

187956



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI YAYINLARI

GÜNCEL DİNÎ MESELELER BİRİNCİ İHTİSAS TOPLANTISI

(Tebliğ ve Müzakereler)

Ankara : 02 - 06 Ekim 2002

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi	
Dem. No:	187956
Tas. No:	207.004 GÜNİ D.

ANKARA—2004

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları / 624
İlimi Eserler / 103

Editör & Redaksiyon
Dr. Mehmet BULUT

Dizgi & Grafik
Hüseyin DİL

Baskı
Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Mat. Tic. İşl.
Tel: (0 312) 354 91 25

2004.06.Y.0003-624
ISBN 975-19-3587-3

© Diyanet İşleri Başkanlığı

Dini Yayınlar Dairesi Başkanlığı
Derleme ve Yayın Şubesi Müdürlüğü
Tel: (0312) 295 73 06 - 295 72 75

II. TEBLİĞ

YENİ ANLAMA YÖNTEMLERİNİN İMKÂN VE SINIRLARI

Dr. Mustafa ÖZTÜRK

1. “Yeni Anlama Yöntemleri” İfadesinin Delâleti

Esasen, “*şu gökkubbe altında yeni olan hiçbir şey yoktur; sadece keşf-i hadîm söz konusudur*” önermesi nazar-ı dikkate alındığında, başlıktaki ‘yeni’ nitelemesinin bize göre bir yeniliğe işaret ettiği söylenebilir. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, burada ‘yeni anlama yöntemleri’ ifadesiyle anlatılmak istenen, kuramsal çerçevesi Batı’da belirlenmiş olması hasebiyle İslâm nokta-i nazarından bakıldıkda farklı bir kültür evrenine ait olan ve bu yüzden modern dönem Müslümanların gündemine girişi ‘kısâ’ denebilecek bir zaman dilimine tekabül eden hermeneutik (yorumbilim), semantik (anlambilim) ve semiyotik (göstergebilim) vb. dil, anlam ve yorumla ilgili bazı kavram ve kuramlardır. Gerçi, İslâm ilim geleneğindeki ‘tefsir’ ve bilhassa öznenin dirayet ve iradesinin daha fazla ön plana çıktığı te’vil faaliyetinin yazılı, sözlü veya sembolik bir metni ya da sanat eserini anlama ve yorumlama çabası anlamında hermeneutikle; *vücûh ve nezâir*, *garîbu’l-kur’ân ve meâni’l-kur’ân* gibi dil ve anlambilimsel çalışmaların da semantikle ilişkisi kurulabilir. Bu ilişkinin tesisi ise ancak adı geçen modern yorum ve anlambilimsel kuramların felsefi, tarihî ve epistemik temellerine vâkıf olunduktan sonra mümkündür.

Takdir edileceği üzere, bir tebliğ metninin sınırları içinde İslâm ilim ve kültür geleneği açısından ‘yeni’ addedilebilecek tüm anlama ve yorumlama kuramlarını tahlil etmek imkânsızdır. Bu sebeple tebliğde sadece hermeneutik üzerinde durulacak ve bu bağlamda hermeneutik gelenekteki muhtelif kuram ve kavramların Kur’an’ı anlama ve yorumlama faaliyetlerinde istihdam edilip edilemeyeceği hususunda bir kanaat izhar edilecektir. Ancak burada hermeneutiğin mahiyeti hakkında icmâlî bir tasrihde bulunmak gerekir: Hermeneutik, monoblok bir yapı ya da standart bir yorum yöntemi midir? Yahut son zamanlarda galat-ı meşhur bir tabir olarak kullanılan bir “hermeneutik yöntem”den söz etmek olası mıdır?

Hermeneutik, imkân ve sınır çerçevesi belirlenmiş standart bir yorum yöntemi değildir. Dolayısıyla, bu anlamda bir hermeneutik yöntemden söz etmek olanaksızdır. Hermeneutik, özellikle de çağdaş biçimiyle, gerçekte aydınlanma dü-

şüncesinin teşmilci akılcılığına karşı geliştirilen romantik hermeneutik (Schleiermacher ve Dilthey); romantizmin idealizmine karşı geliştirilen varoluşçu ve/veya felsefi hermeneutik (Heidegger ve Gadamer); felsefi hermeneutiğin tarihselciliğine karşı geliştirilen eleştirel, diğer bir deyişle, derin ya da aşkın hermeneutik (Habermas ve Apel) ve nihayet yorum pratiğinin aşırı şekilde nazarileştirilmesine karşı ortaya konan yeni romantik veya nesnel-yöntemsel hermeneutik (Emilio Betti ve E.D. Hirsch) gibi, birbirinden oldukça farklı kuram ve yaklaşımları bünyesinde barındıran bir geleneğin adıdır.

Günümüzde, yalnızca edebiyat, hukuk, teoloji ve teleoloji gibi alanlardaki metinlerin yorumuyla ilgilenen spesifik bir disiplini ifade eden teknik bir terim olarak değil, hem kuramsal bir yönelimi, hem felsefi bir disiplini hem de bir akımı anlatmak için kullanılan hermeneutik kavramı,¹ Wilhelm Dilthey'le (1833-1911) birlikte, beşerî bilimlerde pozitivist yaklaşıma karşı önerilen alternatif bir bilgi kuramına dönüşmüştür. Bu anlamda hermeneutik, pozitivist yöntem gibi nesnel olgularla meşgul olmaz; dahası, araştırmacının keşfettiği anlamların kaçınılmaz biçimde içinde yaşamakta olduğu tarihsel-toplumsal yapıyla sıkı bağlantısı olduğuna inanır; olgu ile değer, ayrıntı ile bağlamın, gözlem ile kuramın birbirinden ayrılmazlığını vurgular; nicelikselleştirmenin ötesinde niteliksel betimlemeyi, analogik anlayışı ve öyküsel açıklama biçimlerini kullanır.²

