

Modern Çağ, Dinin Dilini Ele Almada Yeni Mecraların Doğuşu

Prof. Dr. Muhammed Bakır Saidiruşen

Giriş

Hâlihazırdaki makale, Kur'an'ın kültür ve öğretilerinin, batı dünyasında yaygın kültür ve dinî öğretilerle bir dizi ortak kavrama sahip olmakla birlikte köklü ayırım noktaları bulunduğunu göstermeyi hedeflemektedir. Bu bakımdan, batının, Judeo-Hıristiyan dinî kültür ve metinlerin sahasına ait ve özellikli fikrî etkenler zincirinden kaynaklanmış yeni dinî dili bahsinde gündeme gelen teoriler, İslam kültürüne ve Kur'an'a uygulanabilir görüşler olarak kabul edilemezler. Bu etkenler oldukça fazla ve çeşitlidir. Lakin bu makalede üç öğeden, yani deneysel bilgi yönteminin popülerleşmesi, geçmişe eleştirel yaklaşım ve felsefi hermenötikten söz edilerek, bunların batıda yeni dinî dilin ortaya çıkışı üzerindeki doğrudan ve dolaylı etkisi ele alınacaktır.

Modern Dönem

Dinî cümlelerin anlaşılması ve semantiği, doğal olarak dinî metinlerin

yorumlanması alanında dilbilimsel tartışmaların gündeme gelmesine zemin hazırlamaktadır. Bu çerçevede Judeo-Hıristiyan yorum geleneğinde dinî metinlerle ilgili dil varsayımlarının kayda değer olduğu anlaşılmaktadır.

Şimdi ise batının felsefî din kültürünün okullaşma ve modern çağa adım atma devresinden modern çağa veya moderniteye geçiş evresine, dini tanıma ve dinî dil ve metinleri anlama başta olmak üzere bütün düşünce alanlarında yaşanan dönüm noktasına tanık olduğumuzu eklemek gerekir.

Ortaçağ Düşüncesinin Temelleri

Ortaçağ düşüncesi kesin bilginin anlamı üzerine kurulmuştu ve bu düşüncenin dinî inançta kökü vardı. Hakikat inançtan kaynaklanıyor ve bu dinî kesinliğe göre değerlendiriliyordu. Bu kesin bilgi de vahyin ve kilise öğretilerinin ürünüydü.

O dönemin ilahiyatı akıl ve vahye dayanarak Yunan (Aristo) felsefesi ve



kozmozolojisinin Ehl-i Kitap inancı öğeleriyle sentezinden oluşturulmuş bir bileşkeydi. Her ikisi de kilisenin ufkuyla, kilisenin güvenilirliği ve şifahi yorum geleneği temelinde hayat buluyordu.¹ Bu görüşe göre din, insana inancılı hayat ufkunda kılavuzluk etmek amacıyla gönderilmiş semavi vahyin bir lütfü ve Tanrı'nın mesajıydı. Dinî metinler de, insanı ilahi hitabın karşısına yerleştirmiş aydınlık bir muhteva ve hedef olarak görülüyordu.

Bu metinlerin ifade üslubunun mecaz, temsil ve kinaye içerdiği kabul edilse de temeli doğru sözlülük ve gerçekçilik üzerine oturuyordu ve bu metinlerin dili, varlık dünyasının gerçeklerine, onun başlangıç ve nihayetine tercüman sayılıyordu. Tanrı'nın varlığı, insan zihninden bağımsız bir hakikat olarak telakki ediliyordu ve nesnel gerçeklikle sağlam bir irtibatı vardı. Bu metinlerdeki gizlenmiş mesaj ve maksatları anlamak her ne kadar özel bir yol, usul, şartlar ve ehliyet gerektiriyorsa da ulaşılabilir durumdaydı ve insan, semavi vahyin mesajına muhatap olma makamında şeriatın maksatlarını anlayabilecek ve o tarafa doğru yol alabilecek kapasite ve yeterlilikteydi.

Dünyevî² Yaklaşım

Modern çağın ortaya çıkışı, deneysel bilimin dünya görüşü yaklaşımıyla, insanı eksene alarak (hümanizm) ve aslında Descartes'ın "düşünüyorum öyleyse varım" felsefesiyle başlayan araç-

sal akılcılıkla, karşılaştırılmaz nicel ve nitel farklılıkları önceki ontolojiyle mukayese ederek beşer ötesi tüm varlığa yeni bir pencere açtı. Bu dönemde insan kendisini, dinin ve kilisenin ve ondan menkul öğretilerin merci ve hüccet olmasından kurtarmak istiyordu. Kendi ayakları üzerinde duran akılla yitik hakikate ulaşmak için yeni bir yol (method) bulmanın peşine düşmüştü. Bu yaklaşım, bir yandan yeni bilimsel buluşlar ve sanayi devrimi, diğer yandan modern bilimsel metodoloji, yeni felsefelerin zuhuru ve dinsel reform hareketiyle eşzamanlı olarak son üç yüzyıl boyunca âlem ve âdeme, aynı zamanda da din, dinî metinler ve onun dili ve anlaşılmasında başkalaştırıcı yaklaşımlara zemin hazırladı.

