

Kur'an ve  
İslami İlimlerin Anlaşılmasında  
Tarihin Önemi

Editör  
M. Mahfuz SÖYLEMEZ

Editör Yrd.  
Şevket KOTAN - Hüseyin SARIKAYA

**Ankara Okulu Yayınları**  
Ankara 2013

## KUR'AN, TARİH VE HERMENÖTİK

Yasin AKTAY\*

Burada bütün sorularınıza cevap bulacağınız bir konuşma dinlemeyeceksiniz. Belki yeni sorularla ayrılacağınız bir konuşma dinleyeceksiniz. Eğer böyle bir konuşma olursa başarılı, akademik, bilimsel bir konuşma olur. Çünkü biliyorum ki hiçbir söz herkeste bütün tartışmaların sonuna konulan bir nokta oluşturmayacaktır. Herkesin zihninde taşıdığı, sürdürdüğü bir tartışmayı son noktasına erdirecek bir konuşma olmayacaktır. Buna dair özel bir hissiyatım var. Bu hissiyatımın doğru olduğuna inanıyorum.

Şimdi bu olayla ilgili kendi durumumu anlatmama müsaade ediniz. 1990'lı yıllarda Kur'an üzerine büyük ölçüde ilahiyat çevrelerinde ama kısmen de ilahiyat dışında Kur'an'ı anlamayı ve yaşamayı dert edinen insanların katılımıyla sıkı tartışmalar gerçekleşiyordu. Sempozyumlarda, fakülte salonlarında paneller veya çalıştaylar olarak gerçekleşen tartışmaların Türkiye'nin fikir tarihinde çok özel bir yeri olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an'ı anlamada yöntem sorunu, Kur'an'ın tarihselliği, modernizm ve geleneğin etkisi gibi tartışmalar üzerine, Kur'an'ın doğru dürüst anlaşılması üzerine çok ciddi tartışmalar oluyordu. Ben o dönemde, ilahiyatçı olmadığım ama hem bir İmam Hatip mezunu olmak dolayısıyla gerekli mesleki ilgiye sahip biri olarak hem de Müslüman olmam dolayısıyla Kur'an'ı anlamaya atfettiğim özel anlam dolayısıyla tartışmaya dâhil oluyordum. Esasen Kur'an hepimizin meselesi. Kur'an'ı doğru anlamak hepimizin sorunu olması hasebiyle ben de bulunduğum yerden, tecrübemden, yaşayışımdan Kur'an'ın anlaşılmasına doğru bir yol bulmaya çalış-

\* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Öğretim Üyesi.

şuyordum. Aldığım sosyoloji eğitiminde de münhasıran sosyoloji eğitimi görmedim. Sosyoloji eğitimi yaparken bir yandan İslami ilimlere olan ilgimi devam ettirdim bir yandan da daha felsefi konulara, siyaset sosyolojisine, bilimine daldım. Çünkü ilmin entegre bir şey olduğuna ve ilmin kendisinin biraz daha kapsamlı bir ilgiye veya ufka sahip olması gerektiğini düşünüyorum ki, her birisini biraz daha başarılı bir şekilde yapabilesiniz. İyi bir ilahiyatçı olabilmeniz için iyi sosyoloji bilmeniz lazım, iyi sosyoloji bilmek için iyi felsefe bilmeniz lazım, iyi felsefe bilmeniz için iyi etik bilgisi, iyi siyaset bilgisi bilmeniz lazım.

Bütün ilimleri bir bütün olarak ele almak gerekiyor. Çünkü Kur'an-ı Kerim her şeyden bahsediyor. Yani Kur'an-ı Kerim herhangi bir alanı dışarıda bırakan bir üslupta değil. İnsanlar arasındaki herhangi bir ekonomik sorunun çözümünden bahsederken bir bakarsınız evlilik ile ilgili, aile ile ilgili bir konuya geçiş yapıyor. Tam bu konudan bahsederken bir anda ahiretle ilgili veya Allah'ın sıfatlarıyla mesela Allah'ın azametiyle ilgili bir temaya geçiş yapıyor. Dolayısıyla konudan konuya atlıyor izlenimi veren bir kitabımız var. Konu bütünlüğüne baktığımız zaman da, kendi zihninizde önceden bir bütünlük fikri oluşturmadan Kitap'a yaklaştığımız zaman o bütünlüğü bulamıyorsunuz. Aksine sizi bir bakıma türlü sürprizlerle dolu bir sefere çıkaran müthiş bir metin var. Bir anekdot olarak söyleyeyim: O dönemde, doksanlı yıllarda bir ilahiyat hocamız tam anlamıyla "dağınıklık" ve "sistematik yoksunluğu" olarak nitelediği Kur'an'ın bu üslubunu Kitap'ın tarihselliğinin en önemli göstergesi olarak almıştı. Ona göre, sistematikten yoksun olmasının indiği dönemde muhatap olduğu toplumun zihni yapısına tekabül ediyormuş. Yani kitap o dönemin kitap anlayışına da uygun bir şekilde inmiş. Eğer bugün inmiş olsaydı, muhtemelen başlık başlık, bölüm bölüm inerdi ve konular birbirine karışmadan her başlığın altında sadece o konu işlenirdi. Bir aile başlığı olurdu mesela ve o başlık altında sadece aile konusu bütün boyutlarıyla işlenirdi

herhalde. Kur'an kendini toplayamamış olduğu için toparlamak bize düşer. Böylece aslında Kur'anı güncellenmenin bir yolu olarak bugün konu bütünlükleriyle sistematik bir Kitap üretebiliriz. Tarihsellik temasının veya mantığının birilerini götürdüğü yer böyle bir şeydi. Miladi 7. yüzyılın kitap anlayışı bir bakıma böyledir: Sistematikten yoksun olmak. Burada belli ki, sistematiklik düşüncesi insanlık tarihinde bir evrimin son veya en azından ileri bir halkasıymış gibi düşünülüyor. Yine belli ki, bu evrimci düşüncede neyin ileri neyin geri olduğuna dair sıralamanın da bir yerde kendi zihinsel inşasının bir sonucu olduğunun bile farkında değil.

Tarihselcilik düşüncesinin bu şekildeki işleyişinde aslında kendini bu şekilde dışa vuran ciddi bir tarih bilinci yoksunluğu olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Oysa Kitap'ın bu karmaşık gibi görünen muhtevası veya formu tam da Kitap'ın hayatın kendisine tekabül eden yanına çok uygun düşmesinden ileri geliyor. Çünkü hayatımız böyle, karmaşık, bütün konuların iç içe girdiği bir alan. Her şey iç içe geçmiştir. Hepiniz burada beni dinlerken bazılarının ilgisi başka yerlere dalmıştır. Evinin kirasını mı verecek, elektrik faturasını mı ödeyecek, ailesinden en son hangi haberi almıştır, kardeşinin düğününe hangi elbiseyi giyerek gidecek vs? Benim anlattıklarım başka çağrışımlar yapıyor olabilir farklı farklı insanlarda. Çünkü buraya hepimiz toplandık. Şu anda hepimiz buradayız; fakat hepimiz farklı yerlerden geldik, farklı tecrübelerden, farklı yaşlarda geldik, farklı cinsiyetlerde geldik. Farklı hayat biyografileri ile birlikte şu anda toplanmış bulunuyoruz. Ama bir yerde toplanıyoruz. Bir Logos'a hepimiz kulak vermiş bulunuyoruz. O Logos'un kendini gerçekleştirme kapasitesi, kendini kanıtlama kapasitesi biraz da bütün insanları aynı anda ortak duygu, ortak bir anlam ve ortak bir semboller sistemi içerisinde, ortak bir heyecan içerisinde toparlayabilmesine leğeyin etmesine, cem etmesine bağlıdır Logos'un Logos olması. Sözün söz olması yani. Eğer böyle bir söz gerçekleşirse, herkes gerçek anlamda toplanmış olur.



İnsanların toplanması kavramı, çok önemli bir kavramdır burada. Ve sözün toplayıcı bir karakterinin olması önemli. Hiçbir söz insanları aynı anda aynı yerde cem ettirmez. Mümkün bir şey olmayabilir. Neden mümkün bir şey olmayabilir? İnsanlar arasındaki farktan dolayı. Anekdotuma geri dönmem gerekirse: Ben o dönemde, yani doksanlı yıllarda, bu tartışmalara hermenötik literatürüne referansa katılıyordum. Hermenötik anlama bilimi demek. Veya herhangi bir metni anlamayla ilgili olmaktan önce bizatihi anlamanın kendisi hakkında bir düşünmedir. Anlama ise her zaman bir insan faaliyetidir ve bu faaliyet bir tarih içinde cereyan eder o tarihin etkisi altında olur. Anlayan kişinin tarihsel boyutunu, özelliklerini dikkate almayı gerektirdiği gibi anlaşılacak olan metnin veya olayın da bir tarihsel ortamda cereyan ettiğini hesaba katmayı gerektiriyor. Ancak bunu söylemekle ve basitçe bazı tarihsel bilgilerin ortaya konulmasıyla iş bitmiyor. Sonuçta dikkate alınacak olan tarihin kendisi de bir metin olarak ortaya çıkıyor ve o da anlaşılmayı gerektiriyor. Yani orada da bir anlama anlaşılma etkinliği söz konusu oluyor. Tarihin yorumu, hermenötik, herhangi bir metnin tarihsel boyutunun dikkate alınması sürecinde ikinci bir hermenötik işlem olarak tekrar devreye giriyor.

Söz konusu tartışma döneminde o yüzden hem tarih kavramını hem de hermenötik teması Kur'an'la ilgili tartışmalarda yoğunlaşmamızı gerektiren iki önemli alan olarak belirmişti. O yüzden kendi hesabıma bu konudaki tartışmalarımı toparlayan bir kitap olarak birçok yerde duyurusunu yaptığım, henüz tamamlayamadığım bir çalışmamdan söz etmek istiyorum. Söz konusu kitabın başlığını bütün bu mülahazalarla Ayet ve Tarih koydum. Adı konmuş; fakat henüz doğmamış bir Kitap. Kitabın alt başlığı da Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı idi. Yaklaşık 20 yıl önce adımı koyarak başlamış olduğum bu kitabı hâlâ bitirebilmiş değilim, çünkü çok uzun aralar verdim. Arada tarih ile ilgili Tarih Bozumu başlığı altında bir kitap yazdım. Tarih kavramının ve tarih olgusunun

hayatımızdaki yeri, insan varlığının içerisindeki yeri, anlaşılmasının imkânı veya imkânsızlıkları, farklı siyasi veya toplumsal konulardan tarihin bize kendiliğinden görünen ve görünmeyen yüzlerine dair bir bilinç soruşturması, bir tarih hermenötiği. Tam da tarih bilinci. Tarih kavramı konusunda piyasada dolanan birtakım efsaneleri çözümleyen, tarih hakkındaki algılarımızı sorgulayan, onları anlatmaya çalışan bir kitap bu.

Söz konusu kitapta neden tarih ve ayeti birbirine karşı konumlandırmış oluyordum? Gerçi araya "ve" edatını koymakla birbirine karşı zorunlu olarak konumlandırmış olmanız gerekmiyor. "Ve" edatı sınırsız birliktelikleri birlikte kurabileceğiniz bir edattır da. Ayet "ve" tarih denildiğinde ikisinin birbirine karşı konumlanması gerektiği gibi her birini birlikte düşünebilir, benzeyen veya benzemeyen yanları üzerinde düşünebilirsiniz. Kur'an-ı Kerim'de ayetin çok değişik kullanımları var. Bir kullanımında mesela, Ayet ortaya çıktığı zaman artık tartışacak bir şey kalmamıştır, mesela. Ayet ortaya çıktığı zaman hakikat artık ayan beyan ortaya çıkmıştır. Mucizedir bu. Öyle bir anda insanların ne itiraz edecekleri bir halleri kalır ne de bahaneleri. Aynı zamanda imtihanın da bittiği andır. Sorular da açılmıştır cevaplar da. O yüzden birçok ayeti kerimede "mucize talep etmeyin" diye uyarılıyor insanlar. Bu kullanımındaki ayet, hiç kimsenin inkar edemeyeceği ölçüde ve hiçbir göreliliğe veya tarihselliğe yer bırakmayacak ölçüde hakikatin ayan beyan ortaya çıkmasını ifade eder. Bunu bir mucize sağlayabilir veya vaat edilen bir olayın, saatin, kıyametin, helakin gelip çatması. Bu an, ayet anı; imtihanın bittiği ve hesabın başladığı andır.

Ayet kavramının başka kullanımlarında kalplerinde hastalık olanların "bu ne?" demesine bir ihtimal vardır. Ancak öğüt almak isteyenlerin apaçık bir biçimde görebildikleri ve aldıkları ayetler. Buradaki ayetten kasıt tabii ki evvela Kur'an veya önceden diğer peygamberlere vahyedilmiş ve insanlara iletilmiş ayetlerdir, ama sadece onlardan ibaret değil. Bu

ayetlerden kevnî sayılanlar da var. Rahman Suresi'nde arka arkaya sıralanan, yaratılıştaki ayetler. Allah'ın yaratışı, be-yanı öğretişi, gündüzü geceden sıyrarak çıkarması, denizleri birbirine katışmayacak şekilde ayırıştırması, insanın tabii ve insani hallerinin herbiri ve sınırsız tabiat olayı... Bunların her birinde gören gözler için ayetler vardır. Bu ayetlerden hangi birini inkâr edebilir bir insan?

Kısaca, insanlar arasındaki bütün ihtilafları çözen, herkesin bir anda bir hakikate uyandığı bir haldir, ayet. Öyle bir an var mıdır? Öyle bir an ancak imtihanın bittiği kıyamet anıdır. Kıyamet bir ayettir. Veyahut da felaket geldiği zaman, o da bir ayettir. Veyahut da öğüt almak isteyenler için dünyada her şey bir ayettir. Tabii ki geçmiş olaylar da, geçmişte insanların yaşamış oldukları da, yani tarih de, birer ayettir. Görüyorsunuz, Ayet ve Tarih birbirine karşıt olmak' bir yana birbirinin yerine de geçebiliyormuş. Geçmişteki insanların yaşadıklarında, inananlar birçok ayet görür. Ama yine o ayetleri herkes görmez. Ayet tüm ihtilafları bitiren bir aydınlanma anıysa, her şeyin ayan beyan ortada olduğu bir durumsa bunu herkesin görmesi ve kabul etmesi gerekiyor, değil mi?. Oysa o bile bütün ihtilafları çözmüyor. Demek ki ne imiş? Burada Kur'an'a bilimsel yaklaştığımız zaman Kur'an'ı daha iyi anlamıyormuşsunuz. Belki, mümince ve bilimselce yaklaşırsanız anlama ihtimaliniz çok daha fazladır. Ama nice insanlar vardır ki, son derece bilimsel yöntemlerle Kur'an'a yaklaşmışlar ve hiçbir şey anlayamamışlardır. Semantik anlamını anlamışlardır, sözün muhtevasını, sarfını-nahivini çok başarılı bir biçimde irab etmişlerdir; ama o ayetten kimin tarafından neyin anlaşılması gerektiği hususu bambaşka bir şeydir.

Esasen Kur'an-ı Kerim ayetten ne anlaşılması gerektiğini de kendisi tayin eden bir kitap. Okuyanın o kitaptan öğüt alması gerekiyor. Okunan ayetlerin okuyanın tevazusunu artırması gerekiyor. Allah (cc) karşısında bilgeliğini artırması gerekiyor. İnsana kendisini tanıtmaması gerekiyor. Burada Kur'an

ve tarih ikisi de birer metin. Birini Allah (cc) buyurmuş, tabi Kur'an'a inaniyorsanız, Allah vahyetmiş diye bakarsınız. Kur'an'a inanmıyorsanız sıradan bir metin gibi okursunuz. Dolayısı ile Kur'an'ı Allah (cc) vahyetmiş gibi okumak ile sıradan bir metin gibi okumak arasında dağlar kadar fark vardır. Allah tarafından vahyedilmiş olduğuna inanan kişi kitabı okurken, kitabın talimatnamesine de uymaya çalışır, onu okumanın şartlarına da tabi olur. Bu tür bir okuma ile başka türlü bir okuma arasında çok fark var tabi. Kur'an'ı Allah (cc) tarafından vahyedilmiş, Yüce Yaradan tarafından gönderilmiş bir kitab olarak gördüğünüzde bilimsel mesafenizi tamamen kapatıyorsunuz. Üstelik bir de abdest alıp dizinin üzerine oturup hele bir de sesli okuyorsanız, yani ağzınızdan çıkan kulağınız duyacak şekilde ve huşu içinde dinliyorsunuz. Diyelim ki, Arapça da biliyorsunuz. O okumak ile masa başında yedinci yüzyılda Muhammed isminde kendini peygamber sayan birinin kendisine indirilmiş olduğuna inandığı ama tabii ki bugün okuyanı bağlamayan bir inançla inandığı bir kitabın anlaşılması aynı olamaz tabi.

Öyle bir metin ile böyle bir metin arasında dağlar kadar fark vardır, tabii. Bu fark nedir ve nereden kaynaklanır? O metnin kendisinde bir fark oluşmuyor. O metin anlaşılma-yı bekliyor. Demek ki Kur'an'a nasıl yaklaştığımız, Kur'an'ı nasıl gördüğümüz onu nasıl anladığımızı belirliyor. Bu sadece Kur'an için değil her şey içindir. Tabiat için de bir Kitap nitelmesini hepimiz duymuşuzdur. Tabiat kitabı. Buyurun okuyun. Bu kitap ne der size? Herkes okur, herkes farklı şekilde anlar. Mesajımı çok net bir şekilde ortaya koymamış olduğundan mıdır bu kitabın? Allah'ın inkar edilmesi akıl kârı sayılamayacak ayetlerinin hepsi bu kitabın içinde yazılıdır. Kimine Allah'ın (cc) mucizelerini hatırlatır, Allah'a (cc) götürür. Kimini ise maymuna götürür, yokluğa götürür. Tabiat karşısında bu durumda olan insan Kur'an karşısında da bu durumdadır. O yüzden Kur'an ne der: "Kiminin gafletini, delaletini artırır, kiminin ise hidayetini."

Demek ki Kur'an'a bilimsel yaklaşmak, onu daha iyi anlamamanın garantisi değildir. Kur'an'ın anlaşılma tarzı, muhtevası biraz daha farklı bir metodoloji gerektiriyor. Bu yaklaşım nedir? Tabii ki daha Müslümanca bir yaklaşım. Allah (cc) tarafından bize hidayet vermek üzere indirilmiş ve tüm varlığımızla o Kitab'a teslim olmamız gerekiyor. O Kitab'ın hakkı budur. Kur'an'ın, Kur'an'ın istediği tarzdaki anlaşılma tarzı budur. İnanıyorsak tabi. Ama inanmayanlara da hitap ediyor Kur'an. Onların da Kur'an'ı anlamaları bekleniyor ki, onların anlamaları mümkün görülüyor ki, onlara hitap ediyor. Üstelik anlıyorlar ve kabul da etmiyorlar. Demek ki, Kur'an'ın muhtevasını kabul etmek, getirdiğini anlamak ona inanmanın bir garantisini de vermiyor.

Esasen, bilimsel olmak haddi zatında bir oyunun kurallarına uymaktır. Oyunun belli kuralları vardır, bir geleneği vardır. Bilim yapmak istiyorsanız, bilimin kurallarını takip etmek zorundasınız. Ama Kur'an'ı okumak istiyorsanız Kur'an'ın istediği gibi onu anlamak istiyorsanız, Kur'an'a onun istediği gibi yaklaşmak zorundasınız. Şimdi Kur'an ve tarih var. Neden Kur'an'ı ve tarihi beraber anlıyoruz? Çünkü Kur'an bir tarihin içerisinde inmiş ve bugün Kur'an'ı daha iyi anlayabilmek için onun tarihsel dönemine gitmemiz gerektiğine dair birtakım tartışmalar yaşıyoruz. Kur'an'ın indiği 7. yüzyıla bakıyoruz. O dönemin siyasî şartları, toplumsal şartları, sosyolojik şartları, o dönemin dili, Arapçası, o dönemin kabile ilişkileri, üretim tarzı, sosyal tabakalaşma düzeni vs. bunların hepsi bir metni anlamakta yardımcı olur bize. Ama hemen burada bile bir sorun yine tekrar kendini bize hatırlatır. Bütün bu tarihsel verilere neden ve hangi bağlamda ilgi duyarız ve tarih araştırması bütün bu tarihsel gerçeklikler hakkında ne kadar doğru bilgi verebilir bize? Tarihin kendisi sürekli bugünün ışığında, bugünün farklı ideolojileri veya bağlamları eşliğinde tekrar tekrar yeniden yazılan bir fenomen.

### **Bir Fenomen Olarak Tarih<sup>1</sup>**

İnsanlığın geçmiş dönemlerini bilmek nasıl mümkün olabilir ve bu geçmiş dönemlere gerçekten müracaat etmemizi gerektiren gerçek sebep nedir? Geçmiş, yani tarihi bilmekten ziyade amacın, tabii ki geleceği geçmişle temellendirmek olduğu bugün farklılaşan tarih anlayışlarına aynı anda tanık olmak dolayısıyla daha kolay anlaşılabilir. Sonuç da aslında günümüzde ne söylemek istiyorsak ona göre üretilmiş bir tarihtir. Bu yüzden çoğu kez tarihçiler geleceği tasarlamak üzere geçmiş üretmektedirler.

Tarihin kullanımında açıkça bir zaaf, bir kusur gibi görünen bu tutum, bazı tarihçilerin, sosyologların sınırlı bir özelliği değildir. Aslında bir tarihe her tür müracaatın malul olduğu bir kısıtlılıktır bu.

Biraz daha ileri gidip sosyologların sadece tarihsel verileri toplama işinde bu sorunun olmadığını söyleyebiliriz. Aslında bu, teori eşliğinde bakmaktan kaynaklanan neredeyse baş edilemeyen bir paradokstur. Tıpkı son derece güncel sosyal olgular teorisiz görülemediği gibi, tarihsel olaylar da teorisiz, yani numen halleriyle görülemiyor. Tarih hep bir fenomen olarak çıkar karşımıza. Bize bir yolla görünür. Hiçbir zaman olduğu gibi görünmez. Teorinin seçtiği olaylar, teorinin tanzim ettiği sıra düzeni içerisinde ve teorinin kurduğu bütünlük algısı içinde görünürler.

Bu durumda, tarihsel olaylar ve olguların kendiliğinden anlamlı ve tutarlı bir metin ortaya koyduklarını düşünebilir miyiz? Olaylar fenomenolojik olarak belli bir düzen içerisinde bize görüldüğünde zaten bir bakıma yazılmış bir metin olarak da tezahür eder. Bu durumda da hermenötüğün, bir eylemin ortaya çıkması, yazılması ve anlaşılması konusunda yazarın niyeti ile okurun yorumlayıcı kapasitesi arasındaki

1 Yazının bu başlık altındaki kısmı *Tarih Bozumu: Tarih Sosyolojisi ve Tarih Bilinci* başlıklı kitabımın bir kısmından alınmıştır. İstanbul: Açılım Yayınları, 2011.

ilişkilere dair bütün süreçler tekrarlanmış olur. Ünlü Fransız hermenötikçi Paul Ricoeur, anlamlı eylemi bir metin olarak ele alıp incelemenin imkânlarına dikkat çekmiştir. Burada Ricoeur doğrudan tarihsel olaylar üzerinde durmuyor. Doğrudan güncel olaylar karşısında sosyoloğun izleyeceği yöntemi geliştirmeye çalışıyor. Bir olgu içinde davranan insanlar yaptıkları eylemlere bir anlam atfediyorlar. Doğrusu hiçbir sosyal ilişki ve eylem, yani insanın yaptığı hiçbir eylem bir anlamdan soyut değildir. İnsan eylemlerini refleksleriyle ve bir robot gibi yapmaz. Aksine yaptığı en beşeri işi bile belli bir anlam yüküyle yapar. Yemeğini yerken, salt karnının doldurmuyor, yediği yemeği pişirme biçimiyle, yeme biçimiyle, onu sindirme biçimiyle bir kültürel fark ortaya koyuyor, bir anlam katıyor. Sadece yemek değil, bütün hayati işlerini yaparken insan, hep bir anlam atfetme işlemiyle yapıyor yaptıklarını. O yüzden her türlü sosyal olgu bir sürü anlam yüklemelerin iç içe geçtiği ve hepsinin birden büyük bir sosyal diyalog, bir metin oluşturdukları bir süreci işaret ediyor. Dolayısıyla anlamlı eylemi bir metin olarak görünce, bu metnin yorum süreci o eylemle sosyal bilimci arasındaki ilişkiye denk gelir. Yukarıda zikrettiğimiz diğer durumlarla ilgili ilkemizi uyarlarsak, burada da sadece sosyal bilimci değil, herkes anlamlı eylem karşısında yine bir yorumlayıcı ve anlam üretici olarak katkıda bulunmaktadır. Metin tamamlanmamıştır. Metin bizim yorumumuza ve katkımıza açık olarak durmaktadır. Bizim kullanımımıza bağlı olarak muhtevası da değişmektedir metnin. Kısacası, sosyal olgu insanların sembolik etkileşimine açık bir süreçtir.

Günümüzün bir olayını anlamlı bir metin olarak gördüğümüzde tarihi de sürekli olarak yorumlanması gereken bir süreç olarak görmek daha bir anlaşılır. Sosyolojide tarihin kullanımını başta da belirttiğimiz gibi neredeyse kaçınılmaz bir durumdur. Sosyolog kuramsal işlemleri için geçmişteki olayları seçerek yeniden yazar. Bunu teorinin sınırları içinde yaptığı için teorinin taleplerine uygun olarak yapar. Teoride gözlem



ve verilerin toplanmasının mı önce geldiği, yoksa varsayımların mı verileri belirlediği tartışması sosyolojik teamülün geliştirilmesi açısından tabii ki anlamlı, ama pratikte fazla bir değeri olmayan bir konu olarak kalıyor.

Bu durumda anlamlı eylemi veya tarihsel durumu bir metin olarak gördüğümüz zaman da sosyologun karşısına iki metin türü çıkıyor. Birincisinde fenomenolojik olarak tezahür ve temayüz etmiş bir tarihsel hikâye çıkıyor. Her devirde geçmişe dair, geçmişin herhangi bir yanına dair geçerli olan tarihsel hikâyeler vardır. Bu hikâyeler tarihin revaçta olan okuma biçimleridir. Seçilmiş ve mevcut insan kuşaklarının zihinleri ve duyguları üzerinde etkili olan bu hikâyeler bir toplum için tarih denilen olguyu görünür bir şey haline getirir. Bu noktada aynı olay hakkında birden çok hikâye de geçerli olabilir. Rakip hikâyeler birbiriyle yarışıyor da olabilir. Bu konuda olayın rengi köklü olarak değişiyor değildir. İnsanlar kendilerine bir fenomen olarak görünen bu tarihle yaşarlar. O tarih bir tür teolojik ve teleolojik geçmiş ve gelecek algısını şekillendirir. Nereden geliyoruz ve nereye gidiyoruz veya nereden geliyorlar nereye gidiyorlar sorusunun cevabını oluştururlar. Birinde kendi hikâyeniz söz konusudur, diğerinde ise ötekinin hikâyesi üzerinden aslında kuvvetle muhtemel yine kendi hikâyenizin tamamlanması söz konusudur.

İkincisi ise belli bir konuda pek bilinmeyen ve revacı olmayan bazı olayları akademik, bilimsel veya entelektüel anlamda merak edip araştırmak ve gerçekten de ortaya çıkacak olana tam bir teslimiyetle güvenmek vardır. Burada tabii ki konunun seçilmiş olması ve o gün onu merak ettiren ilgiler dolayısıyla bir nesnellikten naifçe bahsedilemese de tarihçi-sosyolog kendi ilgileri, kişilik yapısı, olaylara yaklaşımı ve sair dolayısıyla geçmişten topladığı verilerle yine yeni bir metin ortaya koymaya çalışır. Onun dağınık duran ve her biri özünde anlamlı olan olguları yorumlaması ve onlardan bütüncül bir yapı ortaya koyması gerekecektir. Tabii ki ortaya kendisinin koyacağı bu ikincil metin o tarihle ilgili bütün anlamı tek ba-



şına hiçbir zaman belirleyici olamayacaktır. Sonuçta onun bu dolayımıldan gerek şekillenmiş olan metni hakkında nihai kararı veya yorumu yine o metnin okuyucusu belirleyecektir. Okuyucu da zamansal olarak ucu açık bir şimdi ve gelecekte yaşamaktadır. Dolayısıyla Foucault'nun tarihi her an yeniden yazılan bir şey olarak görmesini sağlayan gerçek örneklerle karşı karşıya kalırız.

"Yarımlar için Osmanlı Tarihi" isimli makalemde Osmanlı hakkında Türkiye'de değişik dönemlerde geçerli olmuş değişik cârî okuma biçimlerinden bahsetmiştim. Bu okumaların zaman içinde nasıl değıştiklerinden, üstelik o tarihsel manzarayı değıştirmeyi gerektirecek yeni bulgular söz konusu olmadığı halde... Bir dönem içinde Osmanlı'nın son derece otoriter ve merkezi bir yapıya sahip olduğuna dair, yani Osmanlı'yı tam da böyle bir resme uygun olarak tasvir eden tarih tezleri revaçtadır. Ellilere kadar da Osmanlı tarihi böyle resmedilir. Bu tarihten sonra Osmanlı adem-i merkeziyetçi yapıyla temayüz etmeye başlar. Bütün tarihsel veriler bunu göstermeye başlar. Hatta daha ileri gidilerek Osmanlı'nın kelimenin en adil anlamıyla laik olduğu bile düşünölmeye başlanır.<sup>2</sup>

Hakkında bu kadar aykırı görüşlerin sergilendiği Osmanlı bir öyle görünmektedir, bir böyle. Bu görüntüye yol açan, doğaldır ki, Osmanlı toplum veya devletinin 620 yıllık tecrübesinin kendisi değildir. Olay tamamen bugün içinde cereyan etmektedir. Yirmili otuzlu yıllar itibariyle bütün dünyada geçerli olan yönetim anlayışı son derece otoriter ve merkeziyetçidir. Devrin moda çağdaş, ileri sayılan yönetim anlayışı budur. Dünyanın her tarafında ulus-devletlerin en merkeziyetçi politikalarını büyük bir marifet olarak uygulamaya soktukları bir zamandır bu. Bu dönemde Osmanlı hakkında üretilen hayırhah manzara da onun ne kadar şimdiki çağın ruhuna bile uygun olduğunu teyit etme arayışındadır. Oysa ellilerden sonra durum değışmiştir. Dünyada artık ulus-devletler ve

2 Bkz. Yasin Aktay, *Tarih Bozumu: Tarih Sosyolojisi ve Tarih Bilinci*. İstanbul: Açılım Yayınları, 2011.

aşırı merkezîyetçi yapılar değil, çoğulcu adem-i merkezîyetçi yapılar prim yapmaktadır. Sivil toplum büyük önem kazanmaya yüz tutmuştur. Bu dönemde de Osmanlı'nın farklı unsurlara ne kadar özerk alanlar tanıdığı üzerinde durulmaya başlanmış, Osmanlı'da sivil toplumun ne kadar güçlü olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

### **Bir İnsan Marifeti Olarak Hermenötik**

Dolayısıyla ne tarihin bir ayet olabilmesi ihtimali ne de ayetin bir tarihte inmiş olması bilgisine erişmiş olmak bize bütün herkes için bütün tartışmaları bitirecek bir tutamak sunuyor. Her ikisi de yorumlanan konulardır ve her ikisinin üzerinde hermenötik bir soruşturma yoluyla düşünmek bizi sadece insani gerçekliğe biraz daha yaklaştırır. İnsanı biraz daha anlamamızı sağlar. Doğrusu hermenötüğün de varsa bir marifeti, bize tarihi veya ayeti tartışılmaz bir biçimde daha fazla aydınlatmak gibi bir şey değildir. Kendisi zaten tanım gereği kendiliğinden açık olan ayeti daha fazla açabilecek, onu daha aydınlık kılacak dışsal hangi araç vardır? Tarihin kendisinden mevcut olan ayet, veya ayet ve tarih, her ikisi orada Allah'ın ayetlerinin sınırsız tezahürleri olarak beklemektedir. Onlardan ibret almak insana düşer.