2. İslâm düşünce Tarihindeki Geleneksel “Yeni” Algısı

Kabul etmek gerekir ki, on beş asırlık İslâm düşünce tarihinde ve bilhassa Sünnî gelenekte ‘eski’nin daha makbul olduğu yönünde hakim bir anlayış mevcuttur. Kanaatimizce, büyük ölçüde geleneksel bid’at tanımlaması ile zaman ya da tarihin -bize aktarılan biçimiyle tam bir ütopyayı andıran veya tekrar yaşanması muhal olan- “asr-ı saadet”ten itibaren sürekli olarak kötüye evrildiği düşüncesinden beslenen bu anlayışın doğal bir sonucu olarak tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi temel İslâmî ilimlerde yeni olana karşı genellikle rezerv konulmuş ve bilhassa kelâmî konularda serdedilen farklı görüş ve kanaatler, tarih boyunca Müslümanların çoğunluğunu temsil eden Sünnî düşüncede bid’at (türedi) olarak kategorize edilmiştir. Böylece, farklı mezhebe mensup bir İslâm aliminin ortaya attığı yeni bir görüş ya heretik nitelmesiyle saf dışı edilmiş veya kabul görmesi için yüzyılların geçmesi gerekmiştir. Sözgelimi, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) tefsirinde kayıtlı olan muhtelif görüş ve yorumlarından hareketle İslâm tefsir tarihindeki en özgün müfessirlerden biri olduğu kanaatine vardığımız Mu'tezilî Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934) bazı âyetlerle (mesela Nisâ Suresi 4/15-16. âyetlerle) ilgili yorumları, “Bu görüş senden önce hiç kimse tarafın-

1 E. Göka, A. Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1996, s. 23.

2 Göka ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 28.

dan dile getirilmedi” gerekçesiyle reddedilmiş;³ keza Ebû Hanife’nin (ö. 150/767) özel gerekçelerle açık kıyastan, genel ve yerleşik kuraldan ayrılıp problemin özelliğine uygun çözüm bulmayı ifade eden ‘istihsan’ formülü, İmam Şâfiî (ö. 204/819) tarafından ‘telezzüz’, yani dinî meselelerde kişisel arzu ve isteklerine göre hüküm verme girişimi olarak değerlendirilmiştir.⁴

İslam ilim ve kültür tarihine damgasını vuran ve yeni olana ya da eski bir örneği bulunmayana genellikle mesafe koyan bu anlayış, geçmişten tevarüs ettiği manevî güçle hakimiyetini bugün de büyük ölçüde muhafaza etmektedir. Zira, Müslümanların moderniteyle birlikte çok daha belirgin bir şekilde hissetmeye başladıkları sorunlar, -ki bu sorunların başında biz Müslümanların modern dünyadaki konum ve pozisyonlarının ne olması gerektiği problemi gelmektedir- karşısında geliştirilen çözüm projelerine, genellikle ya mevcut sorunların çözümünü ertelemeyi de tazammun eden bir yaklaşımla, “Bu, İslâm’ın sorunu değildir” veya “Önerilen çözüm projesinin tasarımı farklı bir kültür evrenine aittir” gibi gerekçelerle karşı çıkmaktadır. Bu gerekçeler karşısında şu soruları sorma hakkımız olduğunu düşünüyoruz: Acaba Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Kur’an’ın rehberliğinde çözmeye çalıştığı şirk, zulüm, adaletsizlik gibi sorunlardan hangisini İslâm ihdas etmişti? Yahut İslâm düşünce tarihinde tartışma konusu olan *Halku’l-Kur’an*, *Pcâzü’l-Kur’an* vb. meselelerin hangisi Hz. Peygamber ve ashabının gündemini meşgul etmişti?

3. Kur’an’ı Anlama Sorununun Mahiyeti

Kuşkusuz, dünya Allah’ın yarattığı andan itibaren her dem devinmekte, yaşam her an değişmekte ve biz de bu değişimden ister istemez etkilenmekteyiz. Belki de sadece değişimin değişmediği bu süreçte her gün yeni bir sorunla yüzleşmekteyiz. Üst kimliğimiz İslâm ve Müslümanlık olduğu için, olan bitenler karşısındaki duruşumuzu, göğüslemek durumunda kaldığımız sorunları çözmek konusundaki metodumuzun temel dinamiklerini belirlemede başvurmak zorunda olduğumuz en temel kaynak, hiç kuşkusuz Kur’an’dır. Ancak, aslî formuyla bir ‘söz’ (kelâm) olan Kur’an bugün karşımızda yazım ve redaksiyonu tamamlanmış bir kitap olarak durmakta ve bize ne demek istediğinin anlaşılmasını beklemektedir. Bizim bu tezimize karşı, “Kur’an’ın ne dediği, hatta ne demek istediği gayet açık. Bu noktada yapılması gereken tek şey, Allah’ın âdeta bir prospektüs tarzında beyan ettiği emir ve yasaklarına göre hareket etmektir” meâlinde karşıt bir tez öne sürülebilir. Bu tezi, “Kur’an’ı anlamak, bir yöntem sorunu değil teslimiyet sorunudur” şeklinde de formüle etmek mümkündür. Ancak biz, Müs-

3 Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Beyrut trz., IX. 231-232.

4 Bkz. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1940, 503-508; a. mlf., *el-Ümm*, Bulak 1321-26, VII. 294 vd.

lûman olma bilincine sahip insanlar nezdinde teslimiyetin anlamaya tekaddüm etmesi hasebiyle, Kur'an'ı anlamamanın bir yöntem sorunu olduğunu düşünüyoruz. Böyle düşünüyoruz; çünkü siyasal tecrübe açısından bakıldıkta, "Şii imamet mitolojisi" ile "Sünnî saltanat ideolojisi"nden başka bir şey görmeyen on beş asırlık İslâm tarihi, salt teslimiyet ve samimiyete mebni Kur'an yorumlarının ne tür trajedilere medar olduğunun çarpıcı örnekleriyle doludur. Bu tarihsel tecrübenin geçmiş dönemlerdeki en çarpıcı örneklerinden biri, iman konusunu tersinden ele alarak kimlerin Müslüman olmadıklarını tespit etmenin peşine düşen ve Kur'an'ı kendileri gibi düşünmeyen Müslümanların kanlarını dökmenin meşruiyet kaynağı olarak gören Hâricîlerdir.