Bilimsel buluşlar ve Tycho Brahe (1546-1601), Polonyalı astronom Copernicus (1473-1543), Alman matematikçi ve astronom Kepler (1571-1630), İtalyan matematikçi ve astronom Galilei (1564-1642), İngiliz matematikçi ve fizikçi Newton (1642-1727) gibi bilim adamlarının güneş sistemi ve yıldızlar bahsindeki görüşleri, kitabın basım yayımını kolaylaştıran baskı sanayinin icadı, eski varsayımların yerine bilimsel astronomiyi geçiren ve insanlığın evrenin düzenine bakış açısını değiştiren teleskopun icadı da, Thomas'ın - Thomas Aquinas- ilahiyat felsefesinin sentezi içinde övülmüş ve kutsanmış Aristocu kozmolojiyi zaafa uğrattı ve Kitab-ı Mukaddes'in içeriğinin itibar ve güvenilirliğinden tereddüde düşülmesine yol açtı.³

¹ Barbour Ian, *İlm ve Din*, Çev: Bahauddin Hürremşahi, s. 22.

² Metinde "nâsutfı" (Çev.)

³ *İlm ve Din*, s. 34.



Rönesans'ın asli özellikleri, daha önce papazların tekelindeyken ve sadece kilisenin onayladığı konulara yönelebiliyorken bu dünya görüşünün artık benzersiz yayılmasında ve dünyevi bilginin yaygınlaşmasındadır.

Rönesans'ın önde gelen isimleri, dünyevi işlere bulaşmaktan korkmaksızın, üçgenlerden büyücülüğe kadar, çıkıp insanın zihinsel bütün meşguliyetlerine yöneldiler. Aziz Pavlus'un sözlerine hiç önem vermediler ve açıkça "insan"lıkta övünüyorlardı.⁴

Başka bir ifadeyle, Rönesans'ı oluşturan zeminler, sebepler ve araçlar, bu dönemin özellikleri ve sonuçları epeyce fazla ve çok çeşitlidir. Ama burada biz, daha çok bahsimize ilişkili olanlara değineceğiz.

Modern Çağın Ortaya Çıktığı Bazı Alanlar

Ortaçağdaki kilise babaları, yalnızca metafizik ve felsefeyi değil, gelişmeye açık beşeri bütün bilimleri, sanatları ve teorileri de dinî metinlere dayandırarak ilahiyat rengi veriyorlardı.⁵

⁴ Lewis William Halsey, *Tarih ve Felsefe-i İlm*, Çev: Abdülhüseyin Âzereng, s. 149-155.

⁵ Gilson Étienne, *Nakd-i Tefekkür-i Felsefe-i Garb* Çev: Ahmed Ahmedî, s. 42.

Üstat Mutahhari'nin ifadesiyle: "Kilise, kendine özgü dinî inançlarına ilaveten, genellikle Yunan veya başka felsefelerde kökleri olan ve zamanla büyük Hıristiyan bilginlerin kabulüne mazhar olmuş evren ve insanla ilgili bir dizi bilimsel ilkeyi dinî inançlarla aynı hizaya yerleştirmişti ve bu "resmi bilimler"e muhalefeti caiz saymıyordu. Hatta tam tersine, bu inançlara mu-

halif olanlara karşı şiddetle mücadele ediyordu."⁶

Buna ek olarak, on yüzyıl boyunca hâkimiyetini din adına halka dayatan, Avrupalıların zihnindeki din tasvirinin baskı, boğulma ve istibdat çağrıştırmasına neden olan, her türlü düşünce ve beşeri yaratıcılığın ortaya çıkma zeminlerini teftişle yüzyüze bırakan kilise babalarının istibdadı ve

kendini beğenmişliği, en küçük fırsatta dinden kaçma ve beşeri akla sığınma tepkisinin verilmesini kıskırttı. Bu yüzden bazı araştırmacıların ifadesine göre hümanizm ve sekülerizm, modern çağın, Rönesans'ın doğuşundan bugüne kadar batıda varolmuş ayırt edici özelliklerindedir. "Dünyanın asıllığı" fikri her şeyden önce felsefeyi, sonra da bilimi din alanından ayırdı. Daha sonra bütün siyasi ve

⁶ Mutahhari Murtaza, *İlel-i Gerayış be Maddigeri*, s. 55 ve 67.



sosyal yapıların dinî anlamlarını boşalttı. On dokuzuncu yüzyılda, dinî muhtevası bulunan teoloji sahasını bile anlamından uzaklaştırdı ve onun yerine bilinmezcilik ve inkârcılık ideolojisini getirdi.⁷

Modern Düşüncenin Bileşenleri ve Donanımı

1. Deneysel Bilgi Yönteminin Popülerleşmesi

Martin Luther'in ortaya çıkışı ve Katolik mezhebi karşısında Protestan mezhebinin (1517) kurulması, papalık mekanizmasının azametli gücünün zayıflaması ve sonuçta da düşünce özgürlüğünün kazanılması, Francis Bacon'ın (1561-1626) deneysel felsefesi ve mantık alanında, eskilerin karşısında, özellikle de fikirler üzerinde egemenliği bulunan Aristo'ya karşı yeni bir okul gündeme getirilmesi ve dilin çözülmesi anlamına gelen *Yeni Organon* kitabı gibi yeni felsefi okulların zuhuru ile birlikte bilginlere bağımsız düşünce fırsatı doğdu⁸ ve bilimsel-deneysel yöntem adı altında, beşer hayatının tüm boyutlarına etki eden yeni bir bilimsel metot kurulabildi.

Bu çerçevede, sanayi devrimi, insanlığın yeni keşiflerdeki başarıları, bilimsel kazanımlar, modern bilimsel yöntemin ortaya çıkışı ve yeni felsefelerin oluşumu devrinden itibaren batının dinî kültürünün modern bilimsel kültürle karşı karşıya gelmesinde yeni mecralar hazırlanmış oldu.