Peki hermenötik bize ne sağlar? Kuşkusuz sorunun kendisi, bize bir çıkış yolu gösterecek hatta bir el değdirip Mesihî bir çağrışımı olan türden bir soru. Hermenötik bir şahıs değildir veya kendi etkinliğini yapan bir aktör, biz özne değildir. Hermenötik düşüncenin böylesine bir şahıslaştırılması veya kendiliğinden işleyen bir imkana dönüştürülmesi bir çok kavrama uygulanan türden bir hata. Sonuçta hermenötik, onu okuyanın, veya o rolü üstlenenin şahsiyetinden bağımsız bir yol değildir. Hiçbir inancı veya olumlu tavrı olmayan birinin hermenötik okuduğu takdirde anlamaya daha fazla yaklaşacağını düşünmemek gerekiyor. İnsan kişiliği belki bazı okumalardan, bazı tecrübelerden etkileniyordur ve o yüzden

belli mesleklerde belli kişilik özellikleri daha fazla birikebiliyor, ancak bu ilişkinin yine de zorunlu olmadığını söylemek gerekiyor. Ayrıca burada hermenötiğin hangi eğiliminden bahsettiğimiz önemlidir. Hermenötiği bir araç, bir yöntem olarak anlayan, onu bir tür semantik bilimi gibi uygulayan hermenötik yaklaşımlar da vardır. Bu yaklaşımlar hermenötiği klasik anlamıyla İncil üzerine veya kutsal metinler üzerine yapılan bir yorum faaliyeti olarak düşünüp tarihe de kutsal kitaba da yaklaşımları nesnelci bir mesafe içinde olmaktadır. Bizde tefsir ilminin belli biçimleri kadar son zamanlarda Kur'an'ın anlaşılmasına dair artık naifliğiyle göze çarpan bazı yaklaşımlar bu çerçevede ele alınabilir. Ancak özellikle Nietzsche, Heidegger, Gadamer ve Derrida ile temayüz eden bir hermenötik çizgi daha vardır ki, o çizgi yorumu araçsal olarak herkesin eğitimini alarak edinebileceği bir yetenek veya imkân olarak görmez. Esasen bu hermenötik biçiminin hedefi anlaşılacak metin (kutsal kitap, tarih, tabiat veya konuşan herhangi bir insan, herhangi bir olay) değil, o metni anlayan kişidir, yani okunan değil okuyandır. Okur üzerinde odaklanan bu hermenötiğin nihai kazanımı okuyan kişinin özelliklerinden bağımsız bir okumanın gerçekleşmeyeceğidir. Böyle bir okumanın ne faydasının olabileceği, hele Kur'an'ı anlamamıza nasıl bir katkıda bulunabileceği sorulabilir. Doğrusu bu hermenötik, görüldüğü gibi bize metni anlamadan önce metni anlayan kişiyi anlattıkça bize kendimizi anlatır. Bizim fani insanlar olarak sınırlarımızı bize hatırlatır. İnsan olarak sınırlarımızı bildikçe başkalarını anlamakta daha mütevazı, daha dikkatli davranabiliriz. Bugün sorunlarımızın büyük çoğunluğunun iflah olmaz narsistik eğilimlerimizden kaynaklandığı hesaba katıldığında bu eğilimlerimizin her şeyi belirlediği gibi Kur'an'ı anlamamızı da etkilediğini görmemiz gerekiyor. Kendimiz üzerinde odaklanmamız anlamayla ilgili neleri kaçırabiliyor olduğumuz hususunda bizi en azından biraz daha bilinçli kılar. Ne de olsa, hadisliği sahih olup olmadığı hususundaki tartışmalar hakkında bir şey söyleyemesem de bir insani hakikat olarak kabul ediyorum ki, kendini bilen

Rabbini bilir. Anlama ile ilgili insani sınırlarını bilen biri olarak Kur'an'ı daha sıhhatli bir tavırla okur ve anlamaya daha fazla yaklaşır.

### **Müzakerecilere Cevaplar Bölümü**

Biz Kur'an'ı anlamaya çalışırken bir kesinlik arıyoruz. Ayetlerin tüm tartışmaları bitireceğini düşünüyoruz. Bilelim ki, böyle bir şey hiçbir zaman olmayacak. Hep tartışacağız. Hep tartışacak olmamızı da bunun bereketi açısından düşünmemiz gerekiyor. Tabi ki yine de esas olan, merkezde olan Kur'an'ın kendisidir. Gerçekten de Hz. Peygamber olmazsa bizim pratik olarak Kur'an'ı sıhhatli bir biçimde anlamamız ve anlamlandırmamız mümkün değildir. Biz Peygamber'in bize anlattığı ve aktardığı Kur'an'ı okuyoruz ve o cihetle anlıyoruz. Said hocamız da bu konuyu dile getirdi. Bizim her birimizin Kur'an'a yaklaşımlarımız bir yorumdur. Her yorum da tabiatı itibariyle beşeridir. Bizler kendi bakış açımızla Kur'an'a yaklaşır ve ondan seviyemiz, ihtiyacımız veya idrakimiz kadar nasipleniriz.

"Nasiplenmek" Kur'an'ı anlamak söz konusu olduğunda bence çok önemli bir ifadedir. Herkes orada ihtiyacını görür, ihtiyacı kadarını görür. Hz. Peygamber'in Veda Hutbesi'nde "Burada bulunanlar bulunmayanlara anlatsınlar. Ola ki, burada bulunmayanlar sizden daha iyi anlarlar" mealinde bir buyruk vardır. Bu, buyruk olmaktan öte hermenötik açılarından değerlendirilebilecek derin bir hikmet barındırmaktadır. Sözün söylendiği yerde bulunmayanların bulunanlara nazaran daha avantajlı olma ihtimali genellikle alışıldık olmayan bir ihtimal. Çünkü burada ve şimdi olanlar sözün tahakkuk ettiği yerde, sözün bütün imalarını ve karşılığını algılamak bakımından gerçekten avantajlı görünür. Oysa burada neredeyse bunun tam aksi bir ihtimale kapı açılır. Buna gelelim, ama bundan önce bir başka nokta daha var burada yani insanların en faziletlieleri sıralaması yapılırken gözetilen bir ku-

ral vardır: "İnsanların en hayırlıları ashab-ı kiramdır." denilir. Bu hiyerarşiye göre insanların en faziletli olanları ashab sonra tabiin sonra da tebai tabiindir ilh. Kuşkusuz bu hiyerarşi tartışılabilir ama geçerli makbul hiyerarşi bu. O zaman şu soru sizce anlamlı bir soru sayılabilir mi? Hz. Peygamber'in yanında bulunmayanlar nasıl ashaptan daha iyi anlayabilir?

Daha iyi anlamamanın "daha hayırlı olmayı" da zorunlu kıldığı düşünürsek bu işin içinden çıkamayız gibi gelir. Oysa burada anlamamanın daha iyi olmak anlamına gelmediği sonucuna götüren bir işaret de vardır. Burada kanaatimce kastedilen daha çok "ihtiyaç duymak" olsa gerek. İhtiyaç duymak daha çok eksik olmak anlamına gelir. Bazen bir söz, o sözün karşılığı bakımından eksik duyanlarda daha kuvvetli bir etki yapar. Yani orada bulunanlar (Veda Hutbesi'ni dinleyenler) verilen mesajların gereklerini belki de hakkıyla yerine getirmişlerdir. Fakat ashaptan sonraki nesiller mesela ırkçılık, eşler arasındaki samimi ve sağlam ilişkiler noktasında daha eksik olacakları, daha kusurlu olacakları için bu sözlere çok daha fazla ihtiyaç duyacak o yüzden belki de daha iyi "anlayacaklardır." Hz. Peygamber'in emir ve nehiyelerini. Yani bugün bizler Veda Hutbesi'ni ashab-ı kiram'dan daha iyi anlıyor olabiliriz ki, bu durum bizim ashaptan daha iyi olduğumuz anlamına gelmiyor. Zira anlamadaki esas öğe kişinin anlatılan şeyde kendi eksikliğini bulmasıdır.

Burada Sait hocanın ifade ettiği, Hz. Peygamber'in de dediğinin bir yorum olması eleştirisi evet doğrudur. Hz. Peygamberin dedikleri de yorumdur, ama kuşkusuz onun yorumları başkalarının yorumlarından farklıdır. Bir peygamber olması, vahyi alıyor olması, o vahiy tecrübesine sahip olması, dinin mahiyeti ve imaları hakkında sahip olduğu derinlik ve otorite onun yorumlarını kuşkusuz otorite kılıyor. Dolayısıyla Peygamberin sözünün bir otorite olması, Kur'an hakkındaki veya din hakkındaki ifadelerinin sıradan insanlarınkiyle karşılaştırılmayacak ölçüde daha isabetli olduğu tartışmasız bir gerçek. Fakat burada tartışmalı olabilecek husus, Said ho-

caya veya bu yöndeki sözlere katılabileceğimiz, problem olan nokta, Hz. Peygamber'in sözlerini bize nakledenlerin de bir yorum yapmadan bu aktarımı yapamıyor olmasıdır. Bize nakilde bulunanların, gerçekten hadisleri ne ölçüde doğru nakletmiş oldukları ayrı bir konudur ve tabii ki çok önemlidir. Burada aktarımın sıhhati temin edildikten sonra da ilaveten sorgulanması gereken şey hadisin hangi bağlamda varid olduğu, kime hitap ettiği ve aktaranın tercihinin veya yorumunun nerede devreye girmiş olabileceğidir. Bu soruşturma işin hermenötik boyutunu hesaba kadar. Sonuçta yorum ihtilallerini değerlendirir ki, bu boyutlarıyla hadis ilminin cerh ve tadil olarak ifade edilen eleştirel sürecine dahil edilebilir.

Bir de kaydedilmesi gereken bizim bir tecrübe farkımız var. Hz. Peygamber dönemi ile aramızda ontolojik bir farklılık olduğu kesindir. O dönemde yazımı tamamlanmış, mushaf olarak tamamlanmış bir Kur'an yoktur, Kur'an halen ayet ayet iniyordu. İnen her ayet toplumda büyük bir heyecana yol açıyor, toplum Allah'tan yeni ve doğrudan bir mesajın heyecanı ile çalkalanıyordu. İnen her ayet, ilgili soruna dikkat çekerek sorunu tam anlamıyla ortadan kaldırıyordu. Bundan dolayı da "Bu ayetten ne murat edildi?" diyen çok az insan çıkıyordu. Çünkü ayet gerçekten de bütün anlam içeriğiyle bir ayet gibi aydınlatıcı bir etki yapıyordu. Bir de bugünkü durumumuzla karşılatıralım. Bugün elimizde tamamlanmış ve Mushaf halinde olan bir Kitap var. Kitabı tamamlanmış ve hepsi birden bir araya getirilmiş bir kitap olarak görüyoruz. Ayetler tek tek değil, mücmeliyle elimizde ve ilk indiği günün heyecanını bizde uyandırması başka türlü bir tecrübeyle herkeste sübjektif olarak mümkün olabiliyor. Bir dönem furya olan nüzül sırasına göre Kur'an-ı Kerim tertibi bir bakıma bid'attır. Çünkü o tertibe göre okuma Kur'an tecrübesini bir daha yaşamak gibi imkansız bir işin peşindeydi. Esasen Kur'an'ın nüzül tecrübesi bir daha yaşanamaz. Kur'an'ın nüzül suresine göre okumanın o tecrübenin aynısını veya hatta benzerini yaşatabileceğini düşünmemek gerek. Elimizdeki mushaf tertibiyle Kur'an'ın

nüzül sırasına göre değil de sebebini bugün sadece tahmin edebildiğimiz bir tertibe göre düzenlenmiş olmasında kanaatimce derin bir hikmet vardır. Burada aranması gereken şey bana göre bu hikmettir. Bu hikmet de acizane kanaatimce, hiçbir tecrübenin bir daha aynı şekilde yaşanmayacağını anlatıyor. Yani Müslümanların kitab'ı nüzül sırasına göre tekrar anlayamayacağı ortadadır. Biz "İkra" ile başlayan bir Kitap'la muhatab değiliz. Biz "Fatiha" ile başlayan bir Kitap'ın muhatablarıyız. Çünkü Kitap tamamlandıktan sonra her dönemde, herkesin aklına, yaşına, tecrübelerine göre hitap edecek şekilde herkesin faydalanabildiği, herkese açık bir kitap olması takdir edilmiştir. Bu takdir insan varlığının kendiliğinden bir sonucudur. Bugün farklı farklı ayetleri defalarca okuduktan sonra bir gün ansızın dikkatimizi çekiyor, neden? Ne kadar çok okursak okuyalım, Kur'an'ın altı bin altı yüz küsur ayetinin hepsiyle aynı anda her zaman hemhal olmuyoruz. O gün o ayete daha çok ihtiyaç duymaktayız veya o ayeti hayatımızın merkezine çeken yeni bir tecrübe yaşamışızdır da ondan. Kur'an'ın iniş sırası vaz edilmiş olsaydı herkesin aynı sıra ile aynı tecrübe yolundan Kur'an'ı yaşaması gerekecekti ki bu, insan tecrübesinin sınırsız çeşitlenmesine, farklılaşmasına dayalı ontolojisine aykırı olurdu.

Netice olarak, Kur'an ve Peygamberin bizim hayatımızda yer tutuş sırası veya önemine dair dinlediğim çok önemli bir değerlendirmeyi paylaşmak istiyorum. Bir konferans dolayısıyla Riyad'da bulunduğum bir gün Kral Faysal'ın sosyoloji eğitimi de almış olan bir torunu ile tanışmıştık. Bana tam da Peygamber ve Kur'an'ın Türkler ve Araplar arasında neden farklı şekillerde anlaşılıp yaklaşıldığına dair çok ilginç bir Türkiye İslamı değerlendirmesi yaptı. Söyledikleri tabii ki tartışmaya açıktır ama yabana atılır bir değerlendirme değildi: "Arapça bizim kendi anadilimiz olduğu ve Arapça olarak inmiş olan Kur'an'ı sorunsuz ve aracsız anladığımız için Kur'an'ın mucize boyutunu daha iyi yaşıyoruz, hissediyoruz. Fakat galiba Türkler Kur'an'ı ancak aracılı, tercümesinden veya bir



anlatandan anlayabildikleri için Kur'an'ın mucizesini aynı vurguyla, aynı etkiyle yaşayıp hissedemiyorlar. Belki bunun içindir ki, Kur'an'ı ancak somut olarak etkisinin bilfiil canlı olarak yansıdığı şahıslar üzerinden algılıyorlar. Bu şahıslar hiyerarşisi içinde en tepede o olduğu için eksene Peygamber'i koyuyorlar."

Aslında Faysal'ın bu sözlerinde bir eleştiriden ziyade Türklerde var olan Peygamber sevgisini anlamaya çalışan bir tür hayranlık bile vardı. Sözün eleştirel imalarıyla ilgilenmiyorum, sadece farklı dil tecrübelerinin veya imkanlarının insanlarda ne tür etkilere yol açabildiğini çarpıcı bir örneği olarak aktardım. Peygamberin Kur'an'ın anlaşılmasındaki etkisini gereğinden fazla küçümsemememiz için bir uyarı bile içerebilir bu durum.

### **Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı İslam'da Yorumun İkili Temâyülü: Fıkıh ve Tefsir**

Kur'an'ı anlamak veya doğru bir yorumunu yapmak, vahyin kesildiği andan itibaren Müslümanların hayatla bağlarını Kur'an'la kurma yönündeki çabalarını belirleyen temel bir kaygı olmuştur. İslam Allah'a teslim olmanın adı olmuştur. Ancak Allah'a teslim olmak her zaman Allah'ın insandan ne istediğini iyi anlamayı gerektiren bir şey olmuştur. Allah'ın insandan gerçekten ne istediği, sufi veya felsefi patikalar istisnasıyla, umumiyetle Allah'ın insana vahyetmiş olduğu metinlerdeki sözlerden muradın ne olduğunu anlama yolunu izlemiştir. Bu şekilde İslam bilgi ve düşünce tarihini belirleyen temel sorunu Allah'ın insanı hidayete ulaştırmak üzere gönderdiği kitaptaki sözlerden muradının ne olduğunun araştırılması sorunu olarak indirgeyebiliriz. Bu indirgemenin kapsamına doğrudan doğruya tefsir etkinliği ve pratiğinin yanı sıra, bir ölçüde hadis ama daha ziyade fıkıh disiplininin oluşumunu sokabiliriz.



Tefsir etkinliği doğrudan doğruya Allah'ın bize hitabında kapalı olma ihtimali bulunan sözleri açarak Allah'ın ne kastettiğini anlamaya ve açmaya çalışan bir noktadan başlamıştır. Kuşkusuz tefsir etkinliğinin bir bilgi alanını düzenleyip, örgütleme, o alanda bilinebilir ve anlaşılabilir şeyleri belirleyerek bir *disiplin* altına sokma niteliği bu ilk belirleyici kaygıdan sonra gelişmiştir. Gerçi bu aşamadan itibaren vahy metniyle tefsirci arasındaki ilişkinin Allah'tan söz dinleyen birinin ilişkisinden uzaklaştığı bir gerçektir. Çünkü söz konusu olan artık çerçevesi nesnelci saiklerle çizilmiş bir alanda bilişsel bir disiplin etkinliği olmuştur. Oysa nesnelci bir disiplin etkinliği gitgide Kur'an'la, muhtemelen Kur'an'ın istediği bir ilişki türünü aşan, daha ziyade teknolojik bir tutumun gelişmesine yol açmıştır. Ancak, Kur'an'ı anlama çalışmalarının nesnelci bir irade tarafından belirlenmeye başlamasının her zaman teknik bir istemi olduğunu söylemek işin kolayına kaçmak olur. Kuşkusuz nesnelci iradenin kendisine biraz daha anlamacı bir tarzda yaklaştığında altında bir mutlaklık insiyakının, bir "buharlaşmakta olan" hakikati, yozlaşan değerleri koruma insiyakının da yattığı görülebilir. Ancak şimdilik, tefsir disiplininin Kur'an'ın yorumcu tarihine katkısı üzerine yaptığımız değinide açtığımız bu parantezi başka yerlerde sürdürmek üzere (Aktay, 1996) kapatıyoruz.

'Allah'ın insana seslenişinden ne murad ettiği' açısından bakıldığında fıkıh etkinliği tefsir etkinliğinden çok daha verimli sonuçlar vermektedir. Çünkü fıkıh, Kur'an'a kulak vermenin en uygun ortamından kaynaklanıp şekillenir: Doğrudan hayatın içinden, Müslümanca temel kabullerin ve amaç ve ideallerin hakim olduğu hayatın içinden. İslam'ın temel akidelerini kabullenmiş bir insanın veya insan topluluğunun (ki, olası herhangi bir İslam topluluğunun en temel kabullerinden biri Kur'an'ın hayatın kurucu ilkelerini içeriyor olduğudur), Allah'ın verili şartlarda insandan neler beklediği sorusuna verilen cevap, fıkıhın en temel çerçevelerini oluşturur. Bu açıdan bakıldığında fıkıh, hayatın canlı ve dalgalı boyutla-

rına karşılık gelen ictihad ve onun teknikleri olan kıyas, istih-san, istislah, icma gibi imkanları, onun, herhangi bir dönem için dondurulabilecek ve noktası konulabilecek bir çerçevesi-ni oluşturmaktan ziyade, yaşayan bir İslam toplumunun belli önkabullerle birlikte, belli amaçlara doğru yürürken hayatla olan canlı münasebetlerinin adı olmaktadır.

Burada fıkıh ile tefsir etkinliklerine yaptığımız değinilerle tüketici bir çerçeve çizmiş olmaktan kaçınmayı sağlayacak bir uyarı yapmayı gerekli görüyorum. Bu nedenle bir disiplin ola-rak tefsir ile bir fıkıh etkinliğinde de bulunan 'dinleyip, öğüt alma' anlamındaki tefsir çabası arasında bir ayırım yapmak gerekiyor. Kuşkusuz ayırdedici unsur her iki durumda da ve-rili metinler üzerinde nesnel mesafeler takınmayı mümkün kılan; metinle yorumcuyu iki ayrı zamana aitmiş gibi gören; metinlerin bir sesleniş içinde olduğu gerçeğini gözardı eden Kartezyen Öznenin ortaya çıkmasıdır. Buna karşılık metinle ilişkisi doğrudan kendisine seslenen bir hitabı dinleyip içsel-leştiren ve onu nesnel ameliyelere konu etmeden ondan "bir şeyler alan" müminin, tefsir ve fıkıhın disiplinleştiği, analitik ve filolojik işlemlerin hakim olduğu oranda sahneden çekilişi söz konusu olmaktadır.

Fıkıhın bu boyutu üzerinde sıkça durulmaktadır. Bu ve-sileyle Kur'an'ın başat vurgularına en uygun yorum şeklinin fıkıh olduğu vurgulanırken de, fıkıh, çoğu kez Kur'an'ın du-rağan ve tarihüstü ve toplum dışı anlaşılma tarzlarına karşı konuşlandırılır. O zaman fıkıh zorunlu olarak neredeyse keyfi bir relativizme yaklaşan bir tarihselliğin cenderesine sokulur.

### **Hermenötikten İslamî Tefsire Nereden Yol Çıkar?**

Böylece, İslamî metinlerin yorum tarihinde muhtemel bir hermenötik bağlama işaret edilecek olursa tefsir ve fıkıh ala-nındaki çalışmalar, bu alanda oluşmuş birikim ve usul tar-tışmaları bir başlangıç olarak ele alınabilir. Bu yazıda böylesi

bir bağlamın tarihsel seyrini ayrıntılı ele alıp çözümlenmekten ziyade, günümüzde hermenötiğin İslamî literatür içinde gittikçe yaygınlık kazanan istihdamına bir çerçeve çizmeye çalışacağız. Bu bağlamda yukarıda, geçmiş Müslümanların tefsir ve fıkıh tecrübelerine, muhtemel bir tanımına uygun olarak hermenötiğin, İslam kültür tarihinde zaten varolduğu söylenebilecek referansları olarak işaret etmek istedik. Gerçekten de en kaba bir biçimde anlamın yorumu olarak tanımlanabilen bir hermenötiğin bizatihi tefsir ve fıkıh etkinliğinin temel odağını oluşturduğu, dolayısıyla İslam kültür tarihinde hermenötiğin bu disiplinler kadar eski bir tarihi olduğu kolaylıkla söylenebilir.

Ancak, kaba bir biçimde anlamın yorumu olarak tanımlanan hermenötik, Batı'da da tarihi bir tema olarak çok eski olmakla birlikte, bir disiplin olarak teşekkül etmeye başlaması ancak ikiyüz-üçyüz yıllık bir geçmişe sahiptir. Dolayısıyla İslam'da da kökleri bulunduğu söylenebilecek bir sanat veya bir meleke, bir uğraşı olarak hermenötiğin, bu iki yüz-üç yüz yıllık tarihinin karşılığını aramak için fazladan bir şeye sahip olmak gerekiyor. Her şeyden önce hermenötiğin yukarıdaki tanımından ötede bir profiline vakıf olmak gerekiyor. Yani bir 'anlama', 'yorumlama' gibi renksiz görünen boyutlarına indirgenmeden önce hermenötiğin nasıl bir kültürel ve zihinsel vasatın ürünü olduğu ve bu ürünün İslamî bir vasata ekilmesinin imkânları üzerinde düşünmek gerekiyor. Aşağıda görece bazı ayrıntılarına girmeden önce peşinen şunu söylemek gerekiyor ki, hermenötiğin bir disiplin olarak veya bir tartışma olarak, Müslümanların dünyasında bulacağı karşılıklar, çoğu bilim disiplininin bulunduğu, bulmakta olduğu karşılıklardan farklı bir kadere sahip değildir. Müslümanlar, modern dünyada geliştirilen bütün bilim disiplinlerinin özüne yönelik köklü eleştirilere sahip olsalar bile, sırf aynı dünyada yaşıyor olmaktan dolayı o bilim disiplinlerinin çevrelenmiş alanları içinde, müşteriler veya icracılar olarak, o bilimsel alanları tanımış oluyorlar. Bütün bilim disiplinlerinin özelliği,

belli bir "bilinbilirlik alanı"nı tanımlayıp etrafına çitler öreerek, o alana giren veya girmeyen bilgi nesnelere kodlayarak işlermesidir. Bu anlamda bilim, fizik diye, kimya diye, tıp diye bazı arsaları parselleyerek aralarındaki ilişkileri kendi *üniverstas* iradesi doğrultusunda örgütlemiştir. Örneğin doğmakta olan modern burjuva benliğinin yaratılmasında işlevsel olacak 'birey' koduna gönderme yaparak, 'toplum' diye, başlangıçta muhayyel olan bir varşey yaratarak, bunu sosyoloji disipliniyle iyice şekillendirmiş, o 'birey'in varlığını ilan etmiştir. Benzer bir şekilde 'delilik', 'hastalık', 'suçluluk' tanımlarını, psikiyatri, tıp ve kriminoloji aracılığıyla iyice işleyerek akıllı, sağlıklı ve masum 'uyruklar' yaratmıştır.

Bütün bunlar bilme nesnelere tanınması ve o alanda bir nesnel "bilme" etkinliğinin işlermesi sayesinde işleyen bir iktidara işaret ediyor. Aynı disiplin nasıl epistemolojide "bilgi"nin bizzat kendisini tanımlayıp onun üzerinden bir bilimsel hinterland oluşturuyorsa, şimdi de hermenötik aracılığıyla "anlama" ve "yorumlama" etkinliğini bir bilme nesnesine dönüştürmeye doğru gitmekte olduğu söylenebilir mi? Tam olarak öyle değil. Kuşkusuz bu söylenenlerin, söz konusu bilim disiplinlerinin her birindeki öz-düşünümSELLİK (self-reflexivity) imkanları göz önünde bulundurulduğunda yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Örneğin hermenötik söz konusu olduğunda kaydedilmesi gereken birkaç şey var. İlk bütun bilimleri böyle değerlendirmeye maruz bırakan ve bizim de telaffuz ettiğimiz bu 'üst-dil', hermenötikle akrabalığı kolaylıkla kurulabilecek bir bakış açısının sonucudur. Kuşkusuz bu üst-dil, bütün bilim disiplinlerinin bilimler hiyerarşisinde kendilerini üstte görerek diğerlerini kendi sabit konumlarına göre yerleştiren sıradan disiplin-merkezli gerekçeden dolayı bir üst-dil değil. İkincisi, hermenötik, kendi tarihi içinde olmadığı gibi, günümüzde de hiçbir zaman monistik, tekdüze veya türdeş bir geleneğe sahip olmamıştır. Sonuçta en genel anlamıyla 'yorumun bilimi' olarak tanımlandığında, yorum ve metin ilişkisi konusunda veya insanların birbirlerini, bir

metni, bir hitabı anlamaları konusunda en relativistinden en nesnelcisine doğru bir bakış açısı geliştirmelerinin önünü kapatan bir şey değil. Genellikle hermenötiğin, dinin mutlakçı yorumlarını relativizmin buharlaştırıcı cenderesine soktuğu yönündeki kaygılar ve bu kaygıdan mütevellid eleştiriler, ancak hermenötiği, disiplin içerisinde geliştirilmiş belli izafiyatçı referanslarla özdeşleştirmekle bir haklılık kazanabilirler.<sup>3</sup> Oysa hermenötik, kendi içerisindeki türdeşliğini yitirmiş, en relativizm-karşıtı görüşlere de eşit bir biçimde servis vermektedir. Bu çeşitlilikte, relativizm ve objektivizm arasında -âdet olduğu üzere- kurulan bir yelpazeyle de sınırlanmak zorunluluğu yoktur. Zaten İslam'ın relativizme karşı savunulması çalışmalarının varıp nesnelcilik tuzağına yakalanması bu yelpazenin zihnimizi fazla serinletmiş olmasından kaynaklanıyor. Bu yazıda, bu çeşitliliği bir nebze olsun yansıtmaya çalışacağız. Üçüncüsü, yine yukardaki noktalarla alakalı olarak, hermenötiğin, genel olarak anlamın bilimi olarak bir yandan da insanın kendi üzerine düşünme (self-reflexivity) düzeyine, dolayısıyla, önemli bir öz-farkındalık arayışına tekâbül etmesidir. Anlaşılan metin kadar, anlayan insanın anlama etkinliğinin mahiyeti üzerinde bitimsiz bir soruşturma olarak, muhtemelen bir (bilimsel) disiplinin bağlı olduğu sınırlarla

- 3 Hermenötiğin relativizmle veya postmodernliğin lâkaytlık veya nihilist felsefesiyle özdeşleştirilmesi oldukça yaygın bir durum. Bu yüzden, mutlakçı referanslara sahip olduğu düşünülen dini, veya nesnelci bir temellendirimi olan bilimsel fundamentalizmi aynı anda tehdit edici görünüyor. Bu karışıklığın oluşmasında kendini rasyonalizmin veya bilimsel düşüncenin fundamentalisti olarak nitelendiren Gellner (1992) gibi felsefecilerin anlamacı olmaktan çok indirgemeci tavırlarının payı çok büyük. Bu arada hermenötiği Hıristiyan Protestanlığın ilk teşekkül döneminin araçsal aygıtı olma rolüne indirgeyen İslami bir tutum, Protestanlığın başına gelenlerde hermenötiğin oynamış olduğu muhtemel rolden dolayı İslam'ın da aynı akıbete sahip olması kaygısını taşıyor (Demirci, 1995). Bu kaygıya tümüyle iştirak etmekle birlikte bu kaygıyı gidermenin yolunun hermenötiği disiplin içi belli yönelimlerle özdeşleştirerek tümünden harcamaktan geçmediğini söylemek isterim. Burada, örneğin, çerçevesi öyle kolayca tüketilebilecek olmaktan uzak olan, felsefi veya ontolojik hermenötiğin, yorumsama düşünümünü basit bir relativizm-objektivizm ikileminin ötesine taşımalarının üzerindeki sarf-ı nazarın yeterli olmadığını düşünüyorum.

mukayyet kalmama şansı açıktır. Kur'an yorumlarında kendisine artarak gönderme yapılıyor olması, hermenötiğin disiplin altına alınma sürecine Müslümanların müdahil olmalarını gerektirmektedir. Müslümanlar bir anlama ve yorumlama sürecine dahil oldukları müddetçe, etkinlikleri, kendiliğinden yorumbiliminin bir ilgi nesnesi olmaktadır. Kendi yorum-sama etkinlikleri hakkında, hermenötik disiplini içerisinde oluşmuş bulunan bir tefekkür birikiminden yararlanmak gibi asgari bir istem, bu ilgiyi iki taraflı bir iştirâke dönüştürebilir. Bu, ne bu disipline sabit kurallar varsayıp bu kurallara tâbî olmayı zorunlu kılar, ne de bu disiplin altında üretilmiş her bilgiyi murdar görmeyi gerektirir.

Hakikaten de hermenötik tarihi içinde, başlangıcından bugüne irdelendiğinde, hem İslamî tefsir ve felsefe tarihiyle anlamlı paralelliklere, yer yer akrabalıklara, rastlanılır, hem de Müslümanların kendi yorum tarihlerinin bir özdüşünüm fırsatı oluşturulmuş olur. Yanlış anlaşılmasın ve bu 'fırsat' sözcüğü, şu bildik 'yabancıdan dinimizi öğrenme' gibi bir cümlelerin çağrıştırdığı her çeşit kültürel-aşağılık veya yükseklik kompleksinden tenzih edilerek alınsın. Karşılaşturmalar yaparak gitmek gerekirse, Batı'da hermenötiğin bir disiplin haline gelmesini ilk teşvik eden saikler Hıristiyan Reformlarının ve Protestanlığın Kitab-ı Mukaddes'in mevcut yorumlarına yönelttiği sorgulama ve eleştirilerde ifade olunuyordu. Bu eleştirilere göre Kutsal metinler Hıristiyanlığın tarih boyunca değişik yorumlarla aslına sadık olmayan bir anlama kavuşturulmuştu. Bu anlam artık metinlere yaklaşımda her çeşit anlama faaliyetini belirler hale gelmiş, gerçek anlamı gizlemiştir. Reformasyon hareketinin kendi zamanında kiliseyi sorumlusu gördüğü birçok durumun gerçek nedeni, bu metinlerin tarihsel tortuların yükü altındaki çarpık anlaşılmasıydı. Bu yüzden, nesnel, konuya doğrudan yönelen, her türlü öznel keyfilikten arınmış olmak isteyen yeni bir yöntem bilincine önayak olmuştur. Burada özgül ölçütü yeniden elde etmek üzere, kutsal metinlerin örtük ve asıl anlamının yerine

ikame edilmiş anlamı araştırılmış ve bu anlam yeniden ortaya konulmaya çalışılmıştır (Gadamer, 1995: 13).

### **Teolojik bir Sorun Olarak Yorum veya Hermes'ten Spinoza'ya**

Dolayısıyla son teşekkül dönemindeki ilk motivasyonları (Protestan) teolojik olan hermenötiğin, ilk temel temalarından birisi parça ile bütün arasındaki ilişkidir. İslam-Yahudi filozoflarından İbn Meymun'un (Maimonides) Yahudi teolojisini yeniden kurma girişimine bir katkı olarak Spinoza'nın *Tractatus: A theologica Political Treatise*'i bu konudaki ilk tartışmaların çerçevesini çizmiştir. "Teolojik bir metinde bize tutarsız veya çelişkili görünen bir konuya yaklaşımımız ne olur?" şeklindeki klasik teolojik-metin-tutarlılığı sorununa genellikle Hıristiyan ve İslam yorumcuları iki türlü yaklaşmışlardır: Ya metnin tutarlı olduğu daha üst bir bütünlüğe göndermede bulunulur, dolayısıyla çelişkili duran iki anlamdan birisi bu bütünlüğe eklenilerek diğersinin metaforik/mecazî olduğu ilan edilir veya metnin bütünlüğünü kavrayacak bir üst-akıldan yoksunluk ilkesine başvurulur. Burada konu ya nebevî bir vukufa sahip birinin aklına veya bizatihi tanrının kendisine havale edilir. Maimonides'in bu konuda büyük bir ihtimalle İslam müfessirlerinin *mütesâbihât* veya *te'vîl*'i muhtelif (hadis veya ayetler için) sorunundan uyarladığı bu sorun, Spinoza'nın bir kutsal metnin yorum metodolojisini tartışmak için, iyi bir başlangıç sayılmıştır. Maimonides birbiriyle (veya akılla) çelişik gibi duran iki anlamdan birini anlamayı neredeyse ancak üstün zekalı, bilgili ve donanımlı insanlar için mümkün görececek bir yola koyulur. Örneğin, Maimonides, "sırf dünyanın yaratılmasıyla ilgili birkaç paragraf var diye, dünyanın ebediliği konusunda Hıristiyan teolojisindeki kabulün reddedilemeyeceği gibi, bunun açıklanamaz olmadığını da söyler. Bunun ilk açıklaması Tanrının bir bedene sahip olduğu yönündeki açıklamaların, dünyanın yaratılmasıyla il-



gili pasajlardan daha fazla olmasıdır. Yani bu da dünyanın yaratılmasıyla ilgili pasajların metaforik olarak alınacağı ve metnin bütünlüğüne hiçbir hanel getirmeyecek bir yolun bulunabileceğini imâ eder. Bundan sonra Maimonides'e "ancak cahil insanlar bunun (bu sözlerin) bazı peygamberlerin sözleriyle çeliştiğini söyleyebilir" (Maimonides, 1956:199) demek düşer. Spinoza'ya göre, Maimonides'in Metafor açıklamasına başvurması, kutsal metinlerin önemli bir kısmına, sıradan insanlar için kapıların kapanmasına yol açmaktadır. Oysa Spinoza'ya göre kutsal metinler sadece üstün zekalı insanlara hitâb etmemektedir. Aksine Kutsal metinler akıllı erkeklere hitap ettiği gibi cahil insanlara, kadınlara ve çocuklara da hitap etmekte, onlara da bir şeyler söylemektedir. O zaman kutsal metne düşen hepsinin seviyelerine uygun şeyleri aynı anda söyleyebilmektedir.

