

Allame Tabatabaî, Suruş ve Müctehid Şebüsterî: Hermedenötiğin Yeni Söylemi ve Kur'an'daki Anlamın Belirginliđi ve Çokluğu

Dr. İsmail Kaidî • Dr. Asgar Vaizî

Özet

Hermedenötiğin yeni söylemi, vahdet veya kesret meselesi ve metnin belirgin olup olmadığı sorununun metnin anlaşılması ve yorumlanmasının doğası ve mekanizması etrafındaki felsefi düşüncelerin odağına yerleştirdi. Bu konuları gözönünde bulundurarak elinizdeki makalede, İran'ın çağdaş düşüncesinde vahyin metnine ilişkin üç hermedenötik yaklaşımı analiz edip inceleyeceğiz. Bu yaklaşımlardan her birini analiz ederken hermedenötiğin yeni eğilimlerini öne çıkaracağız. Bu amaçla öncelikle Allame Tabatabaî'nin vahyin metni için birden fazla manayı konu etmiş olsa da bu anlamlardan her birini vahyin sahibinin kastıyla belirgin gördüğünü, bu yüzden de onun tefsir bahislerinin daha ziyade kasıtlılık ve romantik hermedenötikle aynı istikamette olduğunu ortaya koyacağız. Daha sonra Abdülkerim Suruş ve Muhammed Müctehid Şebüsterî'nin hermedenötik düşüncelerini ele alıp değerlendireceğiz. Suruş, vahiy metninin anlamının metnin yazarının muradından bağımsız olduğunu savunması nedeniyle felsefi hermedenötikte anlamın bağımsızlığı öğretisiyle aynı noktada buluşur. Bu arada Müctehid Şebüsteri kimi bakımlardan felsefi hermedenötiğe, kimi bakımlardan da romantik hermedenötiğe eğilim duyar. Çünkü bir yandan bazı yazılarında vahyin metnindeki gizli ve nihai anlamdan sözeder, diğer yandan da Kur'an'ın birden fazla ve muteber tefsirinin mümkün olduğunu kabul eder.

Anahtar Kelimeler: Allame Tabatabaî, Suruş, Şebüsteri, Kur'an, anlama, yorum, felsefi hermedenötik, romantik hermedenötik

Giriş

Kutsal Kitap ve Anlamındaki Çokluk

Hermedenötiğin yeni düşünceleri incelendiğinde görülecektir ki modern hermedenötik herşeyden çok "Metnin anlamı nedir?" sorusuyla meşguldür. Hermedenötiğin iki yeni akımının bakışıyla bu soruya cevap verilebilir. Biri "kasıtlılık" ve diğeri "metnin anlamının bağımsızlığı"dır. Kasıtlılar metnin

manasını müellifin kastında arar. Bu yönüyle Schleiermacher'ın romantik hermedenötiği ve Hirsch'ün nesnelce hermedenötiği kasıtlı sayılmaktadır. Schleiermacher ve Hirsch, metnin bir tek ve öz anlamı bulunduğuna inanır. Bu şekilde kasıtlılar metnin anlamını müellifin kastıyla tek ve belirli görür. Buna karşılık Gadamer felsefi hermedenötikte "anlamın bağımsızlığı" öğretisini ortaya atarak metnin anlamının müelliften ve onun kastından bağımsız olduğunu savunmuştur. O,

metnin manasını anlamının, entegre tarihsel bir konumda ve yorumcunun tarihsel ufku- nun metnin tarihsel ufkuyla buluşması so- nucu ortaya çıkan bir vaka olduğu kanaa- tindedir. Bu nedenle metnin anlamı daima akışkan, belirsiz ve tarihsel duruma bağlı- dır. Kısaca metinde anlam çokluğu vardır.

Metnin anlamının belirli olup olmadığı meselesinin ve yine anlamın tekliğı veya çokluğu sorununun hermenötüğün yeni söy- lemindeki en parlak boyutlardan olduğu ve hemenötüğün diğer meselelerinden daha fazla dikkat çektiğı hesaba katılırsa bu ma- kalenin odak meselesi de İran'ın çağdaş düşüncesinde Kur'an'ın anlamının belir- ginliğı ve çokluğu olacaktır. Allame Sey- yid Muhammed Hüseyin Tabatabaî çağ- daş Şiî düşünürlerin en seçkinlerinden biri ve tanınmış Kur'an müfessiridir. 20 cilt- lik *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an* tefsir kül- liyatını yazmış ve bu külliyyatın bazı ciltle- rinde ve başka bazı yazılarında, aralarında Kur'an'daki anlamın belirginliğı ve çok- luğı meselesi de bulunan vahiy metninin anlamına ilişkin özellikler hakkında açıkla- mada bulunmuştur. Onun bu konudaki gö- rüşünü ayrıcalıklı kılan, vahiy metninin an- lamındaki belirginlik ve çokluğu birbirinin karşısına koymamasıdır.

Oysa son yıllarda bazı dinî düşünürler modern hermenötüğü örnek alarak ve bahse- dilen çelişkiye sahip çıkarak vahiy metnini anlama ve yorumlamanın doğası ve meka- nizması çevresinde yazmışlardır. Bunların arasında anlamın belirginliğı ve çokluğu ile bu ikisinin çelişkisi Abdulkerim Suruş ve Müctehid Şebüsteri'nin yazılarında daha çok göze çarpmaktadır. Bu nedenle makale- nin devamında konunun geçmişi ve zemini üzerinde kısaca durarak Allame Tabatabaî, Suruş ve Müctehid Şebüsteri'nin hermenö- tik yaklaşımında Kur'an'ın anlamındaki

belirginlik ve çokluk meselesini ele alacak, tahlil edip değerlendirecek ve bu yaklaşımların her birinin bulunduğu noktalar ve niha- yet onların yeni hermenötik akımlarla iliş- kisi gösterilmeye çalışılacaktır. İran'da dinî düşüncede yenilenmenin ortaya çıkışı ve ya- yılmasıyla birlikte bazı din araştırmacıları hermenötüğün yeni söylemlerini dinî me- tinleri anlama ve yorumlama alanına dahil etme gayretine girdi. Bunun sonuçlarından biri de kimi düşünürler nezdinde kutsal ke- lamın manasının çokluğuna inanılması var- dır. Ama metnin anlamının çokluğuna dair diğer bir anlayış da eskiden beri Yahudi ve Hıristiyan yorum geleneğinde bazı modern öncesi hermenötiklerde, bunun yanısıra bir- çok Müslüman müfessir, arif ve filozofta kutsal metinleri anlama ve yorumlama ala- nında görülmüştür.

Kutsal metinlerin hermenötiklerinde met- nin anlamında çokluk bulunduğuna inanç, vahiy metinlerinin anlamın çok sayıdaki katmanlarından şekillendiğı düşüncesinde önce çıkmaktadır. Kimi zaman metnin an- lam katmanı kutsal kitabın zâhir ve bâtını olarak ifade edilmiş, kimi zaman da vahiy kelamının zâhirî anlamından ve bâtınî an- lam veya anlamlarından sözedilmiştir. Bu düşüncelerde vahiy metinlerinin basamaklı yapısı genellikle evrenin varlık binası ve in- sanın ilahî sistemiyle karşılaştırılmıştır. Met- nin anlam mertebeleri de yorumcunun ma- nevi mertebeleriyle ilişkilendirilmiştir. Bu grup anlayışları İskenderiyeli Filon, Orige- nes, Augustinus, Thomas Aquinas gibi Hı- ristiyan ve Yahudi bazı düşünürlerin eser- lerinde ve aynı şekilde Sadru'l-Müteellihin Şirazî, İbn Arabî, Sadruddin Konevî gibi Müslüman filozof ve müfessirlerin birçok yazılarında görmek mümkündür.

Örnek vermek gerekirse, milattan sonra birinci yüzyılın Yahudi düşünürü olan

İskenderiyeli Filon¹ lafza dayalı² anlam veya hakiki mana karşısında simgesel ve temsilî³ anlam ya da istiareli⁴ anlamdan söz eder. Filon, ilahî kelamın bu iki anlam katmanını nefis ve beden arasındaki ilişkiyle karşılaştırır. (Levy, 2018). Milattan sonra ikinci yüzyılın Hıristiyan filozof ve ilahiyatçısı Origenes⁵ de onun kitabını emsal olarak Kitab-ı Mukaddes'in üç anlam katmanını içerdiğini savunur; lafza dayalı veya tarihsel anlam, hükme dayalı anlam ve mistik anlam. O, bu katmanların her birinin sırasıyla insanın varlık sahalarından birine, yani cisim, nefis ve ruha dönük olduğuna inanmaktadır. (Zalta, 2018).

İslamî gelenekte Sadru'l-Müteellihin Şirâzî, *Esfar* külliyyatının yedinci cildinin başında kutsal metindeki üç anlam sahasına işaret eder: A'lâ söz, vasat söz, süflî söz. (Sadru'l-Müteellihin, *Esfaru'l-Erbaa*, c. 7, s. 5-6). Ayete'l-Kürsi tefsirinde de vahiy kelamın doğası ve üslubu üzerinde kısaca durur ve bu bahis içinde tefsirin üç tarzını ele alır: Lugat ehlinin tarzı, akletme ehlinin tarzı ve ilimde râsih olanların tarzı. (A.g.y., *Tefsir-i Kur'an*, c. 6, s. 34-35). Tefsirin en iyi metodunu, vahiy kelamın zâhirinden bâtunlara geçiş olarak kabul eder ve kendisinin de ayetleri tefsir ederken bâtunî anlatım tarzını önde tuttuğunu belirtir. (A.g.e., c. 4, s. 150). Sadra, *Mefatihü'l-Ğayb*'ın ikinci miftahından dördüncü fatihasında dört tefsir meşrebi ve tarzını ele alıp inceler. Birinci meşrep, filolojik tefsir yöntemine dayanan çoğu fakih ve muhaddisin tefsir yaklaşımıdır. Sadra böyle bir yaklaşımı "teşbih yöntemi" olarak adlandırır ve onun karşısında,

özelliği ayetler üzerinde dikkatlice düşünmek olan "tenzih yöntemi"ni zikreder. Daha sonra bu iki yaklaşımın uzlaştırılmasıyla tesis edilen "teşbih ve tenzihin birleştiği yöntem"e değinir. Sonunda da "teşbih ve tenzihi red yöntemi"ni Kur'an'ın tefsiri için en liyakat sahibi metot olarak tanıtır. Bu tefsir yaklaşımının ilimde rasih olanların yöntemi olduğuna inanmaktadır. (A.g.e., *Mefatihü'l-Ğayb*, s. 73-75).

Henry Corbin vahiy metinlerini kutsal fenomenler olarak görür ve bu metinlerin manasındaki çokluğa inanmayı Yahudi ve Hıristiyan geleneklerin ve aynı zamanda İslamî geleneğin de ortak özelliği sayar. *İslam-i İrani: Çeşmendazhâ-yi Ma'nevî ve Felsefî / İslam-i İran: Manevi ve felsefî perspektifler* kitabında "Kutsal Kitabın Görünümü" başlığı altında bir bölüm açar ve Batı hermenötik düşünceleri ile Şiilerin Kur'an tefsiri babındaki görüşlerinin aynı istikamette olduğunu temel alan iddiasını ortaya koymaya çalışır. Böylelikle bir yandan hermenötik düşüncelere ilgi duyan İranlı okuyucunun ona katılmasına fırsat yaratacak, diğer yandan hermenötik düşünceler ile Kur'an tefsirine ilişkin teoriler arasında irtibat kurmanın peşinde olan Batılı okuyucunun bu fikirlere iştirak etmesini sağlayabilecektir. (Corbin, *İslam-i İrani*, s. 247-248).