⁷ Nasr Hüseyin, *Cevan-ı Muselman ve Dunya-yi Moteceddid*, s. 202.

⁸ Descartes René, *Temmulat der Felsefe-i Ula*, Çev: Ahmed Ahmedi, s. 4.

Bu yüzleşmelerin tezahür ve tecellileri, bilimsel öncüller ile dinî öncüller arasındaki, bilimsel keşifler ile dinî metinlerin zâhiri arasındaki çatışmalar, bilimsel buluşların psikolojisindeki icaplar ile dinî dogmalar arasındaki zıtlık ve başka durumlar gibi çeşitli açılar ve boyutlarda yansımalarını bulmuştur.

Bu mevzu, ortaya atıldığı günden bugüne kadar inişli çıkışlı seyri boyunca, bilim ve dinin alanlarının ayrılması, bilim ve dinin araçsal rasyonalizasyonu, dillerinin birbirinden farklılaşması, dinî tecrübenin beşeri ifadeden ayrılması, dinî bilginin değişebilir hale getirilmesi ve onun dinden tefriki, dinî dilin örfi veya sembolik kabul edilmesi, dinî metinlerin tevil edilmesi ve bunun gibi, çoğu da lingüistik boyutu bulunan veya bir şekilde bununla irtibatlı muhtelif yansımaları meydana getirdi.⁹

Bir yandan bilim ve düşüncenin kilise babalarının zihinsel çerçevesiyle sınırlandırılması, diğer yandan deneysel bilginin patlaması, deneysel metodolojinin bütün bilimlere kapsayacak boyutta genişlemesine yol açtı. Bu gelişme, eşzamanlı olarak, aşağıda ele aldığımız çeşitli süreçleri tetikledi.

Kuşkuculuk

Ortaçağ düşüncesinin kesin bilginin anlamı üzerine kurulduğu ve varlığa bakış açısını bu temele oturttuğu ifade edilmişti. Modern çağın en önemli ve en temel özelliği, tüm varlığa, evren ve dinle ilgili her türlü

⁹ Bkz: *İlm ve Din*, bölüm 4; *Zeban-i Din*, s. 44.



kesin bilgide güvensizlik duyma ve tereddüt taşıma esasına dayanan yeni bir bakış açısı getirmiş olmasıdır. Rönesans dönemi yazarlarından biri olan Montaigne, makalelerinde (1580) kuşkuculuğu genelleştirdi ve muteber anlayışın temelini sorgulayarak herkesin anlayışının çevresinden kaynaklanan şahsi özellikleri ve önyargılarından doğduğunu savundu. Bu yüzdendir ki Descartes (1596-1650), kuşkuculuğun ve onun popüler olmasının etkenlerinden sayılan din reformu hareketinden sonraki dönemde modern felsefenin kurucusudur.¹⁰ O, felsefesinin esasını beşeri bilgide derinleşmeye oturttu ve tefekkürüne, kuşkucuların üzerinde durduğu noktadan başladı. Kuşku kaidesiyle yola çıktı; yerinde saymak için değil, doğru bilgiye ulaşmak için başlangıç noktası olan kuşku. Yöntemi her ne kadar kuşkuculuktan çıkmak ve kesin bilgiye ulaşmak için işe yarar idiyse de onun açısından kesin bilgi ve doğruluğun iki farklı şey olduğu gayet açıktı. Kesinlik, zihinsel hallerden biridir. Oysa doğruluk önermelerin sıfatıdır ve genellikle de dış dünyada şeylerin nasıl olduklarıyla ilgilidir. Lakin bu vasa rağmen onun felsefesi, doğruluğu garanti eden uyumun açık yorumunu göstermiyordu.

Öte yandan bu dönemde, Newton'un (1642-1727) hareket ve ağırlık yasaları, her şeye, en küçük parçacıktan en uzak yıldızlara kadar uygulanabiliyordu. Bu yeni sema, evreni, değişmez yasaları izleyen ve her parçası net biçimde öngörülebilir olan karmaşık bir makine şeklinde gösteriyordu. Bu bilimsel yaklaşım, zorunlulukçu (determinism) ve materyalist felsefelerin

metafizik temellerini attı; Newton, aslında dine inanan biri olmasına ve evreni hikmet sahibi bir Yaratıcı'nın sanatının eseri görmesine rağmen. Whitehead'in tabiriyle bu macera, kimi bilimsel soyutlamaları harici gerçeklikmiş gibi kabul eden "yersiz nesnellikle çarpılmış yanılmaca" idi.

Ama her halükarda Newton'un yasaları birçok zihin için Tanrı'nın fiili alanını, daimi babacan şefkatle açıklamıyor, ilk sebep düzeyinde ve yaratılışın ilk eylemi iyimserliğiyle sınırlı tutuyordu. Gerçi pek çok zevk ehli, Kitab-ı Mukaddes'in içinde geçen ve Hıristiyanlık miraslarının parçası olan mucizeleri doğal yasaların kapsamından çıkarmaya çalışıyordu.¹¹

Kapsayıcı deneyselcilik, kuşkuculuğun kökeni ve sebebi

Bu dönemde, her biri Newton'un deneysel yöntemini felsefe alanında yaymaya çalışan John Locke (1623-1704), Berkeley (1685-1753) ve David Hume (1711-1776) gibi deneysenciler ortaya çıktı. Deneyselcilik, aslında bir tür akılcılığa tekabül eder, beşer algılarının tümünün geçmişte kaldığını düşünür ve tabii ki en aşırı biçimi, dinî inançlar başta olmak üzere metafizik kavramların tamamından kuşku duyulmak olan tasavvur ve doğrulamanın dulusal olduğuna inanır.

