girmiştir ki, bunu Wittgenstein şu meşhur tümcesiyle dile getirir: "dilimin sınırları, dünyamın sınırlarını imler [işaretler, gösterir]"¹¹.

b) İnsan: Yeryüzü varlık serüveninin odak varlığı olup, aynı zamanda dinî metinlere muhatap olan, yapıp etmeleriyle kendi geçmişine ve tarihsel konumuna katkıda bulunan¹², dünyayı imar ve ıslah edebilecek yetilerle donatılı, evrenin ve tinsel dünyanın gözbebeği, tarihsel¹³ varlık... Biraz ihtiyatla karşılanması gerekse de, Scheler' in sözcükleriyle, '*Bir mikro-teos olarak Tanrı' ya giriş*'. Ya da, Büyük Dünya karşısında, hem anahtar, hem kapı.

³ "Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccar, Dâru'l-Hudâ, Beyrut, 2. Bsk., I/46-67. "*sırrı terbiye hükmünce bir istidât ile az-çok bir tedric içinde...*" (Yazır, I/309).

⁴ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhûmu'n-Nass-Dirâseh fi Ulûmî'l-Kur'an*, Kahire-1990, s. 27.

⁵ Uygur, Nermi, Dilin Gücü, s. 151; Akarsu, Bedia, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkilâp, 1998, s., 16, 20.

⁶ Kıran, Zeynel, *Dilbilim Akımları*, Onur Yay., 2. Bsk., Ankara-1996, s. 57.

⁷ Leibniz'ten Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 40.

⁸ *Über den Humanismus*, bern, 1947, s. 5'den naklen Sesli, Hüseyin, *Dil Alanı Üzerine*, Ata. Üniv. Yayınları, no: 56, Erzurum-1968, s. 7.

⁹ Akarsu, *Dil-Kültür*, s. 31.

¹⁰ '*Varlıklar sisteydiler / Bilen yoktu güzelliklerini / Adları konuncaya kadar*' (Rig Veda).

¹¹ *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi yayınları, 1. Bsk., Mart-1985, 5.6.

¹² Göka, Erol- Topçuoğlu, Abdullah- Aktay, Yasin, *Önce Söz Vardı*, Vadi yayınları, 1996, s. 43.

¹³ "*İnsan tarihsel bir varlıktır*" (Dilthey), (Serinsu, Nedim, *Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzûl*, Şûle, İstanbul-1996, s. 35).

c) Tarihsellik

Belli bir zaman ve mekanda ortaya çıkan bir metni anlamak için, onun kültürel bağlamını, yani tarihsel / beşerî arka planını iyi anlamak gerekir; çünkü, o metni konu alan tarihsel yorumlamada, yorumun mahiyeti, zaman ve mekan şartlarına, onun tarihsellik konumuna bağlıdır. Bir diğer ifadeyle, yorumlamada, dil, zaman, mekan, tarih, beşer, olgu ve kültür kimi zaman etkin, kimi zaman da belirleyici unsurlardır. Terimi felsefî anlamda ilk kullanan filozof olan Hegel de, tarihsellik'e getirdiği “*geçmişte olup-biten her şeyin, geçmişte kalmasına rağmen etkisini sürdürülmekte olması hali*” ve “*sürekli tarihsel etkililik*” tanımlamasıyla, bu hususu vurgulamaktadır¹⁴. Dilthey'in terime getirdiği tarif de buna yakın olup, ona göre de tarihsellik, “insanın tarih içinde neliğini (mahiyetini) yapan, tarihsel olup-bitmeler içinde insanı hem oluşturan, hem de insanın oluşturduğu bir şey...”dır¹⁵. O halde kısaca, tarihsellik terimine, “*Tarihin belli bir kesitinde ve belli bir mekanda ortaya çıkan bir olguyu, fikri anlayabilmek için, o dönemin (dilsel, kültürel, beşeri, tarihi ve olgusal) bağlamıyla 'derin tarih'in ondaki etkisini iyice anlayarak, bu olay veya fikri, metni bu merkezde yorumlama*” şeklinde bir tanımın getirilmesi mümkündür. Bu tarihsel yorumlama anlayışında, yorum ‘sürec’i merkezde yer alır; zaman ve mekan şartlarına bağlı, mutlak, dogmatik ve entegrist olmayan, aksine esnek, öznel ve hoşgörülü, görecelilikle kayıtlı; sosyokültürel ufka sıkı sıkıya bağlı, anlamın salt lafızda oluşmayıp, dilsel göstergelerin ötesinde, yani dil dışı bağlamda¹⁶ sahip olunan bakış açısına yerleşerek de elde edildiği bir yorumlama etkinliği... Anlama edimi de, genel bağlamı kavramakla iç içedir. Bağlamı da, en geniş manasıyla, “*bütün anlama etkinlikleri için zemin ve muhit işlevi gören, insanî ve sosyokültürel çerçeve*” diye nitелеmek mümkündür. İnsanın varlığı gibi zihinsel kapasiteleri de bu sfer içinde gerçekleşip geliştiğinden, insan kaynaklı her türlü bilgi de tarihsel, öznel, görelî, beşerî ve tarihsel olmak zorundadır.