Bu (ezcümle) çıkarımı Spinoza'nın kendi genel (doğa/tanrı) felsefesinin bir açılımı olarak anlamak gerekiyor. Geliştirmeye çalıştığı yorum metodolojisi bilinenlerden bilinmeyen şeylerin çıkarılmasını arayan bir yolda olan Spinoza, doğa ile tanrı arasında bir müteakabiliyet olduğunu, doğanın bilinmesiyle tanrının bilinmesinin mümkün olacağını göstermeye çalışmıştır. Aynı şekilde, Kutsal Metinlerin bilinmesinin de tabiatın bilinmesinin kurallarıyla aynı kurallara tabi olduğunu göstermeye çalışır. Tabiatın bilinmesinin nasıl evrensel olarak geçerli yolları varsa kutsal metinlerin ve onların bilinmesinin de evrensel kuralları vardır. Doğanın yorumu, doğanın tarihinin bir incelemesini ve belli sabit aksiyomlardan tanımlar çıkarsamayı nasıl kapsıyorsa, Kitab'ın yorumu da Kitab'ın ve tarihinin bir incelemesini ve onun temel ilkelerinden meşru bir sonuç olarak yazarının niyetini çıkarsamayı kapsamaktadır (Spinoza, 1951: 99).

Tabiat hakkındaki bilgimizin tüm kaynağını bizatihi tabiatın oluşturması gerektiği yönündeki önemli bir vurgu daha vardır ki bu da, Spinoza'da, doğa incelemesine paralel gitme zorunluluğu öngörülen Kutsal Kitab hakkındaki bilgimizin de



yalnızca Kutsal Kitab'ın içinde aranmasını gerektirir. Zaten Kutsal Kitab şeylerin tanımını tabiatın verdiğinden daha fazla vermemekte, bu yüzden nasıl tabiat incelemesinde tanımlara tabiat hakkındaki muhtelif işlemlerle ulaşıyorsa, Kitab incelemesinde de, İncil'de yeralan konularda anlatılan hikayelerle tanımlara ulaşılabilir. Burada Spinoza'nın Maimonides'e eleştirisi, onun kutsal metinlerin yorumunda, özellikle çelişik ifadelerin telafisinde metafora atfettiği önemle birlikte metne metin dışından bir müdahaleye kapı açıyor olmasıdır. Oysa önümüzde metin var ve metin hakkında bir kanaate varabilmek için, metinle ilişki kuran her kesimden insan için metnin kendisinden başka bir yol yoktur. O yüzden Spinoza'ya göre nasıl doğayı yorumlamak için doğadan başka bir yere başvurmak gerekmiyorsa, metni yorumlamak ve anlamak için metinden başka bir yere başvurmak gerekmiyor. Kuşkusuz metnin kendisi aynı zamanda metnin tarihini de bilmeyi kapsayan bir şeydir. Metnin tarihi ise her şeyden önce bu metnin oluştuğu dönemde gerek konuşanın gerek dinleyenin iletişiminde mutabık oldukları dili ve terminolojiyi bilmeyi gerektirir. Spinoza'ya göre metnin dışında olmayan bu bilgiye ulaşmak ancak bilim adamının veya felsefecinin işiyse de, bu, bilim adamı veya filozof olmayanın kendisine yetecek bir Kutsal Kitab bilgisine sahip olamayacakları anlamına gelmiyor. Burada başladığımız yere dönmek gerekirse, doğanın bilgisinin tanrının bilgisinin paralelinde gitmesi gerektiğini, bunun da kutsal metin bilgisindeki çizgiye tekabül ettiğini varsayan Spinoza bir metinde metafora başvurmayı gerektiren bütünlük ve tutarlılık arayışına da ilginç bir karşılık verir. Ona göre metnin tutarlı olma zorunluluğu yoktur. Çünkü metnin muhatabı olan insan tutarlı olmadığı gibi, ontolojik olarak tutarlı olma şansı da yoktur. Kaldı ki, metinle muhatab olan insanlar çeşit çeşittir ve her biri kendine ait bir tutarlılık ölçütüne sahiptir. O halde metnin muhataplarının hangi birinin tutarlılık ölçütüne uymasını beklemek gerekiyor? Fakat o takdirde de bir metinde içkin bir anlamın belli insanlar tarafından hiçbir zaman bilinmeyeceğini söylemeye gelmez mi bu?

Kuşkusuz bir miktar öyle. Ama Spinoza'ya göre zaten metinle muhatab olan herkesin aynı şeyi aynı şekilde anlaması gerekmiyor. Kutsal Kitabın istediği bir şey vardır ve kendisini "Kutsal Kitapların evrensel özelliklerini ortaya çıkarmaya" (Spinoza, 1951: 100) adanmış olan Spinoza, Kutsal metinlerin en önemli özelliklerinden birini 'insanların kurtuluşunu/selametini aramak' olarak teşhis eder. "Kurtuluş için" ise, "Zorunlu olan her şey, herhangi bir dilde ve herhangi bir seviyede anlaşılabilir bir şeydir, çünkü çok sıradan ve alışıldık temel bir bilgidir bu; bu, yorumcuların şahitliklerine ihtiyaç duymaksızın, kitlelerin kabul edebildiği türden bir anlayıştır; başka sorulara nazaran cahiller ve bilgililer bu konuda aynı anlayış düzeyindedirler." (s. 106-107).

Spinoza'nın kendi çağında başat bir tema olan tutarlılık ve bütünlük sorununa yaklaşımı ve bu yaklaşımın bir yorumun doğru veya yanlış anlaşılmasının teolojik sorumluluk açısından ilgisi "kandaki kurt" metaforuyla temsil edilebilir. Kandaki kurt açısından bütün ancak kendisi gibi bir kan kurdudur. Oysa kan açısından bütün, bizatihi kanın kendisidir. Kan ise vücut içerisinde bir parçadır ve insan açısından bakıldığında kanın da dahil olduğu bir insandır bütün olan. Her seviyede bütünlüğün çapı ve muhtevası değıştikçe bütün kavramı da değışmektedir. Kendi çağında fizik biliminin epistemolojik imkanlarını ciddi biçimde tehdit eden bu yaklaşımın agnostik imaları, Spinoza'nın geometrik (bilinenlerden bilinmeyenleri çıkarsayan) yaklaşımıyla telafi ediliyordu, ancak teolojik sorumluluk açısından imaları relativizme indirgenemeyecek bir ontolojiye işaret ediyordu. Bir yandan herkes kurtuluşa açılan iletişim vasatında yeterli bir kavrayışa sahipti, fakat diğer yandan metnin "gerçek anlamlarına gerçek boyutlarıyla", insanlar, bilgi seviyelerine ve metinle iletişimleri oranında vakıf olabiliyorlardı.

Spinoza'nın düşüncesini açıklamak açısından uzun olmasa da bu çalışmanın sınırları açısından fazla uzattığımızı düşündüğümüz bu Spinoza özeti dolayısıyla kaydedilmesi ge-

reken bir-iki şey var. İlkın Hermenötiğın ilk teşekkül devrinin Hıristiyan teolojisi ve Kutsal Metinlerin "aslına uygun" yorumu sorununca belirlendiğidir. İkincisi, Gadamer'in vurguladığı gibi (1995: 14), hermenötiğın bu yeni dönem başlangıcı kendi kavramlarını antik retorikten derlemişse de, temaları itibariyle İslam tefsir ve ilahiyatının birçok sorunsalından etkilenmiştir. Sadece Spinoza üzerinde çokça etkili olmuş İbn Meymun'un İslam kültürünün bir ürünü olmasından dolayı değil, aynı zamanda bu ilişkinin İslam tefsir ve ilahiyatının birçok sorununu görünür bir biçimde adapte etmiş olmasından dolayı bu böyle. Ayrıca bu teşekkül döneminin birçok sorunsalının, günümüzde süregiden metin okuma teknikleri üzerine birçok tartışmaya ilişkin önemli münasebetleri vardır. Örneğın, metindeki bütünlük ve tutarlılık tartışması ve doğru veya yanlış anlama meselesi etrafında hâlen süren tartışmalar. Bu sorun, herhangi bir metinle başbaşa kalan bir okuyucunun hermenötik sorunsalına yön veren bir şey. Her insan, okuduğu metnin kendi içinde tutarlı olmasını arar. Fakat bu tutarlılık için metnin başvurduğu tüm göndermeleri aynı anda değerlendirebilen ve bunlar arasındaki münasebeti kurabilen bir bütünlük bakış açısına sahip olmak gerekiyor. Böyle tanımlanan bir bütünlük ise her zaman problematik, hem de metnin anlaşılmasında okuyucuyu her zaman devre dışı bırakan ve, ileride tartışmasına gireceğımız çağdaş hermenötiğın temel ilgilerine yön veren bir problematiktir.

Özellikle Derrida ve Gadamer arasında gelişmiş tartışmanın temel sorunu, metinde bir birlik veya okuyucuda bir bütünlük arayışının ne menem bir şey olduğuyula alakalıdır. İkisinin de birleştiği bir şey, görülecektir ki, anlamamanın "doğru"sunu aramaktan ziyade "okuma"nın mahiyeti üzerine bir düşünümde bulunmak. "Doğru" anlamayı hiçbir şekilde dert edinmeyen Derrida'nın istenci tümüyle relativist iken, Gadamer'in felsefi hermenötiği, doğru veya yanlış anlamamanın her türünde değişmeyen bir şeyleri bulup ortaya çıkarmakla ilgilidir. "Doğru" anlama ihtimalini, Derrida'nın aksi-

ne asla dışlamayan Gadamer, bu "doğru"ya ulaşmanın bir yöntem sorunu olmaktan ziyade bir hermenötik sorunu olduğunu altını çizerken, hermenötiği bir yöntem indirgeyen yaklaşımın ötesine geçmiş oluyor. Ayrıntılarını ileriki bölüme ertelememiz gereken bu değiniden sonra Spinoza'nın İbn Meymun'la tartışmasına giriştiği sorunun tüm içerimlerinin İslamî problematiklerden derlendiğini tekrarlayarak konuya dönebiliriz. Hakikaten de kanın içinde yaratılmış olan kurtun tüm bütünlük vizyonunun kendisi gibi bir kurt olması; ve bunun metne muhatap olan insanın bütünlük yoksunluğuyla telafisi; insana varoluşunun ideolojik, tarihsel veya toplumsal hadlerini hatırlatmanın ötesinde, ilahi vahyin sorumluluk yüklemesinin mahiyeti hakkında önemli ipuçları verir. Buna göre, kandaki kurdun vizyonunu bilen Tanrı, ona kendi vizyonuna göre bir sorumluluk vermiştir. Kandaki kurt asla kanın da üstündeki suyun vizyonuna ulaşamayacağı; su hakkında bazı kestirimlere sahip olsa bile bunun çok yarım yamalak olacağı bilindiği için ona düşen sorumluluk iyi bir "kandaki kurt" olmaktır.

Spinoza'nın metinde mecazı reddeden anlayışı, bir yanıyla İslam tarihinde seleflerin müteşâbihât konusundaki tutumlarının sonuçlarını andırmaktadır. Onlar da, insan aklının sınırlarından dolayı Allah'ın kendilerine hitaplarını, metaforik ilkeyi devreye sokarak tevil etmenin benzer sakıncalarına işaret etmişlerdi. Al-i İmran Suresi'ndeki müteşâbih ayetini "onun tevilini Allah'tan başkası bilmez" şeklinde yorumlamayı tercih ederlerken, tevil yeteneğinin sanki bütün ideolojik, tarihsel veya toplumsal şartlanmışlıkları aşan ilahî bir optik gerektirdiğini söylemeye getirirlerdi. Eğer bu tartışmanın İslamî çerçevesiyle, diyelim Protestan (Yahudi, Spinoza) çerçevesi arasında bir kaymaya işaret etmek gerekirse bunun, birincisinde konunun Allah'ın kudret, ilim ve söz güvenilirliği gibi sıfatlarıyla alakalı iken, ikincisinde konunun insanın sonsuz bilgidен neşet etmiş bilgiyle muhatap olan fânî insanların anlama ve sorumluluk sorunuyla alakalı olduğu söyle-

nebilir. Ancak bu vurgu farkının, diğerlerine olan vurguları dışladığı sonucu çıkarılmamalı. Öyledir ki, söz konusu ayetin siyakının nerede başlayacağı konusundaki meşhur ihtilaf, insanın anlama yeteneği ve sorumluluğu sorununa yoğun göndergeler içermiştir. Selefilere oradaki tutumu, bir yandan Allah'ın sözünün mutlaka bir karşılığı olduğu ve tevil yoluyla Allah'ın söylemek istediğine kendi seçtiğinden daha iyi bir dil yolu bulunacağı varsayımına itikadi bir tepki olarak telaffuz ediliyordu. Kuşkusuz, metaforu dilde bir çarpıtma olarak alan selefiler, böylesine bir çarpıtmayı Allah'a yakıştırmıyorlardı. Bir bakıma, dilin kendisini Kâdir-i mutlak Tanrı ile fânî insanların dili arasında bir metafordan<sup>4</sup> ibaret görebilecek bir argümana hiçbir prim tanımamışlardır denilebilir. Gerçi bu konudaki karşıt görüşlerin de, böyle bir argümana dayandıklarının bir işareti yok. Ama böyle yapmakla, selefilerin, Kur'an'a ilgiyi kitleleştiirmiş olduğundan sözedilebilir. Çünkü Alimlerin yorumdaki imtiyazını hiçbir şekilde tanımayan bir yaklaşımla, metni, metnin dışındaki referanslara bağlı olmaksızın okumayı yaygınlaştırmaya çalışmışlardır. Bu yüzden çağdaş yeni-selefiyeciliğin, diğer sosyolojik faktörler sıfırlanmışında, bu kadar hızlı yayılması ve kolay kabul görmesi, özündeki -tabiri caizse ve hiçbir negatif imâ katmaksızın- popülist iddiadan kaynaklanıyor olabilir. Aslında tarihsel olarak böyle bir yorumdan, Kur'an'dan herhangi bir sürpriz yorum

4 Burada *metafor* sözcük anlamıyla, yani "taşıt" anlamında kullanılmaktadır. Metafor bu düşüncede insanın doğrudan yansıtamadığı ve aktaramadığı "anlamın taşıyıcısı" olarak görev görmektedir. Metafor anlamı nereye taşımaktadır? Tabii ki dile. Peki bu dilin bizzat kendisi şeylerin mevcudiyetinin insanî varlığa taşınması işlemini üstlenen bir şey değil mi? Burada dilin nesnelere oldukları gibi yansıtıyor olduğu düşünüldüğünden, dilin, varlık üzerindeki inşâ edici boyutu pek hesaba katılmadığından, yani dil bir *logos* (kendinden açık, görünür) olarak düşünüldüğünden dilin metafor olduğu düşüncesi ihmal edilmektedir. Ancak kendisi dilin doğrudan *logosluğuna* dahil olmayacak kadar çetrefilli konular başka bir taşıt aracılığıyla dile getirilir. Arapça'da metaforun karşılığı olarak kullanılan *mecaz* (c-u-z) veya *ibare'nin* ('a-b-r) de geçit, taşıt gibi anlamları içerdiğine dikkat edilmelidir. Bu iki sözcüğün anlamın metafor kuramıyla bağlantısının iyi bir analizi için bkz. Harb, 1985.

beklentisinin önü kapatılarak bir ortodoksinin teşekkülünün uygun zemini sağlanmış olsa gerek diye düşünülebilir, ama bildiğimiz kadarıyla bu görüş geçmişte çok fazla tutmamış, hatta uzun yıllar Ehl-i Sünnet temayülleri açısından sapkın addedilmiştir. Ehl-i Sünnet'in değişik müteşabihler konusundaki tavrı "işittik, itaat ettik, aynen böyle olmuştur, ama bunun mahiyetini bilemeyiz" ifadesiyle karakterize edilmiştir (Ebu Hanife, 1981). Kur'an'da söz konusu olan Allah'ın elimin kesinlikle inkâr edilemeyeceği, fakat bunun mahiyetinin ne olduğunun insan bilgisine sığmadığı görüşü hakim olmuştur. Dikkat edildiğinde Ehl-i Sünnet'in bu konudaki genel tavrının (götürüldüğü uçlar yoksayıldığında) tam bir paralellikten sözedilemezse bile, Selefiye'nin aksi bir istikamette de olmadığı görülür.

Aslında burada Spinoza'nın metnini okurken, metnin dışında referanslara başvurmamamız gerektiği yönündeki iddianın salt popülist kaygıları yoktur. Metinle olası bir karşılaşmada metnin dışındaki referansların yokluğunun bir kader olduğu genel durumlar için hermenötk bir ilkeyi çıkarsamaya çalışıyor. Bütün ilâhi kitaplar için ortak olanın ne olduğunu saptamaya çalışırken, ilâhî metnin bir evrenseli yansıtıyor olacağı ve ne söylüyorsa, bunun kimler tarafından nasıl okunacağını kefaletini kendi içinde taşıyor olduğu yönünde bir varsayımla hareket ediyor. Kuşkusuz Spinoza'nın bu görüşünü aynen uyarlamak için Kur'an'ın bazı şartları içeriyor olması gerekiyor. Bunlardan birincisi, müteşabih ayetinin selefi yorumunu kabul etmiş olmak gerekiyor. Yani müteşabih yorumunun kayıtsız şartsız sadece Allah'a ait olduğunu. Oysa bu konudaki tartışmalar oldukça çeşitlenmiş ve bilgi seviyesine göre müteşabih olanların ne olduğunun değiştiğine işaret edilmiştir. Çünkü eğer metaforsa bile, metaforun mahiyeti üzerine biraz bilgilenenler, metafora âşina olanlar, metaforun ne maksatla kullanıldığı konusunda belli bir farkındalığa sahip olanlar için metafor metinde metafor gibi durmaz. Metafor bir anlamı



taşımak ve dilin bütünlüğü içerisinde bir işleve sahip olmak üzere girer söyleme ve hizmet ettiği zihinsel bakış uyandırılır uyandırılmaz ortalıktan kaybolur. Hele eşsiz bir belâğat sahibi olan Kur'an'da metaforun kullanımı, dilin genel akışına, metnin âhengine kelimelerin anlam uyumuna öylesine bağımlıdır ki, orada gerçekten de metafor gibi durmaz. Bu yüzdendir ki müteşabihâtla<sup>5</sup> ilgili ayetin varlığına rağmen hangi ayetin müteşabih olduğunu gösterir tek bir kayıt yoktur. Bu en azından şunu gösterir: Kur'an'ın nüzülü esnasında insanlar, hiçbir ifadeyi metafor addedip anlaşılmasını alimlere bırakmamışlardır. Buna karşılık ayetlerdeki ifadeleri, tabiri caizse, yapıçözümüne uğratıp, o dünyada yaşamıyormuş gibi gelip en olmadık anlamlarına çekip (kuşkusuz o anlama çekilebilecek nitelikte ayetlerdi bunlar) Peygamber ve arkadaşlarıyla tartışan insanlar vardı. Müteşabih sanki böyle bir ihtilafın varlığında ortaya çıkan bir şey. İkincisi, madem müteşabih ihtilaf durumlarında ortaya çıkıyorduyorsa, Kur'an'ın meallerden başka bir okunma imkanının bulunmadığı durumlarda çıkan her ihtilaf başka kaynaklara (sözlüğe, tarihe, Lisanu'l Arab'a vs) müracaat etmeyi gerektiren bir müteşabihe yol açacaktır. Aslında hermenötiğin öğrettiği bir şey var ki, biz hiçbir zaman metinle yalın halimizle başbaşa olmayız. Metinle okuma ilişkimizde mutlaka başka metinlere göndergelerin yoğunluğu içinde bulunuruz. Bu ya bir hayat tarzının tüm biyografik içerikleri (yaşam-dünyası denilen şey) veya başka önyargılar veya ideolojik ve tarihsel koşullanmalardır. Bunların her birini birer metin olarak aldığınızda Derrida'nın okuma bir metinlerarasılık seyahatidir, her metin başka bir metne gönderme yapar ve bu yayılır gider, görüşünü, en azından salt metinci bir okuma için, kabul etmemek mümkün değil. Dolayısıyla metnin metin dışı referansları, ancak bir kıtlık durumunda ve zorunluluk olarak başvurulmadığında kendiliğinden devre dışı kalır.

5 Okuyucunun dikkatinden kaçmamış olabilir. Ama ben yine de uyarımı yapmış olayım. Her birinin sair tanımlarını ihmal ederek metaforla müteşabihi tefsir tartışması bağlamında birbirinin yerine kullanıyorum.

Onun dışında metnin ne anlama geldiğine karar vermekte ontolojik olarak kendini bir etkin güç olarak dayatan gele- neğin kendisinin yanısıra bu metnin hiç problemsiz anla- şıldığı ve müteşabihden neredeyse söz edilmeyecek biçimde tüm söylediklerini anlatmış olduğu ortama müracaat etmek metnin daha otantik anlaşılmasının önemli bir yoludur. Bu yolun kapatılmasını gerektiren herhangi bir hermenötik ilke, Kur'an'ın anlaşılması konusunda ancak cehaleti teş- vik edici bir şey olabilir. Üçüncüsü, yine buna bağlı olarak Kur'an'ın kendisi, Kur'an'ın salt okunacak bir metin olarak gönderilmediğini, ondan tüm hayata hükmedecek kurucu il- kelerin çıkarılacağı bir iddiayı içermektedir. Peygambere bir "hikmet"le<sup>6</sup> beraber gönderilmiş olan kitap, nasıl yorumla- nacağı ve nasıl anlaşılacağı kurallarını kendi dışın- da (aslında kendi sayesinde varolan, kendisinin bir parçası olarak da anlaşılabilir) bir göndergeyi de böylece işaret etmiş oluyor. Şu kesindir ki, ve bütün bir hermenötik tari- hi bunun iyi bir göstergesidir ki, bir kitap kesinlikle kendi başına birleştirici bir şey değildir. O kitaba yaklaşımı belli kurallara koyan bir gelenek, o kitabın etrafında birleşmeyi salık vermiş bir toplumsal irade yoksa hiçbir kitap birleştirici olmadığı gibi, ihtilafların kaynağı olarak da görülebilir. Bu irade ise Kur'an örneğinde (her ne kadar meşruiyetini ve va- roluş sebebini yine metne borçluysa da) metnin bizzat içinde değil dışında bir yerdedir. Burada, Müslümanlar arasında zaman zaman şüü bulan bir kitap fetişizminin, kitaba bek- lenmeyecek mucizeleri atfetmiş olduğunu, dolayısıyla insan sorumluluğunun konumlanması gereken adresi yanlış gös- termekte olduğunu söylemek gerekiyor. Burada metnin di-

6 Aşağıda, Heidegger'le ilgili bölümde hermenötüğün bir temel olarak görü- len 'anlama'nın yalnızca bir şeyin ne olduğunu anlamak değil, bir şeyi anlamak dolayısıyla, anlaşılan şeye müteallik konularda nasıl davranı- lacağını da anlamak anlamını da içerdiğine dikkat çekiliyor. Bu bir kitabı anlamının, bir metindeki basit dil oyunlarının kurallarını çözmekle değil, o kitabın 'ne söylediğini' ve yukarıda değindiğimiz gibi bir Müslümanın hayatı için nasıl bir öğüt içerdiğini anlamaya çalışsan bir fıkhı veya hik- meti ihtiva ettiği anlamına gelir. Bu yanıyla hikmet İslami hermenötüğün bir tezâhürü olarak okunabilir.



şında, sistematik olarak başvurulmasa bile, metnin tarihsel yorumuna karışmış ve metinden ayrıştırılması mümkün olmayan bir gelenek, sünnet ve dilden bağımsız bir metinden zaten bahsedemiyoruz. Kaldı ki, metnin, avantajı kesinlikle dezavantajından fazla olan bu imkanları yanında taşıyor olmasının, metinle sıradan insanların diyalogunu engelleyen bir tarafı da yok. İslam'da müteşabih kapsamının ilim ve anlayış seviyesine göre değişebileceğini savunan önemli bir görüşün, Spinoza'nın (veya Spinoza gibilerinin) bu sorununa yol açan kaygıyı yeterince takdir ettiği söylenebilir. Ayrıca, dördüncüsü, Kur'an'ın muharref bir kitap olması veya vahy konusunda Müslümanların Hıristiyanlardakine benzer bir görüşe sahip olmaları gerekir. Hıristiyanlar, vahyi hiçbir zaman doğrudan tanrının sözleri olarak görmezler. Kutsal kitaplar tanrının doğrudan sözlerini değil, kendilerine Tanrı tarafından doğrudan bildirilmiş belli ilkeler doğrultusunda yaşarken bazı azizlerin yorumunu içermektedir. O yüzden Tanrı'nın mutlak geçerliliğe sahip sözleri yerine, yanlış ihtimali de bulunan, tarihlerinin, dillerinin, toplum ve kültürlerinin tüm boyutlarını yansıtan bir metin olarak okunur.

Peygamberler Tanrıdan mesajı almışlardır; ancak bu mesajlar öz itibarıyla peygamberin kendi zamanının özel durumlarıyla ilişkiydi ve evrensel şekilde insan varlığıyla Tanrı'nın nasıl ilgilendiğine ilişkin ifadeleri sadece rastgele içerirdi (Watt, 1996: 167-169).

Açıktır ki, bu vahy görüşü Hıristiyan hermenötüğünün gelişmesinin temel koşuludur ve İslam'ın muhtemel herhangi bir hermenötik çabasında kesinlikle kabul edilebilir bir zemin olmadığı gibi, bu zeminden münbit görüşlerin İslam'a uyarlanması konusunda da çok aceleci davranmamak gerekiyor. Zira hermenötikteki tartışmaların önemli bir kısmı bu esas üzerine gelişmiş; sözün en iyisini bilen, geçmişi ve geleceği bilen, her şeyi gören, bir Tanrı'nın bizzat kendisinin seçtiği sözlerin insan tarafından algılanması olarak düşünülmemiştir. Yani, kısaca, Batı'da 'Söz' ün seyri İslam'dakinden kökten biçimde farklı olmuştur.

**Romantik Çağına Doğru Hermenötik:  
Schleiermacher'den Husserl'e**

Kuşkusuz hermenötiğin bu teşekkül dönemini Spinoza'yla geçiştirmek mümkün değildir (ayrıca Spinoza afaroz edilmiş bile olsa bir Yahudidir, ve Protestanlık üzerinde İslam'ın etkisinin ilginç bir katalizörlüğünü temsil etmektedir). Yanısıra A. H. Francke, J. J. Rambach gibi hermenötikçiler bu dönemde metinlere yönelik inşacı ve önyarguların öncelendiği bir yorum metodolojisi geliştirmeye çalışmış, metnin kendisinden ziyade okuyucunun rolünü vurgulamışlardır. Ancak 18. ve 19 yüzyıllarda değişik vurgularla hermenötik teolojik doğmaların ortaya çıkarılması amacıyla istihdam edilmiş, neredeyse tam bir teoloji alt-disiplini olarak işlem görmüştür, tâ ki, Schleiermacher'in hermenötiği evrensel bir anlama ve açıklama öğretisi haline getirmeyi denemesi ve onu tüm doğmatik yönlerinden çözmeye çalışması, dolayısıyla tarihselciliğe giden yolu açmasına kadar. Hermenötiği ilk kez teolojik-doğmatik sınırlarından çıkararak epistemolojik değerlendirmeler yapabilmek için yönlemsel tartışmaya soğan kişi Schleiermacher olmuştur. Kendinden önceki bu teolojik felsefenin ve romantik akımın mirasına dayanarak hermenötik yaklaşımın oluşumuna yaptığı temel katkı, geçerli yorum olasılığının koşullarını sorgulamak ve yeni bir anlama kavramı geliştirmek olmuştur. Ancak bir Protestan ilahiyatçı olan Schleiermacher'in bu yaklaşımının temel motivasyonları yine de teolojik sorunlar, kutsal kitabın aslına uygun bir yorumu sorunu olmaktan çıkmış değildir. Fazladan olarak, edebî metinler üzerinde yoğunlaşmış ve edebî metnin, bir yandan yazarın tüm yapıtının bütününe yani bağlı olduğu yazın türüne ait iken (metnin nesnel etkenleri) bir yandan da bu metnin özgün anlamının yazarın yaratma anındaki öznelliğine (metnin öznel etkenleri) bağlı olduğunu teşhis etmiştir. Ona göre anlama, daima önceden bilinene bir başvuruyu içerdiğinden dairesel ve diyalektik bir akış içerisinde işleyen yaratıcı bir yeniden-formüllendirme ve yeniden-inşadır. Onun, anlamı bu

ele alış tarzı daha sonra hermenötik yaklaşımın temel kavramlarından olacak olan 'yorumsama dairesi'ni (hermeneutic circle) incelemektedir (Göka, Topçuoğlu & Aktay, 1996: 28-29). Yorumu da gramatik ve psikolojik olmak üzere ikiye ayıran ve bunların kendine özgü yasalarını saptamaya çalışan Schleiermacher'ın ilgisi henüz bir metnin verili anlamının anlaşılması ve yorumlanması noktasındadır. Yani anlamın metinde içkin olduğu ve bütün bir yorumlama arayışının bu anlamı bulup ortaya çıkarmak olduğunu öngören bir metin-merkezci noktadadır.

Konumuz açısından bu zamana kadarki, hatta bundan sonra W. Dilthey, Edmund Husserl ve Emilio Betti'nin şahıslarında ifadesini bulan (ve literatürde idealist hermenötik diye isimlendirilen bkz. Bleicher, 1980; Gadamer, 1995) bir hermenötik geleneğin genel bir karakterini gösteren bir şeydir bu. Yani son kertede anlamın metnin içinde saklı olduğu ve yorumcunun nihai görevinin bu anlamı bulup ortaya çıkarmak olması. Her ne kadar Dilthey hermenötiğin psikolojik temeline yaşantı kavramını koyarak, bunu da ifade ve anlama kavramlarıyla birleştirdiyse de; Husserl de "şeylerin özüne dönme" çağrısını, şeylerin, sonuçta insan bilincine yansıdığı kadarıyla özüne dönmeyi savunmakla, metinden ziyade okuyanın yaşam dünyasına atıfta bulundularsa da, bu atıflarına yön veren temel güdü "şeylerin aslını aslı gibi" bilmek diye adlandırılabilir. Aslında bu konuda Husserl ile Dilthey arasında tam da bu noktada bir gerilimin olduğu söylenebilir. Çünkü Husserl anlamın idealliğini ancak mantıksal incelemelerden hareketle kanıtlamaya çalışmıştır. "Yeniden şeylerin özüne dönme" çağrısında "şeylerin özü"nü nihai referansı doğrudan doğruya insan zihnidir. Evet, insan bilinci genelde "bir şeyin bilincidir", dolayısıyla anlaşılan veya bilinen şeyin bilinçle kesin bir diyalektiği söz konusu edilebilir. Husserl'in, bir şeyi "aslına uygun bir biçimde anlayabilmek için", insanın kendi önyargılarından, kültüründen, kavram ve tasavvurlarından istediği anda sıyrılabileceğini varsayan "süper (aşkın)

insan bilinci" ancak mantıksal incelemelerle tutulabilir bir şey olmaktadır. Dilthey'inse yaptığı tamamen başka bir şeydir. Onun için anlam, bir mantık kavramı değildir; tersine yaşamının ifadesi olarak kavranılmalıdır.

Yaşamın kendisi, bu akıp giden zamanlılık, kalıcı anlam birliklerinden çıkan şekillenmeler üzerinde kendini kurar. Yaşamın kendisi, kendisini açılar/serimler. Yaşamın kendisi hermenötik bir yapıya sahiptir. İşte bu nedenle ki, yaşama, tin bilimlerinin dayanacağı doğru baz olur. Hermenötik Dilthey'in düşüncesinde artık romantik bir miras değildir; tersine felsefenin "yaşama" içinde temellendirilmesinin tutarlı bir sonucu olarak kendini gösterir (Gadamer, 1995b: 164).