John Locke¹² felsefesini bilgi ve insanın algı gücünden başlattı. Fıtrata dair

¹¹ *İlm ve Din*, s. 43-52.

¹² Locke John, *Tahkik der Fehm-i Beşer*, Pringle Pattison'un özetiyle, Çev: Rızazade Şefik, s. 1-7; Bozorgmihr Menuçehr, *Felasife-i Tecrube-i İngilistan* c. 1, s. 18-19; Copleston Fredrick, *Felasife-i İngilizce*, s. 84.

¹⁰ Magee Bryan, *Felasife-i Bozorg*, s. 125.



şeyleri reddettikten sonra, her ne kadar tümel kavramları ve nedenselliği inkâr etmese de bütün bilimlerin başlangıcını “duyusal tecrübe” kabul etti. Tasavvurlar bahsine dair görüşünü, muhtelif tasavvurlarla birbirine dönük dil ve lafızlar üzerine tartışmayla tamamladı. Bu konu çerçevesinde genel ve tümel lafızların anlamı hakkındaki teorisini ortaya attı ve mevcut herşey tikelse, bu durumda genel lafızların temsil ettiği genel tabiatların nereden geldiği sorusuna cevap verirken, onun görüşüne göre tümel lafızların anlamı, tümel tasavvurlar veya birbirine dönük tikel tasavvurlar aracılığıyla belirlenecekti.¹³

Locke’tan sonra Berkeley de bilginin tüm konularının ve sağladıklarının duyusal algıdan kaynaklandığına inandı ve tümel kavramları inkâr etti.¹⁴

David Hume da aynı deneyselciliği esas alan yöntemi seçti ve bu epistemolojik yöntemin konumundan bakarak duyusal olmayan her türlü bilgiyi reddetti. Nedensellik ilkesinde motive ettiği ve onu fenomenlerin yakınlık ve ardeşikliği sonucunda zihinsel ünsiyet ve

alışkanlık kavramında azalttığı tereddütle,¹⁵ tezahürler arasındaki ilişkide her türlü nedenselliğin varolmasını zorunluluğunu yoksaydı ve sentezin ikna edici kanıtı alanında bir tür dinsel bilinmezliği (agnosticism) ortaya çıkardı.¹⁶ Bu yaklaşıma göre, bilgi adını alan her şey duyusal tecrübe ölçütüyle sınanmalıydı ve eğer zihne girişinin duyusal mecrası tanınmıyorsa itibar edilemezdi. Bu görüşün felsefi sonucu, duyu ve duyusal deney kapsamına girmeyen akılla

kavranacak, tümel ve zaruri bütün kavramların bilgi sahnesinden atılması oldu. Bu kavramların bir tanesi “cevher”di, bu çerçevede de maddi ve nefsanî olan, cevher adıyla duyu aynasında hiç görülemediğinden inkâr edildi. Bilgi sahasından atılan diğer felsefi kavram ise “nedensellik”di.

Sebeup ve sonuç arasında zorunlu ve sürekli bir ilişki olan

nedensellik, duyuda ve duyusal tecrübeye yeri bulunacak bir şey değildir. Çünkü duyumsanan şey her zaman tikel ve geçicidir, duyu ise tümellik ve zorunluluğu yansıtmaz.

Hume’un deneyselliği esas alan okulu, sarsıcı sonuçlara yol açtı. “Cevher”in inkâr edilmesiyle yalnızca zihnimizin dışındaki

John Locke felsefesini bilgi ve insanın algı gücünden başlattı. Fitrata dair şeyleri reddettikten sonra, her ne kadar tümel kavramları ve nedenselliği inkâr etmese de bütün bilimlerin başlangıcını “duyusal tecrübe” kabul etti. Tasavvurlar bahsine dair görüşünü, muhtelif tasavvurlarla birbirine dönük dil ve lafızlar üzerine tartışmayla tamamladı.

¹³ Hamlyn David, “Tarih-i Marifetşinahtı”, *Dairetu'l-Mearif-i Felsefi*, s. 57.

¹⁴ Hamlyn David, “Tarih-i Marifetşinahtı”, *Dairetu'l-Mearif-i Felsefi*, s. 57.

¹⁵ *Felasife-i İngilizce*, s. 151.

¹⁶ *İlm ve Din*, s. 89.



dünyada mevcut şeylerin ve cisimlerin bağımsız varlığı anlamsızlaşmakla kalmadı, hatta “nefis” veya “ruh”un varlığı da cevher olması bakımından inkâra maruz kaldı ve insan, kendi şahsının kimliğini ispatlamak için muteber bir temel ve esas bulamaz hale geldi.

Nedensellik ilkesinin inkârıyla zihnin şirazesi de dağıldı ve iş oraya vardı ki Hume, şimdiye kadar ekmek adı altında yediğiniz ve bunun sonucunda da doyduğunuz şeyin, şu anda veya yarın ekmek yediğinizde sizi yine doyuracağından hiçbir şekilde emin olamayacağımızı iddia etti. Çünkü ne “ekmek”in her zaman aynı sabit özelliklere sahip olacağıın ispatlanmasında duyuşal kanıt vardır, ne de siz “ekmek yemek” ile “doymak” arasında tümel ve sürekli bir zorunluluk ilişkisi bulunduğunu kanıtlamayı başarabilirsiniz.