İslam-i İrani'nin yazarı, diğer eseri *Tarih-i Felsefe-i İslamî*'nin başında Kur'an'ın ruhani tefsirinden kapsamlı biçimde bahsederek Kur'an'ın manevî tefsirinin Şiilerin felsefî düşüncesinin kaynakları arasında neden ve nasıl yer aldığını göstermeye çalışır. Corbin, Sadru'l-Müteellihin'in bazı

¹ Philo of Alexandria (MÖ 25 - MS 50)

² Literal

³ Metaforik

⁴ Alegorik

⁵ Origen of Alexandria (MS 184-253)

Kur'an ayetlerini tefsirini Şiî irfanının ışığında yapılmış tefsir sayar. Ondan sonra Allame Tabatabaî'ye ve Kur'an'ın ruhanî tefsirlerinden biri olarak *Tefsiru'l-Mizan'a* değinir. Burada Kur'an'ın mertebeleri bulunduğunu ve bâtınlar içerdiğini yazmıştır. (A.g.e., *Tarih-i Felsefe-i İslamî*, s. 9-25).

Allame Tabatabaî'nin Kur'an tefsiri, bütün yenilikçiliklerine rağmen kökü İslamî tefsir geleneğindedir. Çağdaş Kur'an araştırmacısı Mahmud Eyyub, el-Mizan'ın günümüzdeki muhataplarıyla ilahiyat ve felsefenin kadim geleneğinin içinden konuştuğuna inanmaktadır. (Ayoub, p. 186). Başka muhakikler de Allame'nin tefsir bahislerinin kökünün tefsir geleneğinde olduğuna işaret eder. Mesela Ahmed Paketçi *Tarih-i Tefsir-i Kur'an'da* çağdaş tefsir akımlarını eklemlemeci ve gelenekçi olarak ayırır ve *el-Mizan'ı* gelenekçi tefsirler grubunda zikreder. (Paketçi, s. 306-311). İslam felsefi araştırmacısı ve çağdaş İslamiyatçı Massimo Campanini⁶ de *Kur'an: Tefsirhâ-yi Novin-i Müselmanan*⁷ kitabında *el-Mizan* yazarının tefsir ekolünü gelenekçi sayar. (Campanini, p. 37).

Allame Tabatabaî Kur'an'ın tefsir geleneğine yaslanarak vahyedilen sözün zâhir ve bâtını bulunduğu telakkisini kabul eder ve bu görüşü irfanî bir paradigmadan tefsir konularının çerçevesi içine almaya çalışır. Kur'an'da bâtınlar bulunduğuna inanç Allame'den önce Şiîlerin dinî söyleminde daha ziyade bir rivayet öğretisi olarak sözkonusu ediliyordu. Bu nedenle Şia'nın bazı arif meşrepli müfessirleri bu telakkiiyi irfanî zevkle karıştırmış ve kutsal kelamın manasındaki kemale yükselen mertebeler ile insanın manevî kemal mertebeleri ve kâinatın varlık

yapısını birbirine bağlamıştı. Allame, insanın manevî mertebeleri ile Kur'an'ın mana mertebeleri arasındaki bağa inanmakla birlikte Kur'an'ın birçok anlam katmanı içermesini tefsir bahisleri çerçevesinde ve metnin tefsiri için gerekli olan şeyler temelinde derleyip toparlar. Onun, Kur'an'ın "muhkem ve müteşabih" ve "tevil" gibi bazı kavramlarıyla ilgili anlayışı, kutsal kelamın manada kendine yeterli olduğu ilkesini savunması, metin içi tefsir metodu olarak Kur'an'ı Kur'an'la tefsir yöntemini kurması, mantık ve usul ilminin kavramlarından yardım alması, işte bütün bunlar Allame'nin, her ne kadar tefsir geleneğine dayansa ve rivayetin aktardıklarına, irfanî inançlara ve felsefî bilgilere yaslanırsa da, vahyedilen sözün doğasına ve onun anlaşılıp tefsir edilme mekanizmasına dair telakkisini metni yorumlamanın tutarlı ve disiplinli bir teorisi formunda, diğer bir ifadeyle bir hermenötik söylemde gündeme getirdiğine şahittir.

Allame Tabatabaî ve Kur'an'ın Manasındaki Tekamüle Dayalı Paralel Çokluk

Allame Tabatabaî'nin kanaatinde Kur'an zâhirî ve bâtunî anlamlar içerir. Kur'an'ın bâtunî anlamları da çok sayıda katmandan oluşur. Allame, Kur'an'daki anlam katmanının çokluğunu belli bir sayıyla sınırlandırmaz. O, Kur'an'ın zâhirinin herkes için anlaşılabilir olması gerektiğine inanır. Çünkü Kur'an kendisini mübin ve herşeyi açıklayıcı olarak tarif eder. Meydan okurken insanların ayetleri üzerinde durup düşünmesini ister. Eğer yapabiliyorlarsa onun benzerini bir kitap getirmeli ve karşı çıkmalıydılar. Buna ilaveten Kur'an'da pek çok

⁶ Massimo Campanini (1954-)

⁷ Qur'an: Modern Muslim Interpretations

yerde İsrailoğulları gibi özel bir insan topluluğu, kafirler veya müminler muhatap alınırlar ve onlarla konuşulur. Allame Tabatabaî, Kur'an eğer anlaşılmayacak bir kelamla insanlarla konuşuyor olsaydı bütün bu hitapların boşuna olacağı kanaatindeydi. Allame, Kur'an'ın zâhirî ve bâtunî hiçbir anlamını birbirine yabancı görmez. Çünkü ona göre zâhirî ve bâtunî tüm anlamlar vahyin kelamında kastedilmiştir. Tek fark şudur ki, zâhirî ve bâtunî anlamlar birbirine paralel murad edilmiştir. (Tabatabaî, *Şia der İslam*, s. 78-85 ve A.g.y., *Kur'an der İslam*, s. 21-30).

El-Mizan yazarı her ne kadar zâhirî manayı anlamın ilk katmanı görüyorsa da literal manadaki Kur'an'ın zâhirini sınırlandırmaz. Bilakis zâhirî anlamlar ile bâtunî manalar arasında göreceli bir bağ olduğuna inanır. Bu bakış temelinde her katmandaki anlam, önceki katmanın anlamına göre bâtunî anlam sayılır ve bir sonraki katmanla kıyaslandığında da zâhirî anlam olmaktadır. (A.g.y., *el-Mizan*, c. 3, s. 84).

Allame Tabatabaî'nin inancına göre Kur'an metni delaletinde bağımsızdır. Yani Kur'an ayetlerini anlamada Kur'an dışında bir yol gösterici ve kılavuza ihtiyaç yoktur. Rivayetin öğrettikleri, sahabe ve tabiinin sözleri, bilimsel, felsefî veya kelamî bilgiler, bazı müfessirlerin Kur'an'ı tefsir ederken ayetlerin anlamlarıyla karıştırdığı her şey, bunların hiçbiri Kur'an ayetlerini anlamak için ne gerek şart, hatta ne de yeter şarttır. Bu bakış itibarıyla Kur'an ayetlerini anlama ve tefsir etmenin doğru üslubu onları yanyana getirmek ve ayetler arasındaki irtibat ve insicama dikkat kesilmektir. Bu şekilde Kur'an, tek bir metin olarak, anlamlara delalet etmede kendine yetecektir.

Bu metnin her kısmının anlaşılması ve tefsiri de o kısmı külliyatın arka planında ele alarak ve mananın metin içi irtibatına bakarak mümkündür.

Allame Tabatabaî, Kur'an'ın anlamının kendine yeterliliğini yapısal bir inanç kabul eder ve bir tefsir varsayımı olarak ondan yararlanır. Aynı zamanda Kur'an ayetlerine istinat ederek bu kanaati güçlendirmeye çalışır. Bu yüzden Kur'an'ın kendine yeterli olmasının karşısında, vahyedilen kelamın, metnin dışından birtakım kaynaklar, öğretiler ve bilgilere, yani Kur'an'ın yapı ve anlam bütünlüğü haricinde elde edilmiş şeylere bağımlı olduğu inancının bulunduğu gösterir. Kur'an'ın kendisini “⁸ نور مبین”⁹ olarak tanıttığına değinir. Halbuki ayetleri anlamamanın metnin dışından birtakım kaynaklara, bilgilere ve öğretilere bağımlı olması, Kur'an'ın ışığını başka yerden aldığı, hariçten hidayete vesile olduğu ve başka bir şeyin açıklamasına muhtaç olduğu anlamına gelecektir. (A.g.e., c. 1, s. 7).

“Anlamın kendine yeterliliği”ne ilaveten “anlamın metin içi irtibatı” da her türlü metnin dışı yorumun ön şartıdır. Bu cümleden olarak Kur'an'ı Kur'an'la tefsir de. Anlamın kendine yeterliliği, metnin manasını anlamamanın metnin kendisinden başka bir şeyi ihtiyaç duyması ön şartına dayanır. Çünkü metnin her kısmı bütünü anlam fikriyle bağdaşmaktadır. (Algar, s. 339). “Anlamın metin içi irtibatı” da metnin çeşitli kısımlarının birbiriyle disiplinli ve sistemli anlam bağlantısı taşıdığı türden yorumun ön şartını ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle, metin mananın iç disiplinine sahiptir.

⁸ Aydınlatıcı ışık

⁹ Alemlere kılavuz vesilesi

¹⁰ Herşeyi açıklayan

Allame'nin "muhkem ve müteşabih" kavramlarından anladığı ve bu kavramlar arasındaki ilişkiye dair telakkisi Kur'an'daki anlamın metin içi disiplin ve ilişkisini ifade eder. Allame "muhkem ve müteşabih"i iki izafi vasıf ve iki görece kavram kabul eder. Müteşabih ayetlerin, kendi lafzî medlulüne delalet etmesine rağmen kasıt ve mana bakımından şüphe ve tereddüt konusu olduğuna, ama bu tereddüdün dilden yararlanarak ve linguistik analizle giderilebileceğine inanır. Çünkü tereddüt ve şüphe diğer ayetlerle bağdaşmaması nedeniyle ortaya çıkmıştır. Bu yüzden meydana gelen müteşabihliği metin içi tefsirle ortadan kaldırmak gerekir. (A.g.e., c. 3, s. 47).

Elbette ki Allame'nin Kur'an'ı Kur'an'la tefsir tarzından anladığı, zâhîrî ve bâtunî anlamların göreceli olmasının ve yine Kur'an ayetleri için muhkem ve müteşabih vasfının nisbî olmasının birtakım belirsizliklerle karşı karşıya bulunduğu.

Mesela "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" (Taha 5) ve "جَاءَ رَبُّكَ" (Fecr 22) ayeti literal anlamıyla Allah'ın mekanlı ve bedenli olduğuna delalet eder. Allame, Allah'a mekan ve beden isnat etmeyi bu ayetlerin anlamında ortaya çıkan müteşabihliğin sonucu kabul eder ve sözkonusu benzerliği bu ayetleri Kur'an'ın diğer ayetlerine döndürerek ortadan kaldırmanın mümkün olduğuna inanır. Bu nedenle ortaya çıkan müteşabihliği, bahsi geçen ayetleri "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" (Şura 11) ayetine rücu ettirerek ortadan kaldırmaya; "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" ve "جَاءَ رَبُّكَ" ayetlerindeki yerleşme ve gelme fiilinden muradın bir mekana yerleşmek ve yer değiştirmekten başka bir anlama geldiğini göstermeye çalışır. (A.g.y., *Kur'an der İslam*, s. 44-45).

Halbuki muhkem ve müteşabih Kur'an ayetleri için iki göreceli vasıf sayan bakışı temel alarak bu iki ayeti Kur'an'ın diğer ayetlerine, mesela "يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" (Fetih 10) ayetinde olduğu gibi zâhirinde Allah'ın bedeni veya mekanından sözedene ayetlere rücu ettirmek ve Allame'nin tefsirinden tamamen farklı bir tefsire ulaşmak da mümkündür. Yahut Allame'nin görüşünün tam tersine davranıp "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" ayetini "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" ayetini "جَاءَ رَبُّكَ" ayetine rücu ettirmek ve onları, neticesi Allah'a beden ve mekan atfetmek olacak şekilde tefsir etmek de mümkündür. Öyle anlaşılıyor ki muhkem ve müteşabih ayetlerin tespit edilmesi ve onların birbirine nasıl döndürüleceğinin belirlenmesi nihayetinde müfessirin ön kabullerine ve varsayımlarına bağlıdır.