d) Metn (nass): Hususî bir bildirim (vahy) yoluyla insana sunulan, “*aşkımlık unsurunu tarihin içine sokarak, tarihte diyalektiği harekete geçiren bir vahiy*” olma özelliği taşıyan ilahiliğin kendisinde tezahür ettiği / açılım kazandığı, menşe’ bakımından zaman – mekan üstü olmasına karşın, amaç bakımından bütünüyle insana, vakiya, topluma, tarihe ve fenomenlere dönük tarihin malı olmuş belge... Ve Kur’an, amaç ve sosyal gereklilik itibarıyla, kurucu ve çekirdek kitlenin, yani ilk muhatapların dilini seçmiş, söz beğenisini yansıtmıştır. Gösteren (signifiant) ile gösterilen (signifié)

¹⁴ Özlem, Doğan, *Kültür Bilimleri ve kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul-1986, s. 80.

¹⁵ Özlem, *Kültür Bilimleri*, s. 81.

¹⁶ Dil dışı göstergeler (*Context of situation, el-Mâcerâyât*) hk. Bkz. Es-Sa’rân, Mahmûd, ‘İlmu’l-Lûğa, 1414/1994, s. 263, vd., 310-313.

arasında zorunlu ve doğrudan bir bağıntının bulunmadığı kabulüne¹⁷ karşın, insanla kurulması amaçlanan iletişim ve sosyal gereklilik böyle bir İlahî seçme için yeter sebeptir. Çünkü dil, insan-varlık, varlık-insan arasında bir köprüdür; dünyaya bakışın, niyet ve istemlerin, kültürün taşıyıcısıdır; bu nedenle de olgu ve kültürden kopuk değildir¹⁸. İşte, söz ile realite arasındaki mutabakat ve uygunluk nedeniyle, Kur'an metninin anlaşılabilirliği için, önce onun dil dokusunu, dokuyu oluşturan sözcük ve tümcelerın yapı ve delâlet yönlerini, sözcüklerin kök manalarıyla sonradan müktesep delalet zenginliklerini; ayrıca, anlamın oluşmasında etkisi ve katkısı olan dil dışı unsurları, kısaca kültürel, toplumsal, tarihsel ve olgusal bağlamları bilmek gereklidir. Çünkü anlam, salt lafzî unsur olan sözcük ve tümcelerde değil, onun olmazsa olmaz koşulu olan bağlamsal (*contextuel*) ilişkilerle oluşmaktadır¹⁹. Abartılı gibi görünse de, *'Bana sözcüğün bağlamını verin, size anlamını söyleyeyim'* ve benzer ifadelerin vurguladığı şey, anlamın belirleniminde, işte en geniş manasıyla, bağlamın (*siyak, sibak*) bu etkin katkısı ve belirleyiciliğidir. Sözcüğün, hatta tümcenin delâleti birden çok olsa bile²⁰, ilişkiye girdiği bağlam, bir bakıma belirsizlik yaratan 'anlam spektrumu'nu netleştirir, sözcüğün esnetilebileceği anlamları uygun bir biçimde teke indirger.

II) YORUM SÜRECİ

A) Metn-Tarih Etkileşiminin Zorunluluğu: Dinî metin - beşeri gerçeklik etkileşimi, metin - kültür etkileşimi, metin - tek tek olgu etkileşimi, metin - dil etkileşimi ve metin-yorumcu (okuyucu) etkileşimi, anlamın belirleniminde önemli rol oynamaktadırlar. Bu asal korelasyonda, kutsal metin ile içine indirdiği kültürel tarihsel kesitin tüm değer unsurları arasındaki bu çift yönlü ilişkiler serisi, birbirini etkilemektedirler. Hatta, Aşkın irade ve niyetlerin kendini ifşası demek olan özel bildirim, yani vahiy, bir bakıma, muayyen bir tarihsellik kesitinde 'nass' olarak biçimlenir, sese ve lafız formlarına bürünür. Böylece, bir aracı unsur ve iletişim aracı olan dil, beşeri durumlara verilmiş ve verilecek olan yanıtı, tarih üstü olan 'Aşkınlık'²¹,

¹⁷ "Dil göstergesi nedensizdir (*arbitraire*). Gösterileni (anlamı) gösterene (ses dizisi) bağlayan bağ, hiçbir iç ilişkiye dayanmaz; bir başka deyişle, dil göstergesinin gerçeklik kazandığı ses dizisiyle, ilettiği kavram arasında hiçbir neden ilişkisi yoktur. (...)" (Kıran, Zeynel, s. 62). Nitekim, "göstergelerin dilden dile, bir tek dil içinde çağdan çağa değişmesi, dil göstergesinin nedensizliğini ispatlamaya yeter" (Kıran, s. 63).