Anlamanın temeline "yaşama"yı koyan Dilthey, böylece, Vico'dan sonra tarihi ve tarihselliği ilk kez tarihi yapanla özdeşleştiren kişi olur. Ona göre tarihsel bilgiyi mümkün kılan, tarihte özne ve nesnenin türdeşliğidir. Burada Vico'nun peşinden giderek doğa bilimlerinde üretilen bilginin daha geçerli olamayacağını, çünkü insanın kendi ürünü olan tarihe daha vakıf bilgi üretebileceğini söyleyen Dilthey'in arayışı Husserl'inkinden, Husserl'inki de pozitivist nesnelci bilgi arayışından çok da kopuk sayılmayabilir. Çünkü sonuçta Dilthey de doğa bilimlerinin kesinlik iddialarına tekabül edebilecek bir tin bilimlerinin kesinliği noktasını yakalamaya çalışıyor.

### **Anlamanın bir Varoluş Tarzı Olarak Anlaşılması: Ontolojik Hermenötiğe Doğru**

Heidegger'in Husserl'e sorduğu ve bu soruyla birlikte ayrıldığı yer burasıdır. "Tüm önyargılarımızı, sonradan kazanılmış kavramlarımızı, kültürümüzü bir an için bir kenara bırakabileceğimizi kabul edecek olsak da, dili bir kenara bırakabilir miyiz?" Heidegger açıkça bunun mümkün olmadığını söylüyor ve bizim tarihle de toplumla da tüm tanışıklığımızın dil yoluyla olması üzerinde duruyor. Kuşkusuz Heidegger'le birlikte hermenötik önemli bir uğraktan geçmiş oluyor. Denilebilir

ki, Heidegger'e kadar hermenötik, epistemolojik bir sorun olmanın ötesine geçebilmiş değildir. Yani Dilthey ve Husserl'in, bilen öznenin bilme etkinliği ile bilgi nesnesinin varlığı arasındaki meşhur ayırma, yani nesnel bilgiyi mümkün gören ayırma dayanan Kartezyen geleneğine yönelik tüm eleştirel tutumlarına rağmen bu geleneği aşamadıkları söylenecektir. Bunların nesnel bilginin imkanlarına yönelttikleri eleştiriler sonuçta bilen öznenin nesnel bilme imkanını sağaltmaya yönelik olmuştur. Nesnel bilme imkanının Kartezyen idealin naifliği içerisinde zayıflatıldığı zımnen de olsa imâ edilir ve "şeylerin aslına dönme", "kesin bir bilim olarak felsefe" ve "tin bilimlerinin doğa bilimlerinden daha kesinlikli bir temellendirilmesi" tasarımlarıyla sağaltılmış bir Kartezyen ideal açığa vurulur. Heidegger'in kendisinden önceki hermenötik geleneğe yönelttiği bu (ezcümle) eleştiriler, böylece, kendi seleflerini anlarına sorununu epistemolojik düzeyde bırakma suçlamasıyla nitelenir. Oysa kendisi dünyadaki temel varlık biçimimizin anlama ve yorumlama olduğu, varsayımlardan bağımsız bilgi bulunmadığı öncülünden hareket ederek, hermenötiğin ontolojik (varlıkbilimsel) bir sorun olduğu üzerinde durur. Dolayısıyla bundan önceki yorumsamacı kuram veya yön-temsel yorumsama, nesnel bir yorumlama yönteminin nasıl mümkün olacağı ile uğraşırken Heidegger'le başlatılabilen yorumsama felsefesi veya ontolojik yorumsama<sup>7</sup> *Dasein*'in<sup>8</sup>

7 Heidegger'i önceleyen ve bir metnin nesnel bir yorumunu uygun bir yöntemle başlayan, yorumu epistemolojik bir sorun düzeyinde yaşayan ve hermenötik'i romantik olarak temellendiren genel birlikim bir tasnife gör hermenötik teori, yorumsamacı kuram veya yön-temsel hermenötik diye adlandırılır. Yaygın olarak kabul edilen ve Bleicher, 1980 ile Göka, Topçuoğlu & Aktay, 1996'da aynen uyarlanan bu tasnifte yorumsamacı felsefe romantik felsefecilerle birlikte Dilthey, Husserl ve Betti'ye uzanan çizgiyi temsil ederken Heidegger'le başlayan ve Bultman'la devam edip Gadamer'le olgunlaşan yorumsama çizgisi Hermenötik felsefe; Habermas ve bazı marksistlerin yorumsama çizgileri de eleştirel hermenötiğe denk düşer.

8 *Dasein*, Heidegger'in en önemli kavramlarından biri. Batı metafiziği adını verdiği gelenek içerisindeki hümanizmin "aşkın" (transcendantal), "tari-hüstü" bir varlık olarak "insan" kavramının yerine ikâme edilen ve insanın ancak dünyada-ki varoluşuyla bir Varlık olabildiği üzerinde duran bir kavram. Orada-olma, dünya-da-olma gibi ifadelerle karşılanan sözcük, Heidegger'in insan varoluşunun tarihselliğine atıfta bulunan anah-

yorumuyla ilgilenir. Çünkü varoluşun bu biçimi yöntemsel ve özneler-arası çabalarla aydınlatılamaz. Yalnızca insanın kendini anlama çabası ile ortaya konabilir; artık sorun bir nesnenin içinde dondurulmuş halde bulunan bir şeyi bilmek değil, yeni bir varlık şeklidir.

Heidegger, Dilthey ve Husserl'den farklı olarak, bir yaşam felsefesi kurmaya girişmez. Onun için yaşam ancak Dasein içerisinde bir anlam kazanabilir. Bir beşeri Varlık olarak Dasein'in çözümlemesini yaparken Heidegger, Dilthey ve Husserl'in epistemolojik çözümlmelerini derinleştirmekle kalmayıp onların da içerisinde yer aldığı ve metafizik adını verdiği Batı felsefe geleneğine bir eleştiri yöneltir.

Heidegger varoluşsal-ontolojik hermenötiğini oluştururken kendisine görüngü (fenomen) kavramının yanısıra *logos* kavramını da merkez olarak alır ve bu kavramların etimolojik anlamlarını çözümlemeye girişir. Görüngünün Yunanca karşılığı olan *faïnomenon*'ın anlamı kendini kendi içinde gösteren veya açık olan demektir. Logos'un bir anlamı da *belirtiş (deloun)* yani kendini görünmeye bırakandır. Buna göre Logos, kendini gösterenin belirışı ya da görüngüye karşılık düşen tepkidir. Dolayısıyla Husserl'in şeylerin özüne gitmek diye özetlediği fenomenoloji, şeylerin kendilerine boyun eğme; kendini kendinden göstermeye çalışmanın örtüsünü kaldırarak onu görünürleştirme şeklinde de alınabilir. Böyle bir fenomenolojiden artık yorumsamaya gitmek, kolaydır. Fenomenolojik betimlemenin metodolojik anlamı yorumdur. Dış varlığın fenomenolojisinin *logosu*, yorumsal niteliktedir... Dasein'in fenomenolojisi sözcüğün kökensel anlamında hermenötiktir ki bu terim, yorumlama işini belirtmektedir (Heidegger, 1962: 61-62; Göka vd., 1996: 40).

tar kavramlarından biridir. İnsanın dünyanın dışında ifade edilebilecek bir varlığı yoktur. İnsan hep bir dünyada-mevcuttur. Dolayısıyla bütün zamansallık ve mekansallıklardan münezze bir aşkın insan veya insan bilinci ancak birer metafizik tasarımdır. Tüm tasarımlar gibi, son kertede, öldürücüdür.

Heidegger'e göre beşerî bilimler için önerilen yöntemi epistemolojik düzeyde meşrulaştırabilmek için Dilthey'in yaptığı gibi tinsel varoluşu doğanın varoluşundan, açıklamayı anlamadan ayırmaya gerek yoktur. Çünkü anlama, insan Dasein'ının (varoluşunun) dünya-içindeki-varlık (being-in-the-world) olarak gerçekleştirmiş olduğu temel (primordial) başarıdır. Dasein'in varoluş biçimi olarak anlama, daha en başından itibaren vardır; doğal bilimlerdeki bilgi türü de anlamamanın bir alt-türü olmaktan başka bir şey değildir.

Heidegger'in tüm geleneksel metafiziklerin ötesine geçen bu yeni perspektifiyle birlikte anlama, aynı zamanda ontolojik bir nitelik kazanmıştır. Anlama, daha önceki felsefelerde olduğu gibi yaşam operasyonlarının karşısında yer alan ve ondan sonra gelen zihinsel bir operasyon değil, doğrudan doğruya insan yaşamının kendisinin ilksel bir varoluş biçimidir. Heidegger'in bu köktenci ontolojik 'anlama'sı aynı zamanda geleneksel yorumsamaya bir meydan okuyuştur. Almanca anlamak (verstehen) fiilinin hem 'bir şeyin ne anlama geldiğini anlamak' hem de 'bir şeyi yapabilecek yetkinlikte olmak' şeklinde pratik ve kuramsal bilgiyi aynı anda içeren bir kullanılışı vardır. Fiilin yapabilme yeteneği şeklindeki pratik anlamı, yürürlükteki bilimsel bilgiyle elde edilen anlamadan çok farklı olsa da aslında bu iki anlama arasında ortak olan bir yan bulunmaktadır. Her iki durumda da 'bir şey hakkında bilgi sahibi olmak' ve 'bir şeyle nasıl uğraşılacağını bilmek' şeklinde bir bilme eylemi söz konusudur. Buna göre, bir metni anlayan kimsenin, kendisini yansıtmamasının yanısıra bu yeni anlama sayesinde yeni bir zihin özgürlüğü de kazanmış olduğunu söyleyebiliriz.

Heidegger, anlama sorununu geleceğe yönelik bir insan varoluşunun ontolojik değerlendirmesine dayandırarak ele almış; tarihselliğin insan Dasein'ının varoluş biçimlerinden birisi olduğunu söyleyerek yepyeni bir belirleme yapmıştır. Bilinebilir olan ile bilinen, ontik ve yalnızca varolan şeyler



olmayıp her ikisinin varoluş biçimleri tarihsellik şeklindedir. Dasein bu tarihselliği sayesinde ki, geçmişini canlandırma yeteneğine sahip olduğu gibi kendini hep gelecek olanaklara doğru aşmaya çalışır, yani hiç bitmeyen bir bekleme ve unutmama, sürecini yaşamaktadır. Bir başka deyişle Dasein, geleceğe doğru atılmıştır (*Geworfenheit*) ve bu atılmışlık konumunu aşmak için sürekli projeler yapma durumundadır. Dasein'in bu özelliklerini hesaba katmayan, harekete geçirmeyen hiçbir anlama ve yorum olamayacaktır. Çünkü Heidegger'in deyişiyle "anlama, dünya-içinde-Varlık olarak Dasein'in Varlığının temel bir biçimidir".

Dasein'in anlaması için esas olan bu geleceğe atılmışlığın yapısı, beşerî bilimlerdeki anlamının da temelini oluşturur. Somut tarihsel koşullar ve bunların içerdiği geleceğe dönük olanaklar, beşerî bilimlerde geçerli olacak anlamının özünü oluştururlar. Heidegger'in somut olgusal hermenötüğünde Dasein'in yapacağı tasarımın nasıllığını, ona varolma olanağını veren maddî yaşamı belirlemekte; *onun geçmişine, içinde yaşadığı topluma böylesine bağlılığı aşkınlığından önce gelmektedir*. Bu özelliğinden dolayı her proje yapısı gereği sınırlı bir proje olmak durumundadır ve bu nokta, Heidegger'i Husserl fenomenolojisindeki aşkın belirlenime karşı çıkarılmaktadır. 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. Bu noktada Heidegger, Husserl'in aksine dile büyük bir önem vermektedir. Ona göre, Dasein, tarihsellik (zaman) tarafından kurulmasının yanısıra gelenek (dil) tarafından da kurulmuştur. Dil, yalnızca bir iletişim aracı değil, insan yaşamının devindiği boyut, dünyayı oluşturan ögedir. Dilin, insan varlıklarının yalnızca ona katılarak insan olabildikleri, kendine ait bir varlığı vardır. Oysa Husserl dile hiç önem vermemektedir, çünkü ona göre anlam dilden önce vardır; dil, insanın önceden aşkın egosunda sahip olduğu anlamları isimlendiren ikincil bir etkinliktir.

Bu noktada Heidegger'in daha sonradan modern hermenötik'in temel kavramı olacak olan "ufuk" kavramından söz etmek gerekecektir. Heidegger, insanın, daima içerisinde yaşadığı bir bağlam veya kültürel bütünsellikte (totality) yaşadığı düşüncesindedir. İşte bu bağlam veya kültürel bütünselliğe Heidegger, "zemin", "ufuk" veya "açıklık" gibi adlar verir. Ona göre bu ufuk anlayışı sayesinde Kartezyen özne-nesne karşıtlığı parçalanmaktadır. Olası yanlış anlamaları önlemek amacıyla, Heidegger'in ufuk'tan kastının yalıtık öznelerin kendilerine özgü dünya görüşleri olmayıp ufuğun örnekleri, kurumları ve diliyle verili bir kültürün tamamını içerdiği belirtilmelidir.

Büyük bir çoğunluğu *Önce Söz Vardı: Yorumlamacılık Üzerine Bir Deneme* isimli ortak çalışmamızda yer alan bu Heidegger özetinin (Göka, Topçuoğlu, Aktay, 1996: 41-44) kutsal metin hermenötik veya Kur'an yorumları açısından hermenötik bağlamına ayrıca işaret etmek gerekirse,<sup>9</sup> daha açıkçası, Heidegger'in tüm bu yorumlarının olası bir Kur'an hermenötik için imâlarının neler olduğunu belirginleştirmek gerekirse, Heidegger'in konuyu daha bir somutlaştırarak teknoloji sorusunu sorduğu çizgiden gitmek gerekir. Heidegger, Teknolojinin özünün ne olduğu sorusuna yine bu Kartezyen özne-nesne ayrımına atıfta bulunarak cevap verir. İnsanın özü itibarıyla zaten teknolojiyi üretmeye meyyal bir yapıya sahip olmakla birlikte, teknolojinin özünün, insanların doğaya yaklaşımında tezahür ettiğiyle aynı şekilde, insanların dinlere, bilimlere, anlaşılacak metinlere, kutsal kitaplara yaklaşımında da tezahür eder. O da Kartezyen nesnelciliğin bir çerçeve çizme konusunda bir güce sahip olduğunu vehmetmesine; çizdiği çerçevenin içine şeyleri sığdırabileceği ve üzerinde

9 Gerekebilir, çünkü Heidegger, gerçekten anlaşılması çok zor bir felsefeye sahip. Onu bir metin yorumlama, dolayısıyla bir metnin anlamını daha kolay anlaşılır kılma işlemleri esnasında söz konusu etmek, kendisi bu kadar zor anlaşılırken paradoksal olabilir. Ama unutmayalım ki Heidegger'in ve büyük bir ihtimalle tüm bir hermenötik felsefenin temel amacı metinleri daha kolay anlaşılır kılmak değil, bizzat bu (doğru veya yanlış) anlama esnasında bize neler olduğunu sormaktır.

istediği işlemleri yapmaya kendini yetkili ve haklı gördüğü bir varoluş biçimine tekabül eder. Kendisiyle, anlaşılan metin, bilinecek bilgi arasında nesnel bir mesafe koyabileceği; kendisiyle nesneyi ayrı zamanlara ve ayrı varlık alanlarına aitmiş gibi görerek nesne üzerinde istediği tasarruflarda bulunabileceği vehmine dayanan Kartezyen nesnelcilik, doğayı da insanın varlık alanından ayırmış; o alanda insanın her çeşit muamelesini haklılaştırmıştır. Böylece Hıristiyanlıkta "dünyanın efendiliği" makamı doğası gereği "dünyayı iğdiş etme"ye çok kolay dönüşmüştür. Burada bir karşı cinse aşk ile yaklaşmakla, tecavüz ederek yaklaşmanın farkı, nesnelcilik hakkında Heidegger'in eleştirilerinin çok uygun bir ifadesi olabilir. Sürekli elimizin altında bulundurduğumuz, istediğimiz anda istediğimiz gibi tüketebileceğimiz, kullanabileceğimiz, iğdiş edebileceğimiz (el-de-mevcut)<sup>10</sup> şeyler, birer teknik olarak teknolojinin özünü ızhar etmektedir. Bu sayede yeryüzünün efendisi olan insan, her şeyi kendi emrine âmade (standing-reserve) olarak görmeye başlar (Heidegger, 1977: 18 vd.). İnsanın bu teknolojik melekesi, metin okumalarında da kendini gösterir. Okuduğu metin, baktığı sanat eseri, tâbi olduğu din vs. ile kendi arasına nesnel yalıtkanlar koyabileceğini düşündüğü ölçüde onları birer teknik olarak algılamaya başlar. Ama gerçekten de bu yalıtkanları "koyabileceğini düşündüğü ölçüde", çünkü Heidegger'e göre insanın bu yalıtkanları koyabileceği düşüncesi aslında bir vehimden ibarettir. Çünkü insan, tarih içinde, bir dil ve gelenek içerisinde kurulmuş olduğu

10 Bilgi veya anlama nesnesinin el-de-mevcut (present at hand) olma durumu flerde Derrida'nın metafiziğe yönelik tüm eleştirisini temellendireceği kavramı da yani presence'ı da münasip bir biçimde içerir. Daha ayrıntılarına flerliki satırlarda geçeceğimiz için uzatmadan sadece alakasını işaret etmiş olmak için kaydediyoruz. Derrida'nın terminolojisinde presence, anlam söz konusu olduğunda hem zamansal hem de uzamsal olarak "hazır olmak" anlamına gelir. Yani bir kez "söz" edildiğinde "söz"ün şimdi ve burada anlamının hazır olduğu; ne söyleniyorsa, özellikle sözlü iletişimde bunun içerdiği anlamın daha kolay tahakkuk ettiği yönünde Batı'da metafizik bir kabul olduğuna işaret etmektedir. Heidegger'de bunun teknolojik içerimi de nesnel anlamın tam da insanın 'el-in-de hazır' olması, anlamın insanın hizmetine sokulmuş olduğu yönünde bir çağrışımı olmaktadır.

ölçüde olaylara bu gelenekler yoluyla bakmakta, bunların üstüne çıkamamaktadır. İnsan yeryüzüne fırlatılmış bir varlık olarak kendi ölümüne doğru trajik bir yürüyüş içerisinde. Dünyayla, varlıkla ancak dil yoluyla temasa geçmekte ve dilin kendisine sunduğu imkanlar ölçüsünde hakikat (*aletheia*) tecrübesini yaşamaktadır. Bilmek, anlamak, yapmak istediği şeyle, yaptıklarına aracı kıldığı şeylerle aynı varlık sferine ait olup, bizzat bu araçlar, onun anlama yapısında etkin olmaktadır. Ancak bu, hiçbir şekilde insanın içinden çıkılmaz bir kafes içinde olduğu anlamına gelmez. İnsan özgürlüğü, hakikat duygusunu bizzat bu alanların içinde yaşar ilh.

Şimdi Kur'an'ın anlaşılması konusundaki çabalar açısından tüm bunların ne söyleyebileceği açısından bakmak gerekirse; Heidegger'in yaklaşımı Kur'an'ı bir "nesnel bilenebilir" görme çabalarının eleştirel tasvirleri için bir hayli ders içermektedir. Buradan yola çıkarak Kur'an'ı okuyan insanın, orada belirlenmiş bir anlamı varsayarak, o anlamın tüketilmesine belirlenebileceğini düşünerek, bu anlama salt filolojik, gramatik ve mantıksal yaklaşımlarla ulaşılabileceğini öngördükçe Kartezyen nesnelciliğin etik alanına yakalanmış olur. Spinoza'nın söyledikleriyle de bir miktar süreklilik bulunabilecek böylesi bir yaklaşıma göre, bir kutsal metnin bize söyleyeceği şeyden de hızla uzaklaşmış oluruz. Çünkü bir kutsal metin veya bir edebî metin anlattığı hikayelerle, içerdiği hukukî hükümleriyle bize filolojik, gramatik veya mantıksal bir anlam-çözme işlemiyle bulunabilecek olanın ötesinde bir şeyler söyler. Ve bu çözümlenmelere saplanıp kalındıkça bize söylediği gürültüye gider, unutulur. Onu tekrar hatırlamanın yolu ise, aslında şaşaalı, yöntemsel yaklaşımlar gerektiren bir şey değil; ona kulak vermek; söylemeye çalıştığı şeyi kalp kulağıyla dinlemek oradaki sesi duymaya, anlamı yakalamaya yeterlidir. Mistik çağrışımları olan bu yaklaşımın birebir İslamî tecrübelerle uyarlanması kuşkusuz mümkün değildir. Ancak İslam'da kutsal kitaba muhatab olmanın âdâbı, seremonileri, ve nefis hazırlıkları konusundaki tedbirler göz önün-

de bulundurulduğunda bu söylenenler bir karşılık buluyor sanırım. İslam'da kitabî bir hukuk ve gündelik hayat kültürünün oluşmasını sağlayan fıkıh etkinliği de, her şeyden önce Kur'an'a böylesi bir kulak vermenin bir sonucudur.

Geriye bir tarihin, kültürün, dil ve geleneğin ürünü olduğu 'bilinen' insanın, Kur'an'a veya herhangi bir kutsal metne muhatap olduğunda bu bilginin ne işe yarayacağını sormak kalıyor. Kuşkusuz tarihi, dili ve geleneği insan varoluşunun yapısında etkin faktörler olarak teşhis edebilme yeteneğinin, tüm bu faktörlerin ötesine (tarihötesi, dilötesi, gelenekötesine) geçmeyi mümkün kulan bir bilgiye kaynaklık edip edemeyeceği burada canalcı sorudur. Bu noktada Heidegger'in ve ondan sonraki çizgide Gadamer'in cevabı kesin bir olumsuzluktur.<sup>11</sup> Dahası Heidegger, böyle bir noktaya geçme arzusunun (iktidar istencinin)<sup>12</sup> teknolojik bir temele sahip olduğunu işaret edip, Kartezyen dünyanın efendiliği (İslam'daki istiğna'yı ne kadar da çağrıştırıyor) rolünün saldırgan boyutlarıyla birlikte bizzat tarih, kültür, dil ve geleneğin içerisindeki açılımlara dayandığını gösteriyor. Kur'an okumalarının modernist-tarihselci yorumlarının, kendi tarihsel belirlenmişliklerini çoğu kez unutarak, böylesi bir aşkınlık pozisyonunu vehmettiklerini görmek bu noktada zor olmaz. O yüzden de Kur'an'a, ve tüm bir İslam kültür birikimine yakla-

- 11 Kur'an yorumlarında tarihselci yaklaşımda bulunanlar, tarih, dil, kültür ve gelenek gibi bizi şekillendiren faktörlere istediğimiz zaman üzerimizden atabileceğimiz cansız *glystler* gözleriyle bakıyorlar. Burada gözardı edilen, bu gözle bakmanın bize şu anda tecrübe etmekte olduğumuz tarih ve gelenek tarafından olumlanmakta olduğudur. Ashında Heidegger, bütün bir felsefe tecrübesiyle bu bakış açısının modası geçmiş bir Kartezyencilik tarihine ait olduğunu başarıyla göstermiştir. Ona göre dil bizim ürünümüz, bizim teknik malzememiz veya yedek stoğumuz değildir. Aksine bizim dile ait olan, dilin ürünü olan.
- 12 İktidar arzusu (will to power) Nietzsche'de insan varlığının en doğal özelliği olarak belirir (Nietzsche, 1968). Hatta insandaki iktidar iradesini görmezden geldikleri için Hıristiyanlığa yönelik şiddetli eleştiriler yönelten Nietzsche'ye (Nietzsche, 1995) karşılık Heidegger bu özelliklerinden dolayı Nietzsche'yi (metafizığe yönelik eleştirilerine rağmen) Batının son metafizikçisi ilan eder ve bu isteğin teknolojinin oluşumundaki rolüne işaret eder.

şimları çağımızda "işe-yarar" bir hukuk sistemi, kalkınmaya iyi yarayacak bir ideoloji oluşturma iradesine matuf teknolojik bir bakış açısınca belirlenmektedir. Sonuç, Kur'ani hitabın bütün büyüünün çözülmesi; aslında tarih ve dilötesi bir konumdan konuşabilecek tek makam veya varlık olan Tanrının bütün niyetlerinin deşifre edilmiş olduğu bir söyleme (vehme) geçilmesi; dolayısıyla niyetleri bilinen tanrının asırlarca önce tavsiye ettiği tüm işlerinin insan eliyle yeniden tanımlanması olmuştur.

Aslında Kur'an'a veya herhangi bir kutsal veya edebî metnin tüm içeriğine inanan bir okuyucunun okuma durumuyla hiç inanimayan birinin okuma durumları arasında bu bakımdan ortak olan yanlar vardır. Dolayısıyla nesnelci bir okuma durumunda da her zaman yitmeyen bir şeydir bu. Zira metin tüm bu kapalı gözlerin, tıkalı kulakların zaman zaman açıldığı fırsatları her insanda zaman zaman yakalar. İnsana, unuttuğu şeyleri hatırlatır. Hatırlatma ise bilindiği gibi hiçbir zaman bir baştan öğretme değildir. Kutsal metin de, edebî metin de insana yeni şeyler öğretme iddiasını taşımadıkları gibi her ikisinin hatırlattıkları genelde rutin bir tekrar gibi görülmez. En rutin okuma ve dinleme biçiminde bile bu 'hatırlama' (bu 'zıkr') tahakkuk eder. Ancak okumaların her türünde istem dışı cereyan eden<sup>13</sup> bu ortak yanların yanısıra o metne akidevî anlamda inanan, belli bir angajmana sahip olan, mensubiyetini temellendirenlerin okumalarındaki fark bir hayli önemlidir. Kur'an okumalarında bu esas unutulduğu taktirde Kur'an'ın modernist-teknolojist dünya-inşasının salt bir malzemesi haline gelmesi mukadder olur.

13 İstem-dışı yorumlama belki de hermenötik felsefenin ulaşmak istediği yorumsama tanımıdır. Türkçemizln tam da böylesi bir anlam için sunduğu karşılık olarak yorumsama sözcüğünün son-eki (-sama), duyum-sama, gülüm-seme gibi sözcüklerdeki işlevi göz önünde bulundurulduğunda takdir edilebilir. O zaman yorum veya bir 'yorum olarak anlama' ve hermenötik, Heideggeryan anlamında bir varoluş biçimine belki de en güzel bu sözcükte karşılık bulur: yorumsama.

**Teo-Ontolojik Hermenötik:  
Veya Bultmann'ın Anlama ve İnanma Diyalektiği**

Bir metne inanan insanlarla inanmayanların arasındaki farkın o metnin anlaşılmasında önemli bir yere sahip olduğu üzerinde çokça durulmuştur. Ama bu konuda Heidegger'in iki önemli öğrencisinden biri olan Bultmann'inki oldukça karakteristiktir. İlkin Gadamer'in büyük eseri olan *Truth and Method*'u yayınladığı yıl olan 1962'ye kadar, hermenötik alanında ontolojik yaklaşımlar tümüyle Bultmann'ın teolojik hermenötiğine dayanıyordu. Dasein'in metodolojik analizini Heidegger'in hermenötik felsefesi aracılığıyla derinleştirme çabasıyla, Bultmann'ın kutsal kitap tefsirleri, Heidegger'den türettiği bir yöntemsel çözümlemeye göreydi.

Bultmann'ı ilgilendiren şey, Yeni Ahid'deki Tanrısal mesajın (*kerygma*'nın) mitolojik dili ile yorumcunun (kitabı tefsir edenin) varoluşsal anlaması arasındaki diyalektik idi. Kitabı anlayabilmek için bir yandan yorumcunun inançlı biri olması gerekiyorken, bir yandan da inanmak ancak kitap anlaşılabilirliğinde olanaklıydı. Tefsirde ortaya çıkan hermenötik daire, burada, kendisini, anlamak için inanmak zorunda olan bir yorumcuyla ortaya koyar, oysa ki, mesajı anlamanın kendisi inanç elde etmek içindir. Eğer Tanrı sözünü ilk duyan kimşenin (elçinin) onu nasıl anladığına kadar çözümlemeye götürürsek, anlama, psikolojik bir olgu olarak açıklanmak zorunda kalınıyordu. Bu anlamda, yorumcu yine Kitab'lara zihnin bir nesnelleştirimi olarak yaklaşır bir şekilde sorularına cevap temin etmek için 'nesne'yi sorgular. Bu düşüncenin sınırları İncil'in tefsirinde çok açıktır. Bultmann'ın çalışmasında, Yeni Ahid'in mitlerinden arındırılması sürecinde tarihsel ve dilbilimsel yorum önemli bir rol oynar. Bu sayede kutsal metnin içerdiği mesaj üzerinden, artık modern insana inandırıcı gelmeyen kozmolojik-eskatolojik açıklamaların mitik örtüsü kaldırılmış olur. Modern insana inandırıcı gelmeyen mitik örtüler -İsa'nın mucizeleri, çarmıha gerilip göğe yükseliş, yeneden dirilme ekmek ve şarap hikayeleri vs- reel karşılıkları ol-



mayan vakalar olarak okunup, bunların anlatılmasının arkasındaki gerçek niyetin tarihsel ve filolojik analiz sonucu açığa çıkarılmasıyla kaldırılmış olur. O zaman tanrının kurtuluş için bizden ne istediğini anlamış oluruz (Bleicher, 1980: 105).

Ancak, Bultmann'ın kutsal kitabı mitlerinden arındırmak uğraşı ile inanan insanın anlamayla olan diyalektiği paradoksal bir ilişkiyi içermektedir. Çünkü mitlerle dolu bir kitabı çağdaş insanın anlayamayacağına dair bir varsayım ile belirleniyor. Ve çağdaş insanın inanacağı bir metin anlayacağı bir metin olacağından, mitlerin mitsel-olmayan bir bakış açısıyla ele alınarak inanılır bir hâle getirilmesi gerekiyor. Bu da doğallıkla, kutsal kitapların tüm mucizelerinin, tüm öte-dünya anlatılarının, mitolojik ifadelerin sembolik anlatımlar cümlesine dahil edilerek gerçek varlıklarının yadsınmasına yol açmaktadır. Burada Bultmann'ın mitolojiyi eleştirmek için mitolojik olmayan bir düşünce yolunu seçmiş olması, tipik bir batılı metafiziğin sürekliliği içinde düşünülebilir. Heideggeryan bir ilke, mitolojiye, en azından, farklı bir varoluş olasılığının ifadesi olarak bakmayı gerektirir. Bu da, Bultmann'da, mitik düşüncelerin altında yatan ve onlarla ifade bulan öz-anlamalarla (self-understandings) ilişkili bir yorum düşüncesine kaynaklık ederken, Bultmann, Batılı metafiziğin diline tekrar sarılıyor. Bu sarılış özellikle bir Hıristiyan olarak elinde bulunan kutsal metinlere yeterince güvenmemekten kaynaklanan bir şey. Şayet eldeki metinlerin tarihsel etkilerden maşum olmayan azizlerin, yaşadıklarının ve duyduklarının, tabiri caizse, keyfî bir aktarımı (Watt, 1996) olarak düşünülüyorsa, bir anlama yorumlama diyalektiğini bile, dinsel (veya mitsel) bir gramerin lehine, sonuna kadar sürdürmek gerçekten de zorlaşır. Allah'ın kudret sıfatının kabulünün telaffuzundan öte bir varlık alanı kalmamış olur ilh. Bu konuda olası bir İslam hörmenötiğini bekleyen temâlerden birinin İslam'daki mucize anlatımlarının, müteşabih anlatımların, ahiretle ilgili anlatımların da bu anlayışın sorgusuna tâbi kılınması olacağını görmek zor değildir. Ancak bu konudaki geleneksel

İslamî tavrın -çok kasıtlı ve modern zihinle yoğrulmuş olanların tutumları gözardı edilebilirse- modern çağdaki bu demitolojizasyon kampanyasına teslim olmamış olduğu söylenebilir. Bu konuda genel bir paylaşıma sahip olan kabul ve duyarlılık, Allah'ın Kur'an'da olduğunu söylediği ne varsa onların aynen olduğu yönündedir. Çağdaş dünyanın tüm post-anlatsal ağırlığına rağmen, bu görüşün fazla bir yara almış olduğunu söylemeyi gerektiren bir durum yoktur. Ancak M. Abduh veya Cemaleddin Efgani gibi alimlerin cinlerle, müteşabihlerle ilgili meşhur bilimselci yaklaşımları, modernleşmenin ilk travmatik etkisinin henüz atlatılmamış olmasına verilmelidir. Şimdi, kendi inançlarının derinliklerine nüfuz ettikçe Müslümanlar, sembolik bir açıklama tarzıyla Allah'ın aktardığı bazı olayların varlığından kuşku duymayacak bir ilâhî kudret anlayışına sahip olmaktadırlar. Ashında, Kur'an'ın sembolik ifadeler kullanmış olduğu bir an için kabul edilse bile sorulması gereken bir soru vardır: Sembolik ifadelerin kullanılma gerekçesi ya bizim aklımızın ermediği ve ermeyeceği bir şeyleri bize aktarmaktır, ki vahy zamanıyla bizim zamanımız arasında akıl yeterliliği açısından bir evrim yaşamış olduğumuzun bir işareti yok, veya Allah, bu sembollerini müminler üzerinde, Jungçu anlamıyla, arketipik bir etki oluşturmayı; kendi teklif ettiği dünyada insanların ihtiyaç duyduğu veya duyacağı kutsal'ın işaretlerini koyarak bir kültürel bilinçaltı oluşturmayı irade etmiş olabilir. İmdi, eğer Allah müminler üzerinde arketipik bir etki veya bir bilinçaltı oluşturmasını isteyerek sembolik anlatımlara başvurmuşsa bile, bunu böylece yapmış olduğuna dair Kur'an'da bir ifadeye yer vermemiş olması bir yana, oluşması istenen arketipik etki ancak o olayın aynen vuku bulmuş olduğuna inanılırsa oluşacak bir şeydir (Nerede kaldı Allah'a teslim olmanın anlamı?). Burada Allah'ın hitabı üzerinde Kürşat Demirci'nin tüm hermenötik birikime atfettiği 'ilâhî okuma pozisyonu' (Demirci, 1995), veya Spinoza'ya atfettiğimiz, "metnin bütünlüğünü kavramak için gerekli olan tanrısal perspektif" -özellikle söz konusu olan, Allah'ın doğrudan vahyetmiş olduğuna inanılan bir kitap olunca- olduk-

ça sınır-ötesi (bir çeşit tuğyanı) bir konumu getiriyor.<sup>14</sup> Bu durumda Bultmann'a göre metnin varoluşsal anlaşılmasının, bir metnin içeriğine teslim olmayı gerektirmesi ile İncil'in yorumunun döngüsel bir biçim almasının -İsa'ya inanmayı ifade eden ve Eski Kilise tarafından formüle edilmiş bir metni anlamak; metni anlamak için metnin ifadesine inanmak mecburiyeti vardır, oysa bu inanç ancak metni anlamak yoluyla mümkün olan bir şey olmasının- bu döngünün hangi tarafına meyledilerek sonuçlanacağına dair yeterince ipucu veriyor. Hiçbir düalizm, hiçbir kavramsal ikili, öğelerden biri diğerinin aleyhine olmaksızın kurulmaz. Hiçbir zihin-inşâsı döngü de iki tarafa eşit meyil veremez.