Allame Tabatabaî her ne kadar *el-Mizan*'ın mukaddimesinde felsefe ve kelam cinsinden varsayımlar ve ön bilgilerin Kur'an tefsirine dayatılmasını tefsirin tatbikle yer değiştirmesi olarak görüyor ve vahyedilmiş kelamın tefsir etmenin doğru tarzının Kur'an'ı Kur'an'la tefsir olarak tarif ediyorsa da (A.g.y., c. 1, s. 7-14) Kur'an'ı tefsir ederken kendi faraziye ve ön bilgilerinden defalarca yararlanmıştı. Mesela Allah'ın bedenlenmiş olmadığını ayetlerin tefsirinden çıkarmak yerine "Allah cisim değildir" inancıyla Kur'an'a yaklaşır ve ayetleri kendi varsayımıyla bağdaşacak şekilde tefsir eder. Bu nedenle Kur'an'ı Kur'an'la tefsir yaklaşımında müfessirin ön kabullerinin yorum sürecine kılavuzluk yaptığı ve yol gösterdiği anlaşılmaktadır. Müfessirin bu anlayış ufku Kur'an ayetlerini uygun biçimde yanyana getirme metoduna damgasını vurur. Bu bakımdan Allame Tabatabaî ile felsefî hermenötiğin yoruma dair yaklaşımları arasında kimi yakınlıklar bulunabilir.

Allame Tabatabaî vahyedilmiş sözün anlamlarında çokluk bulunduğuna inanmakla birlikte Kur'an'ın çok sayıdaki anlamlarından her birini belirgin kabul eder ve bu anlamların her birinin uygun bir delaletle kendi medlulüne delalet ettiğine inanır. Bu yüzden Kur'an'ın anlam çokluğu lafzın birden fazla manada kullanıldığı anlamına gelmez. Böylelikle Allame bir yandan vahyedilmiş kelamı anlamayı vahyin sahibinin kastına bağlarken, diğer yandan kutsal metin ile o metinde kastedilen anlamın belirgin olmasını gerektiren anlamı arasında bağ kurar. Çünkü sözün anlama delaletinin sebebi ve illeti yahut diğer bir deyişle sözden onun anlamına geçiş, zihinde onlar arasında kurulan sağlam bağın ta kendisidir. Bu bağ da, kişi nezdinde bilgi sahibi olan o ikisi arasında vazedilmiş icap ilişkisinden kaynaklanmıştır. Söz ve anlamı birbirine tam olarak uyduğunda sözün anlama delaletine “mutabık” veya “tetabuk” delaleti adı verilir. Mutabık delaleti, mantıkçılara göre lafızların aslî ve temel delaletini oluşturur. Anlamlar için lafız vazedilmesi de gerçekte bu tür delalet içindir. Bu tür delalet sözün anlamının belirli olmasına bağlıdır. Çünkü anlamın belirgin olmaması durumunda söz ve anlamının tam uyumundan bahsetmek yersiz olacaktır. Böyle bir zaruret anlamın çokluğu karşısında yer almasını gerektirmez. Zira bir tek sözden birkaç anlamı murad etmek mümkündür. Söyleyen veya yazan, bir tek sözden çok sayıda anlamı kastedebilir. Bu durumda anlamın kriterini yazarın veya konuşanın kastı kabul edersek mecburen kastedilmiş anlamlardan herhangi biri sözün anlamı olacaktır. (Muzaffer, s. 63 ve Vaizî, s. 139).

Metnin anlamının müellifin kastıyla belirlendiğini kabul etmek, dilin müellif (yazan veya söyleyen) ile muhatap (okuyan

veya dinleyen) arasında ortak zemin olduğu varsayımına dayanır. Bu yüzden kasıtlılar, metnin linguistik norm ve kurallarına erişmeyi metni anlama ve yorumlamanın ön şartı sayar. Mevzu beşerî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması olduğunda yazan ve okuyan arasında dilin ortak zemin olması genellikle kabul edilmiş bir varsayımdır. Hermenötiğin tartışması da çoğunlukla yazarın ve okuyucunun linguistik norm ve kurallara göre davranışları ekseninde döner. Ama vahye dayalı metinlerden bahsedildiğinde her şeyden önce vahyin sahibi ile vahyin muhatapları arasındaki sözlü irtibatın imkânı sözle ilgili bir güçlük olarak ve ondan sonra da hermenötik bir mesele sıfatıyla gündemdedir.

Kelam ilminde vahyin sahibi ile vahyin muhatapları arasındaki sözlü irtibatın imkânı genellikle iniş boyutuyla tahlil ve mütalaa edilmiş ve tartışma “Allah'ın insanla konuşmasının mümkün olup olmadığı” çevresinde yapılmıştır. Allame bu meseleyi tersine çevirerek tartışmayı kelam zemininden hermenötik zemine çeker. Şöyle ki, yükseliş boyutuyla meseleye bakar ve “Allah'ın insanla konuşmasının mümkün olup olmadığı”na odaklanmak yerine “Allah'ın kelamının insan tarafından anlaşılmasının mümkün olup olmadığı”nu ele alır. Her ne kadar vahyedilmiş kelamın ne olduğu ve vahiy sahibinin vahyin muhatabıyla nasıl konuştuğu konularını tahlil edip inceliyorsa da. Mesela *Bidayetu'l-Hikme*'nin onikinci kısmının sekizinci faslında ve yine *Nihayetu'l-Hikme*'nin onikinci kısmının onaltıncı faslında Allah'ın sıfatı olarak “kelam” bahsine girer. (Tabatabaî, *Bidayetu'l-Hikme*, s. 170-171 ve a.g.y., *Nihayetu'l-Hikme*, s. 307-308). *El-Mizan*'ın onördüncü cildinde de Enbiya suresinin ilk ayetlerini tefsir ederken Kur'an'ın hudus ve kıdemi hakkındaki

kelam meseleleri etrafında açıklamalarda bulunur. (A.g.y., *el-Mizan*, c. 14, s. 247-251). Bu külliyatın onsekizinci cildinde de Şura suresi 51. ayeti tefsir ederken iki kere Allah'ın insanla konuşması meselesine girer. (A.g.e., c. 18, s. 73-78). Bununla birlikte *el-Mizan*'ın ikinci cildinde Bakara suresi 253 ve 254. ayetlerin tefsiri sırasında, biz ister vahyedilmiş kelamın ne olduğuna ve vahiy sahibinin vahyin muhatabıyla nasıl konuştuğuna bakılsın, ister bu meseleyle ilgilenilmesin bilinen anlamıyla sözün vahyin sahibinden ayrılmayacağına, bilakis sözün sonuçlarının, yani kastedilmiş manaları anlatma ve onu muhataba aktarmanın Allah'a ait olduğuna inanır. (A.g.e., c. 2, s. 320).

Devamında bu konuda felsefi bir açıklama yapar. Bazı filozoflar veya ariflerin Allah'ın kelamının ne olduğu hakkında söyledikleri ve kâinatı baştan sona kelam görmelerinin, bu doğru bile olsa insanî fenomen mesabesindeki söz ve dilin bilinen anlamıyla bağdaşmadığına, buna ilaveten Kitap ve Sünnette ilahî kelama atfedilen anlamlarla da uyuşmadığına inanır. (A.g.e., s. 329-332).

Allame Tabatabaî, Kur'an'ın ilahî olduğuna inanmasına rağmen ve onun kutsal mertebesini korumaya çalışırken vahyedilmiş sözün dil ve yapısına ilişkin tepeden tırnağa beşerî bir anlayışa sahiptir. *Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realism'in / Felsefenin ilkeleri ve realizmin metodu*" ikinci cildinde "İtibariyyat" makalesinde sözün itibarî bir şey olduğunu ve insanın anlaşmak, isteklerini belirtmek ve zihnindekileri başkalarıyla paylaşmak gibi sosyal ihtiyaçlarından kaynaklandığını savunur. (A.g.e., *Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realism*, c. 2, s. 217-220). Allame elbette ki *Resailü's-Seb'a* külliyatındaki "el-Terkib" makalesinde her itibarî şeyin hakiki bir şeye dayandığını da kabul eder ve itibarî şeylerin hepsinin tekvinde bir

kökü bulunduğuna inanır. (A.g.y., *Resailü's-Seb'a*, s. 42-47). *Risaletü'l-Velayet*'te de itibarî şeylerin tekvin köküne değinir ve ondan sonra itibarî olan şeyler ile dinî maarif arasındaki ilişkiyi ele alır. Allame, her ne kadar itibarî olan şeylerin, sosyal hayattan önce ve sonra itibarî olan şeyler yürürlükte olmayacak şekilde insanın toplumdaki hayatından kaynaklandığını düşünüyorsa da dinî maarifi kalıcı ve ebedi epistemolojik değerin güvencesi sayar. Bu yüzden dinî maarif ve ahkâmın, itibarî diliyle kendi hikayesine delalet eden başka hakikatleri anlattığı kanaatinde. (A.g.y., *Risaletü'l-Velaye*, s. 6-7). Bununla birlikte Allame, linguistik mekanizmada, yani kelimelerin kullanılması, cümle kurma tarzı, edebi sanatların delaleti ve kullanımında ilahî söz ile beşerî söz arasında fark görmez. Ona göre Allah'ın kelamı ile insanın sözü arasındaki fark, sadece kastedilen manada ve kelamın delalet ettiği medlülüdür. (A.g.y., c. 3, s. 91).

Allame kimi zaman öyle konuşur ki, sözlerinden Kur'an'ın, Allah tarafından kastedilmiş manaya delalet etse bile linguistik bir metin ve fenomen olması itibarıyla Peygamber'in sözüyle gelen şey, ya da Muhammed Müctehid Şebüsterî'nin ifadeyle Peygamber'in sözlü fiili olduğu anlaşılabilir. Mesela *Vahiy ve Kur'an*'da nübüvveti düşüncenin gizemli şuru kabul eder. Vahiy de bu gizemli şur vasıtasıyla nebînin elde ettiği bilgi olarak görür. (A.g.y., *Vahiy ve Kur'an*, s. 57). Kanaati şudur ki, nebi, vahiy şuruyla onların [ilahî bilgiler] gizli ilişkilerini idrak etmiştir ve bize tebliğ ederken bizim dilimizle konuşarak bizim fikrî ilişkilerimizden yararlanmıştı. (A.g.e., s. 65). Müctehid Şebüsterî, makalelerden oluşan *Kıraat-i Nebevî ez Cihan/Evrene dair nebevî okuma*" isimli kitabın birinci makalesinde Allame'nin bu sözüne

değindir ve onun sözünden, Kur'an'ın talim kaynağı Allah olsa bile Kur'an'ın bir metin olarak linguistik fenomen ve metin yapısının da Peygamber olduğu anlamını çıkarır. (Müctehid Şebüsterî, *Kıraat-i Nebevî ez Cihan*, birinci makale).

Suskun Vahiy, Vahyin Tefsirleriyle Ayrılığına Dair, Suruş'un İnanıcı

Abdulkerim Suruş vahiy suskun kabul eder ve vahiy ile tefsiri arasına fark koyar. Vahiy ilahî tezahür kabul etmekle birlikte onun tefsirini tamamen insanî ve bu dünyaya ait sayar. "Tefsir-i Metin-i Metn"¹¹ adıyla tercüme edilmiş makalesinin başında bu noktaya işaret eder. (Suruş, *Tefsir-i Metin-i Metn*, s. 3). Makalede, vahyedilmiş kelamın nesnel anlaşılabilmesi için zihni anlama dair ön kabuller, ilgiler ve beklentilerden tamamen arındırmayı yeni öğrenenlere tavsiye ve muhal bir düşünce sayar. Ona göre din tarihi şimdiye dek hiç kimsenin bu tavsiyeyi pratiğe dökemediğine şahittir. (A.g.e., s. 4-5).