Kanaatimiz o dur ki, "Kur'an'ı anlamak", günümüz Müslümanları için öncelikle bir yöntem sorunudur. Bunu söylemek, Kur'an'ın anlaşılmasını bir yöntem sorununa indirgemek anlamına gelir mi? Meseleye Müslüman olmanın gerçek manâ ve mağzâsını kavramış biri açısından bakıldığı takdirde, bunun bir indirgeme olmadığını söylemek gerekir. Çünkü, Kur'an'ın buyruk ve öğretilerine sorgusuz sualsiz teslimiyet, tüm Müslümanlar için, teknik anlamda Mushaf metninde kayıtlı olan ibareleri anlama ve yorumlamaya tekaddüm eden bir keyfiyettir. Bu itibarla, daha başından Kur'an'la varoluşsal bir ilişki içinde olan Müslüman bir bireyin murad-ı ilâhîyi anlama gayreti, asla herhangi bir metni salt entelektüel bir çaba veya zihinsel bir faaliyet ekseninde okuyup anlama gayretine indirgenemez.

Söz konusu iki farklı okuma ve anlama çabası arasında kıyas yapmanın gayr-i kâbil olduğuna ilişkin bu hükmümüz, Kur'an'ın, sahih bir iman ve kayıtsız şartsız bir teslimiyet duygusuna koşut olarak tıpkı vicdanın sesini dinler gibi dinlemek suretiyle anlaşılabilir bir metin, mesaj ya da kitap olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Biz bu soruya "anlaşılamaz" cevabını veriyoruz. Çünkü biz Allah'ın doğrudan doğruya miladi yedinci yüzyıl Arap Yarımadası'nda yaşayan insanların dil ve kültür evreni içinde vahyettiği kelâmındaki beyanların günümüz Müslümanları için, anlama ve yorumlamayla ilgili hiçbir teknik aygıtla lüzum hissettirmeyecek derecede açık ve kendiliğinden anlaşılabilir bir keyfiyet arzettiği kanısında değiliz. Zira, sözü edilen ortamda vahyedilen âyetlerdeki lafızların tümü bugün Kur'an metninde mahfuz olmakla birlikte, ilk defa jest ve mimiklerin eşliğinde mübarek bir ağızdan sâdır olan ve canlı bir diyalog ortamında şifâhî olarak aktarılan bu sözün tabii bağlamı, aradaki bin küsur yıllık mesafe sebebiyle yok olmuştur. Ancak bu bağlamın yok olması, bize Kur'an'ı boşluğa inmiş veya masa başında telif edilmiş bir yazın metni gibi okuma hakkı vermez. Kaldı ki, âyetlerin vahyedilmesine medar olan nüzul ortamını yok sayarak doğrudan doğruya Kur'an metninde kayıtlı olan lafızların delâletiyile Allah'ın bizden ne istediğini sahih bir şekilde anlamak son derece zor, hatta imkânsızdır. Aksi halde, yorumcu sayısı kadar yorum ve dolayısıyla Kur'an üretilmesi mukadderdir.

Hülâsa, Kur'an'ı anlama ve yorumlama sorunu, her zaman olduğu gibi güncelliğinden hiçbir şey kaybetmemiş bir "yöntem sorunu" olarak karşımızda durmaktadır. İslâm alimleri geçmişte bu sorunu tefsir ve te'vil faaliyetleriyle aşmaya çalışmışlardır. Tefsiri, klasik usulde mevcut olan bir ayırımdan -İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) isnat edilen ayırımdan- hareketle rivayet merkezli bir faaliyet olarak kabul ettiğimizde, bu faaliyet çerçevesinde ortaya konan ürünlerin Kur'an'ın çağdaş yorumcusuna, lüzumu halinde müracaat edilmesi gereken bir bilgi arşivi vazifesi görmene ötesinde çok fazla bir katkı sağlayacağı söylemek zordur. Nitekim, mevcut literatür incelendiğinde, kendi dönemine kadar şifahi olarak aktarılagelen rivayetleri derleyen Taberî'den (ö. 310/922) sonra telif edilen rivayet tefsirlerinde, aynı rivayet malzemesinin biraz eksik ve fazlasıyla yeniden kaydedilmiş olması, öznenin bu alandaki rolünün hemen hemen yok mesabesinde olduğunu gösterir.

Semantik örgüsünde, bir şeyi aslına irca etmek, herhangi bir şeyin gerçek mahiyetini bildirmek gibi oldukça iddialı anlamlar içeren "te'vil"e gelince; geçmişten bugüne genellikle beyan, irfan ve burhan ekseninde sürdürülen bu faaliyet hâlen son derece işlevsel bir etkinlik olma vasfını muhafaza etmektedir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, bugün Kur'an üzerinde yapılan kayda değer yorum çalışmalarını, genellikle usûlcüler tarafından belirlenen klasik enstrümanların kullanıldığı birer te'vil etkinliği olarak değerlendirmek mümkündür. İşte tam bu noktada şu sorular gündeme gelmektedir: 1) Teknik bir terim olarak genellikle Kur'an'ı anlama ve yorumlama etkinliği anlamında kullanılan te'vil sisteminde Batı'da ortaya çıkıp gelişen farklı yorum kuramlarına ait enstrümanları kullanma imkânımız var mı? 2) Bu bağlamda, çağdaş hermeneutik kuramlar Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak imkânlar sunuyor mu? 3) Başta da belirtildiği gibi, tek ve standart bir yorum yöntemi olduğu sanısıyla galat-ı meşhur bir tabir olarak kullanılan "hermeneutik yöntem" in doğrusu: hermeneutik kuram ve yaklaşımların- Kur'an metnine tatbik ve adaptasyonu mümkün mü?