¹⁸ Ebu Zeyd, *Mefhûm*, s. 27, vd.

¹⁹ Condon, John, C., *Kelimelerin Büyülü Dünyası-Anlambilim ve İletişim*, çev. Murat Çiftkaya, İnsan yayınları, 2. Bsk., İstanbul-1998, s. 132-135; es-Sa'rân, 'İlm, s. 263.

²⁰ Çok anlamlılık için bkz. Aksan, Doğan, *Anlambilimi ve Türkanlambilimi (Ana Çizgileriyle)*, A.Ü.D.T.C.F. Yayınları, Ankara-1971, s. 76, vd.

²¹ [*Fe Te'âlâ'llâhu 'ammâ yüşrikûn*, A'râf, 190; *Fe Te'âlâ'llâhu'l-Meliku'l-Hakk*, Tâhâ, 114, vd.]

'kutsallık'²² ve 'beşerce dokunulamazlık'²³ göğünden koparıp²⁴ insan tarihine mal eder. Bu nedenle, ilahî ve Aşkın olanın, varlığı yönlendirerek, Kendi ebedî sükût ve mahremiyetini aşması ve açmasının bir aracı olarak da bakabiliriz metne... Daha açık bir anlatımla, Kur'an metni, artık yer yüzünü hedefleyen İlahî Logos'tur²⁵... O, en kapsamlı ve karmaşık ilgi alanlarıyla, burada, metafizik ve uhrevî kaygılarında bile bu dünyaya batmış, onunla sınırlı, onun tarafından belirlenen 'insan' a özgü bir dünyaya yöneliktir. Kaynakça, Müteâl Alem'den gelmiş olan bir söz, onun yazılı formatı olan, fakat deterministik anlamda insanî konum, sorular, çözüm beklentileri, vb. tarafından tayin edilme boyutunda olmasa da, her anlatımında ve yargısında, insanî gerçekliğin güçlü yansımaları bulunan, nihai gaye bakımından '*insan dünyası*'na bağımlı bir metindir bu!... Bir kere bu özgün metin, gaye bakımından "tarih ötesi-meta historik" bir belge değildir.

Bu nedenle, somut ve yaşanılır olanı, beşerî ve tarihsel gerçekliği, birey ve toplum halinde insanın öznel varoluş ve bilincini; salt şahsî hal, sosyal ve kültürel ufku, kısaca '*buradaki insan*' in onsuz düşünilemeyeceği ilişkiler ağı görmezden gelinerek, bir anlama-yorumlama eyleminin olması isabetli olmayıp, 'metn' in gayesi bakımından da uygun değildir.

Metn'in, öznel insan gerçeğinden, kültürden, konum ve tarihten soyutlanamayışı demek olan bu diyalojik ve diyalektik duruşu bir kenara bırakmak, onu *a priori*, yani salt metin içi anlam karinelerine (sfer) eşitlemek ve indirgemek, düşüncemize göre anlamı dondurmak manasına gelir. Kur'an metni bağlamında düşündüğümüzde bu, onun mutlak ve değişmez, ilahî bilgi çerçevesinde kaydolunmuş nesnel anlam ve yorumundan söz edilemeyeceğini gösterir; yani, salt İlahî okuma (lectio divina) ve İlahî tarafça onaylı bir yorumlama, ne insan için, ne de '*insanî dil*' için olanaklı değildir! Bu nedenle, metn' den elde edilecek anlam, beşerî, ferdî ve toplumsal ihtiyaçları çeşitli, metn'deki anlam vecihlerini ortaya çıkarıp yönlendirecek dinî, entelektüel ve insanî duyarlılık dereceleri farklı kimselerin ondan alacakları cevaplardır; bu cevaplar ise, bütünüyle yorum etkinliğinin bir ürünüdür... Kelâma, oradan da zihnimize inense, kesinlikle ilahî niyetlerin ta kendisi ve tamamı değil, ilahî gereklilikler ile imkân aleminin izin verdiği miktardır...