Bu makalede Kur'an'ın seçkin müfessirlerinden biri olarak Allame Tabatabaî'ye değindir ve onun felsefeciler, muhaddisler, kelimacılar ve reformcuların ilgi ve eğilimlerinin vahyedilmiş kelamı anlama sahasını tamamen kapladığına ilişkin sözünü, dinî bilginin tarih boyunca daima çeşitli müfessirler eliyle üretilip inşa edildiğine şahit gösterir ve bundan şu neticeyi çıkarır: Her ne kadar Kur'an müfessirleri sürekliliği kutsal kitabı din dışı düşüncelerden arındırmaya düzgün biçimde çalışmışlarsa da bu gayretler çok önemli bir sonucu ortaya koymuştur: Bu düşüncelerin tefsir sürecindeki varlığı hem pratikte,

hem de epistemolojik olarak kaçınılmazdır. Diğer bir ifadeyle, pratikteki bu kaçınılmazlık, bilgedeki kaçınılmazlığın ürünüdür. (A.g.e., s. 6)

Suruş, dinî pluralizm çevresinde *Kıyan* dergisine verdiği röportajda bu söylemdeki mantıksal önceliğin din dışı bahiste olduğunu savunur ve dinî çoğulculukla (pluralizm) ilişkili "metnin tefsiri" ve "dinî tecrübenin yorumu" gibi konuların din dışından başlaması, daha sonra bu tartışmalar tatmin edici hale geldiği kadarıyla onların din içi mevzuları anlamada kullanılması gerektiğine inanır. (A.g.y., *Hakkaniyyet ve Akla-niyyet ve Hidayet*, s. 5).

Felsefî hermenötik belki de en önde gelen din dışı bakışaçısıdır ve Suruş o bakışaçısıyla vahyedilmiş metinlerin yorumlanmasının doğası ve mekanizmasına bakmaktadır. O, vahyedilmiş metinlerin anlam çokluğu hakkındaki tartışmasının eksenini felsefî hermenötiğin "Her anlayış, okuyucunun anlamdan beklentileri ve ön kabullerinin ufkunda şekillenir" öğretisine oturtur. Heidegger *Hesti ve Zeman / Varlık ve zaman* 'da anlamının, anlayış yapılarının öncesinde inşa edildiğine inanır ve yorumun daima yorumcunun önceden sahip olduğu, öngörüsü ve ön anlayışından kaynaklandığını savunur. (Heidegger, s. 200-202) Gadamer de *Hakikat ve Reves*'te anlamayı okuyucunun hermenötik ufku ile metnin ufkunun buluşmasının ürünü olan vaka şeklinde tanımlar. (Gadamer, *Truth and Method*, s. 305). Yorumcunun ufkunun da onun hermenötik konumu ve ön anlayışlarından kaynaklandığını düşünür. (A.g.e., s. 300-302). O, ön yargıyı anlamının gerçekleşme şartı sayar. (A.g.e., s. 278). Kanaati şudur ki, ön yargılara hâkim olmak ve

¹¹ Text in Context (1995)

onları aşmak için sarfedilen her çaba yine bizim ön yargularımıza dayanır. (Gadamer, Reader, s. 416).

Suruş da din âlimleri ve müfessirlerin vahyedilmiş kelimadan anladığını onların varsayımları ve ön kabullerine dayandırır. *Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat*'ta Kur'an müfessirlerinin ihtilafları ve farklı tefsirlerine değinerek ve yine bu ihtilafların kaynağını öne çıkartarak dinî nasların anlaşılması ve yorumlanmasının daima bakışaçasına tâbi olduğunu, din âlimleri ve müfessirlerin ön kabulleri ve beklentilerinden doğduğunu göstermenin peşine düşer. Ona göre âlim ve müfessirlerin beklentileri ve ön kabulleri hep felsefe, kelim, irfan veya bilim gibi din dışı ufuklardan etkilenmiştir. Boş bir zihinle vahyedilmiş sözün ardından gidilebileceğı ve donanım olmaksızın onun tefsir edilebileceğini varsayan yaklaşım mecburen bir gerçeğı gizlemektedir: Kur'an tefsirinde felsefi ve kelimî bilgiler ya da bilimsel öğretilerden yararlanılmaması durumunda tefsir sürecini yönlendiren ve müfessirin anlayışını etkileyen şey, onun örfi anlayışından kaynaklanan ön kabuller ve beklentiler olacaktır. Bu, her bir Kur'an müfessirinin kutsal kitaba getirdiğı tefsirde metnin deruni cevherine ulaştığı ve onun ilk anlamını elde ettiğine inanması demektir. (Suruş, *Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat**, s. 304-310).

Suruş, yazdıklarında defalarca "vahiy" ve "vahyin tefsiri" ya da "din" ve "dinî bilgi" arasında fark gözetir ve "vahiy-vahyin tefsiri" şeklindeki ikiye ayırmanın açıkça ortaya konması gerektiğini vurgular. O, her ne kadar vahyin kendisi ilahî, hakiki ve tarih ötesi ise de bizim vahye getirdiğimiz tefsirlerin zannî, nisbî ve kültürel-tarihsel duruma bağılı olabileceğine inanır. (A.g.y.,

Tefsir-i Metin-i Metn, s. 8). Anlaşıldığı kadarıyla Suruş bu farklılığı belirtmekle vahyedilmiş kelamın ilahî ve ebedî boyutunu tarihsel ve insanî boyutundan ayırmanın peşindedir. Galiba bu yolla, vahyedilmiş sözün anlaşılması ve yorumlanmasına ilişkin hermenötik ve tarihsel analizlerinin ilahî kelamın uluhiyet ve ölümsüzlüğüne zarar vermemesini sağlamaya çalışmaktadır. (Dabashi, s. 117). Fakat o, "vahiy" ve "vahyin tefsiri" arasını ayırırken bu kesintiyi aşmak için bir yaklaşım ortaya koymaz ve vahiy ile onun tefsiri arasında nasıl bir ilinti bulunduğunu belirtmez. Söz konusu ettiği ayırım itibariyle adeta vahyedilmiş kelamın anlaşılması ve tefsiri alanında tamamen bağımsız iki olguyla karşı karşıyayız: "Vahyedilmiş söz" adındaki tarih ötesi, değışmez, hakiki olgu ve "vahyedilmiş sözün tefsiri" adındaki tarihsel, değışebilir, göreceli olgu. Suruş başka bir makalesinde ahlakın dinden bağımsız olduğundan bahsederken Allah'ın kastını anlamak için doğrudan bir yolumuz bulunmadığını, onun istek ve muradına vakıf olamayacağımızı vurgular. (Suruş, *Sünnet ve Sekülerizm*, s. 81-82).

Allah'ın kastını anlamak, hermenötik güçlük olarak gündeme getirilmeden önce kelim ilminde tartışma konusu yapılmış ve Eş'arî kelimciler ile Mutezili kelimciler arasında ilahî kelamın hudus veya kıdemi üzerine yapılan polemikler gibi Allah'ın kelamının insanla irtibatının mümkün olup olmadığı hakkında bir dizi tartışma gerçekleşmiştir. (Müctehid Şebüsterî, *Ma'na-yi Kelam-i Vahyanî*, s. 60-63). Suruş, John Hick'le yaptığı söyleşide bu kelimî güçlüğü Fransız İslamiyatçı Muhammed Arkun'a ve onun, eğer Kur'an'ı ezeli kabul edersek aslında onun ölü olduğuna hükmetmiş olacağımız, ama Kur'an'ın oluşumunu tarihsel

* Şeriatın teorik daralma ve genişlemesi (çev)

sayarsak bu durumda sürekli yeni tefsirlerle Kur'an'ın hayatını sürdürebileceğimiz yönündeki düşüncesine değinerek dile getirir. Suruş daha sonra kendi düşüncesini şu şekilde açıklar: Vahyedilmiş sözü tarihsel bir gerçek olarak gözönünde bulundurmak ve ruhunu koruyarak onu yeni durumlara tercüme etmek mümkündür. (Suruş, *Sureti der bî-Sureti**). *Bast-i Tecrübe-i Nebevî*'de vahyedilmiş söz ile Peygamber'in sözünü bir kabul etmeyi, vahyin sahibi ile vahyin muhatabı arasındaki sözlü ilişki hususunda ortaya çıkan kelimâ güçlükleri aşmak için en iyi yol görür. (A.g.y., *Bast-i Tecrübe-i Nebevî***, s. 12). Suruş bu kitapta, vahyedilmiş sözü, nübüvvet yıllarında Peygamber'in deruni tecrübesi ile harici tecrübesi arasındaki diyalogun ürünü sayar. Yani bir yandan Nebi'nin vahiy, ilham, murakabe, miraç gibi deruni süluku, diğer yandan savaşla meşguliyet, Medine'nin inşası, siyasi ve iktisadi düzen kurma gibi nübüvvet yıllarında ortaya çıkan olaylar arasındaki alışveriş. Bu yıllarda nübüvvetin dinî tecrübesinin tekâmül yönünde gelişme yaşadığına inanmaktadır. Ama yine de vahyedilmiş sözün ilahî boyutu ile insanî boyutunun birbirinden ayrı olduğunu düşünmektedir. (A.g.e., s. 10-17).

Bu ayrım, Suruş metinde kastedilmiş manayı metnin ilk ve cevher anlamı kabul etmediği ve "Metin âleminde müellifin niyetine uygunluk anlamında doğru yoktur" (A.g.y., *Hakkaniyyet, Aklaniyyet ve Hidayet*, s. 17) inancını dile getirdiğinde hermenötik bir mesele olarak göze çarpar. Hal böyle olunca "vahyedilmiş kelimâ" ile "muhatapların vahyedilmiş kelimâda kastedilen manayı anlaması ve yorumlaması" arasındaki bağ olarak "kasdî delalet"i ortadan kaldırır ve vahiy sahibinin muradını, muhatapların

vahye ilişkin çeşitli anlayış ve tefsirlerine indirger. Yani "Vahyedilmiş kelimâ kastedilmiş hiçbir anlamı garanti etmez, bilakis vahyin sahibi, insanların kendi kelimândan anladıklarının çokluğunu kastetmiştir" inancını, "Vahyedilmiş kelimâ, vahiy sahibinin kastettiği anlamı garanti etmiştir" telakkisinin yerine geçirir. Bu konuda şöyle yazar:

Her ne kadar vahiy sahibinin niyetini keşfetmek hepimizin yoluna koyduğumuz arzulan kelimâ ise de genellikle sonuçta elde edebildiğimiz, vahiy sahibinin gerçek niyetinin beşer türünün kolektif çabasından başka bir şey olmadığıdır. Burada fiil ve fiilin gayesi özdeşleşir. (A.g.y., *Tefsir-i Metin-i Metn*, s. 8).