“Cevher” ve “nedensellik” gibi kavramlara itibar etmemekle sadece tabiat ötesi adındaki bilgi konu dışı bırakılmakla kalmadı, aynı zamanda deneyselcilerin felsefi usül ve temellerinde şiddetle etkisi altında oldukları deneysel bilim de makbul olmaktan çıktı.

İdealizm ve kuşkuculuk, nedensellik ilkesinin inkâr edilmesiyle ortaya çıkan ampirizmin (deneycilik) şaşırtıcı sonucudur. Çünkü duyuşal bir izlenim olan duyuşal veriler, zihnin dışındaki bir şeyin varlığını ortaya çıkarıp ispatlayamaz. Zihnin dışındakini ispatlamak ve duyuşal algıların hariçteki şeyleri yansıttığına inanmak, Hume’un felsefesinde yeri bulunmayan nedensellik ilkesini kabul et-

meyi gerektirir.¹⁷ Bu doğrultuda, aslında dini reddeden *Doğal Din Hakkında Sohbetler* (Dialogues Concerning Natural Religion) adlı son eserinde dinî hakikatlerin ifade ettiği manaya ciddi biçimde hücum etti.

Kant’ın Transandantal Felsefesi ve Metafizik Deneyselcilik Mecrasında Bilgi Alanından Çıkartılması

Tam da bu yaklaşımın eşliğinde, onyedinci yüzyılın sonlarında Alman filozof Immanuel Kant (1724-1804) ortaya çıktı. İnsanın, şeylerin zâhirini (fenomen) anlamadaki anlama yetisini sınırlayarak ve onların özüne (nomen) erişme yetersizliği ile bütünüyle zihinsel bir felsefe kurdu ve metafiziği insanın bilgi alanından dışladı.

Kozmoloji için psikolojiden başladı, fakat asla kozmolojiye ulaşamadı. Kant, kendisinin de söylediği gibi Hume’un felsefesini ve onun sarsıcı sonuçlarını inceleyerek dogmatik uykudan uyandı. Çalışmasına Hume’un çıkış noktasından başladı, “elde ettiğimiz bilgi tamamen tecrübeyle başladığında hiçbir kuşkuya yer kalmaz”. Ama Hume’un felsefesinden hâsıl olan sonuçlara teslim olmak istemiyordu. Bu sebeple şöyle dedi: Bütün bilgilerimizin tecrübeyle başlaması tüm bilgilerimizin tecrübenin ürünü olduğu anlamına gelmez!

O, eğer Hume gibi inanırsa bilgi hazinemizde duyuşal veriler dışında hiçbir

¹⁷ Haddadadil Gulamali, *Mecelle-i Felsefi*, “Modern Dönem”, sayı 1, s. 64 ve 65.



unsurun yer alamayacağını anlamıştı. Bu durumda “bilgi” imkânsız olacaktı. Çünkü “bilgi”nin kendisi bir dizi “tümel” ve “zorunlu” teoreme muhtaçtır, ama deneysel yöntem asıl kabul edildiğinde bu teoremlerin muteber olduklarını ispatlamak mümkün değildir. Bu yüzden Kant, duysal verilere ilaveten bilgiye başka öğeleri dahil edebilmek için bilimsel bilginin icabı olan “tümellik” ve “zorunluluk”un zihnin kendi yapısından doğduğuna inandı. Bilgi, iki şeyin içiçe ortaklığından elde edilir: Biri, zihnin dışındaki dünyanın etkisinden kaynaklanan duysal algılar ve diğeri, önceden zihinde mevcut bulunan ve zihnin onları önsel (apriori) olarak “duyumsama” aşamasında ve “anlama” aşamasında kullandığı öğelerdir.

Zihnin “duyumsama” aşamasında iki unsuru, duysal algının önsel öğeleri olan “zaman” ve “mekan”ı kendisinden ilave eder ve “anlama” aşamasında da, Hume’un ampirizminin kuşkuculuk afetinden kurtulabilmek için “anlama yetisinin önsel kategorileri” olan ve ona göre zihnin özüne ilişkin ve yapısal gereklerinden sayılan nedensellik, birlik, çokluk, varlık, gereklilik vs. gibi oniki yalın veya deneysellik dışı kavramı bilgiye dahil eder.

Böylelikle o, bilginin, dış dünyanın el değmemiş tasviri olduğuna ve vuku bulmadığına, tam tersine “zihin” ve “nesne”nin görünen (fenomen/phenomenon) müşterek ürünü olduğuna inanmıştı. Zihinden bağımsız ve anlama yetisinin zaman, mekân ve oniki yalın kavramın önsel öğelerinin katılımından ayrı kalan şey, Kant’ın inancına göre “özü itibarıyla şey” durumundaki “akılla kavranan öz” veya “nomen”dir

(noumenon) ve zihnimizin dışında olması gibi, asla zihnin için kavranabilir bir şey de değildir.

Bu çerçevede kendisinden önceki felsefeleri, zihni, dünyanın gerçekliklerini varolduğu şekliyle yansıtan ayna gibi gören ayna felsefeler kabul etti ve kendi felsefesini de gözlüklü felsefe olarak adlandırdı. Çünkü zihin onun nezdinde, renkli ama algılayabilir olmayan bir gözlük gibidir. Bilgi de zihin ve nesnenin alışverişinin ürünüdür. Böylelikle Kant, zihni dış dünyaya bağlayan bütün dalları budadı ve hiçbir hakikat ve gerçekliği vasıta idrak edemeyeceğimize inandı. Zihnimizde varolan her kavram, duyarlılığımızın önceden şekillendirme yoluyla oluşumuna katılmış, zihnin önsel öğelerini, özellikle de zamanı ona ilave etmiş ve ona görünürlük boyası vermiştir.