4. Antik Hermeneutik: Genel Mülâhazalar

En genel çerçevede, anlama sürecinde neler olup bittiği sorusuna açıklık kazandırmaya çalışan bir düşünme ya da felsefi tefekkür geleneği şeklinde tanımlanması mümkün olan hermeneutik (yorumbilim, yorumsama ya da yorumcu yaklaşım) kavramı,⁵ etimolojik olarak Yunan mitolojisinde tanrılar ile insanlar arasında elçilik-aracılık yapan Hermes'e dayandırılır. Kavramın etimolojisinin Hermes'e dayandırılması, hermeneutiğin de tıpkı Hermes gibi bir aracı ve köprü işlevi görmesiyle izah edilmiştir. Şöyle ki, Hermes tanrılarının beşerî varlık alanıyla ilgili plan ve projelerinin insanlara ulaştırılmasında üstlendiği rol itibarıyla

5 Gerald Bruns, *Antik Hermeneutik*, çev. İhsan Durdu, İstanbul 2001, s. 15.

iki ayrı ontolojik düzlem, yani ilâhî ve beşerî düzlem arasında bir iletişim köprüsü kurmuştur. Benzer şekilde hermeneutik de bir metin ya da sanat eseri (nesne) ile onu anlamak isteyen insan (özne) arasındaki ilişkiyi açıklamada adeta bir aracı konumundadır. Peki bu tür bir açıklama gerekli midir? Yahut biz önümüzde duran bir metni anlamaktan aciz miyiz? Hermeneutiğin çözmeye uğraştığı problem nerededir?⁶

Temelde okuyucu ya da anlamak isteyen özne ile metin arasındaki ilişkiyi analiz etmekle meşgul olan 'hermeneutik'le ilgili problemin nerede olduğunu belirlemek için, daha önce okuduğumuz bir kitabı ikinci kez okuma tecrübemizle ilgili bir zihin yoklaması yapmamız yeterlidir. Şöyle ki, bir kitabı ikinci kez okuduğumuzda çoğu zaman metinde daha önce fark etmediğimiz birtakım nüans ve nükteler keşfeder, bu arada bir şeylerin değiştiğini düşünürüz. Oysa metin aynı metin, okuyan göz aynı gözdür. Öyleyse değişen nedir? Değişen bizim perspektifimiz, yani metne bakış açımızdır. Bu demektir ki biz metni her defasında farklı bir perspektiften okuruz. Dolayısıyla bu tecrübe bize anlamamanın otomatik ve problemsiz bir etkinlik değil, bilakis her zaman için metni okuyan öznenin aktif katkısını talep eden bir etkinlik olduğunu öğretir.⁷

Binlerce yıllık tarihsel geçmişi bulunan hermeneutik, antik Yunan'daki Kinnikler (Kelbiyye) ve Stoacıların alegorik Homeros yorumlarından İskenderiyeli filozof ve filologların kutsal kitap yorumculuğuna, buradan da Ortaçağ'a uzanan bir gelişme çizgisi takip etmiştir. Bu gelişme çizgisindeki ilk kırılma, kutsal metinlerle ilgili tipolojik yorumlama yönteminden kaynaklanan bir gereklilik olarak "hermeneutica sacra" (kutsal metinlerin yorumlanması) ve "hermeneutica profana" (dindışı ya da kutsal olmayan metinlerin yorumlanması) şeklinde kategorik bir ayırma gidilmesiyle gerçekleşmiştir.⁸ Nitekim, Hz. İsa ile yaklaşık aynı dönemde yaşayan İskenderiyeli Yahudi filozof Philo ile özellikle Clement ve Origen gibi Kilise Babaları'nın teolojik sayıltı ve dogmalarla temellendirilmiş tipolojik yorum yöntemleri, kutsal kitaplarda literal (sözel) anlamın ötesinde pneumatik (tinsel-ruhsal-manevî) bir anlam boyutunun daha bulunduğu tezine dayanıyordu. Bu pneumatik anlam da kendi içinde alegorik, moral ve anagojik (bâtinî-içrek) nüanslar içeriyordu.⁹ Bir metnin literal, alegorik, moral ve anagojik olmak üzere dört ayrı anlam düzeyine sahip olduğunu öngören bu yöntemin, gerçekte uydurma olmasına rağmen özellikle İslâm tefsir tarihindeki irfânî ekolü

6 Werner Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, Scm Press, London 1994, s. 1.

7 Jeanrond, *a.g.e.*, s. 1.

8 Uve Japp, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", [*Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde], der. ve çev. Doğan Özlem, Ankara 1995, s. 239.

9 Geniş bilgi için bkz. Jeanrond, *a.g.e.*, s. 17-21; Robert Grand, David Tracy, *A Short History of The Interpretation of The Bible*, Fortress Press, Philadelphia 1984, s. 84-85; E. Raymond Brown, M. Sandra Schneiders, "Hermeneutics", *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. E. Raymond Brown ve dğr., Great Britain trz., s. 1154.

temsil eden Şifler (İmâmiyye ve İsmâiliyye) ve Sûfler tarafından Kur'an'ın bâtinî ve işârî yorumunun en güçlü meşruiyet delili olarak gösterilen, "Her âyetin bir zahır/zâhiri, bir batnı/bâtını, bir haddi ve bir matlaı/muttalâı vardır" anlamındaki rivayet¹⁰ ekseninde Kur'an'a tatbik edilmiş olması gerçekten dikkate değer bir husustur.