Bu söz ve benzerleri nezhur dinî bir söylem olarak etkileyici görünüyorsa da sözlerini hermenötik söylem bakış açısıyla ele aldığımızda, vahyedilmiş söz ile vahyin muhataplarının anlama ve tefsiri arasındaki ilişkiyi izah eden hiçbir açıklama bulunamaz. O, işe yarar hermenötik bir açıklama getirmek yerine daha çok okuyucusunu kimi sufi şiirlerine ilişkin estetik bir idrake katılmaya çağırır ve bu yolla da anlayışını yaymaya çalışır. Suruş böylelikle kastın metnin anlaşılması ve yorumlanmasını değerlendirmede ölçüt olmasını, düzenleyici bir ideal ve anlamayorumlama sürecinde bir yol göstericiye dönüştürür. Bu açıklamayla ilahî kelimânin nihâî tefsiri bulunduğu inanmayı sınıra sokma ve bu telakkinin karşı düşüncesini, yani aralarında Kur'an'ın da bulunduğu vahyedilmiş metinlerin çok sayıda yorumu bulunmasının mümkün olmak bir yana, aksine hepsinin eşit seviyede ve birbirine paralel olduğu fikrini

* Suresizlikte suretilik (çev)

** Nebevî tecrübenin genişlemesi (çev)

öne çıkarmanın peşindedir. *Bast-i Bast-i Tecrübe-i Nebvî* başlıklı röportajda çağdaş Kur'an araştırmacısı Bahauddin Hüremşahî ona, Allah'ın sözünü anlama ve yorumlamanın sonsuz olmasının imkanını sorduğunda şöyle cevap verir: "Böyle bir varsayım teorik olarak mümkündür. Pratikte tefsirin imkanları oldukça sınırlı ve şarta bağlı olsa da." (A.g.y., *Bast-i Bast-i Tecrübe-i Nebvî*, s. 8).

Suruş, *Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat*'ta ve yine *Tefsir-i Metin-i Metn*'de Kur'an'ı tefsir tarihinin, vahyedilmiş sözün farklı ama aynı hizada ve paralel tefsir ve anlayışlarıyla dolu olduğunu göstermek üzere birkaç noktaya değinir. Bu konulardan biri, Müslüman müfessirlerin Kur'an'daki muhkem ve müteşabih kavramlarına ilişkin farklı anlayışları ve Kur'an'ın muhkemat ve müteşabihatı içerme sebebi hakkındaki değişik düşüncelerdir. Kur'an'da neden muhkem ve müteşabih ayetler geçtiği hakkında birkaç değişik görüşü beyan eder ve sonra bu konuda ortaya konan görüşlerin tamamının metni tefsirin gereklerine kayıtsız kaldığını savunur. Kendi inancına göre Kur'an'da müteşabih ayetlerin bulunması tefsirin zemin ve yatağından kaynaklanmakta ve metni anlamamanın doğal icabı olmaktadır. (A.g.y., *Tefsir-i Metin-i Metn*, s. 7). Allame Tabatabaî de farklı bir ifadeyle "muhkemat" ve "müteşabihat"ı metni tefsir etmenin araçlarından sayar ve bu ikisi arasındaki nispeti izafi bir ilişki görür. (Tabatabaî, *el-Mizan*, c. 3, s. 74). Bu itibarla Suruş ve Tabatabaî'nin anlayışı aynı neticeye varır: Kur'an ayetlerinin muhkem ve müteşabih olarak vasıflandırılması tefsirden kaynaklanır ve metni tefsir edilmediği takdirde de bir ayetin muhkem veya müteşabih olduğu söylenemez. Ama Suruş müteşabihleri mutlak

olarak Kur'an'a münhasır görmez. Bilakis bütün metinlerin, özellikle de vahyedilmiş metinlerin muhkem ve müteşabih içerdiğini savunur. Kutsal metinlerin bu özelliğini de dinî bilginin daralıp genişlemesinin [kabzu bast] sonucu sayar. (Suruş, *Tefsir-i Metin-i Metn*, s. 7). Allame Tabatabaî her ne kadar diğer metinlerdeki muhkem ve müteşabihden bahsetmiyorsa da muhkem ve müteşabihin her metne uygulanabileceği kanaatinde olduğu bellidir. Çünkü Allame müteşabihliği lafızların değil, anlamın özelliklerinden biri görür. Yani onun bakışıyla bir anlam hem kastedilene hem de başka şeye delalet ediyorsa bu durumda müteşabihdir. (Tabatabaî, *el-Mizan*, c. 3, s. 79).

Allame ile Suruş'un görüşü arasında ortaya çıkan fark, bu iki mütefekkin kutusal metnin yorumuna din içi ve din dışı bakışındadır. Belki de bu farklı bakış itibarıyla Suruş'un Allame Tabatabaî'nin muhkem ve müteşabihlere ilişkin izahına ilgisizliği açıklanabilir. Çünkü Allame'nin bu kavramlarla ilgili anlayışı, onun tefsire dair varsayımlarından derinlemesine etkilenmiştir. Bu bakımdan onun anlayışı metni tefsirin gereklerini temel alıyorsa da Allame'nin bu meseleye bakışı din içi alanda ve belli bir metni, yani Kur'an'ı tefsirin gereklerine dayanmaktadır. Oysa Suruş bu meseleyi din dışı bakış açısıyla ele almaktadır.

Suruş, Allame Tabatabaî'nin, dinî maa-rifi çağdaş bilgiler ışığında açıklasa da bazı yeni felsefî başlıklardan uzak kaldığını düşünmektedir. Mesela eserlerinde, diğer beşerî bilgiler coğrafyasında bağımsız episteme konumunda bulunan dinî bilgi etrafındaki tartışmadan haber yoktur. (Suruş, *Tabatabaî der Came-i yek Mütেকellim**, s. 95-97).

* Kelamcı kimliğiyle Tabatabaî (çev)

Din dışı söylemden dinî metni anlama ve yorumlama olgusunu analiz etmeye çalışan Suruş, Allame Tabatabaî gibi tanınmış bir müfessirin Kur'an tefsirinde belli bir epistemolojik zemine basmasına rağmen nasıl olup da vahyedilmiş sözün tefsirinde disiplinli ve sistematik bir hermenötikten söz etmekten nasipsiz kaldığını göstermekten çekinmez. Onun varsayımına göre hermenötik söylem, Allame ve diğer Kur'an müfessirlerinin şimdiye dek nasiplenemedileri şeydir. Bu yüzden bu söylemi bizzat kendisi inşa etmeye çalışır. (Dabashi, s. 122-123). Bununla birlikte Suruş, *Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat*'ı bir dinî bilgi teorisi olarak ortaya atıp tasarlamış olmasına rağmen dinî metinlerin anlaşılması ve yorumu konusunda hiçbir hermenötik teori ortaya koymaz. Tersine, Gadamer'in kutsal metinleri anlama ve yorumlamanın mekanizmasını izah etmek için kullandığı felsefi hermenötiğin bazı öğretilerinden yararlanır yalnızca. Bu bakışın sonucu da aralarında kutsal metinlerin de bulunduğu her metin linguistik bir sistem ve kelimeler bütünü olarak daima bunun aynısı olsa bile linguistik fenomen ve tarihsel kategori sayılması itibarıyla metnin ardarda yorum zincirinden başka bir şey olmadığı anlayışdır. Suruş, haber analiz sitesi *Zeytun*'la röportajında dinî metinlerden bahsetmese de dini yorumlar bütünü gördüğünü açıkça belirtir. (Suruş, *Zeytun*'la röportaj).

Bu bakış itibarıyla vahyedilmiş metinler, beşerî metinlerin tamamı gibi çoğul ve denk anlamları içerir. Suruş, *Sıraphâ-yi Müstakim* başlıklı makalesinin başında, vahyedilmiş metinleri anlama ve yorumlamanın çoğul olmakla kalmayacağını, bilakis akışkan da olacağı inancını belirtir. Çünkü metin suskundur ve bizim dinî metinlerden anladığımız hep ön kabullerimiz ve beklentilerimizden etkilenir. Bu, ön kabul ve

beklentilerimizin din dışı ufuklardan kaynaklanması nedeniyledir. Sürekli değişim ve yer değiştirmeye maruz kalan felsefe ve bilim gibi ufuklar. Bu yüzden bu ufukların ışığında gerçekleşen yorumlar da akışkan ve çeşitlidir. (Suruş, *Sıraphâ-yi Müstakim*, s. 2). Bu durumdan çıkardığı sonuç şudur ki, dine ilişkin hiçbir nihai yorum gösterilemez. Bu sebeple hiçbir nihai merci de yoktur. Dinî bilgide, beşerî bilgide olduğu gibi hiç kimsenin sözü başkaları için itaat gerektiren hüccet olamaz. (A.g.e., s. 4).

Müctehid Şebüsterî, Hermenötik, Kitap ve Sünnetten Evrene İlişkin Nebevî Okumaya

Muhammed Müctehid Şebüsterî, vahyedilmiş metinleri anlama ve yorumlamanın doğası ve mekanizması hakkında kalem oynatmış diğer bir çağdaş düşündürdür. Hermenötiğin yeni söyleminden yararlanarak kutsal metinleri anlama ve yorumlamada yeni bir yaklaşım ortaya koymaya çalışır. Vahyedilmiş sözün doğası ve mekanizması hususundaki tartışmasının odağı da Suruş gibi, “ön kabulün ufkunda anlama” öğretisidir.

Hermenötik, Kitap ve Sünnet'e şu cümleyle başlar: “İslamî vahyin müfessirleri sürekli olarak Kitap ve Sünnete ilişkin ön kabulleri, ilgileri ve beklentilerini temel alarak onu tefsir etmeye koyulmuşlardır.” (Müctehid Şebüsterî, *Hermenötik, Kitap ve Sünnet*, s. 7). Sözünün devamında, ilmi çevrelerde hâlâ boş bir zihinle, hiçbir varsayım taşımaksızın ve sadece usul ilmine ve dil bilgisine dayanarak Kitap ve Sünnet'in peşinden gidilebileceği anlayışının yaygın olduğuna değinir. Müctehid Şebüsterî, vahyedilmiş metinlerin yorumlanması ve anlaşılmasına ilişkin bu yanlış algının ve aynı zamanda Kitap ve Sünnetten makbul

bir tefsir görüşü ortaya koymak amacıyla Müslüman müfessirlerin elinde sistematik bir hermenötik bulunmamasının, müfessirlerin vahyedilmiş kelama dair anlayış ve kavrayış farklarının asli etkeninin ve fakihlerin fetvaları arasındaki ihtilafın temel nedeninin gözlerden gizli kalması sonucuna vardığını savunur. Onun inancına göre böyle farklılıklar ve görüş ayrılıklarını ortaya çıkaran, müfessirin anlamla ilgili bu ön kabulleri ve beklentileridir. Bu yüzden bugünkü karmaşık uygarlığın İslam dünyasının başına sardığı teorik ve pratik güçlüklerden çıkmanın ve dinî bilginin gelişmesinin yalnızca kutsal kelamın müfessirleri ve fakihlerin Kitap ve Sünneti anlayıp yorumlamada din dışı varsayım ve beklentilerini gözden geçirmesi ışığında olursa kabul edilebileceğini göstermeye çalışır. (A.g.e., s. 7-9 ve a.g.y., *Temmülatî der Kıraat-i İnsanî ez Din**, s. 17-18).

Şebüsterî, *Kelam-i Cedid, Kalemrov-i Şeriat, Teori-yi Tefsir-i Mutun-i Dinî*** başlıklı konuşmada¹² dini ve ilahî kelamı anlamayı sadece müfessirin ön kabulleri ve ilgileri ufkunda mümkün görür. Ama bütün bu sınırlılıklar insanın dine ve ilahî kelama ilişkin anlayışı üzerinde etkili olsa da bu tesir yine de insanın dinden ve vahyedilmiş sözden anladığını engelleyecek seviyede değildir. Bilakis dinin ve kutsal metinlerin insanın kapasite ve kabiliyetine uygun düşeceği ve ön kabulleri ufkunda ona aşikâr olacağı seviyededir ancak. (A.g.y., *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 256-257). Daha sonra Allame Tabatabaî'nin *el-Mizan*'ın mu-kaddimesindeki sözüne değinir (Tabatabaî,

el-Mizan, c. 1, s. 2-7) ve *el-Mizan* yazarıyla aynı istikamette, bazı Kur'an müfessirlerinin kendi ön bilgilerini Kur'an ayetlerine dayatma yoluyla onu tefsir etmeye kalkıştıklarını belirtir. Nitekim bu yaklaşımın sonucu da tefsir değil tatbik olacaktır. Halbuki o, vahyedilmiş kelamı anlama ve tefsir etmenin doğru yöntemini, ön kabulleri ve varsayımları soru biçiminde metne yöneltmek ve metinden cevabı işitmek olarak görür. (Müctehid Şebüsterî, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 257-258). Gadamer de metnin manası ve anlamının kriterini bulmak için felsefenin Yunan kökenine gider ve yaptığı araştırma sonucunda "diyalog"u metni anlamının uygun yöntemi olarak tespit eder. Onun kanaatine göre metni anlamının Yunanlılar nezdindeki "diyalektik"le yakın akrabalığı vardır. Gadamer bu bakışa dayanarak metni anlama sürecini yorumcu ile metin arasında sürekli gerçekleşen soru-cevap akışı şeklinde görür. Metinle diyalogun mantığı metni yorumlamanın yöntemidir. (Gadamer, *Truth and Method*, s. 356-362).