Öyleyse denilebilir ki, dini metinlere getirilen yorumlar, insanî ve tarihî bir zorunluluk olarak, tarihseldir. Tarihî bir varlık olarak, zaman ve

²² [*Qul Subhâne Rabbi, İsrâ, 93; Subhâne Rabbînâ, İsrâ, 108; Subhâne'llâhi 'ammâ yuşrikûn, Tûr, 43, Haşr, 23, vd.; Sebbeha li'llâhi mâ fi's-Semâvât, Hadid, 1; Haşr, 1, Saff, 1.*]

²³ [*... fi kitâbin meknûn lâ yemessuhû illâ'l-mutahharûn, Vakı'a, 78-79*]

²⁴ [*...tenzîlun min Rabbi'l-Alemîn, Vakı'a, 80*]

²⁵ [*Hattâ yesme'a Kelâmallâh, Bakara, 75; Tevbe, 6*]tur, İlahî Nomos' [*...Sünneta'llâh, Ahzâb, 38 vd., Sünneti'llâh, Fatır, 43, vd.*]

mekan olgularıyla sınırlı olan ‘yorumcu’ nun, değiştirilemez doğası gereğidir bu. Yani, öznenin metinden elde ettiği anlam, teknik ifadesiyle yorum, kendi ‘Varlık ve varoluş ufku’yla kayıtlı olup, bilme durumunda olanın kavrayış gücü ve nüfuzu altında bulunmaktadır²⁶. Haliyle de anlam, ‘görelilik’ le sınırlıdır. İnsan, verili bu tanımın dışına çıkamadığı, ‘dünyalı ve buraya ait olma’ kimliğini taşıdığı sürece, yorumun bu temel niteliği değişmez. Var oluşumuzu soyutlaştırma, nesnel sınırların dışına taşıma çabalarımıza karşın, tarihe ve zamana ait olma temel durumu, yine bizi kendisine çeker; hayal ve emelin uçsuz bucaksız yanıp sönmeleri, dövünmeleri kalır sadece hafızada... İnsan idrakine ve bilgisine konu olan dinî metin de, bu açıdan bakıldığında, yorum ve uygulama aracılığıyla ‘insanın dünyası’ na iner, ‘insan ve dünya gerçekliği’ ile bağıntılı olarak, farklılaşır.

O nedenle, “ ‘yorumda görelilik’, bir hakikatin tespiti olup, bir yasak ağaç değildir!” ve hiçbir yorum da, ‘mutlak bilgi’ yi, salt ilahî niyeti temsil edemez! Dolayısıyla, yorumlarda bir makinanın kaydettiği türden nesnellik beklenemez!²⁷.

b) Kültürel nesnellik: Yorumun oluşmasında odaksal önem taşıyan, kültürel etkililik ve belirleyicilik, bir başka ifadeyle, kültürel nesnellik ruhudur, ‘mutlak nesnellik’ değildir! Bu kültürel nesnellik, yorumcunun (müevvil), metn’in anlamını ortaya çıkarmak için bütün metin analiz yollarını kullanarak dil içi ve dil dışı göstergelerden yararlanması, anlamın oluşmasını etkileyen bağlamları araştırması, böylece ‘metn’in kuytu ve dolambaçlı köşeleri’ ne ulaşmaya çalışarak örgüsüne nüfuz etmesi ile gerçekleşir. Bu ise kesintisiz bir süreç olup, sonraki yıllar ve çağlarda analiz yöntemlerinin, çözümleme araç ve imkanlarının gelişmesine bağlı olarak, dinî metinde daha önce ulaşılamamış anlam (delâlet) vecihlerine ulaşacağı için de yorumcu asla kınanmamalıdır! Çünkü, “Metn’in zaman ve mekan içindeki hareketi, ancak canlı ve ilerlemekte olan bir vâkıa içindeki harekettir”²⁸.

Çünkü, bir kez daha vurgulamak gerekir ki, ‘metnin dil dokusu’, yorumcu karşısında sürekli gelişim ve değişim ırmağı içindedir; tek bir tarihselliğe ait yorumla aynileştirilmiş, değiştirilemez, durağan ve esnemeyen bir veri olmayıp, aksine devingen, diri ve açılım içinde olan; kültür, tarih ve insanla sürekli münasebet halinde bulunan canlı bir organizmayı andırır. Kültür ile onun içeriklerindeki bu değişim ve gelişim, ‘önüne set vurulamayan bir ırmak’ gibidir... Nazım bu akışı, Heraklitus’a seslendiği dizelerinde şöyle vurgulamaktadır:

²⁶ Harb, Ali, *en-Nassu ve'l-Hakika- Nakdu'l-Hakika*, 1. Bsk., Beyrut-1993, s. 85 (Mişkâtu'l-Envâr'dan naklen).

²⁷ Öner, “Kavram”, *a.g.e.*, s. 119.