Yine de Bultmann'ın kaydettiği bir mitsel düzey daha vardır ki, mitin kendisinin mitolojiden arındırılmasını gerektirmektedir. Bu aşamada, bilim adamı ondan sonra da felsefeci çağrışı işiten, ona karşılık veren ve böylece kendi varoluşunu anlamlı kılmaya başlayanların yerini alırlar. Mitolojiden arındırma, burada, 'günah' gibi kavramların, umutlarımızın (yani İsa'nın zaten önceden başlatmış olduğu geleceğimizin bilgisi) ışığında, bir yorumu biçimini alır. Bu da mitolojik olmayan kavramların, örneğin Tanrı'nın geleceği', 'Tanrı'nın Sözü' gibi deyimlerin kullanımına götürür. Dolayısıyla kendi geleceğimiz için sorumluluk üstlenmek bize sunulmuş inancı kabul etmiş olmamızın bir sonucudur (Bleicher, 1980: 105, 261).

Ancak Bultmann'dan türetilebilecek veya yorumun tüm alanlarına uygulanabilir metodolojik bakışaçılarını geliştirebilmek için Bultmann'ın bulabildiği tek yöntem, Heidegger'in anlama-öncesi yapı anlayışının yeniden formüle edilmesiyle

14 Buradaki konum, bütün karikatürize durumlarını örneklemek için kabullenmiş olabileceğimiz Aristocu İslam felsefecileri veya bazı mutasavvırlarca alınmış olanına ne kadar benziyor. Hatırlanacağı üzere onlar da Allah'ın bazı buyruklarının sıradan insanları bağladığını düşünerek filozof ile peygamber veya veli ile peygamber arasında genellikle birincilerinin lehine sonuçlanan karşılaştırmalar yapıyorlardı. Gazzali'nin itiraz ettiği yaygın felsefi görüşün, Allah'ın ayrıntıları bilip bilmediği konusunda olduğu hatırlansa yeridir.

geliştirilmiş bir ön-anlama'ya dayanmaktı. Bultmann'ın çalışmasının teoloji dışındaki tüm yorumlara genellenebilecek olan sonucu da buydu: Bir şey ne kadar "öznel" olursa, yorumun "nesnel" olma olasılığı o kadar artacaktır, yani birey kendi varoluşunu ne kadar dert edinirse, metnin iddialarını o kadar iyi kavrayacak bir konumda olacaktır.

Betti, Bultmann'ın, yorumun sonuçlarının nesnelliğiyle ilgili olarak öznenin ön-anlamasına böylesine güvenmesi nedeniyle, onun teolojik yorumsamasını reddetmektedir. Bultmann, bu anlayışı nedeniyle en çok dil ile ilgili sorunları görmezden geldiği için eleştirilmiştir. Ancak zaten dil ile ilgili sorunlar, modern yorumsama felsefesindeki tartışmaları da karakterize etmektedir ve bu, özellikle Gadamer için söz konusudur (Göka, Topçuoğlu, Aktay, 1996: 45).

### **Huzur Metafiziği veya Sözmerkezciliğe Karşı Yapıçözümü**

Şimdiye kadarki anlattıklarımızdan hermenötik geleneğin kendi içindeki farklılığını, dağınıklığını göstermiş olduğumuzu umuyoruz. Bunu göstermenin anlamı, hermenötik geleneğe genel olarak atfedilen birçok indirgemeci veya genellemeci nitelendirmeyi geçersiz kılmaktır. Hermenötiğe en yaygın biçimde yakıştırılan nitelendirme göreciliktir. Özellikle, postmodernizmin kültürel vasatıyla eş zamanlı yükselişi onun postmodernizmin öğeleriyle özdeşleştirilmesine ve basit bir anlam lâkaytlığının taşıyıcısı sayılmasına yol açmıştır. Yukarıda da değindiğimiz gibi, örneğin, Gellner'in postmodernizm üzerine olan kitabında hermenötiği aklın, rasyonalizmin ve gerçekçiliğin en büyük düşmanlarından sayması hem bu karışıklıktan kaynaklanmakta, hem de tabii ki bu karışıklığın sürmesinde epeyce bir pay sahibi olmuştur. Kuşkusuz hermenötiğin içinde Gellner'in eleştirisini hakeden, değişik eğilimler vardır. Ancak unutmamak lâzımdır ki, Gellner de bir rasyonalizm fundamentalisti olarak, kendi konumunu güçlendirebilmek için

bir öteki'ni yaratmak durumundadır. Hermenötikçi bu konuda seçilmiş bir 'öteki' işlevi görmektedir Gellner'in ve benzerlerinin metinlerinde. Gellner bir oryantalist olarak en fazla, kültürler veya eğilimler hakkında stereotipler yaratarak kendi merkezci konumunu tahkim etmekle eleştirilmiştir. Ki, bu eleştiri kendisi gibi oryantalist olan herkese yönelen standart eleştiridir. Realitenin nesnel biçimde incelenip anlaşılacağı varsayımı bir rasyonalistin en başat varsayımdır. Ancak Gellner, aslında birçok rasyonalist, nedense bir türlü birilerini doğru anlamış olduğunu pratikleriyle örneklendiremez. Hermenötiğe veya hermenötikçilere yönelik eleştirileri de böylesi bir rasyonalist işportacılığın ürünüdür. Bir Bultmann'ı, Gadamer'i, Heidegger'i hatta Betti'yi okumamış olduklarına bahse girebilirsiniz. Buna rağmen, aralarında hiçbir ayrım yapmaksızın hepsini relativizme akraba çıkarmak suretiyle rasyonalist bir maluliyeti dışa vurmuş oluyorlar.

Bu bölümde, hermenötiğin kendi içindeki son çatallanmalardan birine işaret ederek söz konusu genellemelerin dayanaksızlığını, hermenötik içindeki önemli bir eğilimin bırakın göreciliği beslemeyi veya ona dayanmayı, mutlak hakikatin tecelli şartlarının arayışıyla karakterize edilebileceğini sergilemek istiyorum. Özellikle Gadamer ve Derrida arasındaki tartışma, anlamın nesnellik hikayesine, hakikatin (yani 'sözcük' ve 'şey' -anlam- uygunluğunun) tecellisine ilişkin söyledikleri yeni bir açılım getirebilecek bir durumdadır. Öncelikle gerçekten de relativizme çokça yakıştırılabilecek olan Derrida'nın vahy metinlerini de işin içine katarak metin okumalarındaki sözmerkezcilik (logocentrizm) dediği ve tüm bir Batılı geleceğin tâbi olduğunu düşündüğü bulunuş (huzur=presence) metafiziğine yönelttiği yapıçözümcü eleştirinin içerimlerini kestirmeye çalışmak, daha sonra Gadamer'le aralarında gerçekleşmiş bir tartışmanın sonuçlarını aktarmak istiyorum. Bununla amacım, aralarında diyalog, anlam ve metin yorumları konusunda vuku bulmuş olan tartışma dolayısıyla çok iyi açığa çıkmış özelliklerini, bu yazının genel amaçları için;

hermenötiği Müslümanların metin okumalarıyla, kendilerini anlamayla ilgili bir öz-düşünüm imkanını sağlayan vechele-riyle vurgulamaktır.

Derrida, bütün felsefe çalışmasına batının toplu tarihini sözmerkezci bir metafiziğe bağlayarak başlar. Ona göre Batı tarihi sözmerkezci bir tarihtir. Sözmerkezci olmanın Derrida'daki karşılığı, kelimeler ve şeyler arasındaki birebir mutabakat; kelimelerin şeyleri olduğu gibi yansıtmaları; dilin bu anlamda bir temsil niteliğine sahip olması arayışıdır; yani kesinlik arayışıdır. Derrida'ya göre Batılı metafiziğin bu kesinlik arayışı söz ve yazı arasındaki kavramsal ikilide tavrını her zaman sözden yana koymasıyla iyice açığa çıkar. Batı metafiziği bu tercihi, sözün, konuşma esnasında tüm göndermeleri yönlendirme, görünür ve görünmez referansları devreye sokmak suretiyle anlamın hemen şimdi ve burada tahakkuk (present) etmesini sağlama yeteneğine sahip görülmesinden dolayıdır. Yazıda ise anlamın bu şekilde yazanın kastı altında bulunma (present) ihtimalinin kontrol dışına çıkmış olduğu varsayılır. Derrida'ya göre bu, anlamın zaman-sallığının ve mekansallığının yok edildiği bir bulunuş (presentness) varsaydığı için sürekli olarak bir sözün tıpatıp aynı şekilde üretilebileceği, hatta üretilmeksizin *bulunabileceği* bir metafizik varsayımdır. Derrida'nın kendisi değişik vesilelerle Nietzsche'den daha fazla etkilendiğini söylemişse de (Derrida, 1989) bu konuda Heidegger'in, söz konusu sözmerkezçiliğin, teknolojinin özüne ait bir şey olduğu fikrinden oldukça etkilendiği söylenebilir. Çünkü her ikisine göre 'söz'ün bir bulunuş (present) altında (at-hand) olması teknolojik tasarımın, sonradan Foucault'da ifadesini bulan -Nietzsche'den devren- 'iktidar iradesi'nin; kısaca Kartezyen nesnelciliğin başlangıç noktasıdır. 'Söz' denetim altında tutulmadığı sürece, 'söz'ün üzerinden iktidar kurulamaz. 'Söz'ün denetimi ise ancak bir kesinliğe sahip olduğu; sürekli olarak tekrarlayıp durduğu; nesnel bir varlığa sahip olarak 'orada' 'bulunup' bizim 'okumamızı' beklediği varsayımı sayesinde mümkün olabilir.

Derrida'ya göre kavramlar kafamızda hiçbir zaman kendi başına bulunmaz, mutlaka bir partnerleriyle, bir karşılarıyla beraber bulunurlar. En tarafsız gibi duran bu kavram çiftleri ise, mutlaka biri diğerrinin aleyhine olmak üzere zihnimizde kurulur. Kavramların zaten nesnelci bakışın aksine olguları yansıtmak veya temsil etmekten (re-present) ziyade inşâ ettikleri yönündeki, bir ölçüde uyuşulmuş görüşe karşı, Derrida, bu kavramlar arasında zorunlu bir hiyerarşinin kurucu olduğu saptamasını yaparak, kullanmakta olduğumuz kavramların en masumunun bile nasıl bir sıradüzeniyle, nasıl bir iktidar veya metafizik üretimine katıldıklarının analizini yapar; adını da yapıçözümü koyar. Bu yapıçözümünün en üst düzeyde uygulandığı kavram çifti de, 'söz'e yüklenen bu 'presentness' (huzur)ten dolayı, 'söz' ve 'yazı'dır. Derrida bu tür kavram hiyerarşilerinin temelsizliğini, keyfilğini göstermeye ve; dolayısıyla dayandıkları metafiziğı deşifre etmeye hastettiğı yapıçözümünü söz-yazı kavram çiftine uygulamakla, söz-merkezçiliğın (Batılı metafiziğın 'söz'ü merkeze alan metafiziğının) işleme stratejilerini sergilemeyi birarada götürür. Bir yandan, 'söz'ün, zannedildiğı gibi, anlamı kesinliğe ulaştıran imkânlarla sahip olmaktan ziyade, konuşmanın, doğası gereğı despotik yapısının devrede olduğu; bunun da 'söz'ün neye tekâbü ediyorsa (anlam'ın) aynen tahakkuk ettiğı yarılsaması yarattığını öne sürer. Yani söz despottur. O yüzden içerdiği anlam çelişkilerini bu yapısıyla kamufle eder, bir kesinlik algısı yaratır. Ama aslında öyle değil. Diğerr yandan yazı, despot olmadığı, karşınızda bir muhatap bulunmamasının bir özgürlük hissi yarattığı dolayısıyla oradaki anlam hiyerarşilerini, konuşmanın örtbas ettiğı çelişkileri serbestçe çözüme imkanıyla bizi başbaşa bıraktığı için gerçek anlamın (eğer varsa) tahakkukuna daha bir imkan tanır. Çünkü 'söylenen' orada konuşanın denetiminden çıkmış; biz, söyleyeni aşmış, 'söylenen'le başbaşa kalmışızdır. Bu yüzden söz despot, yazı özgürdür. Görüldüğü gibi Derrida söz ve yazı ikilemini 'yapılandırır' varsayımları tersine çevirir, 'yapısını bozar'. Derrida'nın anlamın tahakkukuna ilişkin geliştirdiğı kavram



olan *différance*, anlamın batılı metafizikçe uylaşmış zamansal ve mekansal huzur'unu, bulunuşunu, burada ve şimdiliğini yapı-çözen bir anlamı vardır. Derrida bunu, *present*'in karşıtı olarak kurar ve söz'ün -asında yazıya dahil olacak biçimde- esas itibarıyla *differansiyel* bir tabiate sahip olduğunu söyler. *Present* nasıl burada ve şimdi, yani hem zamansal hem mekansal anlamında bir bulunuş'u (huzur'u) içeriyorsa, *différance* da yine zamansal ve mekansal anlamda bir ertelenmişlik ve ötelenmişlik farkını içeriyor.

Derrida'nın söylediklerinin vahy metinlerini okuma açısından içerimi; metinde okumadan önce belirli bir anlamı varsayan her okumanın, o anlamın zaman ve mekan dışı huzurunu arayan söz-merkezci bir okuma olduğudur. Aslında orada metni o özel okuma yoluyla kaçınılmaz olarak kendisi kuracağı halde bu okumanın asl'ına uygun olduğu, okumanın sonunda 'asl'ına uygun' anlamın 'hazır' (*present*) olduğu varsayımına dayanacağı için önü alınamayacak bir şidditle yüküdüdür. Buradan bir genelleme: her söz-merkezci (*logocentist*) okuma şiddet-içerikli veya şiddet yönelimlidir. Hayatla ilgili her duruma uygun bir söz'ün varolduğu varsayımı, dinlerin, özellikle İslam'ın vazgeçilmez iddialarından biridir. Derrida'ya göre ise böyle bir varsayım dayanan bir metin okuması açısından hayatın tüm eylemleri önceden tanınmış, belirlenmiş ve kodlamaları yapılmıştır. İnsanlar böyle bir durumda, hiçbir zaman metnin kurduğu hiyerarşileri, metnin üzerinde kurulduğu *aporiaları* (metinden doğan ve metnin aşamadığı paradoksları) göremezler, görmeye çalışmazlar. Bu hiyerarşilerin maddi hayattaki karşılığını üretmeye çalışırlar veya ona göre kurulmuş maddi hayatın yorumsal karşılığını okumayla gerçekleştirirler. Oysa metni özgürleştirmek, Derrida'ya göre metinden yola çıkarak hayatı kodlamak yerine metnin çelişkilerini orta yere koymasına fırsat vermek, dolayısıyla hayatı özgürleştirmek anlamına gelir. Bu yüzden, bir anlamda Derrida'nın tüm yaptığı'nın 'metni özgürleştirmek' cümlesine dahil olduğu söylenmektedir (Binder, 1996: 170; Hoy, 1991: 46 vd.).

Derrida'nın söylediklerinin bu içerimleri İslamî hermenötik iddialarının değişik bir ucunu temsil edenlerce, tüm İslam tarihine ve İslamî metinlerin okumasına uygulanmıştır. Bunların en önemli temsilcileri, hem bu literatüre olan vukûfiyetiyle, hem de bu tartışmada Derridacı bir çizginin tasdik edici bir uyarlamasını üretmiş olan Muhammed Arkoun'dur. Arkoun'un, İslam düşünce tarihinin analizinde başvurduğu heterodoksi-ortodoksi düalizmi çerçevesi, tam da sözmerkezcilikle sözü özgürleştirmiş insanların, metne karşı kayıtsız yaşayanların analizini yapar. Ona göre ortodoks İslam Derridacı anlamda logosentirzmin, sözmerkezciliğin, sözü merkeze alarak hayatın içindeki dinamizmi göremeyen, ona uyum sağlayamayan, hayatın karşımıza çıkardığı açılım imkanlarının tamamını doktrinin dar çerçevesine sığdırmakta ısrarlı bir anlayışın tahakkümü altındadır. Ulema ve fukahanın gramatik ve lexik analizlerle metindeki vahyin hakikatini kavrayıp kontrol edecekleri yönünde bir anlayış tarafından yönlendiklerini düşünür Arkoun. Ona göre ulema, dilin esas itibariyle dünyanın bir yansıması olduğunu ve Kur'an'ın temelinin de bir olaylar dizisi olduğunu varsayar. Bunun yerine Arkoun İslam'ın kendisine ve Kur'an'a olgular olarak göndermede bulunur. Olaylar olarak, yani ulemanın kutsal yazının anlamını yakalayıp sabitlemek konusundaki çabalarına rağmen, sözcüklerin anlaşılmasını şekillendirmek üzere, tarihsel olarak gelişmiş *fenomenler* olarak görür. Ulema'nın ve fukahanın hataları, Arkoun'a göre, sahip oldukları dil bilgilerinin metne nüfûz etmelerini, metni tam anlamıyla anlamalarını sağlayacaklarına olan inançlarıydı. Buna göre onlar, *dilin kendisinin tarihsel olduğu* şeklindeki daha derin gerçeği gözardı etmekteydiler. Kuşkusuz bir kısmına rahatlıkla katılınabilecek bu analizlerin hepsi varıp tarih içinde teşhis ettiği ve 'İslamî Akıl' kavramıyla karakterize ettiği ortodoksiye karşı "Müslümanların özgür muhayyilesi" dediği bir şeyi koymasına dayanır. Burada İslamî akıl yorumsal katılık ve siyasî iktidarla özdeşleşirken, Müslümanların muhayyileleri özgürlük, kendiliğindenlik, değişim veya Derrida'nın kavramıyla *différance* ile özdeşleşir.

Burada dikkat edilecek olan şu, Derrida'nın yapıçözüm-cülüğünün İslamî metinlere bu tür bir uyarlama girişiminin gönlünde yatan İslam tipi, hayata karşı hiçbir ilkeli mukave-meti, hiçbir vazgeçemediği iddiası olmayan bir halk İslam'ı olmaktadır. Kur'an ise, söz konusu ilkelere kaynaklık edecek herhangi bir işlevden soyutlanmış olacaktır. 'İyi Kur'an', halkın muhayyilesinde dinî retorikte hiçbir referansı olmayan bazı ritüellerin içinde yer alan, bu alanın dışına taşmayan, hayatı belirlemeye yönelik hiçbir iddiası olmayan Kur'an olmaktadır. Peki Derrida'nın yapıçözüm-cülüğünün Kur'an'a veya sair İslamî metinlere her uyarlamasının kaçınılmaz sonucu bu mudur? Kuşkusuz, Derrida'nın yapıçözümü tüm nihilistik imâlarına rağmen radikal bir öz-düşünüme imkân verebilir. O, dünyanın özünde anlaşılmaz olduğunu, bizim ona giydirdiğimiz anlamlarla bizi de içine tıkacak bir kafes yakıştırdığımızı; tüm anlama faaliyetlerinin en vahim sonucunun tüm bu kafeslerin farkına varmak olduğunu söylemeye getirir. Din de bir dünya kurar bu anlamda. Özünde kaotik olan dünyaya yakıştırdığı kozmos diğer ideolojilerin kozmos yakıştırma tekniklerinden farklı değil. Hepsinin de vardıkları yer aynı: hayatı anlamlı kılma iddiasında hayata ket vuran kapalı çerçeveler oluşturmak. Derrida'ya karşı "anlaşılabilir bir dünya kavramı getirebilmek, dünyanın esas itibarıyla anlaşılamadığı veya en azından mümkün hiçbir beşerî dilde izahının yapılamadığı düşüncesine karşıt olarak, aslında insanı özgürleştiricidir" (Binder, 1996: 172) denilebilir. Zira Derrida, hangi kavramsallaştırmanın doğru olduğunu kesin olarak bilemeyeceğimiz varsayımıyla hayatı iyice bir zindana çevirmekte (aslında, hayatın zindan olduğunu hatırlatmaktadır). Seküler bir kavrayışla, eğer bu zindanın farkındaysanız, hayatın veya dünyanın görece daha tutarlı kavramsallaştırmalarına razı olup oradan özgürlük imkânlarını araştırırsınız. Ama eğer inanmış bir müminseniz, Allah'ın kaotik dünyaya giydirdiği elbiseye de inanırsınız. O zaman zaten Allah'ın bize teklif ettiği kozmolojiyi diğerleriyle karşılaştırmamak durumundayız. Derrida'nın görüşleri sadece Kur'an'ın nasıl anla-

şılabilceği anlamında bir hermenötik çerçeve içinde istihdam edilmek veya bu konuda yararlı olup olmadığı açısından değerlendirilmek zorunda değil (bu tür bir istihdamın götüreceği yer açıktır: mutlak bir liberalleşme veya sekülerleşme); o., put inşasının nasıl bir sürece tâbî olduğu hakkında bir düşünüm imkanını açmakta da aydınlatıcı olabilir. O zaman, bir Müslüman olarak Allah'a ve kitabına inanmak ve onu anlamak ile bir put inşâ etmek arasında ne türden bir farkın olması gerektiği yönünde, bir kez 'inanmışlar ırkından' sayıldıktan sonra, hiçbir zaman gündeme gelmeyen soruyla yüzleşme fırsatı bu vesileyle bulunabilir.

#### **Diyalog ve Yapıçözümü Arasında Anlamanın Serüveni: Gadamer-Derrida Tartışması**

Anlamanın, bir varoluşsallık olarak insan varoluşunun olanaklarını yansıttığı yönündeki anlayış hermenötik dairinin formülasyonunu haber vermekteydi. Gadamer'in hermenötik felsefesinin taslağı için bir odak sağlayacak olan bu tanımlı yeni ufuklar açıcı bir gelişmeydi. Burada bilimsel nesnellik üzerinde düşünüm, anlamanın tarihselliği ve dil ve geleneğin rolü, Heidegger'in bakışının daha bir özenle işlenmesini temsil eder. Gadamer'in hermenötik deneyim teorisi, Diltheyan kalıplarıyla geleneksel hermenötiğin metodolojik ve epistemolojik kaygılarına, 'ontolojik' bir makbuz koçanı gibi kullanılabildiği ölçüde özel bir ilgiye sahiptir.

Aslında çağımızda hermenötik denildiğinde akla ilk gelen isim olacak kadar ismi hermenötikle özdeşleşmiş olan Gadamer'in tutumunu relativizmle özdeşleştirmek, yukarıda yer yer andığımız bazı sebeplerin yanısıra muhtemelen, onun anlamanın veya insan varoluşunun tarihselliğine yaptığı vurgudan kaynaklanmaktadır. İslami çevrelerde ise Fazlur Rahman'ın ondan yaptığı "etkin tarih" kavramıyla ilgili alıntı ve onun tartışması (Rahman, 1990: 78-82), Gadamer hakkında, dolayısıyla hermenötik hakkında, relativizmle veya mut-

lak bir tarihselcilikle özdeşleştirici bir anlayış oluşturmuştur. Çünkü Rahman, Gadamer'de, tarihsel bir zaman farkını yok sayarak bir metni anlamamanın imkanının bulunmadığını varsayıyordu. Hepimiz bizim üzerimizde işleyen "etkin tarihimiz" tarafından belirlenmekteyiz ve bu tarihi aşarak bir anlamayı gerçekleştirmenin yolu yoktu. Yapabileceğimiz olsa olsa (bizimkiyle okuduğumuz metnin ait olduğu) "ufukların kaynaşması" idi ki, bunun da relativizmle arasındaki sınırlar belli belirsizdi. Rahman, orada, Gadamer'e karşı nesnelci bir bakış açısından bir tartışma yürütmüş olan Betti'nin yaklaşımını tercih ediyor. Oysa Gadamer Betti'nin nesnelciliğine karşı relativist bir argümanla değil ontolojik bir argümanla çıkıyordu. Üstelik Gadamer'in Betti'ye karşı yürüttüğü tartışmasının ana teması bizzat hermenötik ilkenin evrenselliğine bir vurgu yapmakta; anlamamanın, doğruluğun, hakikatin bulunmasının bir metot sorunu olmaktan ziyade her insanın varoluşunda evrensel olarak hissedilen bir hermenötik tecrübenin sonucu olduğunu savunmaktaydı (Göka, Topçuoğlu, Aktay, 1996: 119-125).

Aslında Gadamer'in, bir Hıristiyan ilahiyatçısı olarak başından itibaren, bütün çabasına yön vermiş arayışın kutsal kitap yorumlarının modern dünyadaki nesnelci bakış açısının katalizörlüğü altında yitip gitmesine karşı bir direniş içgüdüğü olduğu söylenebilir. O, relativizm cenderesine karşı mücadele vermenin nesnelci bir mevziye sığınmaktan geçmediğini, hatta nesnelci sığınağın tam da relativizme, ambalajlayarak teslim ettiğini çok iyi görmüş biri olarak, adı kolayca konulamayacak bir hermenötik serüvenin içerisine girmiştir. Onun, insanlar arasındaki ufuk farkını, insanların birbirini anlamalarının önünde bir engel olarak gördüğü yok. Aksine, anlamayı bizzat bu ufukların mümkün kıldığı üzerindeki vurguyla anlamamanın ontolojik boyutuna Heidegger'in yaptığı vurguyu izlemiş; anlamamanın nasıl mümkün olduğu üzerinde derin bir öz-düşünüm tecrübesi yaşamıştır. Onun tarih ve estetik bilimleri üzerinde yaptığı mülâhazalar, örneğin, nesnel-

ciliğe yönelttiği eleştirilerin temelini oluşturmuştur. O sosyal bilimlerin 'nesne' olarak telakki ettikleri sanat ve tarih deneyiminin içindeki hermenötik yapıyı aramaya yönelmiştir. Sanat eserinin tarihsel bir veri ve böylece bilimsel araştırmanın muhtemel bir nesnesi olarak gözükmesi önemli değil; onun her zaman için bize söyleyecek bir şeylerinin var olduğunu; bunu ise ifadesi hiçbir zaman bir kavram veya nesnelci bir teori içinde nihâî anlamda tüketilemeyeceği bir biçimde yaptığını söyler. Aynı şekilde, tarih deneyiminde tarihsel araştırmanın nesnelliği idealinin sorunun yalnızca bir yanını, ve aslında ikincil bir yanını oluşturduğuna dikkat çeker. Zira tarihsel deneyimin özel niteliği, bizim geriye doğru bakıldığında neler olmuş olduğunu kavramadan önce, bize neler olduğunu bilmeksizin bir olayın ortasında durmamızdır (Göka vd.: 226). Aslında kolayca görüleceği gibi Gadamerci hermenötik çizgi, insanın tarihselliğini vurgularken, bundan, insanın tarihin ötesine geçebileceği düşüncesiyle bir tanrısal vizyonu işaret etmeyi değil, insana hadlerini bildirmeyi hedeflemektedir. Sonuçta insan tarihle mâlüldür demeye getirir. Tarihle mâlûliyet, tarihin aşılması çabasıyla giderilemez, bilakis böylesi girişimlerle yeniden üretilir. Belki de tarihin aşılması (eğer meşru bir talepse) ancak tarih-dışı bir referans çerçevesine iman etmekle veya Ali Şeriatî'nin deyişiyle (1984) aşk ile mümkün olabilecek bir şeydir.<sup>15</sup> Zira tarih içinden konuşarak tarihi aşmanın yolu yokken, tarihin dışına, tanrısal bir vahy çerçevesine dayanmaksızın, çıkmayı düşünmenin de bir çeşit tanrılık istenci olduğuna dikkat edilmelidir. Gadamer'in Heideggerci bir çizgiye dayanan söz konusu tarihselciliğine karşılık bir de Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarında, tarihin nasıl düşünüldüğünü bir hatırlayalım. Gadamer'in bu tartışma için söyleyeceği hiçbir şey yoktur. Zira söz konusu tartışma-

15 Aşk, Şeriatî'nin, insanın mâlül olduğunu düşündüğü dört zıندان sadece kendilik zıندانından kurtuluşun kapısı olarak düşünüyor. Bilim sayesinde insanın coğrafya, biyoloji ve tarih zıندانlarından kurtulabileceğini söyleyen Şeriatî'nin bilimin de bir zıندان olduğu bir durumu varsaymadan konuştuğu uyarısını yapmayı gerekli görüyorum.

da ulaşılmak istenen ve zaman zaman ulaşıldığı vehmedilen tarih-üstü pozisyon Gadamer'ın bir çizgiden hiçbir zaman hoşgörülemez. Hem bu pozisyonun, bizim dönüp tarih-üstü bir bakışla tarihe bakarken bize neler olduğunun bilincinden yoksun olmasından dolayı, hem de bu pozisyonun tüm meşruiyetinin ancak bir vehme dayanacak; üstelik kartezyen bir teknolojik isteme hizmet edecek olmasından dolayı karşı koyacaktır. Bunun içerimi relativizm değil; sözgelimi sanat eserine muhatap olurken onun seslenişine kalp kulağımızı açık tutmak; nesnel bir üstünlük vehmedip onun nasihatine kapanmamaktır. Özellikle kutsal metinlere muhatap olduğumuz durumda; kutsal metnin kendisini dinleyecek kulağı yaratmış olanın bize hitabını dinlemenin gerektirdiğini yaparak dinlemektir. Bu, diyelim ki, Kur'an'ı okuyan insanın Kur'an'ın kendisinden istediği bir yaklaşımı takındığı sürece okuyacağı metnin kendisinde yaratacağı etkiyle, dilin, tarihin ve kültürün onda yaratacağı etkinin aynı kökene ait olduğunu hatırlamaya gelir. O köken, Allah'ın vahyi koruduğu koşulların bir toplamı olarak düşünülebilir. Allah'ın kitabına (akademik koşulların yerine getirilmesiyle yetinmeyen veya her şeyi bu koşulların yerine getirilmesine indirgemeyen) doğru dürüst bir yaklaşımın, Allah'ın razı olacağı bir anlamayı her zaman ve her tarih içinde sağlayacağını ilahî bir garantisi var.<sup>16</sup>

Gadamer, "Güzel'in Ne Olduğuna Dair" yazdığı yazıda (Gadamer, 1986) insanların sanat eseriyle olan diyaloglarının mahiyetini uzun uzadıya anlatırken, sanat eserinin karşısında insanların nasıl "toplандıklarının" mahiyeti hakkında çok iyi şeyler anlatır. O, sanatın doğasındaki üç şey -oyun, sembol ve festival (bayram)- dolayısıyla, sanat eserine muhatap olan insanların, nesnelcilik ve görecilik gibi iki yapay

16 Zikri korumanın Allah'a ait olduğundan bahseden ayeti niye bu çerçevede düşünmüyoruz? Kendisine gelen vahyi, kendi beşerî potansiyeliyle korumaya ve ezberlemeye çalışsan Peygamber'e (SAV) yapılan uyarı, belki de vahyin insan müdahalesine, tabiatı gereği, zaten açık olmadığının en iyi işaretidir. Şimdi günümüzde tarihsicilik diye beşerî bir kurgusalhğin ışığında vahye yapılan müdahale kendisini nerede bulabilir?



sorunun uzağında, tartışmaksızın, 'biraraya geldiklerinden' (gathered together)<sup>17</sup> sözeder. Özellikle sanatın festival boyutunda, insanların, hiçbirinin diğerine nasıl, ne için, neden, birarada bulunduğu sorularını mütalaa etmeksizin aynı tecrübeye içinde birleştiklerini ve bu vesileyle insanî bir tevhidin oluştuğuna dikkat çeker. Ancak, bu sanat deneyimi hiçbir şekilde sergilenen ve satın alınıp müzeye veya koleksiyona katılan sanat eseri anlamında değildir. Sanat eserinin sanat olarak, yaşanan sanat olarak tecrübe edildiği bir vasat vardır ve orada kimse sanatın sözcülüğünü yapmaya kalkışmaz, buna ihtiyaç hissetmez. Çünkü orada sanat eseri insanları "legein" etmiş (toplama, biraraya getirmiş) bir *logos* olarak hiç kimseye söz bırakmaz. Hiç kimse araya girmez. Herkes çekilir, sanat eseri konuşur. Herkes dinler. Ancak sanat eserinin, veya Kutsal metinlerin kendilerini gerçekleştirme vasatlarından çıkarıldığı zaman, tartışmalara konu oldukları görülür. Bu arada Gadamer'e göre sanat hayattan, yaşanan bir şey olarak çekilince, sanat eserinin, alıcısından talep ettiği kurucu/inşacı rolün korkunç ağırlığı çöker. Gerçekten de insanların birbirleri üzerine belirli bir yorumu veya belirli bir inşâyı empoze etmelerinin hiçbir haklı nedeni olmaz.<sup>18</sup>

Dolayısıyla Gadamer'in, hakikatin, anlam içeriğinin veya söz'ün göreceliğine hiçbir şekilde itibar etmediği halde, söz'ün herkesi birarada toplayan hitabının nasıl gerçekleştiği üzerinde bir düşünümünden ibaret olan hermenötik talebini en iyi gözlemleyebileceğimiz metin, belki de Derrida'yla giriştiği bir tartışmayla ortaya çıkmıştır. 1981'de Sorbon Üniversitesi-

17 Aslında bu, Heidegger'in *Logos* sözcüğünün etimolojisine inerken keşfettiği bir şey. *Logos* Grekçe'de *legein*'den türetilmiştir. Heidegger, sözcüğün, insanların "biraraya toplanması" anlamını içerdiğine dikkat çekiyor. Dolayısıyla *Logos*, yani şu meşhur 'söz'ün yukarıda vurguladığımız 'belirli, yani kendini görünmeye bırakan' anlamının yanısıra, insanları toplayan yani da ortaya çıkmış oluyor bkz Heidegger, 1985: 60 vd.