Müctehid Şebüsterî metinle soru-cevap yöntemini ortaya koymakla, daha ziyade, kendi ön kabullerimizi ve varsayımlarımızı gözden geçirip disipline etsek bile yine de kutsal metne geldiğimizde onları kontrol altında tuttuğumuzu düşünmememiz, bilakis Kitap ve Sünnetin bizim ön kabullerimizi onayladığı mı, yoksa red mi ettiği yahut zihniyetimizi mi değiştirdiği yönünde hep beklenti içinde olmamız gerektiği kanaatini yaymanın peşindedir. Onun inancına göre ilahî kelamı anlama ve tefsir etmede önem taşıyan şey, zihnin varsayım

* Dine dair insanî okuma üzerine düşünceler (çev)

** Yeni kelim, şeriatın alanı, dinî metinleri tefsir etme teorisi (çev)

¹² Bu konuşma, Muhammed Müctehid Şebüsterî'nin mevsimlik *Hovze* dergisine verdiği röportajın özetidir ve derginin üç sayısında yayınlanmıştır. *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*'in sonraki baskılarında da birinci ek başlığı altında kitaba ilave edilmiştir.

ve beklentilerden boş olması değil, aksine onları gözden geçirme ve insanın Kitap ve Sünnet aracılığıyla kendi zihniyetini değiştirmeye hazırlanmasıdır. Çünkü bir metne başvururken zihnin boş olması hiçbir şekilde mümkün değildir. Bu yolda boşuna çaba içinde olmamak gerekir. O, insanın vahyedilmiş metinden cevap almak için hazırlık yapmasını Kitap ve Sünnet karşısında teslimiyet göstermeye bağlar. Zihinsel şekiller üzerinde durmanın insanı mukaddes metni anlamaktan alıkoyduğuna inanmaktadır; onun nazarında göreceli bile olsa anlamaktan. Ama kendini eksen almaktan ve önceki bilgilerde ısrar etmekten kaçınmakla onu Kitap ve Sünnetin doğru anlayışı görmek mümkündür. Müctehid Şebüsterî, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 257-258).

Hermenötik, Kitab ve Sünnet'te ve o yıllarda yayınladığı diğer yazılarında her ne kadar metni ilk ve cevher anlama sahip görüyorsa da aynı zamanda çok sayıda tefsiri de mümkün, hatta muteber saymaktadır. Yani vahyedilmiş kelamın anlamının belirli olduğuna inanmakla birlikte ondaki anlam çoğulluğunu da kabul etmektedir. Ama Şebüsterî'nin sözünü ettiği anlam çoğulluğunun dikey çoğulluk mu, yoksa yatay çoğulluk mu olduğu zor anlaşılmaktadır. O bazen Kur'an'ın çeşitli anlayış ve tefsirlerini muteber sayar. Bu telakkiyi, dini anlamada karmaşayı ve vahyedilmiş metinleri keyfi tefsiri caiz görme anlamında geçerli bulmasa bile. Bazen de bu kanaatinde, vahyedilmiş kelamın mertebeleri bulunduğunu ve çok sayıda anlam katmanı içerdiğini savunan Allame Tabatabâî ile aynı noktadadır.

Sarfettiği sözlere bakılırsa kutsal metnin anlam çoğulluğu, manasında kemal mertebelerinin bulunması demektir. Mesela ilahî kelim ile beşerî söz arasında farklılık bulunduğunu belirtirken Allah'ın kelamını içiçe ve bâtnlar sahip kabul eder. (A.g.y., *Nakdî ber Kıraat-i Resmî ez Din**, s. 7 ve a.g.y., *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 259-294).

Şebüsterî, *Mutun-i Dinî, Pişfehmiâ ve Pişfarzhâ*¹³ başlıklı röportajda yorum sürecini, "Önceden metinde mevcut bulunan belirsizlikleri anlamdan gidermek" şeklinde tarif eder. Bu tanıma göre o, anlamın kesinlikle metinle irtibatlı olduğuna inanmaktadır. Çünkü her yorumcunun metinde önceden mevcut bulunan manayı yorum yoluyla elde etmeye çalıştığını söylemektedir. Şebüsterî yine de metnin anlamının ne olduğunu net biçimde somutlaşturmaz, aksine anlamın ne olduğu konusundaki iki eğilimi dile getirir. (A.g.e., s. 291).

Birinci eğilim herkesten daha fazla Schleiermacher ve Hirsch'ün adıyla anılan görüştür. Buna göre metnin anlamı ile müellifin kastı arasında bağ vardır. Schleiermacher metnin manasını anlamının müellifin kastını anlamaya ve onun zihin dünyasına girmeye bağlı olduğunu savunur. (Schleiermacher, s. 27-28). Hirsch de metnin anlamının yazarın zihninde belirli olduğu ve yorumun yazarın kastettiği anlamı elde etmeyi hedeflediği kanaatindedir. (Hirsch, s. 48-219). Şebüsterî, Schleiermacher ve Hirsch'ün adını zikretmeksizin kasıtlılığı modern hermenötiğin öne çıkan iki eğilimi olarak ifade eder. (A.g.e., s. 291 ve a.g.y., *Temmülâtî der Kıraat-i İnsanî ez Din*, s. 14).

* Dinin resmî okumasına eleştiri (çev).

¹³ Bu konuşma Muhammed Müctehid Şebüsterî'nin, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*'in birinci baskısından sonra Hemşehri gazetesine verdiği ve gazetenin 17 Aban 1375 tarihli sayısında yayınlanan röportajdan derlenmiştir. *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*'in sonraki baskılarında da üçüncü ek olarak kitaba ilave edilmiştir. (Dinî metinler, ön kabuller ve varsayımlar - çev)

Gadamer'in felsefi hermenötüğü modern hermenötüğün önde gelen akımıdır. Şebüsterî bu eğilime, metnin anlamının ne olduğı konusunda ortaya atılmış görüşlerden biri olarak değinir. Müctehid Şebüsterî, Gadamer açısından metnin anlamının okuyucudan ve yazardan bağımsız olduğunu anlatarak Gadamer'in hermenötik söylemine ilişkin yetersiz ve aşağı yukarı çarpıtılmış bir tasvir yapar. (A.g.y., *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 291). Bu tasvir büyük ölçüde Gadamer'in hermenötik düşüncelerine yabancıdır. Çünkü Gadamer'in hermenötüğünde metnin anlamı okuyucudan bağımsız değildir. Aksine o, metni anlamayı, okuyucunun hermenötik ufku ile metnin hermenötik ufkunun içiçe geçmesinin ürünü olan bir vaka sayar. (Gadamer, *Truth and Method*, s. 305). Gadamer'in felsefi hermenötüğünde okuyucunun rolüne göz kapamak aslında modern hermenötüğün bu seçkin teorisyeninin elindeki "ufuk", "hermenötüğün konumu" ve "diyalog" gibi kavramları gözardı etmek demektir. Müctehid Şebüsterî gerçeri *Mutun-i Dinî ve Hermenötik*'te ufuk kavramına değinir ve hermenötüğün bu kavramına ilişkin daha açıklayıcı bir çerçeve çizer. (A.g.y., *Mutun-i Dinî ve Hermenötik*, s. 134-135). Yine *Hermenötik-i Felsefi ve Mutun-i Dinî* başlıklı konuşmasında¹⁴ Gadamer'in, metni anlamının okuyucunun tarihsel ufku ile metnin tarihsel ufkunun buluşmasıyla meydana geldiğine yönelik felsefi hermenötik öğretisine işaret eder. (A.g.y., *Temmülatı der Kıraat-i İnsanî ez Din*, s. 15). Bununla birlikte birkaç sayfa sonra empatik anlama öğretisini Gadamer'e nispet eder. (A.g.e., s. 20). Oysa Gadamer bu öğretiyi eleştirir ve hermenötüğün sahasını

ondan daha ferah görür. Çünkü müellifle empati yapmak sınırlayıcıdır. (Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 58). Aslında empatik anlamadan sözeden Dilthey'dir. Ona göre okuyucu metni anlamak için yazarın yaşadığı tecrübeyi çözümlemelidir. (Dilthey, s. 159-161).

Müctehid Şebüsterî'nin yazılarında Gadamer'in düşüncelerinin yetersiz aktarılması ve biraz da çarpıtılması, gelenek kategorisini ele aldığı ve Gadamer'in anlayışıyla bu alana değindiğinde bir kez daha göze çarpmaktadır. Gadamer'in gelenek kategorisiyle ilgili anlayışının anlamın ilk ve cevher manasını içerdiğini savunur. Yani geleneğin kesintisiz biçimde rafine ve modifiye edilmesindeki hedefin ona ulaşmak olduğı mana. (A.g.y., *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 299). Halbuki Gadamer metinde nihai ve gizli anlamı kabul etmez. Şebüsterî yine de okuyucunun kendi ön kabulleri ve önyargılarını test edip ölçmek için önce kendi ön kabulleri karşısında metnin otoritesini kabul etmesi gerektiğı düşüncesinde felsefi hermenötikle aynı istikamettedir. Heidegger, anlamının ön yapılarını (önceden sahip olunan, öngörü, önsezi) deneyden geçirmek için "şeylerin kendisi"ne başvurmaktan bahseder. (Heidegger, s. 205). Gadamer de tamamlanmışlığın öngörüsü¹⁵ tasarımıyla benzer bir hedefi takip eder. Bu yolla metnin keyfi yorumları karşısında bir engel oluşturmaya çalışır. Böylelikle bu öngörü sayesinde okuyucu metni sadece anlamlı bir bütün olarak tasavvur etmekle kalmaz, metnin anlamını da hakikat sayabilir ve kendi önyargılarını onun karşısında deneyip gözden geçirebilir. (Gadamer, *Truth and Method*, s. 294-364).

¹⁴ Bu konuşma Muhammed Müctehid Şebüsterî'nin Azer 1380 yılında *Novruz* dergisine verdiği ve *Temmülatı der Kıraat- İnsanî ez Din* kitabında da yayınlanan röportajdan özetlenmiştir.

¹⁵ Presupposition of completeness

Müctehid Şebüsterî de yorumcunun kendi ön kabullerini sürekli yeniden anlaması ve eleştirilmesi gerektiğine inanmaktadır. (Müctehid Şebüsterî, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 299).