²⁸ Ebu Zeyd, *Mefhûm*, s. 271, vd.

'Heraklit! Heraklit!

Ne akıştır bu?

Ne akıştır ki bu, ne evveli var, ne sonu!

(...)

Heraklit! Heraklit!

Akar suya vurmak kabil mi kilit?

Bu akış içinde, nesneyi ya da anlamı tek bir sözcükle göstermek onu sınırlamaktır. Çünkü, "Bir şey sözcükle saptanırsa, [dondurulursa] onun içeriği, içinde bulunduğu sürekli o l u ş ırmağının dışına çıkar, o zaman o şey bütünü içinde kavranamaz, sadece bir yönünden görülebilir". İşte, durdurulamayan değişim sebebiyle metn'e, 'S u b s p e c i e a e t e r n i t a t i s (Wittgenstein - en dıştan, hep kuşatıcı ve kavrayıcı) bakışla yönelmek gerekir'²⁹.

Bunun için, lafızlara getirilecek yorumlar, metn'in sırf kuruluş döneminin kök anlamlarıyla özdeşleştirilemez ve sınırlandırılmaz. Yani, o köksel anlam her zaman dikkate alınacak manalardır, ama biricik, mutlak ve zamanlar karşısında değişmez anlamlar değildirler. Tarihsel süreç içinde 'dilden devşirilecek' anlam ve yorumlar, hep o kök anlamıyla bağlantılı olacakken, söz dokusu, bir yandan synchronic (eş zamanlı, bir zaman kesitine ait) yöntemle kavranılmaya çalışılacak, ama esas olarak, dilin farklı tarihsel kesitlerdeki anlamsal gelişim ve ilerlemesini, manaca kaymaları daralmaları ve genişlemeleri irdeleyen; bu nedenle daha devingen olan diacronic (gelişmeli, art zamanlı, tarihsel) yöntem belirleyici olacaktır³⁰.

c) İlk Anlam ve Değişim: Şu halde sözcüğün kök anlamı, metnin beşerî varlık ve durumumuza bir cevap olarak gerçekleşmesini anlamamızda bir ilk madde (*materia prima*) ya da semantik havuzun temel unsuru olma işlevini yerine getirir; ne var ki, metnin mana ve delalet imkanları bu ilk anlam ile de dondurulamaz, sınırlanamaz!.. Çünkü, muayyen bir zaman, tarih ve kültürel duruma bağlı olarak oluşmuş ve ilahî iradenin sözselsel bir tanzimi olan metn içinde yerini almış olan o 'ilk anlam', değişim ve değişime konu olan beşerî, dînî, ilmî, kültürel.. seviyelere göre, içerik bakımından zenginleşir, yeni delâletler iktisap eder³¹. Bu, daha önce de belirtildiği üzere, dil ürününün, sabit ve durağan bir unsur olmayıp, paylaşılmakta olan bir veri (*Teilgabe*) ve bir katılım (*Teilnahme*) oluşu

²⁹ Soykan, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil/Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, s. 19-20.

³⁰ Chao, Yuen Ren, *Langage et Systemes Symboliques*, Payot, Paris-1970, s. 15; Aksan, a.g.e., s. 115, vd.; yine bkz. Üçok, Necip, *Genel Dilbilim (Lengüistik)*, Ank. Ü. Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları: 57, Lengüistik Serisi: I, Ankara-1947, s. 148, 150.

³¹ Aksan, a.g.e., s. 120, vd.

niteliği ile doğrudan alâkalıdır³². Çünkü, “*Bir sözcük içinde kalıplanmış ve bu sözcük içinde geleneğe mal olmuş kavramlar, tek bir anlama sahip sabit markalar ve işaretler değildirler; tersine (...) onlar sürekli hareket halindedirler, dönüşürler ve zenginleşirler; eskiyi örten yeni bağlamlara yerleşirler, unutulurlar ve yeni düşünceler içinde yeniden canlanırlar*”³³.

Şu halde, dil olgusu yalın bir iletişim aracı olmakla kalmayıp, insan yaşamının, içinde gelişip devindiği bir boyut, dünyayı oluşturan bir unsur olarak da karşımıza çıkmaktadır³⁴. Kendi iniş çağının sözcük ve işaretlerini kullanan metnin ifade dokusuna yerleştirilmiş olan sözcükler, gerek fonetik ve formel özelliklerini, gerekse delalet tarz ve alanlarını, kısaca ‘*motivasyon tarihleri*’ ni, irtibatlı olduğu o insanî vakıanın derinliklerinden süzüp alacaktır. Bu nedenledir ki, sözcüklerin ilk kuruluş vetiresi ile aslî - vad’î anlamları mutlaka göz önüne alınmalıdır. Çünkü, kendisi de kaçınılmaz olarak gelişen, bu dünyadaki ‘beşeri varlık’ (Dasein)’ın orijinal tecrübeleri ile yeniden kurulmakta olan ve beşere daima yeni cevaplar sunmaya hazır olan söz ya da metin, sonraki her türlü anlam alanını ve delalet tarzını, işte kesinlikle o ilk kök anlamla irtibatlı olarak kazanmak zorundadır. “*Bir metnin neden birden fazla anlama sahiptir? (...): Yeni bir çağdaş ufukun tarihsel ufukla ‘birbirine geçtiği’ yerde, metnin daima yeni bir anlamı olacaktır*”³⁵.