5. Modern Hermeneutik: F. Schleiermacher ve W. Dilthey'in Anlama Kuramlarına Dair

Hermeneutik tarihi, genellikle modern hermeneutiğin babası olarak kabul edilen Protestan teolog Friedrich Schleiermacher'le (1768-1834) birlikte ciddi bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşüm iki açıdan önem taşır: Birincisi, hermeneutik XIX. yüzyıla kadar sadece bir yorumlama etkinliği olarak görülmüştür. İkincisi ise hermeneutik, ister teolojide ister filolojide olsun, sadece bu alanlarla ilgili bir araç, bir yorumlama tekniği olmakla sınırlı tutulmuştur. Oysa Schleiermacher'le birlikte mevzii yaklaşımlara karşıt genel ve evrensel bir hermeneutiğin temelleri atılmıştır. Böylece hermeneutik artık kendisini belirli konularla sınırlandırmayıp yazının yanında söz, konuşma, tartışma ve insana ait diğer ifade biçimlerini de kendi ilgi alanı içinde görmeye başlamıştır.¹¹

Hermeneutik, daha önce de işaret edildiği üzere Schleiermacher'in ardılı olan Wilhelm Dilthey'le (1833-1911) birlikte bilim kuramına dönüşmüştür. Dilthey, hermeneutiği doğa ve tin bilimleri arasındaki farklılık zemininde ele almış ve böylece onu doğa bilimlerinin yöntemine bir alternatif olarak beşerî bilimlerin hizmetine sunmuştur. O, tesis etmeye çalıştığı tinsel bilimlerin bilgi kuramının temelini "eşduyumsal yeniden yaşama"nın imkânına dayandırmıştır. Zira ona göre anlaşılmaya çalışılan tarihsel veya toplumsal bir olayda içerilen yaşamın tümüyle yakalanması ancak empatiyle mümkündür.¹² Bunun anlamı şudur: Sözgelimi, herhangi bir metni ya da sanat eserini tam olarak anlamak ve kavramak için, anlamak isteyen öznenin kendisini yazarın tinine yerleştirmesi, yani kendisini onun yerine koyması gerekir. Bunu yapabilmek için ise, metnin yazarı ile anlamak isteyen özne arasında bir empati (eşduyum-duygudaşlık) kurulması gerekir. Bir başkasının ifadelerinden hareketle onun yaşantı deneyiminin 'ben'in bilincinde yeniden yaşanması (nacherleben) anlamına gelen bu empatinin açılımı şudur: Başka insanların anlaşılması, onların içinde buldukları tinsel, tarihsel durumun benim tarafımdan yeniden kendimde hissedilmesine, yeniden yaşanmasına bağlıdır. Yeniden yaşama ise, başkalarının anlaşılmasını mümkün kılan bir süreçtir.¹³

10 Bu rivayetle ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Samsun 2002, s. 191-198.

11 Japp, *a.g.m.*, s. 241.

12 Doğan Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İstanbul 1998, s. 76-77.

13 Özlem, *a.g.e.*, s. 78.

Özetle, Dilthey'in "anlayıcı psikoloji" diye de nitelendirilen hermeneutik kuramında anlama, bir zihinde "öteki"nin zihinsel nesnelleştirmelerinin farkına varıldığı süreci karşılar. Diğer bir ifadeyle, anlama, 'ben'in 'sen'de yeniden keşfidir. Bu yaklaşım, Dilthey'i önceleyen F. Schleiermacher'in anlama faaliyetinde evrensel olarak işleyen yorumlama tekniklerini keşfetmeyi deneyen genel hermeneutik projesinde de mevcuttur. Bu projeye göre hermeneutiğin görevi; 1) Bir metnin özgün anlamını yakalamak; 2) Metni veya söylemi sahibinin anladığından daha iyi anlamaktır. Bunu biraz daha açmak gerekirse, Schleiermacher'in psikolojik yöntemine göre yorum, bir tür yeniden canlandırma (reenacting) ya da yazarın (veya mütekellimin) ifadelerindeki düşünceyi yeniden düşünmektir (rethinking). Düşünme ise, bir tür tasarım, tahayyül veya idraktır. Şu halde, onun yorumun nihai hedefi olarak kabul ettiği anlama, bir tür yeniden tasarım, yeniden tahayyül ve yeniden idraktır (recognizing). Bu noktada yorum, gerçekte, yazarın ifadelerini yeniden düşünme aktivitesi olarak karşımıza çıkar ve bu aktivite bizim yazarın zihinsel ve ruhsal vizyonlarını yeniden kavramamızı mümkün kılar.¹⁴ Yorumun nihai hedefi olan anlamaya ancak yazarın psikolojik açıdan yeniden inşasıyla ulaşılabilir. Yorumcu kendisini yazarın zihnine yansıtmalı ve böylece özgün-orijinal anlamı yeniden keşfetmelidir.¹⁵

Özetle, Schleiermacher'in hermeneutik kuramında esas olan, yazarın niyetini anlamaktır. Bunun yolu ise, yazarın zihin dünyasını yeniden inşa etmekten geçer. Schleiermacher, yorumun doğruluğunun ölçütü olarak yazarın kastını ve ya niyetini gösterir. Yazarın kastını tespit etmek için de iki yöntem takip edilebilir. Birincisi, onun içinde yaşadığı dil dünyasını anlamak -dil dünyasına bireyin düşüncesini etkileyen tarihsel etkenler de dahildir- (gramatik yöntem); ikincisi de yazarın zihin ve ruh hâlini anlamaya çalışmaktır (psikolojik yöntem).¹⁶

6. Romantik Hermeneutik ve Kur'an

Son dönemde Kur'an, yorum ve hermeneutik gibi konularla ilgilenen bazı Müslüman araştırmacılar, özellikle Schleiermacher ve Dilthey tarafından temsil edilen romantik hermeneutikteki anlama kuramına atfen hermeneutiğin Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde istihdam edilemeyecek bir 'yöntem'

14 Aref Ali Nayed, *Interpretation as The Engagement of Operational Artifacts: Operational Hermeneutics*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), The University of Guelph, Kanada 1994, s. 24-25.

15 Gayle L. Ormitson ve Alan D. Schrift, "Hermeneutiğe Giriş", [*Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde], der. ve çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul 2002, s. 19-20. Buna benzer bir yaklaşımı, nesnel anlamı yazarın niyetiyle özdeşleştirmesinden ötürü 'niyet selci' (intentionalist) olarak nitelenen Hirsch'in hermenotiğinde de görmek mümkündür. Zira Hirsch'e göre yorumcunun temel görevi, kendisini yazarın dünyasında yeniden inşa etmektir. Hermeneutiğin görevi ise, yorumda geçerliliği sağlamaktır. Bunun için de yoruma konu olan metnin kesin anlamını tespit etmek gerekir. Bu anlam ise, yazarın kastettiği anlamdır. E. D. Hirsch, *Validity and Interpretation*; Yale University Press, New Haven 1967, s. 24.