18 Gadamer'in Grek düşüncesinden Alman düşüncesine yaptığı uzun seyirden sonra sonuçta karar kıldığı "güzel" in tanımı: "kendisinden bir şey eksiltildiğinde veya kendisine bir şey katıldığında özelliğini kaybeden şey, dolayısıyla kendisine hiçbir şey katılmayan ve kendisinden hiçbir şey eksiltilemeyen şey" (Gadamer, 1986: 43).

tesi profesörü Philippe Forget tarafından organize edilen ve Hermenötüğün ne kadar postyapısalcı (yapıçözümçü), postyapısalcılığın da ne kadar hermenötik bir çaba olduğu sorusu etrafında dönmesi planlanan tartışma Gadamer'in sempozyumun açılışında sunduğu -aslında daha önceden okumuş olduğu Derrida'yla ilgili metinlere bir cevap niteliğini taşıyan- "Metin ve Yorum" isimli makalesi üzerine olacaktı. Aslında, Derrida ve Gadamer'in bu toplantıda biraraya getirilme düşüncesi her ikisinin Heidegger sonrası hermenötüğün iki ayrı ucunu temsil ettikleri kabulüne dayanmıştır. Gerçekten de, Heidegger'in öğrencisi olduğunu açıkça söylemekten hiçbir zaman çekinmeyen Gadamer'e karşılık Derrida üzerinde de Heidegger'in inkâr edilmez bir etkisi vardı. Bu ilişki kimilerince Hegel'in sağ ve solcularına paralel olarak, sağ Heideggerci (Gadamer) ve sol Heideggerci (Derrida) olarak düşünülmüştür (Caputo, 1989). Gadamer sağcı olarak nitelendiriliyor, çünkü metin okumalarında bir hazır (present) 'söz' ün varolduğu sayılıştından hiçbir zaman vazgeçmiyor. Ortaya çıkması bir yöntemle bağlı olmasa bile hakikat (veya doğruluk) düşüncesine sahiptir. Dolayısıyla Gadamer, Derridacı bir konumdan (Heidegger'le birlikte) sözmerkezcilik suçlamasından kurtulmuyor. Söz konusu ettiğimiz tartışmada metin ve yorum hakkında, bunların birbiriyle olan ilişkisi hakkında sözmerkezci metafiziğin boyutları hakkında uzun örneklemelerle birlikte bir savunma yapıyor ve "sözmerkezcilikle" alakası olmadığını, ancak anlamın diyalojik yapısına inandığını; bir metnin ortaya çıkmasını sağlayan temel etkenin de bu diyalog olduğunu kaydediyor. Ona göre, metni ilk doğuran şartlar, insanların dönüp ihtilaflarını çözecekleri, anlaşma, günlük not, hukuki belgeler vs. olmuştur. Yani, sözü kim söylemişse, notu kim yazmışsa, emir kime verilmişse tüm bunlar metni yazan kişinin kastettiği şeye uygun olacağından neredeyse kuşku duyulmayan bir yorumla sorulmuştur metne ilh. Ancak bütün bu örnekler, Derrida'nın sözmerkezcilik suçlamasını geri çekmeye yetmediği gibi, karşılık olarak Gadamer'in hiçbir örneğine hiçbir cevap, hiçbir itirazına hiçbir karşılık vermek-

sizin kendi telinden çalmayı tercih etmiştir. Hatta Derrida, kendi tebliğinde doğrudan Gadamer'i muhatap almadan, Gadamer'le daha yakın bağları olan Heidegger'e yüklenmiştir. Bunu yapmakla Gadamer'in 'diyalog' hakkındaki görüşlerini; yani diyalog esnasında tarafların karşı tarafın ne söylemek istediğine pür dikkat kesilen bir iradeyle davrandıkları; kimse-nin ayrı tellerden çalamadığı yönündeki görüşlerini akamete uğratmayı hedeflemektedir. Gadamer'in bu görüşünü Kantçı "iyi istenç" metafiziğine bağlayan Derrida, sonuçta Gadamer'e cevaben yönelttiği iki sorudan birinde buna yer vermiştir. Ona göre anlamaya dönük iyi istenç formülasyonu tüm zorunluluğuyla, geçen bir çağa, yani bir irade (istenç) metafiziğine bağlıdır ve insan bu aksiyomun ne kadar aşırı derecede açık (present) olduğunu tanımaya bir şekilde ayartılmaktadır. Çünkü bu yalnızca etiğin aksiyomlarından biri değil, herhangi bir konuşmacılar topluluğu için, ihtilaf ve yanlış anlama fenomenlerini bile düzenleyen, etiğin başladığı noktadır. Derrida, Gadamer'in, ahlakî bir varlıkta yatan şeyin her çeşit pazar değerinin, her türlü devredilebilir fiyatın ve tüm hipotetik zorunlulukların ötesinde olduğunu bilinmesi için İyi Niyete Kantçı anlamda bir "itibar" payesi vermektedir. Dolayısıyla bu aksiyom koşulsuz olacaktı -ve şayet bir değer bir ölçüğü ve bir karşılaştırmayı imliyorsa, her çeşit değerlendirmenin ve tüm değerlerin ötesinde olacaktır. Oysa Derrida'ya göre istencin koşulsuzluğun formu, son kertesini, nihai belirlenimi olduğunu varsayan şey bizzat bu koşulsuz aksiyomdur. Bu da bütün zorunluluğu içinde belirli bir çağa, yani bir istenç metafiziğine aittir. Son olarak Derrida, Gadamer hermenötiğinin altında yatan ve Gadamer'in sürekli atıfta bulunduğu evrensel tecrübenin genelleştirilebileceği; bir diyalog esnasında bir insanın gerçekten de tam anlamıyla anlaşılabilir olduğunu bilinebileceği konusundaki bitmeyen kuşkusunu ilan eder.

Buna karşılık Gadamer'in cevabı, Derrida'nın sorularının, kendisinin metin ve yorum üzerine mülahazalarının, amaçlarına erişemediğini reddedilemez bir biçimde ispatladığını

söyleyerek başlar. Çünkü kendisine yöneltilen bu soruların anlaşılmasını, Gadamer, şu anlama ustası, zor bulmuştur. Daha önce girmiş olduğumuz (Göka vd., 1996: 219-256) bu tartışmanın tafsilatına daha fazla girmeden, Gadamer'in Derrida'nın sorularına cevabında, bir irade metafiziğine bağlı olmaktan ziyade Platon'un anlamada diyalog ilkesine bağlılığını bildirmesi dikkat çekicidir. Gadamer, Sokrates'in diyaloglarında konuşmanın ilerlemesinin, genellikle karşıdakinin tasdikine bağlı tutulmasının, Söz'ün (logos) yalnızca Sokrates'e ait olmadığı, herkesin paylaştığı ortakduyu olduğu gerçeğine dayanmış olduğuna dikkat çeker. Derrida'ya hitaben, "ağzını açarak konuşan herkes anlaşılmağa ister" diyen Gadamer, bu isteğin diyalogun evrensel kuralı olduğunu, aslında Derrida'nın da bütün söyledikleriyle anlaşılmağa istemeyen bir tutumun peşinde olmadığı halde kendisini anlamamaktaki ısrarının, ancak kendi yorum stratejisiyle 'tutarlılığı' sürdürmek isteyen bir taktik olarak anlaşılmağa vurgular. Kısaca, oradaki tüm mülâhazalarında, Gadamer, hermenötüğün yorumlamadaki nihâi amacını, yine de yazıyı yazanın, metni irad edenin, konuşanın ne demek istediğini en iyi şekilde anlamak olarak kabul ettiğini defalarca sergiler.

Derrida'nın 'huzur' diye çevirdiğimiz 'presence' kavramıyla Gadamer'in hermenötikteki 'iyi istenci'nin, Kur'an'ın anlaşılmasındaki nesnelci veya tarihselci iddialara ilişkin önemli bir imâsı da 'sahihlik' düşüncesiyle ilgili olabilir. Bu bağlamın anlamlı kılacağı soru şudur: Kur'an'ın ayet veya ifadelerinin önermesel içeriklerinin matematiksel denklemlerin mantığıyla yerli yerine oturtulması, onların sahîh bir anlaşılmasının şartlarını sağlar mı? Veya, bir ayetin sahîh (authentic) anlaşılması o ayetin nasıl bir bağlam içinde nazil olmuşsa, tıpkısının aynı şartların tahakkukuyla mı mümkündür? Eğer böyleyse bir otantiklik ancak bir defaya mahsus olarak yaşanabilir bir şey olmaz mı? Zira bir olay ancak bir defa yaşanır. Aynı suda ancak bir defa yıkanılır. O zaman Kur'an'ın nesnel (önermesel içerikleri itibarıyla hazır=present) bir anlaşılmasından ziyade

sanırım otantiklik kavramı üzerinde durulmalıdır. Kur'an'ın otantik bir okumasının ne demek olduğu üzerinde bu birikim eşliğinde bir düşünüm, hiçbir sözün buzda dondurulabilir olmadığını göstermekle birlikte, her şeyi söyleyen bir şey anlamına da gelmeyeceğini gösterebilir. Belki de sözün otantik anlaşılması, herhangi bir durumda herhangi bir sözün insana mutlaka söyleyeceği bir şeyinin olduğu ve bu sözün aksinin söz konusu zamanda kendisinden asla sadır olamayacağı türünden bir ilk ilkeye sahiptir bile. Otantiklik hermenötiki farklı tarihsel ve toplumsal şartların, Kur'an'ın anlaşılmasında bir dejenerasyona yol açmaksızın nasıl dikkate alınacağıнын yolunu öğretebilir.<sup>19</sup> Ancak, bu otantikliğin hiçbir şekilde bir olayın aynıyla tekrarını varsayması gerektiği anlamına gelmemelidir. En azından bu kadarını söylemek için Kur'an'ın en yaygın söylemi müsaade etmektedir. Örneğin, hayatın bir imtihan olması, aslında her an bizim karşımıza bilmediğimiz (doğrusu bildiğimiz halde unutmaya çokça meyyal olduğumuz) bir soruyu çıkarmasıdır. Herkesin imtihanı farklıdır. İnsanlar Allah'a yakınlıkları, zayıflıkları, dünyaya meyilleri vs. durumlar ölçüsünde farklı farklı imtihanlarla karşılaşmaktadırlar ve her biri için Kur'an'la bir ilişkinin kendine ait bir kapısı vardır. Değişik vesilelerle, örneğin bayramlarla, cemaat namazıyla, kurbanla, haccla, zekatla, selâmla uyuşmuş dünya, Müslümanların dağılmasını teammüd şartına bağlayacak kadar birleştiricidir. Ancak bu birleştiriciler insanların imtihan yollarını değil, bu imtihanın içinde yaşandığı dünyayı birleştirirler. Sürekli öne-doğru-atılmış varlıklar olarak insanların zamansallığını dışlayan bir otantiklik anlayışını kabul etmek her şeyden önce Müslümanca bir şey olmaz.

19 Otantiklik kavramı olarak Heidegger ve Gadamer'de önemli bir yer tuttuğu gibi, bu onların Derrida tarafından sözmerkezçilik yaftasına maruz kalmalarının sebeplerinden biridir aynı zamanda. Oysa onların otantiklik iddiaları kesinlikle insanın zamansallığı ve toplumsallığını hesaba katan bir şeydir. Heidegger'de Otantikliğin mahiyeti hakkında iyi bir çalışma için bkz. Zimmerman, 1981; Ayrıca Heideggerci otantikliğin Gadamer'deki uygulamasıyla birlikte İslam toplumlarında bir geleneğin yeniden icadı veya inşası arasındaki ikileme dönüşmesi hakkında bkz. Binder, 1988; Laroui, 1993.

Netice olarak bu vesileyle hermenötik gelenek içerisinde Kur'an yorumlarının hermenötik bağlamının yanısıra hermenötik geleneğinin değişik evrelerinde Kur'an'ın yapılmakta olan veya yapılabilecek yorumları için bazı potansiyel içerimlerin sınırlarını çizmeye çalıştık. Bu sınırları çizerken yeterli örnekler ve ayrıntılar veremeyişimiz, bir makalenin makul sınırlarına tâbi olma zorunluluğuna verilmelidir. Her ne kadar akâdemik bir alışkanlık daha sınırlı bir konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele alma tavsiyesini sürekli başımızın üstünde sallandırırsa bile, bir yandan çalışmamıza koyduğumuz başlık gereği, bir yandan da hermenötik geleneğin kendi içinde, hiçbirine indirgenmeye müsaade etmeyen görüşlerin çatallanışına bir vasat oluşturduğunu gösterme isteği; hiçbirinin olası bir İslam hermenötüğüyle ilişkisi, dar bir makalenin alanına sığmayan bu kadar düşünürün, düşüncelerinin hülâsalarını verme çalışmasına sevk etmiştir. Burada hermenötüğün, bir öz-düşünüm olarak düşünüldüğü; fetişleştirilerek her işin başı kılınmadığı; bir varoluş biçimi olarak anlaşıldığı sürece anlamamanın mahiyetini aydınlatıcı bir şey olduğunu önermek istedik. Anlamamanın mahiyeti hakkında bir vukûfa sahip olan insanların, anlamayı düşünümselliği zayıf bir disiplinin altına sokmaksızın bunun bilgisini üretmelerinin bir sakıncası olmadığını düşündük. Eğer tüm insanların olduğu gibi 'anlama' Müslümanların da bir etkinliğiyse, yani Müslümanlar da 'anlıyorlarsa' bu anlamaları hakkında düşünmelerinin adı olarak hermenötüğün konusu olabilirler. Son olarak, bunun İslamî tarzından söz etmenin, basitçe herhangi bir disiplinin İslamileştirilmesi anlamına gelmediği uyarısını yaparak, şimdilik, bitirmek istiyorum.

### **Reform, İctihat ve Tecdit Bağlamında İslam ve Hayat**

Reform, içtihat ve tecdit kavramları, teorik tarihleriyle bir arada düşünüldüğünde, İslam'ın bir hayat dini olduğu gerçeğini belirgin bir vasfı olarak öne çıkarıyor. İslam'da içti-

hat kapısının kapanmış olduğuna dair genel kabul görmüş düşünce yanlış olmakla birlikte İslam'ın halife sonrası durumuyla ortaya çıkmış siyasal şartları bağlamında bu fikrin yaygınlaşmış olması tesadüf değildir. İctihat kapısını kapanmış saymanın bir savunma refleksi olarak anlaşılması mümkündür. Buna karşılık İslam bir hayat dini olarak daha önceden olduğu gibi Gazzali'den sonra da dünyanın her yanında ve tarihin her döneminde sürekli yeniden yorumlanmış ve çok farklı kültürlerle ve toplumsal tecrübelerle buluşarak değişik sentezler ortaya koymuştur. Bu sentezlerin her biri kesintisiz bir içtihat pratiği sayesinde mümkün olmuştur. Bu yazıda bu içtihadın hermenötik ve yöntemsel koşulları irdelenecek ve modern dönemde özellikle reform beklentilerinin dini münasebeti ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Modern dünyanın hâkim ve revaçtaki değerleri bağlamında düşünüldüğünde reform kavramı son derece olumlu çağrışımları olan bir kavramdır. Eski dünyanın köhnemiş alışkanlıklarının düzeltilmesi, yeni ve taze formların benimsenmesi, rutinleşmiş ve rutinleştiği için hayatın dinamizmini karşılamaktan uzaklaşmış kurumlarının yeniden yapılandırılması modern dünyanın tarihsel seyrine paralel gelişmelerdir. Modern dünyanın başlangıcına bilhassa Hıristiyanlık tarihi içinde yaşanmış büyük harfli Reformasyon damgasını vurmuştur. Belki bu Reformasyon, daha sonra ortaya çıkacak olan ve yüzyıl sürecek kanlı din savaşlarının da başlangıcını oluşturmuş olsa da, son kertede galip gelen Avrupa modernleşmesinin değerleriyle uyumlu bir tarih bütünlüğü içinde saygın yerini almıştır. O kadarki, kavramın küçük harfli kullanımına bile hep bir olumluluk taşıdığı söylenebilir. Oysa aynı kavram İslam'la ilişkili olarak düşünüldüğünde aynı olumlu çağrışımlara sahip değildir. Bunda ise kuşkusuz kavramın Türkiye'deki bozuk sicilinin önemli bir rolü vardır. Gerçi İslam dünyasının genelinde Türkiye'deki bu tarihten önce de reform kavramı bağlamında, İslam'ın Hıristiyanlığa benzer bir dönüşüm geçirmesine karşı bir duyarlılık var olmuştur.



Açıktır ki, İslam'ın Hıristiyanlık tarihine ait herhangi bir dönüştürme taklit etmesini gerektirecek her türlü telkine karşı asgari bir Müslüman duyarlılığı için güçlü teolojik ve kültürel nedenler var olmuştur. Ancak reform kavramını Hıristiyanlık tarihinden bir miktar kurtararak çağdaşlaşma tarihinin rutin veya olumlu eylemlerinden biri olarak benimsemenin bir şekilde mümkün olduğu bağlamlar da olmuştur. İşte bu bağlamlara karşı bile kavramın Türkiye'deki tarihi güçlü bir ket vurmuştur.

Türkiye'de İslam Reformu olarak gündeme getirilen proje İslam'a içerden bir müdahale gibi, İslam'ın kendi ihtiyaçlarının bir sonucu olarak ve Müslümanların kendi inisiyatifleriyle karar verilmiş bir hamle olarak algılanmamış, aksine İslam'a yabancı, hatta İslam'a düşman bir inisiyatifin bir müdahalesi olarak algılanmıştır. 1928 yılında gündeme getirilen İslam Reformu projesi İslam'ı alenen Hıristiyanlığa benzetmeye çalışan bir yaklaşımdı. Bu yaklaşımda İslam'ın Hıristiyanlıktan aşağıda görülmesi ve Batı'daki bütün teknolojik ve toplumsal gelişmelerde bir payı olduğu düşünülen Hıristiyanlığa İslam'ın da benzetilmesi öngörülüyordu. Bu çerçevede camilere kiliselerdekine benzer bir biçimde sıraların konulması, ezanın, duaların, Kur'an okumalarının veya genel olarak bütün ibadetlerin Türkçeleştirilmesi, yine camilerde kiliselerdekine benzer bir biçimde ilahiler okunması için orğların konulması gibi öneriler İslam'ın reform projesinin kapsamında yer alan düzenlemelerdi. Bunlar tabii ki hemen beklenen büyük tepkiyi çekmekte gecikmedi. Özünde kendini tek hak din olarak Hıristiyanlıktan üstün kabul eden İslam'ın Hıristiyanlık karşısında aşağılanması anlamına gelen bu projeye duyulan öfke aynı zamanda reform kavramının her türlü çağrışımına karşı da duyarlı bir tarihsel bilinci derin bir biçimde işledi. Belki tam da bu tecrübenin etkisiyle İslam ve reform kavramını bir arada düşünmek büyük bir vebal üstlenmekle eşdeğer olmuştur.

### **Kapalı Kapının Berisindeki İctihat**

Reform kavramının içerdiği bütün yan anlamlarıyla birlikte yüklendiği bu olumsuz çağrışımın tek etkisi İslam'ın herhangi bir doğrudan reform girişimine kapanması olmamış, aynı zamanda İslam'ın her türlü yeniden-yorumlaması girişimi de, ta baştan böyle bir vebalin psikolojik baskısı altında ya bastırılmış veya kendini bastırmıştır. İslam'ın harici herhangi bir müdahaleyle yorumuna karşı gelişen refleks İslam'ın içerden herhangi bir yorumlanmasıyla ilgili istek veya iradeyi de büyük ölçüde bitirmiştir. Bu durum içtihat kavramına ilişkin geleneksel tutumları da büyük ölçüde belirlemiştir. İmam Gazzali'den beri İctihat kapısının kapanmış olduğuna dair İslam geleneğine atfedilen, özünde tartışılabilir görüş, belki de ancak bu tarihten itibaren hem geçmişe dönük nesnelci bir görüş hem de geçmiş ve geleceğe dönük normatif bir ilkeye dönüşmüştür. Öyle ki Gazzali'den beri İctihat yapılmamış olduğu gibi bir tespit alabildiğine yaygın bir kabul görmüştür. Gerçekte ise bu, içtihat kavramının ancak çok dar bir tanımla benimsendiğinde bile doğrulanması mümkün olmayan bir kabuldür. Zira Gazzali'den sonra da İslam tarihinde içtihatlar hiçbir şekilde eksik olmamıştır. En basitinden Gazzali'den itibaren dünyanın her yanında sayısız toplum veya devlet kurmuş olan Müslümanların buralarda ortaya koydukları sayısız hukuki, fikhî, siyasi ve toplumsal tecrübenin hepsinin yine sayısız yeni içtihatlar eşliğinde mümkün olmuş olduğunu göz ardı etmek, beşeri tecrübenin tabiatına aykırıdır. Bizzat Osmanlı imparatorluğunun üç kıtaya yayılan tecrübeleri yine her alanda fiilen üretilmiş ve uygulanmış olan sayısız içtihadın oluşumuyla mümkün olmuştur.

Doğrusu bu kadar devasa bir tecrübenin içinde hiçbir yeni içtihadın bulunmadığını söylemek akla, mantığa ve hayatın gerçeklerine aykırıdır. Osmanlı'nın gerek Bizans'tan devralmış olduğu kurumlar, uygulamalar veya gerekse Anadolu, Balkanlar ve Hicaz'da karşılaştığı bin bir türlü meselenin karşısında eski fikhî formlarla yetinmiş olduğunu ve İslam hukuk, fikh

ve siyaset tarihine hiçbir yenilik katmamış olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu tecrübeye sadece bu soru eşliğinde dönüp bir daha bakmak bile içtihat kapısının Gazzali'den beri kapanmış olduğu düşüncesinin ne kadar naif ve saçma olduğunu düşündürmeye yetecektir. Üstelik sadece Osmanlı tecrübesi yeterince devasa ve her türlü fikhî çerçeveyi yeterince zorlayabilecek ve olduğu gibi bırakmayacak bir dinamizme sahipken, İslam dünyasında içtihadın sınırlarını zorlayabilecek ve farklı yorumların ortaya çıkmasını mümkün kılacak, dünyanın her tarafında sayısız başka tecrübeler vardır. Müslümanların Hindistan, Orta Asya, Uzak Asya, Malezya, Güney, Kuzey ve Orta Afrika, Balkanlar, Endülüs ve Avustralya'da bin yıla yakın bir süre içinde yaşanan tecrübeler Müslüman toplulukların karşısına yine sayısız tecrübe çıkarmış ve bütün bunların İslam'ın klasik metinlerindeki karşılıkları, tabiri caizse "kitaptaki yerleri" tespit edilmeye çalışılmıştır.

Vakaların kitaptaki yerlerinin her zaman bire-bir veya kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde bulunmuş olduğu elbette ki düşünülemez. O yüzden Müslümanların dini metinleriyle yaşadıkları gerçekleri bağdaştırma çabalarının zaman zaman tevil, muvafakat, fetva, içtihat gibi işlemlerden geçirilmiş olmasının Müslüman hayatının rutinlerinden olduğunu düşünmek gerekiyor. Bireysel yaşamından toplumsal ve siyasi hayatına kadar, Müslüman, gündelik hayatında karşılaştığı her şeye İslami bir "yargısal akılla" yani bir fikhî kodlamayla karşılık verir. Karşılaştığı her şey ya helal veya haramdır. Bu ana kategoriler kendi içlerinde müstehap, mendup, mekruh, haram liaynihi, ligayrihi vb. gibi alt kodlamalara tabi olabilir. Müslümanın eylemlerinin hiçbirinin bu kodlamalardan muaf tutulmadığını hesaba kattığımızda, Müslüman hayatının başlı-başına bir fıkıh ve değişik düzeylerde bir içtihat aklını gerektiriyor olduğunu da takdir edebiliriz. O yüzden ünlü Mağripli Müslüman düşünür Muhammed Abid Cabiri'nin İslam medeniyetini bir fıkıh medeniyeti olarak nitelenmesi çok yerindedir:

Yunan medeniyeti için nasıl "felsefe medeniyeti" veya Çağdaş Avrupa Medeniyeti için "Bilim ve teknoloji Medeniyeti" diyorsak İslam medeniyeti için de bir fıkıh Medeniyeti diyebiliriz. Yakın zamana kadar Okyanus'tan Körfez'e dek bütün İslam coğrafyasında, hatta Asya ve Afrika'nın çok iç kesimlerinde fıkıhla ilgili kitap bulunmayan bir Müslüman evi bulmak olası değildi. Başka bir deyişle Arapçayı iyi bilen her Müslüman'ın fıkıh kitaplarıyla doğrudan ilişkisi vardır. Şu halde; fıkıh, Arap-İslam toplumunda insanlar arasında en adil paylaşılan bir şeydir, diyebiliriz (Cabiri, 1997: 133 vd.).

Cabiri'nin nitelediği medeniyet hayatın her alanını belli bir metni merkeze alarak kodlama olarak düşünülebilir. Bu tarz bir nitelendirme aslında bir zaman Müslüman medeniyetini gereğinden fazla metin-merkezlilik gibi bir zaafı malul görmeyi de gerektiriyor. Bunun anlamı metnin lafzî anlamından bir dönem için çıkarılan bir kurallar manzumesinin dondurulup adına "Şeriat" denilmek suretiyle bir kutsallıkla nitelenmesi ve bütün hayatın ancak bu dondurulmuş metinsel içeriğe uydurulmaya çalışılmasıdır. Bu aslında açık bir fundamentalizm tarifidir ve kabul etmek gerekiyor ki, her zaman İslam fıkıh tarihi içinde böyle bir eğilim de var olmuştur. Ancak Şeriat üzerine düşünme tarihi aynı zamanda Şeriat'ı bütün sınırları ve kodları önceden belirlenmiş bir kurallar bütünlüğü olarak görmek ile Şeriatı her türlü ihtimale (olumsallığa) haiz bir hayat yolu olarak görmek arasında her zaman açık kapı bırakmıştır. Belki İslam tarihinde Hz. Peygambere atfedilen tecdit hadisi tam da bu donmuş İslami anlayışlara karşı yolun belli aşamalarının iktiza ettiği bir yeni ufku, yeni açılımları, yeni bakış açılarını geliştirebilenleri işaret ediyordur.

Bütün bunlar aslında İslam fıkıh ve içtihat tarihinin âşına süreçleridir. Yine de bu süreçlere Müslüman kitlelerin, hatta her düzeydeki Müslüman âlimlerin aynı ölçüde âşına olduklarını söylemek mümkün değildir. Aksine Müslümanların zaman zaman belli sosyolojik süreçlerin sonucunda içlerine kapandıkları ve yaşamakta oldukları dinsel içeriğe metafizik bir anlam atfederek her türlü yorumdan sakındıkları durumlar

olmuştur. Bu durumda Müslümanların belli bir ezberle nesilden nesile aktarmaya çalıştıkları sabit formlar vardır ve bu formların üzerine herhangi bir katkıda bulunmaktan özenle sakınılması bir bakıma İslam'ın formel içeriğinin belli bir toplumsal pratik içerisinde garantiye alınması bilerek veya bilmeyerek temin edilmiş oluyor. Bugün dünyanın neresine gidilirse gidilsin, İslam'ın beş şartının uygulanması noktasında bazı nüanslar bir kenara bırakılırsa çok ortak bir pratik, bir habitus olarak nesilden nesile aktarılmıştır. Bu habitus, her yerde aynı formel pratikler ile sürdürülürken, Müslüman toplulukları hem coğrafi bakımdan (kürenin her yanındaki Müslümanları, ümmeti) hem de tarihsel bakımdan ilk zamanlardan son zamanlara kadarki bütün Müslümanları birleştirmekte eşzamanlılaştırmaktadır. Birinci yüzyılda Mekke'de yaşayan bir Müslüman'ın namaz, oruç, kurban veya zekât pratiği ile yirmibirinci yüzyılda Avrupa'nın bir kentinde yaşamakta olan bir Müslüman'ın pratiği arasında oluşturulan bu eşzamanlılık, tarihsellik ve modernliğin muhtemel etkilerinin önemsizleştirilmesi bakımından kesinlikle dikkate değer bir noktadır. Burada zamanın durduğu ve Müslüman ümmetin zamansal olarak eşitlendiği bir düzeyi idrak etmiş oluyoruz. Bugün kurban kesen herkes Hz. İbrahim'in çağdaşı oluveriyor. Namaz kılan herkes aynı zamanda yine Ashab-ı Kiramın çağdaşı oluveriyor.

Tarih, zaman, ilerleme, çağdaşlaşma denilen bütün kibirli kavramların bir anda bütün anlamlarını yitirdiği bir başka zaman algısı, kuşkusuz bütün dünyaya bakışı da etkilemektedir. Yine kuşkusuz, Müslümanların farklı dönemlerde ortaya koydukları farklı yorumlardan söz edilebilse de, bütün bu yorumların bu asgari zaman ve mekân koordinatlarında gerçekleşmiş olduğunu da kaydetmek gerekiyor. Bu zaman ve mekan koordinatları, tabii ki sadece belli bazı ritüel pratiklerle mukayyet olmuyor, yanı sıra bir dizi başka mukabil dost-düşman algılarını veya tipolojilerini de her dem yeniden üretiyor. Burada farklı tarih ve coğrafyalardaki Müslümanları

eşzamanlı kılan bu tür formları anlamının bir yolu olarak ünlü Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nun meşhur habitus kavramının detaylarına müracaat edilebilir ama sanırım bu kavram bile dini ritüellerin temin ettiği bu eşzamanlılığın boyutlarını tam olarak yansıtmayacaktır. Yine de Bourdieu sosyolojisinde habitus kavramı insanların paylaştıkları yapılandırılmış toplumsal pratiklerdir ki, bu pratikler uygulandıkça hem yapıyı yeniden üretirler hem de uygulamaya katılanların ortak bir algı ve hissiyat düzeyinde birleşmesini temin ederler (Bourdieu, 1990: 52-65). Kuşkusuz Müslüman ümmetinin ilk zamanlarından son zamanlarına kadar ve dünyanın her yanında aynı pratikle uygulanan ve hepsinde de hem tarih-ötesi hem de küresel, hem eşzamanlı hem de eş-mekânlılık bilinci yaratan bütün bu pratiklerin hiçbir beşeri müdahaleyi kabul etmediğini anlamak zor değildir. Bu pratiklerin bir beşeri katılımıla gerçekleşmesi zorunluysa da, hatta her beşeri katılım ve dolayım bu habituslara belli bir etnik, kültürel renk katıyorsa da habitusların zaman ve mekâna karşı direnen mahiyeti onları tarihe ve coğrafyaya karşı alabildiğine dayanıklı kılmaktadır.<sup>20</sup> O yüzden tecdit de içtihat da bütün bu alanların bir tür düzenleyici a priori temel kategoriler olarak işlediği bir zeminde gerçekleşebilir. Aslında Cumhuriyet döneminde reform kavramının sicilini bozan tam da bu temel kategorilere dokunulmuş olmasıdır. Camilere sıraların konulması bir temel kategori olarak namaza müdahaledir. İbadetlerin Türkçeleştirilmesi de dünyanın her yanında ortak bir uygulama alanına bir müdahale olarak kabul görmediği gibi bu müdahale İslam'a yabancı hatta düşman bir konumdan yapılan bir saldırı olarak algılanmıştır.