Tüm bu açıklamalardan yola çıkarak diyebiliriz ki, metn’in çözümlenmesi ve yorumlanmasında en uygun yol, bir yandan eşzamanlı olarak hem metnin delalet imkanlarını, doğrudan metin’den kaynaklanan zahirî (*literal*) anlamları, dil dokusunu: bütün yönleriyle ‘*nazm*’ını, kendinden anlamını (*mantûk: lafzın ilk anlamı*); diğer yandan da, beşerî ve sosyal vakıayı, metn’in kendisine karışıp onunla bütünleşmek durumunda olduğu dış dünyayı, insanı etkileyen, hatta belirleyen tarihsel şartları, yorumcunun ve muhatabın tarih, kültür ve oluş ufkunu ... işte bütün bunları yoruma katan tarihsel ve öznel bir okuma olacaktır.

Özne ile nesne (metin) arasındaki bu yorumlama sürecinde, a priori ve vazgeçilemez, temel bir unsur olarak ‘metn’e yer verilirken, tam bir eş zamanlılıkla, metnin içine indiği (*tenezzülât*) ufuk, muhatabın konumu, onların gereksinim ve beklentileri de, zaruret derecesinde göz önünde bulundurulacaktır³⁶. Bu yolla da metin, insan ve dilin yadsınamaz tarihselliği bağlamında, yeni tarihsel koşullara model oluşturma, tarihe müdahale etme,

³² Gadamer, H. -G., “*Phénoménologie, herméneutique, métaphysique*”, *Revue de Métaphysique et Morale*, No 4/1993, s. 485.

³³ Gadamer, “*Hermeneutik*”, Özlem, a.g.e., s. 26; Göktürk, Akşit, *Sözün Ötesi*, İnkilâp Kitabevi, İstanbul-1998, 1. 189.

³⁴ Göka, Erol- Topçuoğlu, Abdullah- Aktay, Yasin, *Önce Söz Vardı*, Vadi yayınları, 1996, s. 43.

³⁵ Japp, Uwe, “*Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat*”, Özlem, a.g.e., s. 270.

³⁶ Ebu Zeyd, *Mefhûm*, s. 205; es-Sa’rân. a.g.e., s. 263 vd., 310 vd.

onu kendi ebedî insanî ve ahlâkî modelleri ışığında yeniden biçimlendirme, yön verme dinamizmini yeniden kazanmış olacaktır. Şeylerin a priori bir düzeni olmadığı gibi³⁷, hiçbir yorumun, sözlü çıkarımın da a priori bir zorunluluğu, mutlak bir bağlayıcılığı olmamak gerekir. Ya da, *İlahî Söz'ün kaynağı Aşkındır, yorumsa tarihsel! Ve, Metn'i Okumada 'İnsan oluş' durumundan kurtulamayız!*

Bunu soru cevap formuna dönüştürsek, şöyle diyebiliriz: Dînî metni yorumlama akt'ında, kendi 'insan – kimliğimiz' ile tarihsel oluş zorunluluğundan özgür kalabilir miyiz? Hayır! '*Burada olan insan*' (*Da-sein*).³⁸ için bu mümkün mü? Hayır! Metnin söz dünyası, geçmişin yanı sıra, geleceği de karşılayacak olan anlam esnekliği ve kademelerini kendisinde taşımakta değil midir? Evet! Kelimelerdeki zamansal sürekliliği olduğu gibi, zihnî ve cognitif akışı da belli bir kesit içine kilitleyerek, anlam ve yorumunu lokal bir tarihsellik ile özdeşleştirmek; bu yorumların öznel fikrî ve kültürel arka planlarını, oluş ufuklarını, tarihsel, kültürel, olgusal ortamlarını; yeni tarihselliklere de yansıyan ışınımını görmemek olası mıdır? Hayır! İşte bu ve benzeri sorularla verilen cevapların da gösterdiği gibi, metnin anlaşılma ve yorumlanma sürecinde, '*dil ve insanın tarihselliği*', bütün sürecin etrafında dönüp duracağı bir eksendir! Etkin bir unsur olarak insana yer verilen bu yöntemde, sadece kendisinden hareketle³⁹ '*metn'in mutlaklığı*' içinde benliğin yitirilişi⁴⁰ şeklinde ortaya çıkabilecek bir yabancılaşmadan da uzak kalmış olunmaktadır.