Müctehid Şebüsterî, eski makalelerinde Gadamer'in felsefî hermenötiğine dair yetersiz ve çarpıtılmış bir anlayışı tasvir ettiği her defasında metinde ilk ve cevher bir anlamın mevcut bulunduğu kanaatini güçlendirmenin peşindedir. Onun felsefî hermenötikten anladığı adeta Gadamer'in metinde nihai ve gizli bir anlam bulunduğuna inandığı yönündedir. Oysa bu, Gadamer'in hermenötik düşüncelerine hemen hemen yabancı bir yaklaşımdır. Bununla birlikte *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*'in yazarı, *Kıraat-i Nebvî ez Cihan*'daki makalelerinde olduğu gibi sonraki konuşmaları ve yazılarında Gadamer ve Heidegger'in düşünceleri ile felsefî hermenötiğe ilişkin daha doğru bir tasvir ortaya koyar ve vahyedilmiş kelimada ilk ve cevher anlamının varlığına inançla arasına tedricen mesafe koyarak felsefî hermenötiğin düşüncelerine eğilim gösterir. *Kıraat-i Nebvî ez Cihan*'da vahyedilmiş sözün ne olduğu ve onu anlayıp yorumlamanın mekanizmaları meselesini kelimada ve tefsir paradigmasının tamamen dışına çıkararak hermenötik söylemde ele alır. Şebüsterî, bu kitabın ikinci makalesinin başında "evrene dair nebevî okuma"yı ilahî kelamın hakikati hakkında bir felsefe veya ilahiyat teorisi olarak görmez. Bilakis onu, "Kur'an metnini anlamının niteliği" hakkında bir teori sayar. (Müctehid Şebüsterî, *Kıraat-i Nebvî ez Cihan*, ikinci makale).

Kıraat-i Nebvî ez Cihan, Kur'an'ın Peygamber zamanından günümüze kadar vahyedilmiş kelimada bilinmekle birlikte vahyin kendisi değil, vahyin ürünü olduğu düşüncesine dayanır. Şebüsterî'nin inancına

göre Allah'ın İslam Peygamberi'yle vahiy vasıtasıyla konuşması insanlar arasındaki sözlü iribat türünden olmamıştır. Çünkü böyle bir ilişkinin öncülleri o alanda mevcut değildir. Bu yüzden Allah'ın Peygamberle konuşmasının ne ve nasıl olduğuna dair açık bir tasavvur geliştirilemez. Şebüsterî açısından İslam Peygamberi evrenle anlama-yorumlamaya dayalı bir ilişki kurmuş ve onun vahye ilişkin dinî tecrübesi de evrene dair yorumlayıcı anlamayla aynı şey olmuştur. Peygamber bu tecrübeye kâinatın gerçekliğini Allah'ın simgesi olarak anlamıştır. Bu nedenle Allah'tan bahsetmesi onun kâinata ilişkin anlayış ve tefsiriyle bir tek şeydir. Bu şekilde *Kıraat-i Nebvî ez Cihan* yazarının inancında Kur'an, Peygamber'in evrene dair dinî-tefsirî anlayışından kaynaklanan sözlü fiildir. Bir diğer ifadeyle, "Kur'an, evrene ilişkin nebevî okumadır". (A.g.e., birinci ve ikinci makale).

Şebüsterî bu bakışta Kur'an'dan ayetlere dayandırmaya çalışır. Ama eksene aldığı istidlal şu linguistik varsayım üzerine oturur: Dil insanî bir fenomendir ve sadece insanların araöznelik dünyasında ve hayat tarzlarında ortaya çıkar, anlam kazandırır ve anlaşılır. Şebüsterî Kur'an'a ilişkin meşhur anlayış olarak Allah'ın sözü tanımını tartışmaya açar ve onu tefsirin yıkıcı faraziyesi sayar. Bu anlayışın sonucunun da vahyedilmiş sözün anlaşılmalığı olacağını savunur. Peygamber yerine metin yazarını ve onun sözlü fiilini Kur'an'ın araöznel anlaşılması ve tefsirinin mevzuu kabul eder. Bu nedenle Kur'an metni üzerinde çalışmak için epistemolojinin, insanın linguistik hasıllarını araştırmada kullanılan tüm araçlarından yararlanılabileceğini savunur. Hermenötik, dil felsefesi, tarihsel ve linguistik tenkit gibi araçlar. (A.g.e., birinci, üçüncü ve yedinci makale).

Kıraat-i Nebevî ez Cihan yazarı, Feramurz Mu'temed Dezfûlî ile "Şoma Kur'an ra Çegune be Fehm Der mi Averid?*" başlıklı röportajında şu noktaya değinir: İslam'ın tefsir geleneğinde metni tefsir etmenin hedefi daima bir delaletin medlulünü anlamak şeklinde olmuştur. Oysa Şebüsterî hermenötik anlamayı "bir şeyi bir şey olarak" anlama kabul eder ve bir metni anlarken daha önce müellif tarafından anlaşılmış manayı anlamının peşine düşmek gerektiğine inanır. Hal böyle olunca genel hermenötikte okuyucu ile metin arasındaki suje-obje bağı kutsal metinlerin hermenötiğindeki suje-obje bağına dönüştürmüş olmaktadır. Çünkü onun kanaatine göre Kur'an metni Peygamber'in evrene ilişkin din-tefsir temelli anladığıdır. Bu yüzden müfessir, Kur'an metnini anlayıp tefsir ederken "Peygamber'in evrene ilişkin yorumlayıcı anlamasını anlama"nın peşindedir. (Müctehid Şebüsterî, *Şoma Kur'an ra Çegune be Fehm Der mi Averid?*) ve (Vahdat, s. 218-219).

Şebüsterî bu anlayış biçimiyle romantik hermenötikle aynı noktada yer alır ve romantizmler gibi metni anlamının değerini anlamaya bağlı olduğunu düşünür. O, Kur'an'ı bir tek metin olarak tanıtır. Şu anlamda: Kur'an'ın bir tek mevzusu vardır ve bu mevzu da Allah'ın birliğidir. Kur'an ayetlerinin tamamı ve onlardaki tema da bir şekilde Allah kelimesiyle irtibat halindedir. Bu sayede Kur'an metninin fenomenolojik analiziyle metindeki anlamın iç disiplini anlaşılabilir. (Aynı yer).

Bu yaklaşım Şebüsterî'nin sonraki yazılarını romantik hermenötike doğru yönlendirir. Fichte¹⁶ ve Schilling¹⁷ gibi romantikler, yazarı metnin yaratıcısı ve metni de

yazarın yaratıcılık ve dehasının tecellisi farzeder. Dönemin bazı felsefi düşünceleri ve şiirsel yaklaşımlarıyla aynı istikametteki bu görüş, metnin, anlamın iç disiplini ve birliğini taşıdığı; metinleri anlama ve yorumlamanın hedefinin de "metnin sistematik birliği"ne erişmek olduğu yönündeki hermenötik öğretiyi ortaya çıkarmıştır. (Muller, s. 9). Schleiermacher de hermenötik yöntemi tasarlayıp oluştururken bu romantik görüşten etkilenmiş ve metnin sistematik birliğini anlama ve yorumlama sürecinin kılavuz fikri olarak tarif etmiştir. (Schleiermacher, s. 91-92).

Fakat romantik hermenötikte beşerî müelliften, yani metnin yazarından sözedilir. Metin de insanî deha ve yaratıcılığın tecellisi sayılır. Bu nedenle metnin birliği telife dayalıdır. Oysa Şebüsterî Kur'an'ı okuma birliğini konu eder. Çünkü Kur'an metnini müelliflerin yazımına ait bir ürün olarak görmez. Bilakis onu evrene dair nebevî okumanın hasılası kabul eder ve Kur'an'ın metnindeki anlam disiplininin onu okuma birliğinden kaynaklandığını savunur. (Müctehid Şebüsterî, *Kıraat-i Nebevî ez Cihan*, birinci makale).

Allame Tabatabaî de *el-Mizan*'ın ilk sayfalarında Kur'an'ın merkezî fikri olarak "hidayet"i zikreder. O, Kur'an'ın baştan sona kadar bir tek kastı izlediğine ve tam da bu kasıt üzerinden ilahî kelamın insanlara aktarıldığına inanmaktadır. (Tabatabaî, *el-Mizan*, c. 1, s. 25-26). Müctehid Şebüsterî, Allame Tabatabaî'nin *el-Mizan*'daki tefsir faaliyetini hermenötik saymaz. Ona göre *el-Mizan* bir tür yapısalcı tefsirdir. Çünkü Allame, Kur'an'da anlamın bir metin içi

* Kur'an'ı anlamaya nasıl dönüştürüyorsunuz? (çev)

¹⁶ Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)

¹⁷ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854)

disiplin örgüsü bulunduğu varsayımıyla onu tefsire koyulmuştur. Buna mukabil Şebüsterî “hermenötik anlama”yı, “başkasının anladığını anlama” olarak tanımlar. (Müctehid Şebüsterî, *Şoma Kur'an ra Çegune be Fehm Der mi Averid?*). Öyle anlaşılıyor ki Şebüsterî bu anlayışıyla hermenötiği modern hermenötikle, üstelik de romantik hermenötik akımıyla sınırlandırmaktadır. Çünkü hermenötiğin bu yeni ekolünde metni anlama, ötekini (müellif) anlamaya ve onun zihin dünyasına sızmaya bağlanmıştır. Halbuki pre-modern hermenötiklerde, felsefi hermenötikler gibi, metni anlayıp yorumlama mekanizmasının farklı tahlilleri ortaya konmuştur.

Sonuç

Kasıtçı hermenötiklerde metin müellifin kastıyla belirlidir. Bu yüzden tek anlam farzedilmiştir. Felsefi hermenötik ise metni birkaç anlamlı varsayar ve bu manayı da akışkan ve belirsiz kabul eder. Kutsal metinlerin hermenötiğinde de eski zamanlardan beri anlam çoğulluğu bir başka şekilde sözkonusu edilmiştir. Nitekim Allame Tabatabaî de kutsal kitabın anlam çoğulluğundan bahseder ve Kur'an'ın çok sayıda anlam katmanından oluştuğunu savunur. Ama aynı zamanda bu çok sayıdaki anlamların her birini kastın delaletiyle belirli kabul eder. Anlamdaki çoğulluğa ilişkin bu telakki “dikey çoğulluk” ve buna karşın felsefi hermenötikteki anlam çoğulluğu “yatay çoğulluk” şeklinde adlandırılmıştır. Dikey çoğullukta metnin çok sayıdaki anlamları arasında anlamın mükemmelleşmesine doğru bir ilişki vardır. Buna karşılık yatay çoğullukta birbirine yabancı ve aynı hizada anlamlardan sözedilebilir. Ama metnin çok sayıdaki anlamlarının birbirine dikey veya

yatay olmasının bu iki akımın görüş ayrılığının özünü oluşturmasından önce farklılık, felsefi hermenötikte metnin anlamındaki çoğulluğun yorumun tarihselliğinin ve anlamının vuku bulmasının sonucu olmasıdır. Allame Tabatabaî'nin nezdinde ise Kur'an'daki anlamların çoğulluğu, bu kutsal metnin kendine özgü özelliklerine inanma ve onda kastedilmiş anlamı mümtaz bilmenin neticesidir.

Allame Tabatabaî'nin vahyedilmiş sözün doğası ve onu anlayıp yorumlamanın mekanizması hakkındaki düşünceleri belki kimi noktalarda belirsizliklerle karşı karşıya olabilir. Bununla birlikte ele aldığı konuların iç mantığı ve birbiriyle ilişkisi, Allame Tabatabaî'nin hermenötik söyleminden bahsetmeyi temellendirecek ve bunun üzerinde düşünmeyi gerektirecek türdendir. Allame manayı belirli ve kasıtlı kabul eder. Bu nedenle daha ziyade kasıtlı hermenötikle aynı istikamettedir. Bununla birlikte Kur'an'ı Kur'an'la tefsir yöntemi, ayetler için muhkem ve müteşabih vasfının göreceli olması, yine Kur'an'daki zâhir ve bâtının göreceliği anlayışı onun kaçınılmaz biçimde müfessirin manaya ilişkin bazı ön kabulleri ve beklentilerinin tefsir sürecine müdahale ettiğine inandığı sonucunu vermekte ve Allame'nin hermenötik söylemini felsefi hermenötik tarafına sevk etmektedir. Her ne kadar nazariyesi müfessirin görüşünün sorgulanmaksızın kabul edilmesini hiçbir şekilde gerektirmese de.