16 Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, Ankara 2002, s. 68.

(!) olduğu tezini savunmaktadırlar. Bu tezi savunanların temel gerekçesi şudur: Hermeneutik yöntemi esas alan bir yorumcu, metni yazarından daha iyi anlayacağı iddiasını taşır. Bu demektir ki Kur'an'ı yorumlamaya kalkışan bir kişi, Allah'ın ne dediğini O'ndan daha iyi bilebileceği iddiasından hareket eder. Kuşkusuz, böyle bir iddiaya meşruiyet atfedilmesi mümkün değildir.¹⁷

Kanaatimizce, iyi niyete mebni olduğunda kuşku bulunmayan bu naif gerekçenin temelinde hermeneutik geleneğin monolitik bir yapı arzettiği yanlılığı mevcuttur. Zira, burada bir genelleme yapılarak yorumcunun bir metni yazarından daha iyi anlayabileceği iddiası, hermeneutik projelerin tümüne teşmil edilmiştir. Oysa bugün tek bir hermeneutik projeden söz etmek mümkün değildir. Dahası hermeneutik, zaman zaman birbiriyle çatışan çeşitli görüş ve felsefi düşünceden oluşan, gerek söylem ve iddiaları, gerekse imkân ve sınırlılıkları itibarıyla birçok farklı anlayış ve yaklaşımı içeren şemsiye bir kavram mesabesinde. Kaldı ki söz konusu itiraza konu olan Schleiermacher'ın kuramı, bazılarınca psikolojik tonda bir hermeneutik olmakla suçlanmıştır.¹⁸

Hermeneutiğin Kur'an'a tatbik edilemeyeceğine gerekçe teşkil eden hususlardan biri de Dilthey'in 'eşduyumsal yeniden yaşama' formülüdür. Bazı Müslüman araştırmacılara göre Dilthey'in bu formülünü Kur'an'a tatbik etmek imkânsızdır. Zira, Kur'an söz konusu olduğunda, ontolojik farklılıktan ötürü Allah ile insan (yorumcu) arasında hiçbir şekilde empati kurulamaz.

Gerçi vahyin kaynağıyla sınırlı ve vehmî bir empatinin imkân ve lüzumundan bahsedilebilse de hermeneutikçi manada (?) [*soru işareti bize ait*] hatta bazen eser sahibini onun kendisini anladığından daha iyi anlamak şeklinde dört başı mamur bir empatiden bahsetmek imkânsızdır. Bu imkânsızlık aradaki ontolojik mesafeye dayanmaktadır. Ancak vahyin beşerî ve sosyal bir olgu olarak değerlendirilmesi durumunda böyle bir imkândan bahsedilebilir. Bu nevi hermeneutik teorilerinde 'ontolojik özdeşlik', anlamanın olmazsa olmaz şartıdır. Bundan dolayıdır ki hermeneutik, bazen 'insan yapıtlarının anlaşılması' şeklinde tanımlanmaktadır. Hermeneutiğin beşerî ve sosyal bir veri olmayan vahyin sahih ve mütevatir vesikalarna ya da vahyin kontrolünde oluşan sünnete tatbik edilmesi metot açısından yanlıştır.¹⁹

Hiç şüphesiz, Allah Teâlâ ile insan arasında ontolojik özdeşlik kurmak, dolayısıyla zât-ı ilâhîye ilişkin bir empatiden söz etmek muhaldir. Ancak şu da unutulmamalıdır ki Allah, sözünü beşerî düzleme indirmek suretiyle bir anlamda tarihe girmiş ve tarihin içinden konuşmuştur. Bu konuşmada muhataplarının sergiledikleri tavır ve davranışlara göre kâh övgüde bulunmuş, kâh gazaba gelip tehditler savurmuştur. Allah Teâlâ, tarihin içinden konuşup çoğu âyetlerde mu-

17 Bkz. Ali Bulaç, "Kur'an'ı Okuma Biçimi Olarak Hermeneutik", *İslâmî Araştırmalar*, IX. 1-4 (1996), s. 117. Aynı gerekçenin tekrarı için ayrıca bkz. Mehmet Soysaldı, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*, Ankara 2001, s. 191-192.

18 Bkz. Ormitson ve Schrift, *a.g.m.*, s. 19.

19 Metin Yiğit, "Hermeneutik Yöntem ve Usûl-i Fıkıhın Kat'i-Zannî Diyalektiği", *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermeneutik Sempozyumu*, Van 1982, s. 130.

hataplarının tecrübe dünyasından söz ettiği içindir ki, iletmek istediği mesajın temel/tümel esprisini iyi kavrayan Hz. Ömer gibi bazı sahâbiler, O'nun olan bitenler hakkında ne buyuracağını, deyim yerindeyse, önceden kestirebilmiş;²⁰ hat-ta bazı âyetler, sahâbîlerin herhangi bir konu hakkında dile getirdikleri sözlerle ayniyet arzeden bir formatta vahyedilmiştir.²¹