“Bilgi” ve “ontoloji” arasındaki ilişkinin mutlak kopukluğu Kant’ın felsefesini idealizme yöneltti. Bu sebeple bilginin görececiliğinin en işe yarar türünün, Kant’ın teorik akla ilişkin eleştireliliğinden geldiği söylenebilir. Zihnin duysal veriler üzerinde epeyce rolü bulunan ve kavramların veya kategorilerin eylemleriyle dünyaya ilişkin tecrübe yöntemimizi belirleyen idesinde, mutabakat anlamındaki doğruluk teorisine, yani bilginin ağırlık merkezine ciddi biçimde tereddüt soktu ve bilmeyi, nesne ve düşünen zihnin eklenmesinden oluşan bileşke, sonuçta da görece ve insanların sayısınca olarak tarif etti. Bu yüzden teorik aklı, Tanrı’nın varlığı, nefsin varlığı ve bekası, irade vs. gibi dinî iddiaları ispatlamada yetersiz buldu; pratik akıldan ve ahlaki tecrübeden yardım



İdealizm ve kuşkuculuk, nedensellik ilkesinin inkâr edilmesiyle ortaya çıkan ampimizmin (deneycilik) şaşkırtıcı sonucudur. Çünkü duyusal bir izlenim olan duyusal veriler, zihnin dışındaki bir şeyin varlığını ortaya çıkarıp ispatlayamaz. Zihnin dışındakini ispatlamak ve duyusal algıların hariçteki şeyleri yansıttığına inanmak, Hume'un felsefesinde yeri bulunmayan nedensellik ilkesini kabul etmeyi gerektirir.

olarak sahnede Tanrı'nın varlığını korudu ve dindarlık ögesini savundu.¹⁸

Şimdi şu sorunun tam yeridir: Kant'ın, öğrenmelerimizin, duyarlılığın önsel suretleri ve anlama yetisinin önsel kavramlarının dehlizinden geçtiği üzerindeki ısrarı, acaba tüm bilgileri kapsar mı, yoksa doğruluğu durumunda önceden hazır olan bilgiyi¹⁹ değil, yalnızca edinilen bilgiyi²⁰ mi kapsar? Edinilen bilgide de özü itibarıyla bilinenin hazır bilgi olduğu gözardı edilirse acaba beşeri bilgilerin temeli olan önceden hazır bilgide, insanın öze ve varlığa ilişkin bilgisi ile varlığın kendisi arasında boşluk ve aracı var mıdır? Öte yandan bilginin kendisi ve âlim için hazırlanan "bilme" bir tür varlık mıdır?²¹

Bu geçici bakışta görüldüğü gibi, rönesansın ortaya çıktığı ve onyedinci yüz-

yılın sonuna sarkarak modern çağa intikal ettiği zamandan beri batı dünyasında dinin dilinin ele alınıp analiz edilmesi için yeni alanlar zuhur etmiştir. Keşifler ve modern bilimler, deneyselcilik yönteminin metafiziği de kapsamına alması, dinî reform hareketi, kutsal metinlere edebi-tarihsel tenkitler, Kant'ın idealist felsefesi, metafizik iddia taşıyan dinin temel kavram ve hükümleri başta olmak üzere her tür metafiziğin reddedilmesi ışığında yöneltilen itirazlar batı beldelerindeki inançlı düşünürleri mecburen tavır almaya sevketti.

Yirminci yüzyıl, bilimsel gelişmeler, elektronik sanayindeki ve ona bağlı bilgilerdeki, tıp bilimi ve başka alanlardaki olağanüstü ilerleme gözardı edilse de, batı dünyasında, dinin anlaşılması ve dili ile çok derin bağları bulunan çeşitli felsefelerin birbiri ardınca doğuşu ve gelişmesinin yatağı olmuştur. Bu kesintisiz yüz-yılda epistemolojik bahisler, yeni ve çok ciddi tartışmaların ortaya atılması, bilim felsefesi, mantıksal pozitivizm, linguistik analiz felsefesi, dil felsefesi, linguistik bilimi ve felsefi hermenötik, her biri dini ve dilini anlamada yeni bir fırsat ortaya koymaya alanlardandır.

¹⁸ Bkz: Copleston Fredrick, Kant, Çev: Menuçehr Bozorgmıhr; Hartnack Justus, *Nazariyye-yi Marifet der Felsefe-i Kant*, Çev: Gulamali Haddadadil; Kant, *Düzeltilmeler*, Çev: Gulamali Haddadadil; *İlm ve Din*, s. 91; *Merdan-i Endişe*, s. 356.

¹⁹ Metinde "ma'rifet-i huzûrî" (Çev.)

²⁰ Metinde "ma'rifet-i husûlî" (Çev.)

²¹ Haddadadil Gulamali, *Mecelle-i Felsefe*, "Modern Dönem", sayı 1, s. 66-69.



Dil ve Bilgi Arasındaki İlişki

Burada önemli görünen şey, bilme ve bilginin, ister nesnel hakikatleri (varlığı ilke olarak kabul ettikten ve

sofistlikten çıktıktan sonra, ister metne gizlenmiş hakikatleri anlama olsun, her birinin dille esaslı ilişkisi bulunan iki çeşit dokunulmazlık gerektirdiğidir. Bir dokunulmazlık, kavramsal şemalar, medluller ve önceden belirlenmiş çerçeveler muhitine mensuptur. Bir dokunulmazlık da ifade, yorum, gösterme ve beyan aşamasındadır.