Kavramlar nadiren tarihlerinden bağımsız olarak algılanabiliyor. Oysa tarihlerinden bağımsız olarak, yani literal anlam-

20 Gerek namazın kılınma şekli gerek orucun başlama ve bitme zamanı veya orucu düzenleyen hükümler, haccın menasiki konusunda mezhep yorumlarına veya bazen aynı mezhebin başka toplumlardaki pratiklerine göre bazı farklılıklar oluşabilse de bu pratiklerin ana eksenini çok fazla değişmiyor.

da karşılandığında "tecdit" ile "reform" arasında çok az fark görülebilir. İslam toplumlarının modern tarihine dair herhangi bir metni İngilizceden okuyanlar (örn. Bkz. Lapidus 2002) Müslümanların daha kolay benimsedikleri "tecdit" kavramının rahatlıkla "reform" kavramı ile karşılandığını görürler.<sup>21</sup> Modernleşme ile yüzleşen bütün İslam toplumlarının karşılaştıkları sorunlara karşı akıllarına gelen ilk çözüm paketinin içinde mutlaka bir İslam reformu da olmuştur. Bazen geleneksel İslam âlimlerinin de önyak oldukları bu girişimlerde İslam reformu olarak nitelenen şey aslında İslam'ın yeniden aslı yürümüne ve uygulamasına kavuşturulmasından başka bir şey değildir. O yüzden İslam reformu, Cumhuriyetin 1928 yılındaki dinde reform projesinde olduğu gibi İslam'da olmayan bir şeyin İslam'a değişen şartlar muvacehesinde sokulması değil, aksine İslam'ın zaten içerdiği düşünülen ama zamanla ya unutulmuş veya amacından ve şeklinden saptırılmış uygulamalarının canlandırılması olarak görülmüştür.

Diğer yandan İslam'ın tarihe ve coğrafyaya direnen sabiteleri yoruma görece daha çok kapalı olmuşsa da bunların, İslam'ın tarih ve coğrafya içerisindeki serbest dolaşımını, başka kültürlerle kolayca eklemlenip onları içselleştirmesini engelleyen yapılar olmadığını kaydetmek önemlidir. Hatta bu sabitelerin dışında kalan alanlarda İslam'ın başka kültür ve tecrübelerle çok çabuk kaynaşan doğası onun bu kadar hızlı yayılmasının da en iyi açıklamasını oluşturur. Her ne kadar Müslümanların gündelik hayat içindeki her şeyi İslam'ın bakış açısıyla isimlendirmek (kodlamak) gibi bir yönelimi (habitus) olsa da, İslam eşyanın aslına ibâhat atfediyor ki, bu da hakkında "haram" olduğuna dair bir işaret yoksa her şeyin "helal" sayılmasını gerektiren bir ilkedir. Hakkında "haram" olduğuna dair açık bir delil bulunmayan herhangi bir eylemi "haram" diye nitelemek günahların en büyüklerinden, doğru-

21 İslam'ın modern dönemdeki toplumsal ve düşünsel hareketliliğinin sosyolojisini "ihya", "tecdit", "islah", "reform" gibi kavramlar etrafında irdeleyen güzel bir analiz için bkz. Subaşı, 2003.



dan Allah'ın bir yetkisine ortak olmakla kıyaslanabilir bir tavırdır. Bu durum bir zaman sonra tam tersi komplikasyonlar doğurmuş olsa da, uzun zaman İslam medeniyetinin bütün açılımlarının en önemli teorik dinamiğini oluşturmuştur.

Belki modernleşmeyle karşılaştığında kendi geleneksel sınıflarını oluşturmuş olan İslam dünyasının her şeye kuşkuyla bakan, modern dünyadan gelen her şeyi özünde "kötü", "kerih" veya "gavur icadı" gibi olumsuzlayıcı bakış açısıyla karşılayan tutum İslam fikhunun dinamik dönemlerine nazaran ciddi bir kırılma olarak nitelenebilir. Açıktır ki İslam'ın yayılma dönemlerinde Müslümanların yeniliklere karşı daha serbest bir tutumları vardır. Bunun da en önemli sebebi, yayılma döneminde Müslümanların güçlü bir özgüven duygusunu taşıyor olmalarından ve tabii ki yol-fetih tecrübesinin doğası itibariyle gerektirdiği pragmatik akla biraz daha yakın olmalarından ileri geliyor. Modern dönemde ise Müslümanlar Batı ile olan ilişkilerinde hiçbir zaman seçici ve alıcı olmaktan geri durmamış olsalar da, gerileme dönemlerinde daha muhafazakâr-tutucu tavırlar benimsemişlerdir. Buna rağmen Müslümanların küresel ölçekte siyasi bir odaktan mahrum kalmalarının modern dünyada yenilikleri karşılamakta, yeni durumları değerlendirmekte onları çok daha ataletli bir duruma soktuğu açıktır. İctihat kapısının kapanmış olduğuna dair negatif anlatının bilhassa bu dönemlerde biraz daha rağbet bulmuş olduğunu kaydetmek önemlidir. Müslümanların siyasi ve ilmi bir merkezilikten yoksun kalmaları doğaldır ki başlı başına bir bütünlük duygusu, bir siyasal bedenin varlığını gerektiren içtihat mekanizmasını da münasebetinden yoksun bırakmıştır. İslam adına veya Müslümanlar adına içtihat yapmak için organik bir topluluk olarak buna ihtiyaç duyuyor olmak lazımdı. Oysa İslam, hilafetin ilga edilmiş olduğu bu yeni siyasi dönemde her şeyden önce içtihadı anlamlı ve münasebetdâr kılabilecek bir bedensel varlık veya bütünlükten yoksundu. Belki tam da bundan dolayı Bediüzzaman Said Nursi, içtihat kapısının açılmasıyla ilgili tartışma-

ya fırtına altındaki kulübe metaforuyla bilinen tarihi cevabını vermiştir. Said Nursi, bu soru muvacehesinde içtihat kapısının açılmasına altı engel sayarken bu engellerden birincisini soruna İslam toplumunun mevcut durumuna bir fırtınaya yakalanmış bir kulübe benzetmesine başvurarak açıklar:

Nasıl ki kışta, fırtınaların şiddetli olduğu bir vakitte, dar delikler dahi seddedilir; yeni kapıları açmak, hiçbir cihetle kâr-ı akıl değildir. Hem nasıl ki büyük bir selin hücumunda, tamir için duvarlarda delikler açmak, gark olmaya vesiledir. Öyle de, şu münkerât zamanında ve âdât-ı ecânibin istilası ânında ve bid'aların kesreti vaktinde ve delâletin tahribatı hengâmında, içtihat namıyla, kasr-ı İslamiyetin yeni kapılar açıp, duvarlarından muhariplerin girmesine vesile olacak delikler açmak, İslamiyete cinayettir (Nursi, 1984: 213).

Fırtına hâline, bir metafor olarak daha önceden başvurulmuş mudur bilmiyoruz, ama Müslümanların halifesizleştikleri, herhangi bir siyasal veya toplumsal bütünlükten yoksun kalmış oldukları, başka bir ifadeyle savrulmuş darmadağın oldukları bir ortamda durumlarını çok iyi ifade eden bir metafordur. Aynı zamanda bu, İslamcıların Cumhuriyet dönemiyle birlikte şekillenen yeni siyasal şartlarla ilgili algılarını en iyi ifade eden benzetmelerdendir (Aktay, 1997; 2004). Ancak Said Nursi'nin de katkıda bulunmuş olduğu bu "kapalı içtihat kapısı" söylemine rağmen, fiili durumda içtihat kapısının kapanmış olması mümkün değildir. Dünyanın her tarafına yayılmış, belki darmadağın hale gelmiş, dolayısıyla bir bakıma da iyice çeşitlenmiş Müslüman ümmetin, içtihat konusunda bitmek tükenmek bilmeyen bir kendiliğinden üretimde bulunduğu tahmin etmek zor değil. Belki yapılan bu içtihatların birçoğu fetvâ kültürü içinde kendine bir alan açmış, belki birçoğu içtihat niyetine bile yapılmamıştır, ama Müslümanların halife-sonrası şartlardaki fiili pratikleri sonuçta içtihat kavramı üzerinde bile yeniden düşünmeyi gerektirecek bir alan açmıştır. Hatta belki Said Nursi'nin fırtına mecazına başvurarak içtihat kapısının kapılığını ilan etme gayretinin kendisi bile bir içtihat insi-

yakına tabi olmuştur. Kuşkusuz Said Nursi'nin bu esnada zihninde var olan İslam fıkıh bünyesine uyumlu içtihat kavramının şartları burada konuştuğumuzdan biraz daha farklı olduğunu da hesaba katabiliriz. Bu şartlar tam da İslam'ın tarihe ve coğrafyaya direnen bu iki ekseninde Müslüman ümmeti aynı çağda ve aynı mekânda organik bütünlük hissi veren dinin corpusuyla ilgilidir. Oysa halife-sonrası durum tam da dinin o corpusunun da büyük ölçüde etkilendiği ve o alandaki birçok etkinliğin de bağlamını ve münasebetini yitirdiği yepyeni şartları ortaya çıkarmıştır.

Buna rağmen bir siyasal beden olarak hilafetin ilgasıyla bir savunma refleksi olarak içtihat kapısını kapattığı düşüncesine sahip olmuşsa da ümmet dünyanın her tarafına yayılmış sayısız tecrübeleriyle içtihattan geri durmamıştır. Daha açık bir ifadeyle içtihat Müslüman aklının çalışma biçimidir ve kim olursa olsun birilerinin "kapandı" demesiyle kapana-bilecek gibi değildir. Belki siyasi veya ilmi bir odaktan yoksun olmaktan kaynaklanan bir durumdan dolayı herkesi bağlayacak şekilde kabul gören keyfiyette bir içtihat külliyyatından bahsedilemiyordur. Ancak yeni (halife-sonrası) şartların dünyanın her tarafında farklı durumlarda bıraktığı Müslümanların bu durumlarına uygun bir fıkıh geliştirmekten geri durmadıkları anlaşılıyor. Örneğin ilk defa halifesiz kalmış, ilk defa gayrimüslim toplumlarda azınlık olarak, gayrimüslim ülkelerin vatandaşları olmak durumunda kalmış olan Müslümanların maruz kaldıkları şartlar fıkıhın eski kodlarıyla kolayca karşılanamamıştır. Yeni durum yeni içtihatlar gerektirmiştir. Müslümanların büyük kısmı bu yeni durumlar için belki ilan ederek veya adımı koyarak değilse bile yeni ve küçük içtihatlarla yeniden değerlendirmişlerdir. Buna ister her biri kendi ulus-devlet sınırları içinde ama Müslüman, sömürge-sonrası veya batılı bir ülkede yaşamakta olan Müslümanların durumunu örnek olarak sayabiliriz.

### **Adını Koymadan İctihat Olur mu?**

Aslında bu soru tam da icthahat mekanizmasının modern dönemlerdeki bir mahiyetini ortaya koymaya yarayan bir sorudur. Gerçekten de aşağıda yöntem ve icthahat ilişkisini anlatacağımız bölümde söyleyeceğimiz gibi, icthahat için öngörülen geleneksel şartlar, icthahatı neredeyse imkânsız kılan şartlardır ve aslında biraz dikkatle bakıldığında geçmişteki icthahat örneklerinin birçoğunda da bir araya gelebilmiş şartlar olmamıştır. Belki şunu söylemek bu aşmada biraz daha kolay olabilir: Pratiği takip eden icthahatlar, hayatın dinamiğini algılayıp onu dinin fikhî kodlarının kapsamına alan bir değerlendirme icthahatın daha münasip bir tarzı olmuştur. Esasen tıpkı hiçbir sosyal teorisinin hayatın bütün dinamiklerini tüketip kuşatamayacağı gibi hiçbir fikhî kodlama da hayatın bütün dinamiklerini önceden görüp kodlayamaz.

Dolayısıyla, itikatta kapatılmış olduğunu farz ettiği halde İslam ümmeti icthahat kapısını sürekli açık tutmaya devam etmiştir. Çoğu kez icthahatlar İslam adına meşrulaştırılan bir hayat biçimi, modern hayat içinde benimsenen bir pratik, Müslümanların verili bir durumda izledikleri siyasi stratejilerde mündemiçtir, ama adı yine de icthahat olarak konmaz bunun. Çünkü icthahatın her nasılsa sadece sınırları çizilmiş bir alanda, dini bir alanda yapılabileceği düşünülür. Oysa icthahat tam da belli bir durumu kodlamakta yetersiz kalan ezberlerin aşıldığı siyasi bir akıl yürütme ve eyleme biçimidir, bir tür pratik akıldır ve bu pratik akıl tarih boyunca Müslüman ümmetin de en belirgin vasfı olmuştur. Bu yanıyla da İslam aslında yola çıktığı ilk andan itibaren içine aldığı, içselleştirdiği veya ihata ettiği sayısız kültür veya toplumsal hayat biçimleri dolayısıyla aslında fiilen kesintisiz bir reform sürecinden de geçmiş sayılabilir. Bir hilafet rejimi olarak başlamış olan İslam siyasi düzeni, otuz yıl sonra bir saltanata, ardından da bir imparatorluğa dönüşmüş, bu esnada karşılaştığı bütün kültürlerle de uyumlu bir siyasi ve felsefi formlar da üretmekten geri durmamıştır. *İslamiyât Dergisi* İslam tarihi-

nin farklı dönemlerde yaşadığı büyük karşılaşmalar arasında, Arap dünyası, Yunan felsefesi (Bizans ve Helenizm), Endülüs ve modernleşmeyi saymış ve bu her bir karşılaşmanın İslami kültür ve medeniyet birikimine kattığı her biri diğerinden bir hayli farklı yorum ve anlayışların altını çizen özel dosyalar yayımlamıştı. Gerçekten de bütün bu karşılaşmaların sonucunda ortaya her biri kendi eğilim ve akıl yürütme biçimlerine sahip İslam felsefesi, kelamı, tasavvufu ve fikhın çıkarmıştır. Bu farklılıklar yine sayısız siyasi tecrübeyle birlikte farklı tarih ve coğrafyalardaki sayısız tezahürleriyle İslam siyasi ve toplumsal modellerinin çeşitliliğini beslemiştir.

Kuşkusuz bu çeşitlenme Hıristiyanlığın özellikle bir Doğu dini olmaktan Roma'yla kurduğu ittifak yoluyla teslisçiliğe dönüştüğü büyük tecrübeyle karşılaştırılabilir. Ama Hıristiyanlık büyük Reformasyonunu kendi içinde neredeyse alabilmesine farklı bir din ortaya çıkaracak şekilde yaşamıştır. Kuşkusuz bir din olarak Hıristiyanlığın da İslam'da yaşamış olduğuna benzer "kendiliğinden reformlardan" masum olduğunu söylemek mümkün değildir. Kültür, tarih, hayat her zaman etkisini dine kendi formlarını benimsetmekten, damgalarını vurmaktan geri durmamışlardır. Oysa belki bütün dinleri aynı anda vuran bir büyük etki olarak modernleşme bütün dinler üzerinde tamamen dönüştürücü bir etki yapmışken, İslam'ın kendinden pek bir şey kaybetmeden hatta ilk yorumlarıyla alabildiğine tutarlı ve sürekliliğe sahip bir yorumunun güçlenmesine daha da fazla yol açmıştır. Ünlü antropolog Ernest Gellner'in kaydettiği gibi modernleşmenin rasyonelleşme dinamiği bütün dinlerin neredeyse olmazsa olmaz mitolojik unsurlarını, mucize inançlarını büyük ölçüde inandırıcılıktan yoksun bırakırken, belki bir tek İslam bu aşındırıcı büyü-bozumundan muaf kalmıştır. Tamamen mucizevi bir inanca dayanan Hıristiyanlıkla, Budizm'le kıyaslandığında İslam'ın rasyonel-uyumlu özü modern dünyanın değerleri ve süreçlerinden fazla etkilenmeden hatta daha da fazla güçlenerek çıkma şansına sahip olmuştur. Ancak Gellner İslam'ın bu

şansının ancak kendi içindeki mistik ve rasyonel, şifahi ve kitabi, mitolojik ve fıkıhçı tartışmayı ikinciler lehine bitirmesi ölçüsünde kullanabileceğini de kaydetmeyi ihmal etmiyor (Gellner, 1981). Modern dünya gerçekten de diğer dinlerin hayatıyetine ancak onları tümüyle dönüştürerek, yer yer radikal anlamda reforme ederek imkan tanırken, İslam bu süreçten kendi içindeki bir yoruma, yani kitabilige, muhakemeye daha fazla vurguyla güçlenerek çıkmıştır.

Özetle, içtihat kapısının kapanmış olduğu düşüncesi İslam dünyasında genel bir kabul görmüşse de bu kabul fiili durumda kesintisiz işleyen bir kapının görmezden gelinmesini gerektirmiştir. Bugün dünyada yaşamakta olan bir buçuk milyara yakın Müslümanın fiili gündelik hayat pratiğinde bir şekilde besmeleye tabi tutularak içselleştirilen yeni formlar, belki İslam'ın özünde bir reform değilse bile Müslüman hayatında açık bir reformu işaret ediyor. Doğrusu bu içselleştirmeyi yapabilmek ve yeni bir İslami hayat pratiğini ortaya koyabilmek için İslam'ın ne itikadında ne de dini özünde bir reform yapmak gerekmiyor. Buna karşılık genellikle sömürge sonrası şartlarda Müslümanların ortaya koyduğu direniş hareketlerinin dili ile İslam arasında kurulan özdeşlikler, bu dilden genellikle rahatsız olanlar başta olmak üzere İslam ile terakki (modernleşme, demokrasi, insan hakları) arasında bir uyumsuzluk olduğu düşüncesini fazlasıyla beslemiştir. Buna mukabil İslam'ın geleneksel özünün acil bir reform gerektirecek kadar şiddete eğilimli, cihadist, fundamentalist katı bir formalizme tabi olduğu düşünülmüştür. Bu çerçevelerde ortaya konulan İslami reform söylemlerinin hepsini bir kalemde tüketmek tabii ki haksızlık olur, ancak çoğunun İslam'ın uluslararası ilişkiler kuramı (daru'l-harp, daru'l-İslam kavramları), bu kuramda dini önceleyen ilişki modeli, İslam'ın ceza hukuku, kadınlara eşitlik ve sair konular etrafında bazı modernleştirme taleplerini içerdiği görülür. Doğrusu bu alanlardaki tartışmalar ya İslam'ın kendi içindeki içtihat sınırlarını aşmayı gerektiren talepler içermiyor veya çoğu İslam'a kar-

şı harici oryantalist (Clement, 2002; Roberson) veya içselleştirilmiş oryantalist epistemolojiden (Naim, 1990) yola çıkar. Genellikle İslam'ın içtihat imkanlarını tüketmeksizin girişilen bir yol olarak reformla aslında göze kestirilen yol Müslümanların kolaylıkla benimseyemeyecekleri ve yine İslam'ı dışsal bir müdahale olarak algılanabilecek projelerdir.

Ayrıca İslam'ın modern çağa uymayan boyutlarıyla bir reformdan ziyade, sunacağı bir farka, ama gerçek anlamda bir farka insanlığın ihtiyacı vardır, tabii ki öncelikle bu farkın hikmetinin anlaşılması sorunu da vardır. İslam'ın her halükarda uyumlu ve hiç sorun çıkarmayan bir din olduğunu kim söyleyebilir ki? İslam'ın çağrısı sadece onu dört gözle bekleyenlere bir umut oluşturmuyor, aynı zamanda onun çağrısına kulak verilmesiyle rahatı bozulacak, yerleşik konforu alt üst olacak tabakalara da bir korku kaynağı oluşturur. Reform kavramıyla ilgili konuların önemli bir kısmının da bu çerçevede değerlendirilmesi mümkündür.

### **Yöntem ve İctihat**

İctihat kavramının geleneksel anlamı metnin yeni şartlara uygun bir yorumu olarak düşünülür. Geleneksel İslami içtihat teorisi ise büyük ölçüde yöntem kavramıyla iç içe gelişmiştir. Bugün İslami düşünce veya pratiğin yeniden teşekkülü ile ilgili tartışmaların önemli bir kısmında sadece metnin daha iyi anlaşılma yöntemi değil, aynı zamanda metni daha iyi anlama yönteminin de yine bir anlama yoluyla bulunması bir sorun olarak kendini hissettirir. Metni günümüzün şartlarına göre daha iyi anlammanın yöntemi, sahi nedir?

"Yeni ve canlı, dinamik, uygun bir yöntem" edebiyatı olan bir yenilenme söylemidir. Ancak bu söylem çerçevesinde dile getirilen bütün önerilerin bir temenniye ifade etmekten öteye gidemediğini söyleyebiliriz. Temenniler, tabii ki çok değerlidir, salt temenni olmaktan dolayı da büyük umutları



teşvik edip canlı tuttuğu için, bazen yitip gitme ihtimalinden korktuğumuz, muzdarip olduğumuz bir hevesi, bir enerjiyi ihtiva etmesi ve ifade etmesi açısından ayrıca değerlidir. Ancak bu temenninin içerdiği bir "kendiliğinden ideoloji" vardır ki, bunun altını da ayrıca çizmek gerekiyor. Yani metnin cümleleri ve paragrafları arasında neyin doğru neyin yanlış olduğuna yoğunlaşsanız, belki de yanlış diye işaret edebileceğiniz bir şey bulamazsınız. Söylenen hiçbir şeye itiraz edemezsiniz. Metnin asıl büyük zaafını da bu oluşturuyor. Kimsenin itiraz edemeyeceği cümleleri sıralarken, tek başına alındığında yanlışlanabilecek, dolayısıyla üzerinde tartışılacak bir cümle olmuyor. Ama tam da uygun bir yöntem için gerekli olan özenin tarif edilme biçiminin kendiliğinden tabii olduğu bir ideoloji vardır ki, bu da bir tür Kartezyen, yöntemci ideolojidir.

Yöntemcilik bilim camiası ve bilim geleneği içerisinde apayrı bir itikadi ve ameli mezhebi oluşturuyor. Sorun uygun olduğu farz edilebilecek bir yöntem, öznenin bağımsız olarak atfedilen güçtür. Hermenötiği, yani anlama sürecini bir yöntem konusuna indirgemeye eğilimli olan Dilthey ve Rickert'tan sonra bu sahadaki fikriyatı çok daha ileri götüren Heidegger, Gadamer ve Paul Ricoeur gibi Alman ve Fransız düşüncesinin içinden çıkan düşünürlerin katkıları görmezden gelinerek, bugün bir yöntem tartışması yapılamaz artık. Bu düşünürlerin fikirlerinin İslami bilimlerdeki yöntem tartışmaları üzerinde düşünürken de gerekli teemmül derinliğine önemli katkılarda bulunabileceklerini söyleyebiliriz.<sup>22</sup> Söz konusu ettiğim Heidegger ve Gadamer'in bir özelliği çabaları-

22 Kuşkusuz bu tür referansların her verildiği ortamda, İslami geleneğin daha güçlü ve daha verimli isimlerinin bulunup bulunmadığı sorusu, çoğu kez haklı olarak, çoğu kez de gereksiz bir laf uzatma girişimi olarak ileri sürülüyor. Ben bir referansın başka bir referansı dışlamadığımı, bir referansın da vahy olmadığı sürece mutlak olarak ve münhasır bir referans oluşturmaması gerektiğini söyleyerek bu itirazı savuşturmak istiyorum. Ayrıca modern bir vasatta yürüttüğümüz bir tartışmada bu isimlerin bu zamana ve bu bağlama ait olarak başlattıkları bir tartışmayı, bizim de bu zamanda ve bu bağlamda karşılarken bu referanslarla bir işe başlamamızın işin doğasında kaçınılmaz bir şey olduğunu düşünüyorum. Hermenötikle ilgili tartışmalar için bkz. Göka vd. 1995; Tatar, 1999.

nın mevcut yöntemlerin doğru bilgiye ulaşmaktaki zaaflarını tespit edip daha yüksek performanslı bir alternatif yöntem ortaya koymaya çalışmaktan ziyade bir yöntem eleştirisi yapmalarıdır. Yani daha basit ifade edelim: Bu isimler alternatif bir yöntem ortaya koymaya çalışmadılar, aksine yöntem düşüncesinin kendisini eleştirdiler.

Alternatif yöntem arayışlarımız esnasında postmodern düşünürlerden veya eğilimlerden pekala ilham alabileceğimiz de söylenebiliyor. Oysa postmodern eğilimin biraz esinlendiği bu isimler (kendileri postmodern sayılmazlar elbet) tam da yöntem düşüncesini yadsıyacak bir tutumun içinde bulunmuşlardır. Bilim ve yöntem alanındaki postmodern eğilimin elebaşlarından biri olan Paul K. Feyerabend'in en önemli kitabı, Feyerabend'i Feyerabend yapan kitap, Türkçeye *Yönteme Hayır: Bir Anarşist Bilgi Kuramı* olarak çevrildi.

Feyerabend'in kitabında bilim tarihi hakkında çok zengin ve güçlü gözlemler var. Bu gözlemlere dayanarak bilim tarihinde işlerin nasıl yürüdüğüne dair çıkarımlarda bulunuyor. Bilim nasıl olmalıdır gibi normatif cümleler kurmadan önce, bilim tarihinde bilmi faaliyeti bilim adamları tarafından zaten nasıl yapılmıştır, bunu bulup tespit edelim diyor ve gerçekten de bunu başarılı bir biçimde yapıyor. Hepimiz akademisyeniz, az çok bilim adamıyız işte. Ne yapıyoruz? Genellikle bilim faaliyetlerimiz esnasında büyük atılımları ancak bazı yöntemsel prosedürleri kusursuz bir biçimde uygulayarak gerçekleştirebileceğimiz iddiasına karşı, bu gözlemleri gözümüzün önüne sokarak diyor ki, Feyerabend: "bilim tarihi içinde gerçekleşmiş olduğunu bildiğimiz büyük atılımlar, devrimsel nitelikli büyük buluşlar, sıçramalar bizim 'bilimsel yöntemler' dediğimiz o kurallar toplamının ya bilinçli olarak ihlal edilmesiyle veya bilinçsizce ihmal edilmesiyle olmuştur, yani bir bakıma tesadüfen olmuştur." Burada hatırlayın bilim tarihinde kari-katürize edilmiş bazı sahneleri: Arshimed, hamamda, çıplak, bir kuvvet dolusu su, suyun üzerinde yüzen bir tas ve birden bire "buldum" diye bağırarak fırlaması. Newton, ağacın altın-

da, dinleniyor, birden bir elma düşüyor, huzurunu bozuyor, ama o sadece bir anlık huzurun bozmuyor, jetonlarını da düşürüyor. Birden bire yer çekimi kanununu keşfediveriyor. Bu kadar basit mi olmuştur bu? Gerçekten bilemiyoruz. Doğrusu bugünden bu kadar eski bir olayı doğrulayıp yanlışlama şansımız da yok, ama işin doğasında o zamana kadar su tasının suyun üzerinde durduğunu, elmaların ağaçtan hep düştüğünü biliyoruz. Kimse de kalkıp ne suyun kaldırma kuvvetinden ne de yerin çekim gücünden bahsetmedi. En azından bunun formülünü kurmadı. Burada geleneğimizde bir yeri olan aramakla bulunmayan, ama bulanların hep arayanlar oldukları meşhur ilkesini hatırlayabiliriz tabi. Feyerabend'in verdiği asıl güzel ve ispatlayabildiği örnek Galile ile ilgilidir. Bir sürü marifetinin yanı sıra Galile'nin bir buluşunun da teleskop olduğunu biliyoruz. Soruyor Feyerabend, "Ne Galile'yi ne de teleskop diye bir aleti bilmediğimizi farz edelim bir an için. Bugünden düşündüğümüzde, yani bu bilimsel yöntem ideolojisinin etkisi altında düşündüğümüzde, bir bilim adamının teleskop gibi bir aygıtı keşfedebilmesi için neyin gerekeceğini düşünebiliriz? "Herhalde diye cevap veriyor biraz optik, biraz fizik gibi bilimleri en azından bilmesi gerekiyor, değil mi? Oysa diyor Feyerabend, Galile optik falan bilmezdi. Hatta ilk teleskop denemeleri çok abuk subuk veriler ortaya koyuyordu, neye benzediği belli olmayan sonuçlar ortaya koyuyordu. Bu gibi örneklerden yola çıkarak Feyerabend, bilim tarihine aslında metotçu bir disiplinin değil, aksine düzensizliklerin hâkim olduğu çıkarımı yapıyor. Yani bilim tarihine hakim olan kural düzen değil kaos, anarşi olmuştur. Aslında böyle bir tezi bugün üniversitelerde bilfiil yaşamakta olan birileri olarak en iyi biz takdir edebiliriz sanırım. İyi tezlerin nasıl ortaya çıktığı hakkında yeterince gözlemim olduğunu sanıyorum. Genellikle iyi tezler bazı geleneksel yöntemlerin çok iyi takip edilmesiyle ortaya çıkmıyor. Tezi yapanların tek sorunu iyi yöntem takibi değil, aksine tezi yapanların kişisel özellikleri, yaratıcı muhayyileleri, zekâları, kişisel ve edebi becerileri çok belirleyici oluyor. Yoksa çok iyi dil bilmek, sahasında ya-

pılmış bütün tezleri bilmek, sahasının bütün bilimsel birikimine vakıf olmak, şu veya bu ölçüde metin fişlemesi yamak, şu veya bu miktarda kaynak okumak, şu kadar örneklem toplamak, bu kadar süre okuma yapmak gibi öne sürülen bazı şartlar... Tabii ki diğer özellikleri yerine zaten getirmiş biri için bunlar çok faydalı olabilir, oysa yine de tek başlarına bir anlam ifade etmiyor. Bunların hiçbiri, iyi bir tezin ortaya çıkması sürecinde etkili olan daha kişisel yaratıcı muhayyile ve tesadüfi etkenler oluşmadığında, tek başlarına belirleyici olamıyorlar.

Tam bu noktada İctihat tarihinde de durumun bundan farklı olmadığını iddia edeceğim. İctihat tarihinde de büyük içtihatlar metodolojik bazı prosedürlerin düzenli olarak izlenmesi sayesinde değil, aksine yine bazı parıltıların, bazı kişisel özelliklerin çok belirleyici olduğu kaotik bir düzeyi işaret ediyor. Mesela içtihadın şartları veya bir müçtehitte aranacak şartlar konusunda ortaya konulmuş maddeleri bir hatırlamak bile aslında içtihadı nasıl hayatın gerçeğinden koparan şartların tasviriyle karşı karşıya kaldığımızı çok iyi örnekler. Çok iyi Arapça bilmek, mükemmel bir Kur'an bilgisi hafızlığına sahip olmak. Kur'an ilimlerinin hepsini, genelini, özelini, nasihini mensuhünü bilmek, belli bir miktar (ama genellikle ancak çok dahice ve üstün bir çabayla bilinebilecek kadar çok) sayıda hadis bilmek, kişisel olarak faziletli biri olmak, hatta yetmiyor, kendisinden önceki bütün müçtehitlerin içtihatlarını da biliyor olmak... İctihatla ilgili literatüre bakıldığında, müçtehit için şart koşulan özelliklerden sadece bir kısmı bunlar.

Oysa içtihat tarihinde bu şartların hepsini haiz bir tane müçtehit var mıdır acaba? Büyük müçtehitlerin çoğunda bütün bu özelliklerde büyük zayıflıklar, buna mukabil birçok başka konularda bazı üstünlükler bulunmaz mı? Zaten bu şartların hepsini haiz bir insan neredeyse bu dünyaya ait biri değildir ki. Böyle biri bu dünyada kalabilir mi? Bu özelliklere sahip birinin gerçek bir şahsiyet olamayacağı rahatlıkla söy-

lenebilir. Gerçek bir şahsiyet olamayan, bu dünyada olmayan biri de zaten içtihat yapamaz ki. İchtihat bu dünyayla ilgili bir şey çünkü. Dolayısıyla içtihat tarihinde bile, diyorum, atılımlar ve başarılar, büyük içtihatlar, çoğu kez yöntemsel prosedürlerin bilinçli veya bilinçsiz olarak ihmal veya ihlal edilmesiyle oluşmuştur. Bilgi dediğimiz şey budur, böyle ilerliyor. Ne yapalım, insan bilgisi mâlul bir şeydir.