Abdulkerim Suruş Müslüman müfessirlerin Kur'an'dan anladığının din dışı görüşlerden kaynaklandığını ve onların anlama ilişkin ön kabuller ve beklentilere dayandığını savunur. Bu nedenle kutsal metnin tüm yorumlarını insanî, tarihsel, göreceli ve değişebilir görür ve bu sebeple de aynı hizada ve aynı mertebede kabul eder.

Suruş anlamın çoğulluğuna inanır. Bununla birlikte bu anlam çoğulluğı Suruş'un hermenötüğünde metnin özelliklerine ve onda kastedilmiş anlama değil, aksine yorumun tarihselliğine ve anlamının vuku bulmasına dayanır. Bu bakımdan Suruş felsefi hermenötikle yoldaştır, ama "vahyin tefsirleri"nden ayırt ederken "suskun vahiy"den sözeder ve onu ilahî, tarih ötesi, hakiki ve ebedi kabul eder.

Bu telakki Suruş'un hermenötüğünü belirsizlik ve karmaşıklığı maruz bırakır. Bunun da kutsal metinlerin ayrıcalığına inanmanın sonucu, ama aynı zamanda genel bir hermenötik söylemde bu metinleri anlayıp yorumlamanın mekanizmalarını inceleyip analiz etme çabası olduğu anlaşılmaktadır.

Muhammed Müctehid Şebüsterî, aralarında Kur'an'ın da bulunduğu her metnin farklı anlayışları ve çeşitli yorumlarını mümkün görür ve bu nedenle de felsefi hermenötikle aynı doğrultudadır. Buna ilaveten, hermenötüğün bu yeni söyleminde geçtiğı gibi okuyucunun metinle soru-cevap faaliyetinden sözeder; her anlayış ve yorumun yorumcunun manaya ilişkin ön kabul ve beklentilerine dayandığına inanır. Halbuki önceki çalışmalarında ön kabulleri gözden geçirme ve tashih etmekten hedefin ilk ve cevher anlama ulaşmak olduğunu savunuyordu. Sonraki yazılarında ise metni anlamayı ötekini anlamaya bağlı görmeye başladı ve bu yönüyle kasıtlı hermenötiklerle aynı istikamette yer aldı.

Kaynaklar

- Algar, Hamid, "Allama Sayyid Muhammad Husayn Tabtab'i: Philosopher, Exegetic and Gnostic" in *Journal of Islam Studies*, Published Online: p326-351, 5April 2006.
- Ayoub, Mahmoud. M, "The Speaking Qur'an and the Silent Qur'an" in: Rippiin. Andrew, *Approach to the History of the Interpretation of the Qur'an*, New Yourk: Oxford University Press, 1998.
- Campanini, Massimo, *Qur'an: Modern Muslim Interpretations*, Translated by Caroline Higgitt, New York, Taylor and Francis Group, 2010.
- Corbin, Henry, *İslam-i İrani: Çeşmendazhâ-yi Ma'nevî ve Felsefi*, c. 1, tercüme: İnşallah Rahmetü, basım 2, Tehran, Neşr-i Sofya, 1392.
- Corbin, Henry, *Tarih-i Felsefe-i İslamî*, c. 1, ba Hemkari-yi Seyyid Hüseyin Nasr ve Osman Yahya, tercüme: Esedullah Mübeşşirî, Tehran, Emir Kebir, 1352.
- Dabashi, Hamid, *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*, London and New York: Rutledge, 2008.
- Dilthey, Wilhelm, "The Hermeneutics of the Human Sciences" in Mueller-Vollmer. Kurt, *The Hermeneutics Reader*, New-York: The Continuum International Publishing Group, p. 148-165, 2006.
- Gadamer, Hans. Georg, *Philosophical Hermeneutics*, translated and edited by David. E. Linge, California: University of California Press. 1976.
- Gadamer, Hans. Georg, *The Gadamer Reader*, Translated and Edited by Richard E.

- Palmer, Evanston and Illinois: Northwestern University Press, 2007.
- Gadamer, Hans. Georg, *Truth and Method*, Translated and Revised by Joel Weinsheimer and Donald. M. Marshal, New York: Continuum Publishing Group, 2004.
- Heidegger, Martin, *Hesti ve Zeman*, tercüme: Abdülkerim Reşidiyan, Tehran, Neşr-i Ney, 1389.
- Mueller-Vollmer, Kurt, "Introduction" to *The Hermeneutics Reader*, New York: Continuum International Publishing group, p1-53, 2006.
- Muzaffer, Allame Muhammed Rıza, *Mantık*, tercüme ve ilaveler: Ali Şirvanî, c. 1, Kum, Müessesesi-i İntişarat-i Daru'l-İlm, 1382.
- Müctehid Şebüsterî, Muhammed, "Ma'na-yi Kelam-i Vahyanî der Nazar-i Müteellihan-i Müselman", *Makalat ve Berresihâ*, sayı 53 ve 54, s. 59-66, 1371.
- _____, "Mutun-i Dinî ve Hermenötik", *Nakd ve Nazar*, sayı 2, s. 129-136, 1376.
- _____, "Ferayend-i Fehm-i Mutun", *Nakd ve Nazar*, sayı 3 ve 4, s. 42-61, 1374.
- _____, *Teemmülatî der Kiraat-İnsanî ez Din*, Tehran, Tarh-i Nov, 1384.
- _____, *İman ve Azadî*, basım 5, Tehran, Tarh-i Nov, 1384.
- _____, *Nakdî ber Kiraat-i Resmî ez Din*, basım 2, Tehran, Tarh-i Nov, 1384.
- _____, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, basım 8, Tehran, Tarh-i Nov, 1393.
- Paketçi, Ahmed, *Mecmua-i Ders-i Goftarhâyi derbare-i Tarih-i Tefsir-i Kur'an-ı Kerim*, Tehran, İntişarat-i Danişgah-i İmam Sadık, 1392.
- Sadru'l-Müteellihin, Sadruddin Muhammed b. İbrahim Şirazî, *el-Hikmetü'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaa*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1981.
- Sadru'l-Müteellihin, Sadruddin Muhammed b. İbrahim Şirazî, *Mefatihü'l-Ğayb*, tas-hih ve mukaddime: Muhammed Hacıyû, Tehran, Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengî vabeste be Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1363.
- Sadru'l-Müteellihin, Sadruddin Muhammed b. İbrahim Şirazî, *Tefsir-i Kur'an*, tashih: Muhammed Hacıyû, Kum, Bidar, 1366.
- Schleiermacher, Freidrich. D.E, *Hermeneutics and Criticism and other Writing*, Translated and Edited by Andrew Bowie, United Kingdom: Cambridge University Press, 1998.
- Suruş, Abdülkerim, *Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat: Nazariyye-i Tekamül-i Ma'rifet-i Dinî*, Tehran, Müessesesi-i Ferheng-i Sırat, 1374.
- _____, "Sırahâ-yi Mustakim: Sohenî der Pluralism-i Dinî", *Kiyan*, sayı 36, s. 2-16, 1376.
- _____, "Ez Sûyi Diger: Pasoh be İbhamat-i Sırahâ-yi Mustakim", *Kiyan*, sayı 37, s. 57-62, 1376.
- _____, "Tefsir-i Metin-i Metn", *Kiyan*, tercüme: Ahmed Nerakî, sayı 38, s. 2-9, 1376.
- _____, "Bast-i Tecrübe-i Nebevî", *Kiyan*, sayı 39, s. 3-17, 1376.
- _____, "Hakkaniyyet, Aklaniyyet ve Hidayet: Goftegu-yi Behaüddin Hüremşahî ve Abdülkerim Suruş", *Kiyan*, sayı 47 (s. 4-11), 1379.
- _____, Allame Tabatabaî der Came-i yek Mütekellim ve Nisbet-i İşan ba Kelam-i Cedid: Metn-i Sohenranî der Bozorgdaşt Allame Tabatabaî der Tebriz, 1376, *Pejuheşname-i Allame Tabatabaî*, sayı 1, 1380.
- _____, "Suretü ber bî-Sureti: Goftegu-yi Abdülkerim Suruş ba John Hick", *Faslname-i Medrese*, tercüme: Cevad Tevekkuliyân ve Suruş Debbağ, ikinci sayı, Azer 1384.

Suruş, Abdulkerim, Muhammed Müctehid Şebüsterî, Muhammed Melekiyan, Muh-sin Kediver, Sünnet ve Sekülarizm, Teh-ran, *Sırat*, 1387.

Tabatabaî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, 2, 3, 5, 9, 14, 18, Beyrut, Müessesetu'l-İlmiyye li'l-Matbuat, hicri kameri 1417.

_____, *Bidayetu'l-Hikme*, Kum, Müessese-i Neşri'l-İslamî, tarihsiz.

_____, *Nihayetu'l-Hikme*, Kum, Müessese-i Neşri'l-İslamî, tarihsiz.

_____, *Risaletu'l-Velâye*, Kum, el-Dirasatu'l-İslamiyye, 1360.

_____, *Resailu's-Seb'a*, Tehran, Bunyad-i İlmî ve Fikrî-yi Allame Tabatabaî, 1362.

_____, *Ma'neviyyet-i Teşeyyu ve 22 makale-i diger*, Kum, Teşeyyu, tarihsiz.

_____, *Mebahisî der Vâhy ve Kur'an*, basım yeri belli değil, Bunyad-i Ulum-i İslamî, 1360.

_____, *Şia: Müzakerat ve Mekatibat ba Profesör Henry Corbin*, Tehran, Müessese-i Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1382.

_____, *Şia der İslam*, basım yeri belli de-ğil, Defter-i İntişarat-i İslamî vabeste be Camia-i Müderrisin-i Hovze-i İlmiyye-i Kum, 1376.

_____, *Kur'an der İslam*, Meşhed, Tulu, tarihsiz.

_____, *Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realism*, c. 2, Kum, Müessese-i İntişarat-i Daru'l-İlm, 1350.

Vahdat, Farzin, "Post-revolutionary Islamic Modernity in Iran: the Intersubjective Her-meneutics of Mohamad Mojtahed Sha-bestari" in Taji-Faroukhi. Suha *Modern*

Muslim Intellectuals and the Qur'an, London: Axford University Press in As-sociation with the Institute of Islamic Stu-dies , 2004.

Vaizî, Ahmed, *Nazariyye-i Tefsir-i Mutun*, Kum, İntişarat-i Pejuheşgah-i Hovze ve Danişgah, 1390.

İnternet Kaynakları

Edward, Mark. j (5 Feb 2018) "Origen" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Publisher: Metaphysics Research lab, Stan-ford University, available on: <https://plato.stanford.edu/entries/origen/>

Levy, Carlos (18 Apr 2018) "Philo of Ale-xandria" in *the Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Publisher: Metaphysics Re-search lab, Stanford University, available on: <https://plato.stanford.edu/entries/philo/>

Müctehid Şebüsterî, Muhammed, "Makale-i Evvel, Dovvom, Sevvom, Heftom", *Kıraat-i Nebevî ez Cihan*, Muhammed Müctehid Şebüsterî'nin kişisel sitesi, yazılar bölü-mü, <http://mohammadmojtahedshabestari.com>, birinci makale 16 Behmen 1386, ikinci makale 22 Behmen 1387, üçüncü makale 25 Behmen 1387, yedinci makale 27 Behmen 1388.

Suruş, Abdulkerim, 12 Behmen 1394, "Baz-hani Mebani-yi Dinî der Goftegu ba Ab-dulkerim Suruş", Zeytun haber analiz si-tesi, <http://zeitoons.com>

Suruş, Abdulkerim, 1384, "Surefi ber bî-Surefi: Goftegu-yi Abdulkerim Suruş ba John Hick", *Fasname-i Medrese*, tercüme: Ce-vad Tevekkuliyan ve Suruş Debbağ, ikinci sayı, Azer 1384, Abdulkerim Suruş'un resmi sitesi, <http://www.dr.soroush.com>