İşte, tarihî vesikalarla sabit olan bütün bu örnekler, Allah'ın gönderdiği vah-yin ruhuyla -Allah'ın zâtıyla değil- empati kurmanın ya da murad-ı ilâhîyi kav-ramanın beşerî bir imkân olduğunu göstermektedir. Ancak, Kur'an'ın bugünkü muhataplarının vahyin tabii bağlamını fiilen tecrübe etmeleri tarihsel açıdan imkânsız olduğu için, murad-ı ilâhînin ya da kasd-ı mütekelimin ne olduğunu anlamak, ancak nüzul ortamını -mümkün mertebe- aslına uygun bir şekilde ye-niden kurgulamakla mümkündür. İşte tam bu noktada, vahyin ilk muhatapları-nı çevreleyen sosyal ve kültürel koşullar ile, onlara yöneltilen hitabı içinde bu-lundukları koşullar altında ne şekilde anlayıp yorumladıklarını kavramak gere-kir. Bir bakıma vahyin ilk muhataplarıyla düşünsel ve zihinsel bir empati kur-mak anlamına gelen bu kavrayış, bugün için oldukça zor gözükmele birlikte, imkânsız değildir. Kaldı ki, İslâmî gelenekte, özellikle sûflerin Allah'la olan iliş-kilerinin gelişmesine koşut olarak iç dünyalarında ortaya çıkan ve klasik kay-naklarda "mevâcîd" (içe doğan anlamlar) diye tesmiye edilen anlamlar da gerçek-te bir duygudaşlığın ürünüdür. Ancak sûflere özgü duygudaşlık, tamamen öznel olduğu için, özellikle işârî yorumun meşruiyet kesbedebilmesi için, beyan alimle-ri tarafından dile dayalı birtakım nesnellik kriterleri vaz edilmiştir.

Hermeneutik ve Kur'an bağlamında dile getirilen çekincelerden biri de özet-le şu şekilde formüle edilmiştir:

Kur'an, otantikliğini muhafaza eden bir metindir. Oysa Tevrat ve İncil gibi dinî metinler tahrif edilmiştir. Düşünün ki, bir dinin 'bir' olması gereken referansının -o da Kilise tarafından legal kabul edilmiş- dört ayrı versiyonuyla karşı karşıyasınız. Dört ayrı İncil, dört ayrı metindir ve aralarında göz ardı edilemeyecek önemli farklılıklar vardır (...) Bu durumda yapılacak şey, İn-cillerin söz dizimini teşkil eden somut lafızlarına değil, Hıristiyanlığın derinliklerine inmektir. Ancak yine de Hıristiyanlığın derinliklerine dinî metinler aracılığıyla inmek mümkün. Metin bir araçtır; ama orijinal veya otantik bir araç değil, telif edilmiş, arkasından başka dillere tercüme edilmiştir ve üstelik insan eliyle telif edilen bu metinler versiyonlara ayrılmıştır. İşte herme-neutiği 'makul ve kaçınılmaz' kılan dinî/kültürel iklim budur. Yani ellerinde sahih dinî refe-ransları olmayan Hıristiyan dünyanın, kendi dinî öğretilerinin temellerini anlamak için girişti-ği zorunlu çaba. Bir başka ifadeyle, lafzın ihmal edilip anlamın iç derinliklerine, temeline inme çabasının ortaya çıkarmış olduğu bir zorunluluk...²²

20 Hz. Ömer'in vahye muvafakatlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Muhsin Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Samsun 1982, s. 61-68.

21 Bkz. Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İthân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Beyrut trz., I. 46-47.

22 Bulaç, *a.g.m.*, s. 117. Benzer bir yaklaşım için ayrıca bkz. Yiğit, *a.g.m.*, s. 131.

Dinî metinlerin yorum kurallarıyla ilgili kırılma noktasının Batı geleneğinde Protestanlıkla başladığı doğrudur. Katolik kilisesinin geleneğe ve otoriteye bağımlı dogmatik anlama geleneğine karşı Protestanlık, yalnızca kutsal metnin -mecâzî ve bâtınî anlamlarını kabul etme yerine- sadeliğini, şeffaflığını ve kendi kendine yeterliğini savunmuştur. Böylece, Protestanlık, eski yorum geleneğinin dörtlü anlam kuramına karşılık yalnızca metnin kendisiyle yorumlanması ilkesini savunmuştur. Protestan yorumcular, bu savunu çerçevesinde kutsal kitap metninin yalnızca kendisiyle anlaşılabilirliği ve iç tutarlılığını kanıtlamak için yeni yöntemler geliştirmek zorunda kaldılar. Mattias Flacuis'in *Clavis Scriptura* (Kutsal Metinler İçin Anahtar) adlı eserinde temelini attığı Protestan yorum teorisine göre kutsal metni anlamak için evveleminde bilgi bakımından tarihsel döneme dönülmelidir. Kutsal metindeki anlam ile metnin göndermede bulunduğu olaylar arasındaki belirsizlik veya kapalılıktan doğan boşluklar ise dilsel ve tarihsel bilgi malzemesiyle doldurulmalıdır. İşte, kutsal metinlerin kaleme alındıkları tarihsel şartların ve yazarların niyetlerinin dikkate alınmasının lüzumu, bu yöntemin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Metinde yazarın niyetini belirlemek için öne sürülen "eğilim eleştirisi" yöntemi ile metinlerin ardındaki tarihsel olayları arama ihtiyacını ortaya çıkarmıştır.²³

Kanaatimizce bu ihtiyaç, Kur'an için de söz konusudur. Zira, daha önce de işaret edildiği üzere, Kur'an her ne kadar lafzen mahfuz olsa bile, lafızların ilk muhataplarının zihinlerindeki anlam içerikleri bugün yeniden keşfedilmeye muhtaçtır. Dolayısıyla, bu lafızların nüzul ortamında neye delâlet ettiklerini belirlemek kesinlikle zorunlu bir keyfiyettir. Zira, Kur'an, hemen her âyetinde, nazil olduğu tarihsel ortama atıfta bulunmaktadır. Bu itibarla, onu, ait olduğu tarihten koparmak mümkün değildir. Daha doğrusu, bizimle Kur'an arasındaki tarihsel mesafe sebebiyle tarihin anlamı yabancılaştırması, ancak tarihe başvurmak suretiyle giderilebilir. Kaldı ki, bugün yorumda salt lafza itibar etmek, Kur'an'ı doğru anlamak şöyle dursun, kimi zaman onu tahriften korumaya dahi kifayet etmemektedir. Sözelimi, Kur'an'daki "namazı hakkını vererek kılın" emrini lafzî olarak yorumlayan birinin, bu emirden "istikamet üzere olun" yahut "gönülden yakarıştta bulunun" şeklinde bir anlam çıkarmasına kim itiraz edebilir? Şu halde, sahih anlamın yakalanması için, kesinlikle lafzın ötesine geçmek, mantuktan öte mefhumu anlamaya çalışmak gerekir.