Buradan tekrar yöntemle ilgili sorunlara döneyim. Doğrusu gerçekten de bu konuda her türlü iyimserliği boşa çıkaracak bir etkide bulunmak istemem. Bir nokta vardır ki, gerçekten her şeye rağmen bir yöntem arayışımızın olması gerekiyor. Bu konuda ciddi sorunlarımızın olduğu düşüncesine sonuna kadar katılıyorum. Benim bu bağlamdaki eleştirim yöntemle ilgili önerilerimizin Kartezyen bir paradigmanın sınırlarında kalma ihtimaline karşıdır. Yani bir yöntem lazım, ne yapılacak bu yöntemle? Uçulacak mı, bilgi mi üretilecek, nedir? Şu kadar bilgi sorununu kim çekecek, bunları kim çözecek? Bu işte koşulacak olan bir insan yok mudur? Bu insanın özellikleri bilinmeden, bu insanın sonuçta tarihin ve belli bir toplumun içinde olan gerçek bir şahsiyet olduğunu bilmeden genel geçer ilkeler ortaya koymanın anlamı ve faydası nedir? Kâğıt üzerinde bütün bu şartları oluşturabiliriz. Oysa metodolojinin sorunu daha önce de zikrettiğimiz gibi, bilen insanla bilinen nesne arasında bıraktığı mesafedir. Bilen özne ile bilinen nesne arasında kurulan bu mesafe diğer bilimler için bile bir sürü sorun yaratırken, İslami bilimler için ne kadar işlevseldir? Sanki öğrendiğimiz alan, bildiğimiz alan bizim dışımızdaymış ve biz de o alan üzerinde istediğimiz tasarrufa sahipmiş gibi düşünürüz. Oysa öyle bir şey yok. Bilen insan bildiği dünyanın bir parçasıdır. O dünyaya ait bir şeydir. O mesafeyi oluşturduğumuz zaman ne oluyor? Bir vehme kapılabiliyoruz. Tabiri caizse, bir çeşit istiğna duygusu oluşturuyor. Bilen öznenin bildiği şey üzerindeki tasarrufunu, kontrolünü, egemenliğini (egemen-özne) farz ediyor. Yine akademik dünya içindeki bireysel serüvenlerimize şöyle bir göz atmaya

davet ediyorum. İyi bir tez yapmayla ilgili değerlendirmeler nasıl yapılıyor? Genellikle bireysel kendini-kanıtlama, rekabet ve sair süreçlerin devrede olduğu (pekâlâ dini terminolojiyle oldukça nefsanî karşılanabilecek bir tutum) bir orijinallik arayışı, akademik hayatı tayin ediyor. Akademik bir düzeyde sorunsallaştırılan bir konu bir dindar insanın hayatında hiçbir ma'kese sahip olmayabilir. Oysa İslami ilimler sahasında Müslüman insanların da işine yarayabilecek bir sorunsallaştırma işleminin akademik bir değeri olmayabilir veya tersi. İslami bilim hangi dünyanın bilimidir? Müslüman bir dünyanın bilimi midir yoksa Katezyenist bir akademik dünyanın bu dünya hakkındaki bir bilimi midir? Bunun ayrımını çok iyi yapmak gerekiyor.

### **Hermenötik İslami İlimlerin Aradığı Yeni Yöntem midir?**

Ünlü Alman filozof Heidegger'in bilimlerin doğasına yaptığı çok ilginç bir eleştiri vardır. Der ki: bütün bu bilimler doğanın bilimi olma, doğayı yansıtmaya, açıklama, anlaşılır kılma iddiasıyla yola çıkarlar, ama giderek kendi içlerinde bir söyleme dönüşürler. Kavrayacaklarını iddia ettikleri nesnelere iyice koparak kendi içlerinde bir monoloğa dönüşürler. Bilimlerin doğayı anlamak ve açıklamak üzere ürettikleri teoriler ve söylemler kısa bir süre sonra doğayı orada öylece bırakır kendi aralarında nesnesinden kopuk mantıksal bir tartışma yürütmeye başlarlar. Bu aslında nesnelliğin tabiatının zorunlu olarak çağıracağı bir kopukluk, bir varlığı unutmaya halidir. Gerçekliğin doğrudan tecrübe edilmesi düzeyinden kopan bilim, kendi içindeki monoloğunu sürdürdükçe, kavramlar, teoriler ve hipotezler arasında süren bir monologdan başka bir anlam ifade etmez.

Bugün Kur'an veya herhangi bir dini tecrübe hakkındaki akademik konuşmanın da böyle bir duruma düşme riski her zaman mevcuttur. Kur'an'ın doğru anlaşılması hakkında üretilen teoriler veya yürütülen tartışmaların çoğu, Kur'an'ı

anlamayı nesnel prosedürlere bağladıkça, Kur'an'ı anlamının aslında her zaman açık olan doğrudan tecrübesinden gittikçe uzaklaşma istidadı taşıyorlar. Giderek Kur'an'ı bir kenara bırakan ve Kur'an hakkında konuşan, Kur'an'ı nesneleştiren bir söyleme dönüşmektedirler. Bunun basit sebebi, Burhanettin Tatar'ın da dediği gibi, Kur'an'ı anlamının bir yöntem sorununa indirgenmesidir. Genel olarak bütün metinler için geçerli olan bu sorunun Kur'an metni için bilhassa önemli olduğunu kaydetmek gerekiyor. Zira Kur'an metni kendi okuma kurallarına uyulmadığı sürece kendini açmayacağını söyleyen ve çok özel bir etki etme tarzı olan bir metindir. Kur'an'ın anlaşılması diyebileceğimiz bir sonuca ancak bu tarzın etkisini sürdürdürebilmesiyle ulaşılabilir. Herhangi bir insanın dil, tarihsel bilgi, semantik gibi bazı teknik şartları yerine getirerek Kur'an'ı sorunsuz bir şekilde anlayacağını varsaymak, Kur'an metninin kendi özel etkileme yolları olduğunu ve bu yolların genellikle sadece bu şartları yerine getirmekle açıldığı bilgisini gözardı etmek anlamına gelir.

Bu çerçevede özellikle yeni anlama yöntemleri geliştirerek veya var olan yeni anlama yöntemlerine başvurarak Kur'an'ı daha iyi anlayacağımız beklentisi üzerinde durmak gerekiyor. Burada bir yeni anlama yöntemi olarak sıkça zikredilen hermenötik konusundaki bir yaygın yanlış (galat-ı meşhuru) düzeltmek gerekiyor. Hermenötik okumak veya hermenötiği bir metne yaklaşım yolu olarak benimsemek Kur'an'ı daha iyi anlamayı sağlamaz. Ama tabii ki sadece hermenötik okumuş olmanın insanı özellikle Kur'an'ı anlamaktan uzaklaştırdığı da hiç söylenemez. Bu bağlamda, söylenebilecek olan Kur'an'ı anlamayla ilgili tecrübelerin hermenötik okumalarından görece bağımsız bir şekilde, Kur'an okumanın kendine özgü yollarıyla geliştiğidir. Kuşkusuz insanın yaşadığı her türlü tecrübe, bilgi birikimine katılan her unsur onun her konudaki anlamasına etki eder, onun anlamasına özel bir boyut, özel bir renk katar. Hermenötik okumuş olmanın başka faktörler sıfırladığı taktirde bu tür bir renkten daha fazla bir katkısı



yoktur. Üstelik bu okumaların şu gerçeği daha görünür kılma ihtimali yüksektir: Hiç kimse hermenötik okuyarak Kur'an'ı daha iyi anlamının sihirli formüllerini ele geçirmiş olmaz. Hermenötik olsa olsa Kur'an okumakta olan bir insanın okumayla ilgili, okuduğunu anlamayla ilgili tecrübeleri üzerinde durup düşünmeyi sağlar. Bu da doğrudan Kur'an'ın değil, Kur'an'ı anlayan kişinin anlaşılmasını sağlayabilir. Kendini anlayan kişinin Kur'an'ı veya başkalarını daha iyi anlayacağından hareketle, hermenötiğin Kur'an'ın anlaşılmasında dolaylı bir etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Ama daha işin başında Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili bütün sorunlarımızı çözecek beklentisiyle hermenötiği bir anlam dekoderi olarak düşünmek yanlıştır.

Dolayısıyla hermenötiği okumaktan tevellüt eden en önemli fayda insanın insanı tanınması, kendini tanınmasıdır. Çünkü bu hermenötik anlayan kişi, anlayan özne üzerinde düşünür. Anlamasına etki eden faktörlerin metnin anlaşılmasına nasıl etkide bulunduğunun farkına vardırılmaya çalışır. Oysa anlayan kişinin kalbi mühürlenmişse binbir türlü hermenötik okuma da yapılmış olsa, metin, hele ilahi metin anlaşılması gerektiği gibi anlaşılmaz. Metot bilgisi de varıp bu soruna dayanıyor. Belli bir standart varsayıyor. Sanki insanlar belli prosedürleri uyguladığında bazı donanımlara sahip olduğunda her şeyi anlayabilirlermiş gibi. Daha iyi tefsir yapabilirler, daha iyi hadis bilgisine vakıf olabilirler veya daha iyi bir kelim bilgisiye ulaşabilirlermiş gibi. Sonuçta özellikle İslami ilimler söz konusu olduğunda, İslami ilimler alanında samimi olmak her şeyin başıdır. Allah'a kendini açmak her şeyin başıdır ve bu, yokluğu halinde metodolojik herhangi bir donanımla telafi edilebilen bir şey değildir.

Tabii ki genel olarak hermenötiği azımsamak veya onunla ilgilenmenin gereksiz olduğunu söylemek istemiyorum. Aksine, belki de hermenötikle ilgilenmenin en önemli getirisi, Kur'an'ı anlama sorununun tabiatı hakkında edinilen bilinçle, Kur'an'ı anlamının bazı bilimsel veya yöntemsel prose-

dürlerin işi olmadığını ayırdına varmaktır. Tatar, Kur'an'ı anlama ve yorumlamayla ilişkilendirilebilecek birçok yaklaşımı sıraladıktan sonra hiçbirinin Kur'an ve hadisleri anlama konusunda kendilerine atfedilen yardım beklentilerimizi karşılayamayacağını söylüyor. Çünkü Tatar'a göre sorun ne bir dili, ne bir tarihsel bağlamı veya ortamı, ne birtakım yorum geleneklerini, ne de yazarı veya yorumcuyu anlamakla üstesinden gelinebilecek türden değildir. Kaldı ki bütün bu unsurları veya yaklaşımları anlamakla ilgili sorunlarımız Kur'an'ı okuyup anlamakla ilgili sorunlarımızdan daha ciddidir.

Örneğin tarihsel bağlam veya ortam dediğimiz şey yorumcunun kurduğu ve icat ettiği bir şey midir yoksa gerçekten de orada hazır bulunan ve keşfedilmeyi bekleyen bir şey midir?

Veya dili anlama ile bir dilin içinde anlama arasındaki gerilim bize nasıl bir dil ötesi eleştiri yapabilme şansı tanır?

Veya metnin yorumcu tarafından keyfi üretilmesini ve kontrol edilmesini engellemek isteyen niyetsevciler son kerte de yazarın kontrolünü de yorumcunun eline vermiş olmuyorlar mı? gibi can alıcı sorularıyla metin anlamalarında hermenötüğün bir teknik veya bir yöntem seti olarak algılanması bizi nasıl bir çıkmaza sürüklüyor? Oysa esas sorun "kendini anlama" sorunudur ve bu da birkaç yöntem sorununun çözülmesiyle halledilemeyecek kadar ciddi bir şeydir (Tatar, 2004).

Gerçekten de hermenötüğün muhtemel en önemli katkısı da insanın kendini anlamasına yardımcı olmasıdır. Genellikle hermenötik yöntemin veya yanı sıra başka bazı yeni yöntemlerin uygulanmasıyla Kur'an veya hadislerin daha iyi anlaşılacağı yönünde bir beklenti var. Bu büyük ölçüde son zamanlarda hermenötüğün kazandığı popülerlikten kaynaklanıyor olabilir. Ancak bu beklentinin biraz naifçe olduğunu kaydetmek gerekiyor. Zira ne Hermenötik ne de başka herhangi bir bilgi disiplini Kur'an'la ilgili sorunlarımızı tek başlarına çözemezler. Esasen Kur'an'ın bütün insanlar için ve bütün zamanlar için bütün anlam sorunlarının giderilmesi-

ne dair bir beklentinin de izleri var bu tür yorumlarda. Oysa böyle bir anda olmaz. Kur'an sahip olduğu metinsel özellikler dolayısıyla ve kendisine giderilemeyen yaklaşım farklılıkları dolayısıyla her zaman için bazı insanlara kendini açacak bazı insanlara da kendini görece kapatacaktır. Bunu söylemenin göreceliğe prim tanımakla alakası da yoktur. Bunu bizzat Kur'an da söylemektedir, ama hermenötik incelemeler, metne yaklaşım farklarının mütekabil sonuçlarını iyi görür.

Hermenötiğin bir metin incelemesi olarak Kur'an'ı bir metne indirgediği, dolayısıyla da onu kutsiyetinden, vahye dayalı mahiyetinden arındırdığına dair bazı eleştiriler vardır. Bu eleştirilerde hermenötik bir öze doktrin olarak düşünülüyor, oysa öncelikle belirtmek gerekiyor ki, Kur'an'ı bir metin olarak almak ile onu vahyedilmiş bir söz olarak almanın birbirine aykırı, birbiriyle çelişen şeyler olmadığını da yeri gelmişken söylemek gerekiyor. Ayrıca Kur'an'ın bir metin olarak görülmesi onun Allah tarafından vahyedilmiş bir söz olduğu gerçeğine veya bilgisine hiçbir hanel getirmez. Metin hakkındaki ancak çok özel ve zorlama bir tanım, onun Kur'an'ın tabiatıyla çelişik görülmesini sağlayabilir. Hermenötik spesifik bir doktrin adı değildir. Onu bir doktrin bütünlüğünde ve yekpareliğinde görerek ona ne bir keramet atfedilebilir ne de bu düzeyde karşılanarak eleştirilebilir. Hermenötik gelenek içerisinde yöntem düşüncesine şiddetle karşı çıkanlar olduğu gibi, romantik bir hermenötik anlayışla, metinde bulunacak bir hakikati doğru bir yöntemle bulup ortaya çıkarabileceğimizi savunanlar da vardır. Kendi içerisinde epeyce çeşitlenmiş ve zenginleşmiş bir bilim veya felsefe disiplinine dönüşmüş olan hermenötik, zorunlu olarak tarihselcilik gerektirmediği gibi, zorunlu olarak görecelik de gerektirmez. O yüzden hermenötik hakkında konuşurken içerdiği bütün çeşitlilikleri göz ardı ederek tek bir doktrinmiş gibi konuşmamak gerekir. Bilhassa Gadamer ve Heidegger çizgisinde gelişmiş olan felsefi hermenötik, herhangi bir metin hakkında nihai bir karar vermeye karşı okuru sürekli daha mütevazı olmaya yöneltir-

ken, okuyucuya odaklanan dikkatleriyle, metne veya varlığa kalp kulağı ve kalp gözü açık bir kaygı durumunu öne çıkarırlar. Bu durumda bir metni anlamak, ondan işe yarar belli sonuçlar çıkarmanın bir yöntem sorunu olmaktan öte bir şey olduğu anlaşılıyor.

"Alınız ilmini garbın..."

Merhum Mehmet Akif Ersoy'un İslam modernleşmesi, akıl, içtihat gibi konularda günümüzün birçok İslamcısından daha açık fikirli olduğu söylenebilir. Hatta onun bilhassa "Alınız ilmini garbın.." diye başlayan mısraları ile "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı, asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" mısraları genellikle Müslümanların modernleşmeye karşı tutumlarıyla ilgili öneriler olarak birçok İslamcı düşünür tarafından hayli naif bulunmuştur. Özellikle batının ilmini almakla ilgili tartışmaya ilişkin sorular mevzu her gündeme geldiğinde bir ezberden boşalarak peşpeşe sıralanır: "Batıyı parçalayıp istediğiniz kısmını alıp istediğiniz kısmını bırakabilir misiniz? Teknolojisini alıp kültürü ve ahlakını bırakabilir misiniz? Batı'nın ahlakı hakkında biz de bir tür oksidentalizm mi yapıyoruz? Yani Batı'nın ahlakı o kadar kötü mü?" Tartışmanın tarihsel ve sosyolojik bağlamı aslında 19. yüzyılın son günlerine kadar gidiyor ve burada Müslümanların modernleşmeyle karşılaştıklarında sergiledikleri tutumların bir gözden geçirilmesi açısından önemli bir vesiledir.

19. yüzyılın 3. çeyreği, Osmanlının askeri, idari ve sosyal reformlarının yavaşladığı, buna mukabil, kültürel etkilenmenin gittikçe arttığı bir dönemdir. Etkilenme edebiyatta, sanatta ve giderek dini anlayışta bile oluyordu. Avrupa'ya gidip gelişme karşısında büyülenmiş olarak geri dönen Müslüman seyyahlar veya öğrenciler, teknik adamlar, bu dönemin entelijansiyasını oluşturmuş ve Jön Türkler denilen hareketi başlatmışlardır. Bu hareket daha sonra İslamcılık, Türkçülük ve Osmanlıcılık gibi akımların da ilk inisiyatifini oluşturacaktır. Bu dönemden itibaren bütün İslam dünyasında da sorulan

can alıcı soru gündemdedir: İslam dünyası niçin gerilemiştir? Veya niçin Avrupa ilerlerken İslam dünyası geri kalmıştır?

Süreç içinde batılığın iyice içselleştirmiş kesimler bu soruyu açıkça dini, yani İslam'ı, sorumlu tutarak cevapladılar. Oysa modernist veya modernist olmayan Müslümanlar, bu soruya son derece naif bir cevap yetistirdiler. Cevap "Müslümanların dinden uzaklaşmış olması" idi. Bu durumda "Avrupalıların nasıl oluyor da Hıristiyan oldukları halde ilerleyebildikleri" sorusuna bir cevap bulmak gerekiyordu. Bu cevap da aynı derecede naifti: "Çünkü onlar da Hıristiyanlıktan uzaklaştılar, onun için ilerleyebildiler". Yani Hıristiyanların kendi dinlerinden uzaklaşmaları onların ilerlemelerine yol açarken, paradoksal olarak Müslümanların gerilemesine İslamiyet'ten uzaklaşmak sebep oluyordu. Çünkü Müslüman reformculara göre İslam özü itibarıyla ilerletici iken Hıristiyanlık geriletici idi ve Müslümanlar ilerletici olan değerlerden uzaklaşarak gerilerken, Hıristiyanlar da ayak bağı olan dinlerinden uzaklaşarak ilerleyebiliyorlardı.<sup>23</sup>

Burada görülmesi gereken şey gerek ulema gerek modernist olarak nitelenen Müslüman aydınların modernleşmenin temel faraziyelerini, örneğin değişim ve ilerleme düşüncesini paylaşıyor olmalarıydı. O açıdan din ile modernlik arasında bu dönemde aslında çok kayda değer bir uzlaşmazlık sorunu yoktur. Batılı kurum ve tekniklerin benimsenmesi dini açıdan gereği kadar meşrulaşmıştır. Çünkü bu kurumlar bir İslam ülkesi olan Osmanlı'nın güçlü olması için gerekli görülmektedir. Bunu şunun için söylüyorum. Genellikle din ile modernlik arasında varsayılan "uzlaşmazlık" aslında çok geç bir faraziyedir. İslam'ın değişime karşı muhafazakâr bir tepkiyle özdeşliği biraz da içselleştirilmiş oryantalist bakış açısının bir beklentisidir. Bu bakış açısı Türkiye'deki batıcı modernistlerin iktidarı devralmasıyla birlikte dini her halükarda gerici bir unsur olarak gören bildik Aydınlanmacı görüş olarak yaygınlık kazandı. Ama doğrusu değişime karşı direnç, bu değişim

23 Tartışmanın tarihsel ayrıntıları için bkz. Turner, 1997.

Osmanlı'nın siyasi yararı için bazı Batılı tarzları benimsemeyi gerektirdiği durumlarda, İslam adına yetkin bir biçimde hareket edebilen ulemanın tipik tavrı değildi. Hatta yön verici motif devletin bekası olunca, ilk modernleşme iradesinin ulema tarafından başlatıldığı bile bir gerçektir. Kısacası, Modernleşme ve dinin karşıt olduğu düşüncesi geç bir faraziye'dir ve Cumhuriyet sonrası dinle ilgili politikaların meşrulaştırılmasına hizmet etmek üzere beslenmiştir.

Bununla birlikte bu modernleşmenin muhtevasında Frenk dünyasına, Hıristiyan dünyasına dini ve kültürel açıdan öykünme söz konusu olduğunda aynı ulema ve İslamcı çevreler buna karşı tepkisiz kalmamışlardır. O yüzden modernleşme konusunda İslamcı çevrelerle diğer çevreler arasında yaşanan gerilim, modernleşme sürecine karşı olmak veya ondan yana olmak arasında değil, aksine bu modernleşmenin kültürel boyutuyla veya onsuz olması şeklinde iki seçenek arasında cereyan ediyordu. Aynı zamanda modernleşmenin körü körüne bir batı taklidi ve hayranlığına dönüşmesi İslamcı tepkiyi daha kolay harekete geçiriyordu. Osmanlı'nın son sadrazamlarından, aynı zamanda İslamcı düşüncenin de en önemli temsilcilerinden Prens Sait Halim Paşa'nın analizleri, mesela, Batılı kurumların Türk toplumundaki farklılıklar göz önünde bulundurulmadan motomot tercümeyle körü körüne taklit edilmesine karşı idi. Anayasacılığın Türk toplumuna neden uymadığını anlattığı yazıları, modernleşmeye değil modernleşmenin tarzına bir itirazı ifade ediyordu.

Başını Mehmet Akif Ersoy'un çektiği İslamcı Sebilürreşad çevresi bu konudaki çözümü oldukça basit bir formülle ifade etmişti bile: Batının tekniğini ve işe yarar bilgilerini alıp kültürünü onlara bırakmalıydık. Sonradan bu formül yetmişli yıllardan sonraki İslamcı entelektüeller tarafından çok eleştirildi. Eleştirilerin temelinde teknik ile kültürün bir birbirinden ayırıştırılamayacağı, tekniği bir kültürün yarattığı ve teknik alındığı takdirde kültürün de zorunlu olarak geleceği varsayımı vardı.

İlk bakışta çok şık görünen bu tezin bir avantajı Türk modernleşmesinin sonraki seyrinde ampirik olarak gerçekleşen olaylarla desteklenebiliyor olmasıydı. Çünkü zamanla teknikle birlikte sonuçta batı kültürü de alınmış bulunuyordu. Bugün Türk modernleşmesi sadece batılı teknikleri ve kurumları almakla yetinmemiş, batılı ideolojik değerleri ve gündelik hayat tarzı ve kültürünü de olduğu gibi ithal etmiştir.

Oysa Türkiye'nin batılı değerleri benimsemesi bazı batılı teknolojileri ithal etmiş olmasının zorunlu bir sonucu değildi. Cumhuriyetin kurulması ile birlikte zaten Sebülürreşadçılarının tezlerinin sınanma zemini veya imkânı kalmamıştı. Çünkü Cumhuriyet bir siyasal irade olarak modernleşmeyi topyekûn bir batılılaşma projesi olarak benimseyenlerin diğerlerini tasfiyesiyle sonuçlandı. Bu saatten sonra zaten artık kültürsüz bir teknoloji ithali seçeneğini takip edebilecek bir siyasal irade kalmıyordu. Cumhuriyeti kuran kadroların modernleşme programı, batılı değerler arasında fazla eleyici bir seçim yapmıyor, aksine, bütün batılı değerler, kurumlar, hatta giyim kuşamın bile topyekûn ithalini öngörüyordu. Hiç kuşkusuz bu süreç Akif ve arkadaşlarının önerdikleri tercihli veya seçmeci (bir tanıma göre eklektik) önerileriyle tamamen alakasız bir şekilde işliyordu. Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte modernleşme ve din ilişkisine yeni bir ilişki yakıştırılmaya başlandı. Cumhuriyet kendini meşrulaştırabilmek için geçmişteki dini güçlerin "değişim ve yenilik adına ne varsa karşı çıkan mürteci" imgesini özenle işledi. Doğrusu, Cumhuriyetin dine karşı tutumu, dindar çevrelerde bir reaksiyon da doğurdu. Bu reaksiyonla modernleşme ve yeniliğe karşı eskiden olmayan muhafazakâr bir bakış benimsendi. Her şeyi alıp götürmeye yüz tutmuş modernleşmeye karşı sergilenen çok anlamlı bir refleksti bu.

Cumhuriyetin kurulmasıyla Kemalistler Türk modernleşmesinde radikal anlamda yeni bir evre başlatmış oldular. Türkiye'nin Arap dünyasından ve İslam âleminde radikal anlamda koparılması için alfabenin Arap harflerinden La-



tin harflerine dönüştürülmesini de kapsayan bir dizi reform yaptılar. Türk modernleşmesinin tek amacı topyekûn batılaşmak olunca, dindar kesimin bunu benimsemesi tabii ki beklenemezdi. Kemalistler Türkiye'yi Batılaştırmak için doğululuktan uzaklaştırmak durumunda kalıyorlardı. Bu uzaklaşmanın gerektirdiği mücadele aslında Türkiye'nin Doğululuğunun altını daha fazla çizen bir dizi önlemi gerektiriyordu. Bu yüzden Batılaşmak aslında paradoksal olarak çok daha fazla Doğululaşma sonucunu doğuruyordu. Kemalist devrimlerin her zaman bir miktar da anti-Batıcı bir gen taşımasının sebeplerinden biri de belki bu olmuştur. Bu çelişki laik Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte nüfus yoğunluğu olarak Anadolu'nun daha fazla Müslümanlaşmasıyla devam etti. Bu gerçekten bir paradokstur. Çünkü laik vatandaş mefhumunu özenle işleyecek olan Cumhuriyet savaşa girerken yüzde 30'a yakını gayrimüslim olan Anadolu'yu Balkan ülkeleriyle giriştiği mübadele anlaşması yoluyla yüzde 99'a yakın bir oranda Müslümanlaştırdı. Ancak burada Müslümanlığın, yaşanan, bir din ve hayat tarzı olarak Müslümanlıktan ziyade bir etnik aidiyet olarak işlenmesi söz konusuydu. Yani Cumhuriyet yeni ülke ve milletin uyruğu olarak artık sadece Müslümanlara güvenecekti. Ama Müslümanların da hayat tarzı olarak Müslümanlığı devam ettirmeleri arzulanan bir durum değildi. Yüzyıla yakın bir süredir uhdesindeki bütün unsurlarla milliyetçi gerilimler yaşamaktan usanmış olan Türkiye'de Müslümanlık etnik ve milli aidiyeti sağlayan en güçlü bağ olarak görülecekti, ama rolü onunla bitmeliydi. Daha fazlası Kemalistlerin batılılaşma programlarını sekteye uğrattı.

Cumhuriyetin ilk yıllarında Batıyla bütünleşme o raddeye ulaştı ki, dinin Protestan formları taklit ederek reforme edilmesi bile düşünüldü. Yukarıda da değindiğimiz gibi bu yolda düşünülen adımların birçoğu atılamadı, ama düşünülen reform programının, ezanın Türkçe okunması ve Kur'an'ın Latin harfleriyle yazılması ve okunmasını içeren maddeleri bir süre uygulamaya konulabildi. Sadece akim kalmış bu teşeb-

büs bile reform kelimesine karşı dindar kesimde kutsal bir antipati gelişmesine yol açtı.

Normal pratiği itibariyle din, aslında kendiliğinden sürekli olarak yeniden yorumlanmaktadır. Hiç kimse müdahale etmese bile bir dönemde anlaşılan ve uygulanan din ile bir sonraki dönemde anlaşılıp uygulanan din arasında kendiliğinden bir fark oluşmaktadır. Bu değişim bazen dinin yetkili kişi veya kurullarının birikimsel yorumlarının bir sonucu da olabiliyor. Ancak "reform" kavramının Müslümanların hayatına bu şekildeki mütecaviz girişi, dindarların bu kavrama antipati duymalarına ve bu yolla dini konularda son derece muhafazakar bir tutum geliştirmelerine yol açtı. Sonuçta bu şekilde dinin içtihat kapısının kapanması bu süreç içinde de bir kez daha kendiliğinden bir refleks olarak gelişti. Bu da din üzerinde herhangi bir düşüncenin gelişimini sekteye uğrattı.

Kısacası, Akif'in alınız ilmini garbın sözünün geçersizliğini kanıtlayacak bir gelişme olmamıştır Türkiye'de. Garbın teknolojisini aldığı için kültürü kendiliğinden girmiş değildir. Aksine gardrop devrimciliği eleştirisini hak edecek şekilde, teknolojisi Türkiye'de böyle bir kültür ithalini zorunlu olarak gerektirmediği halde garbın kültürü bütün tarihsel ve sosyolojik şartlar zorlanarak ithal edilmiştir. Bu da artık böyle bilinmelidir.

#### Kaynakça

- Aktay, Yasin, 1997, *Body, Text, Identity: Islamist Discourses of Authenticity in Modern Turkey*, Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara: ODTÜ.
- Aktay, Yasin, 1999, *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı: İslam Protestanlığı ve Alevilik*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktay, Yasin, 2004, Halife-Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşüncü: İslamcılık*, 6. Cilt (ed. Yasin Aktay) İstanbul: İletişim Yayınları.

- Binder, L. (1988) *The Hermeneutic of Authenticity, Islamic Liberalism*, London: The University of Chicago Press (Bu kitabın Türkçesi yakınlarda Rey Yayınları tarafından *İslam Liberalizmi* adıyla basılmıştır, çev. Yusuf Kaplan, 1996).
- Binder, L. (1996), *Oryantalizmin Yapıçözümü, Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*, A. Topçuoğlu & Y. Aktay, (ed.) Ankara: Vadi.
- Bleicher, J. (1980) *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Bourdieu, P., 1990, *The Logic of Practice*, translated from the French (1980) by R. Nice, California: Stanford University Press.
- Câbirî, M. A., 1997, *Arap Akılının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: İz.
- Caputo, J. D. (1989) *Gadamer's Closet Essentialism, Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, D. P. Michelfelder & R. E. Palmer (ed.) New York: State University of New York Press.
- Clement, W. R. 2002, *Reforming the Prophet: the Quest for the Islamic Reformation*, Canada: Insomniac Hress.
- Demirci, K. (1995) Kur'an'ın Hermenötik Okunuşu, *Yeni Şafak*, 13 Aralık.
- Derrida J. (1989) *Interpreting Signatures (Nitzsche/Heidegger): Two Questions, Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, D. P. Michelfelder & R. E. Palmer (ed.) New York: State University of New York Press.
- Derrida, J. (1978) *Writing and Difference*, Fransızca'dan çev. Alan Bass (1987): Athlone.
- Ebu Hanife (1981) *Fıkhu'l Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, İstanbul: Kalem.
- Feyerabend, Paul, K. 1089, *Yönteme Hayır, Bir Anarşist Bilgi Kuramına Dağru*, Çev. Ahmet İnam, Ankara: Ara Yayınları
- Gadamer, H. G. (1986) *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, trans. Nicholas Walker, Cambridge: University Press.
- Gadamer, H. G. (1989) *Text And Interpretation Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, D. P. Michelfelder & R. E. Palmer (ed.) New York: State University of New York Press.
- Gadamer, H. G. (1995) *Hermeneutik, Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Çev. ve der. Doğan Özlem, Ankara: Ark.

- Gadamer, H. G. (1995b) Dilthey'in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Çev. ve der. Doğan Özlem, Ankara: Ark.
- Gellner, E. (1992) Postmodernizm, Reason and Religion, London: Routledge (Türkçesi, Bülent Peker, (1994) *Postmodernizm, İslâm ve Us*, ankarâ: Ümit).
- Gellner, Ernest, 1981, *Muslim Society*, Chicago: University Press.
- Göka, Erol, Abdullah Topçuoğlu, Yaşın Aktay, 1995, *Önce Söz Vardı: Hermenötik Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Harb, A. (1985) *Et-Te'vil Ve'l-Haqqah*, Beyrut: Tenvir.
- Heidegger, M. (1962) *Being and Time*, Almanca'dan İngilizce'ye çev. J. Macquarrie ve E. Robinson, San Fransisco: Harper & Son.
- Heidegger, M. (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Trans. William Lovitt, New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. (1985) *Early Greek Thinking*, Trans. D. Farrell Krell & F. A. Capuzzi, San Fransisco: Harper.
- Hoy, D. (1990) Jacques Derrida, *Çağdaş Temel Kuramlar*, çev. Ahmed Demirhan, Ankara: Vadi.
- Lapidus, Ira M. 2002, *A History of Islamic Societies*, 2nd edition, Cambridge: University Press (Türkçesi, Yasın Aktay, *İslam Toplulukları Tarihi 2 Cilt*, 2002, 2009, İstanbul: İletişim Yayınları).
- Laroui, A. (1993) *Tarihselcilik ve Gelenek: Arap Aydınının Krizi*, çev. H. Bacanlı, Ankara: Vadi.
- Maimonides, M. (Musa İbn Meymun) (1956) *The Guide for the Perplexed*, Arapça'dan çev. M. Friedlander, New York: Dover.
- Naim, Abdullah Ahmed, 1990, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse: University Press.
- Nietzsche, F. (1967) *The Will to Power*, Almanca'dan İngilizce'ye çev. Walter Kaufmann (ed.), New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1995) *Deccal (Antichrist)*, Almanca'dan çev. Oruç Auroba, İstanbul: Hİl.
- Rahman, F. (1990) *İslam ve Çağdaşlık*, Türkçesi, A. Açıkgenç, H. Kırbaşoğlu, Ankara: Fecr.
- Roberson, B.A 2003, (ed.) *Shaping the Current Islamic Reformation*, London: Frank Cass Publishers.
- Şeriatî, A. (1984) *İnsanın Dört Zindarı* çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: Bir.

- Spinoza, B. D. (1951) *A Theologico-Political Treatise: A Political Treatise*, Latince'den çeviren, R. H. M. Elwes, New York: Dover Publications.
- Subaşı, Necdet, 2003, "İhya", "Tecdit" ve "İslah"ın Modern kullanımları, tezkire, sayı 33, ss. 130-153.
- Tatar, Burhanetin, 2004, Ayrımların eşiğinde Anlama, *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler, 02-06 Ekim 2002)* Ankara: DİB Yayınevi, ss. 413-438.
- Tatar, Burhanettin, 1999, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Turner, Bryan S., 1997, *Max Weber ve İslam: eleştirel bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları.
- Zimmerman, M. E. (1981) *Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Athens: OHIO University Press.