Sadece, ontolojik mahiyet bakımındandır ki, Kur'an'a nispet edilecek olan tarihsellik ile insanın tarihselliği birbirinden ayrılır. Çünkü, insan için var olma, düşünce vücuda getirme ve yorumlama, sadece tarihin kalıpları içinde şekillenebilir ve ortaya çıkabilirken, Kur'an, ilahî bir söz: yani, kelim (*logos*) sıfatıyla tarihin içine inen ve Aşkınlık altı bir alemde tahakkuk eden İlahî, menba'ı tarihsel olmayan bir iradenin söz olarak ifadesidir. Varoluş çerçevesi ve diskürsiv karakteri itibariyle, beşerî bilgi edinme süreci de, tarihsel olmak durumundadır. Analitik ve sentetik yöntemlerle bilgi edinen ve tarihsel olan insan, anlama ve ifadenin aracı olan tarihsel karakterli dil, kesintisiz değişim ve hareket içerisinde bulunan zihin dünyası ortamında beşerî yorumlar da, mutlak bilgi ve nihai bir karaktere sahip değildir. Hatta

³⁷ "Gördüğümüz her şey, başka türlü de olabilirdi. Betimleyebildiğimiz her şey, başka türlü de olabilirdi" (Wittgenstein, *Tractatus*, 5. 634).

³⁸ "*Da sein*", '*orada olmak*'tır (*da-sein*) ve '*ora*' dünyadır: Somut, asıl, gerçek, günlük insan. İnsan olmak, yeryüzüne dünyanın her günkü ve olağan maddesine batırılmak, ekilmek ve köklenmektir" (Steiner, *Heidegger*, s. 93). Bir "*orada varlık*", bir *orada var*" olduğu için insan insandır" (a.e., s. 92).

³⁹ ("*Sacra scriptura sui ipsius interpres*: kutsal metinleri salt kendilerinden hareketle yorumlama", (Gadamer, "*Hermeneutik*", s. 14).

⁴⁰ Bkz. Laroui, Abdullah, *Tarihsellik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, Vadi yayınları, 1. bsk., Ankara-1993, s. 180.

diyebiliriz ki, ‘metn’i anlama durumunda olan, kavrayan ve yorumlayarak diğer çağlara taşıyan, muayyen ve nisbî bir konumda da bulunan insanın tarihiliği ve özneliliği, mantikî bir aksiyom değil, varlığını bize kabul ettiren tam bir nesnel gerçekliktir.

Bu nedenle, *insanla bağlantılı tüm anlama ve algılamalar, insanın kendi öznel durumuyla sınırlı, içinde bulunduğu şartlara bağlımlı, tarihsellik ve görelilikle mukayyettir.*

Özne ile metin arasındaki bu anlama ilişkisinin göreliliği, şu serinkanlı itirafı gerekli kılmaktadır: Biz, [metni yorumlama sürecinde] *“hep bir geleneğe bağlıyızdır ve bu gelenekten herhangi bir şekilde kaçıp kurtulma şansımız da yoktur. Üstelik, ne yaparsak yapalım, tarihsel varlıklar olarak, o geçmişe katkı yapar dururuz”*⁴¹. Ya da, her hangi bir şey, insan zihninin algılamasına konu olmuş veya oluyorsa, insanın tarihsel bir vakıa olması kabulünden ötürü, mutlaka tarihsellik potasına girer... Objesi her ne olursa olsun, insana kaynaklı bilme fiili de ancak, tarihsel bir bakış açısıyla olanaklıdır. Çünkü, *“insan tarihe’ bir varlıktır”* ve tarihsel bağlamı olan bir geleneğe aittir. Şimdi, hep dünün etkisi altındadır. *“İnsanın şimdiki düşüncesini daha önce düşündükleri şu veya bu biçimde, şu veya bu ölçüde belirler. İnsan istese de kafasını sıfırlayamaz”*⁴².

İnsan ontolojisi açısından bakıldığında, şu halde, koşullandırılma ve tarihsellik durumundan bağımsız *“bir genel özne yoktur; tersine sadece tarihsel bireyler vardır. Dolayısıyla bir kavramın anlamı, bir idealite halinde bir transendental özneye bağıntılandırılmaz; tersine “anlam” denilen şey, yaşamın tarihsel gerçekliğinden yeşerip ortaya çıkar”*⁴³. Anlam böylece, geçmişin ve halin sürekli olarak kaynaştığı bir gelenek süreci içine kendini yerleştirme olarak tezahür eder⁴⁴.