Epistemolojik görecelik (epistemological relativism), bilginin, tanıyan şahsın özelliklerine, zamana ve tarihsel döneme, mekâna ve coğrafi konuma, toplumsal kültüre, kavramsal çerçeve veya şemaya ve genel olarak zeminlere göre değişebildiğini ve göreceli olduğunu kabul eden görüş olarak tarif edilir.²²

Aynı alanda, objektif ve mutlak hakikati askıya alan,

buna karşılık beşeri isteğe bağlı olan insanın tecrübesini ve ifadesini hakikatin yapıcısı kabul eden Nietzsche'yi (1844-1900) görüyoruz.

Modern döneme saldırı demek olan Nietzsche, ondokuzuncu yüzyıl insanının, inanç esasına ve hiçbir dogmaya yaslanmaksızın sadece kendi ayakları üzerinde durmak zorunda olduğu inancındaydı. O, Hıristiyan değerlerle kurulan binanın temelsiz ve sahte olduğuna ve alaşağı edilmesi gerektiğine kesin olarak inanıyordu. Diyordu ki, biz geleneğin kölesiyiz ve hayatımızı, açıkça varsayılmış şeyleri gerçekten inceleysek reddedeceğimiz şeyler üzerine kuruyoruz. Nietzsche'nin önerisi, değerleri yeniden değerlendirmektir. Nietzsche'ye göre her bireyin değerleri ona özgüdür ve onun ürettiği bir şeydir.²³

Modern dönemde dil ve bilgi arasındaki ilişki kapsamlı biçimde göreceli bakışla ele alınmaktadır. Bu bakışta anlatılmak istenen, bizim dil yoluyla anlayış ve bilgiye ulaştığımızdır.²⁴ Peter Winch *BirToplumsal Bilimin İdesi ve Onun Felsefeye İlişkisinde* o kadar ileri gider ki, şöyle yazar: "Gerçeklik alanına ait şeyler hakkındaki idemiz, kullandığımız dil çerçevesinde ve onun aracılığıyla ortaya çıkar."²⁵

Yine başka bir yerde de şöyle der: "Gerçeklik dilin dışında bir şey değildir. Dile anlam kazandıran da gerçeklik değildir. Aksine, var olan ve var olmayan şey, kendisini dilin ürettiği anlamlar olarak gösterir. Hem gerçekliği olan ile

²² Siegel H, *Relativism Refuted: A critique of contemporary epistemological relativism* (Dordrecht, Regidel, 1987) p. 6.

²³ *Felasife-i Bozorg*, s. 381.

²⁴ Ahmedî Babek, *Kitab-ı Terdid*, s. 18.

²⁵ Ahmedî Babek, *Kitab-ı Terdid*, s. 23.



gerçekliği olmayan arasındaki ayrışma, hem de gerçeklikle koro halindeki mana dilimizin ürünüdür.”²⁶

Benjamin Whorf, çeşitli kültürlerin, birbirinden ayrı linguistik düzenlerden ayrılıp doğmuş farklı kavramsal düzenler temeline oturduğunu ve bu düzenlerin birbirleriyle karşılaştırılmayacağını iddia eder.

Bu teori, farklı dillerin semantik bakımından birbirleriyle mukayese edilemez olmasını gerektirmektedir. Quine’ın 1960 yılında *Kelime ve Nesne* (Word and Object) kitabında açıkladığı şeydir bu. Orada, anlamın bir dilden başka bir dile tam tercümesinin (yorum) mümkün olmadığını iddia etmiştir.

Bu görüş bazen Tarski’nin sözüne de sarılır: “Bir cümle bir dilde hakiki, başka bir dilde sahte ve üçüncü bir dilde de anlamsız olabilir. Sonuçta sözkonusu cümle, üç yerde de eşit hakiki değere sahip değildir. Galiba Tarski de Popper gibi “reele atf” veya “reeli vazetme”yi doğruluk ve yanlışlığın ölçütü kabul etmektedir.”²⁷

Bu nitelikte birlikte bazıları hakikatin ölçütünü reel duruma göre kabul etmeyi, dilin sınırlarına, yorum ve tevilin işlevsel kısıtlarına önem vermeme farzederek onları yıpratma niyetindedir.²⁸

Bu bakışın temel sorunu, başından beri dilin ötesindeki gerçekliğe inkâr gözüyle bakarak dili onu ortaya çıkaran etken zannetmesidir. Hâlbuki bu bakış vicdanın hilafıdır.

Standart dil, vuku bulmuş olan şeyi anlatmada çeşitli ifadeleri seçebilir. Bu, dilin gücüyle ilgilidir. Bu, nesnel gerçekliğin dile tabi olduğu anlamına gelmez. Öte yandan, burada adeta, vuku bulmuş şeyin tercümanı olan normal dil ile tahayyül dili arasında bir karışım gerçekleşmiştir. Kurmaca gerçeklikleri üretmenin dili olan tahayyül dilinde bu iş kabul edilebilir bir şeyse de gerçeği gösteren dilde böyle bir mevzunun ihtimali yoktur.

Bununla birlikte, dünyaya ilişkin tasvirimizin dünyanın ürettiği bir şey değil, bilakis dilimizin doğurduğu bir şey olduğunu söyleyen Gadamer’in hermenötikçi görüşü, Kantçı epistemolojik görüşün uzantısıdır ve Kant’ın anlama yetisinin çerçevesini sınırlandırmasını yansıtmaktadır.