Binaenaleyh, kutsal metnin otantik anlamını keşfetme tekniği anlamında hermeneutik, ellerinde mevsuk bir kutsal metinleri bulunmayan Protestanların değil, aynı zamanda biz Müslümanların da kullanmaları gereken bir tekniktir. Bu noktada, hermeneutik yöntem (!) esas alındığında Kur'an'ın bir adanış metni olmaktan çıkıp adeta bir bilgi nesnesine dönüşeceği riskinden de söz edilebilir.

23 Bilen, *a.g.e.*, s. 39-40.

Ancak, ne dediği ve bizden tam olarak ne istediği anlaşılmayan bir metne adanmanın çok fazla bir değer taşıdığını söylemek zordur. Kuşkusuz, ilâhî mesajın özümsevenip içselleştirilmesi, ancak onu doğru şekilde anlamakla kaimdir. Anlamak için ise, önümüzde yazılı bir metin olarak duran mesajdaki dilsel kodların çözümlenmesi gerekir. Teknik anlamda anlama ve yorumlamanın bu aşamasında Kur'an'a epistemik bir nesne olarak yaklaşmak, bir bakıma kaçınılmazdır. Nitekim klasik dönem Müslüman filologlar ile fıkıh ve usûl alimlerinin Kur'an'a yaklaşımları da bundan pek farklı olmamıştır.

7. Sonuç Yerine

Netice itibariyle, Kur'an'ın bugün nasıl anlaşılması gerektiği sorunu, son derece önemli bir sorun olarak orta yerde durmakta ve bu durum yeni yöntem arayışlarını zorunlu kılmaktadır. Esasen bu zorunluluk, büyük ölçüde klasik tefsir usûlündeki mevcut imkânların kifayetsizliğinden kaynaklanmaktadır. Kaldı ki, zaman zaman Kur'an ilimleri (Ulûmu'l-Kur'an) terimiyle de eşanlamli olarak kullanılan tefsir usulünün sistematik bir anlama ve yorumlama yöntemi içerip içermediği hususu da ayrı bir tartışma konusudur. Zira, mevcut literatür incelendiğinde, gerek klasik dönemlerde telif edilen Ulûmu'l-Kur'an kitaplarında, gerekse yakın geçmişte "Tefsir Usûlü" ismiyle ortaya konan eserlerde yer alan bilgi malzemesinin, ilâhî kelâmın nasıl anlaşılması gerektiğini tarif eden normatif karakterli bilgilerden çok, Kur'an metninin dil, üslup ve edebî özelliklerine ilişkin deskriptif bilgilerden müteşekkil olduğu görülür.

Diğer taraftan usûlle ilgili eserlerde oldukça geniş bir yer tahsis edilen tefsir tarihiyle ilgili malumatın Kur'an'ı anlama ve yorumlama yöntemiyle ne tür bir ilişkisi olduğunu anlamak da gerçekten zordur. Şayet, tefsir usûlüyle ilgili bir eserde ille de tarihsel bilgi aktarmak gerekiyorsa, konuyla ilgili bölümde mezhebî, edebî-ictimâî vb. muhtelif tefsir ekolleri hakkında bilgi vermek yerine Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve kültürel arka planı aydınlatıcı, İslâm öncesi Arapların şiir ve seci gibi şifâhî kültür ürünlerini tanıtıcı bilgiler aktarmak, hiç kuşkusuz çok daha anlamlı ve faydalı olacaktır. Keza, usûlle ilgili eserlerde Kur'an'daki tekrarların hikmetini, 'edebî i'caz' formülüyle izah etmek veya ilk bakışta birbiriyle çelişik gözükken (müşkil) ifadelerin çözümünde birtakım varsayımlar üretmek yerine, sözgelimi, Kur'an'ın otantik şekliyle bir söz (kelâm) olduğu gerçeğinden hareketle söz-yazı ve dolayısıyla Paul Ricoeur'un "metin paradigması" bağlamında ortaya koyduğu sözlü dil-yazılı dil ayırımından bahisle herhangi bir kitap ya da yazın metni için kusur sayılan tekrarlar, ilk bakışta çelişik gözükken ifadeler, pasajlar arasındaki ifade kopuklukları vb. ârizî unsurların Kur'an için hiç de kusur sayılamayacağını tatminkâr bir şekilde izah etmek gerekir.

Ne var ki, klasik tefsir usûlünün sahip olduğu imkânlar dahilinde bu tür izahlar geliştirmek pek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla, yukarıda da ifa-

de edildiği üzere, yeni yöntem arayışlarına girmek kaçınılmazdır. Bu itibarla, günümüz Kur'an araştırmacılarının hermeneutik, semantik ve semiyotik gibi, anlama ve yorumlamayla ilgili farklı kuram ve yaklaşımlara bigane kalmaları mümkün değildir. Nitekim bugün ülkemizdeki pek çok İslâmî meselenin tartışılmasına zemin hazırlayan merhum Fazlur Rahman'ın geliştirdiği tefsir usûlü projesi, genellikle Schleiermacher ve Dilthey'in takipçisi olarak kabul edilen ve yorum faaliyetinde nesnel anlamın imkânını savunan İtalyan hukukçu Emilio Betti'nin (1890-1968) nesnel yönetsel hermeneutik kuramından mülhemdir. Kuşkusuz Fazlur Rahman'ın usûl projesinin tartışmaya açık tarafları mevcuttur. Ancak, bugün Kur'an'la ilgili aktüel tartışmaların gündeminden hiç düşmeyen tarihsellik, ahkâmın değişmesi vb. meselelerden maslahat ve makâsıda, Hz. Ömer ve Şâtıbî'nin Kur'an ve yorum anlayışından Heidegger ve Gadamer'in varoluşçu ve felsefî hermeneutiğine kadar pek çok konuya yönelik ilgi ve 'yeni' bilgimizi onun mezkur projesine borçlu olduğumuz da gün gibi aşikardır.

Teşekkür eder, saygılar sunarım.