Sonuç: Kur’an metninin amacı, yaşanan varoluş ve tarihin dışında değil, aksine içinde, onunla bütünleşmiş bir halde, ‘Aşkınlık kokusu’ nu tarihe katarak, beşerin yapıp etmeleri ve pratikleri içinde tahakkuk edebilecektir. Bu da, ister metin olarak düşünelim, ister hitap yoluyla varit bir söz, dinî argümanların, hep tarihsel okunuşunu; dil ve insanın tarihselliğini dikkate alan bir yöntemle yorumlanmasını zorunlu kılar... Yoksa, bütünüyle verili olmayıp, insanî, toplumsal ve kültürel pozisyonlarda sürekli bir değişimin hükmettiği bir dünya realitesini görmezden gelecek mutlakçı bir tutum, tarihsel bakımdan ölüme denk olacaktır.

Zuhûr bakımından belli bir çağa ait olan metni, kendi özgün çağımız

⁴¹ Göka ve arkadaşları, **Önce Söz Vardı**, s. 43.

⁴² Soykan, **Felsefe ve Dil**, s. 14.

⁴³ Gadamer, *“Dilthey’in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı”*, a.g.e., s 160-161.

⁴⁴ Atari, Walid, *“Gadamer’in yorumlama ve hakikat teorisi”*, **Divân**, 2000/1, yıl: 5, sayı: 8, s. 69.

ve onun durumu, beklentileri açısından okumak ve yorumlamak tarih içinde kesinlikle yanlış bir parkura geçmek, bir unsuru yanlış zaman çerçevesinde anlamak; kısaca bir *anakronizm* olmayacaktır. Bu tarz bir yorumlama, sözdeki çok anlamlılık kabiliyetini anlamak ve dilde yankılanacak varoluş zenginliği açıklamak şeklinde ortaya çıkacaktır. Zira, “*Sözcüğün çok anlamlı oluşu, dilin bir kusuru değil, eksikliği değildir, onda bulunan anlatım gücünün özlü ve olumlu bir yönüdür. Çünkü, onun da sınırları, varlığın kendisi gibi, değişmez bir şey değildir, akıcıdır*”⁴⁵.

Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, dînî metindeki ilâhî hakikatin bize ışması ve bizim için anlamlı olması, insanî ve tarihsel koşullar, öznel ve nesnel bir takım çerçevelerle kayıtlıdır ve bunların göz önünde bulundurulması gerekir⁴⁶. Bilen ve idrak eden ‘ben’ in durumlarına ‘göre’ dir. Diğer yandansa, “*Bir metne yaklaşan okur, belli bir okuma birikimi, (...) bir inançlar beklentiler yumağı ile yaklaşır*”⁴⁷. O yorum, metinden elde edilen anlam, son tahlilde, beşerî olan bir ‘*hüküm verici ben*’ in anlama ve yorumlama çabasıyla, bunda etkin ve belirleyici olan unsurların toplamının bir ürünüdür; en geniş anlamıyla ‘*buradaki insan*’ (Da-sein) için muhtemel olan, metinden çıkarabileceği muhtelif örneklerden ve mümkün girişim biçimlerinden⁴⁸ bir tanesidir. Metn’e ait yorum ve anlamlar hep, ihtimaller dünyasına açılır. En mükemmeli yakalama yolundaki bir elmas işçiliği gibi olan yorumlama sürecinde anlam ne denli sarîh, vâzıh olursa olsun, ‘metn’ in kendinde yetkin hakikati bakımından yine de bize mahremdir, nisbîdir, ve olasılıklar hep olacaktır!.

Kısaca, insan varlığından bağımsız, vakiyadan kopuk, salt ilahî bir anlam ve hakikat ışmasının kavranılabilmesi, tarihsellik ağındaki insan için imkansızdır⁴⁹. Bir başka ifadeyle, dînî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması sürecinde, insanî, dilsel ve tarihsel bağlamlar, merkezi bir öneme sahiptir...

⁴⁵ Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 29.

⁴⁶ Ebu Zeyd, *Mefhûm*, s. 27-29.

⁴⁷ Göktürk, Akşit, *Sözün Ötesi*, s. 116.

⁴⁸ Göktürk, *a.e.*, a.y.

⁴⁹ “*Tanrısal irâdeye, kavramsal dil ve ‘nesnelleştirici’ tarih anlayışı ile ulaşılamaz*” (Bultmann) (Cazelles, P. S. S., Henri, *Ecriture, Parole et Esprit (Trois Aspects de l’Herméneutique Biblique)*, Desclée, Paris-1971, s. 33).