Çağdaş düşünürlerden Thomas Nagel, Kant’ın zihin-nesne bilgi yaklaşımından, “insanların algı mekanizmasının yapısı”nın onların bilgi kimliklerini düzenlediği ve her türlü düşünce tarzının, dünyanın mahiyet ve tabiatına bağlı olsa da (objektive) idrak edenin bedensel-ruhsal işlevine ait ve onun bireysel doğasındaki özelliklerden etkilenmiş olduğu varsayımına dayanan bir başka izahı ortaya atmıştır.²⁹

Çağdaş göreceliğin en temel rivayetlerinin kökleri Wittgenstein’in dilin kullanımındaki düşünceleri, kavramsal şemalar veya çerçeveler ve hayat tarzları,³⁰

²⁶ A.g.e, s. 76.

²⁷ Ahmedi Babek, *Kitab-ı Terdid*, s. 30.

²⁸ Ahmedi Babek, *Kitab-ı Terdid*, s. 32.

²⁹ Melekiyan Mustafa, “Nigeristen ez Nakoca be Herkoca”, Thomas Nagel’in kitabının (The View from Nowhere, Oxford 1986) çevirisi ve özeti, Mecelle-i Medrese ve Hovze, sayı 7, s. 62-63.

³⁰ Wilson B. R. (ed.) *Rationality* (Oxford Blackwell, 1970)



bilgi sosyolojisine dair görüşler,³¹ Richard Rorty³², Goodman ve Putnam'ın³³ eserlerinde çağdaş pragmatizm, Kuhn,³⁴ ve Feyerabend'in bilim felsefesi araştırmalarında gözlemlenebilir.

Kuhn'un bilimsel modelleri de (scientific paradigms), bizzat kendisi bu anlamı kabul etmiyorduyorsa da bir çeşit görececiliği bilim felsefesi bahislerinin içine soktu.

Kuhn'un penceresinden paradigmalar normal bilime yön veren şeydi. Onun "bilimsel devrim"inin anlamı da işte bu modelleri heterojenleştirmeye dönüktür.³⁵ Bu, bilimin gelişmesini sadece bilimsel düzeyin iç etkilerine bağlı kabul eden, örfi ve toplumsal etkilerin rolü bulunmadığını varsayan pozitivist epistemolojik bakışa yönelik eleştirel görüştür.

Fakat Kuhn, bilginin, linguistik ifade sınırında açığa çıkan bir "örfi tabiat"a sahip olduğunu savundu. Bir bilgin, çalışmasının "teorik çerçeve"sinden bahsettiğinde aslında bilimsel çalışmasının işte bu örfi tabiatına işaret etmiş olmaktadır. Bu bakımdan, Kuhn açısından her bilimsel buluş, yalnızca tümel bir bakışa veya döneminin temel paradigmasına yerleştirilerek kavranabilir. Onun görüşüne göre bilimsel devrimler, evrene bakıştaki değişimdir. Evrenle ilgili bakışın değişmesi, "paradigmalar"daki değişiklik nedeniyledir.

³¹ Hollis and Lukes, *Rationality and Relativism* (Cambridge, 1982)

³² Rorty R., *Consequences of Pragmatism* (1982)

³³ Putnam H., *Reason, Truth and History* (Cambridge 1981)

³⁴ Bkz: Kuhn, *Sahtar-i İnkılabha-yi İلمي*, Çev: Ahmed Aram.

³⁵ *Sahtar-i İnkılabha-yi İلمي*, s. 99.

Bu yüzden evreni yorumlarımız veya paradigmalarımız ve çerçevelerimiz inşa eder ve biz, bir teori ve paradigmanın diğer teoriye üstünlüğü hakkında hükme götürecektümel bir kriterden yoksunuz. Bu sebeple onun görececiliğin derinliklerine kadar ilerlediği görülmektedir.³⁶

Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* isimli kitabının "Önsöz"ünde, iki kişinin diyalogu ve anlaşamaması meselesini gündeme getirir ve şöyle der: Reel bir şeyi iki farklı biçimde kavrayan, ama aynı dilin terminolojisini kullanan iki kişi arasında nasıl olur da ihtilaf baş gösterir? Öyle görünüyor ki farklı iki görüşe varabilmek için lafızları farklı anlamlarda kullanmış olmalıdırlar. Öyleyse bu yolla birbirlerini ikna edebilmek bir yana, doğru dürüst konuşmayı dahi nasıl umabilirler?

Sonra şunu ekler: İki ayrı paradigmaya mensup iki bilim adamının farazi konuşması, yalnızca, tıpkı iki farklı dilin iki sözcüsü gibi ötekinin sözünü kendisi için tercüme ettiğini kabul etmeleri durumunda mümkündür.

Bütün bunlara rağmen *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* kitabına yazdığı "Önsöz", Kuhn'un göreceliliğe ilişkin meseleleri hakikatin yararına bir kenara bıraktığını; hakikat kavramının ve onu belirlemenin kriterinin peşine düştüğünü göstermektedir.

Fakat görececilik lambası henüz sönmüş değildir, hatta Feyerabend, anarşist bilim teorisinde bilimdeki her türlü kural

³⁶ A.g.e., bölüm 13.



Din araştırmaları alanıyla ilgili olarak epistemolojik tavrın etkisi, batının son iki yüzyılındaki din araştırmaları alanında köklü değişim ve yaklaşımların başlangıcı olacak kadar derindir. Kant, metafiziği kurarken teorik aklın işlevine son verdiğinde ve dinsel iddialar sahasındaki teorik tartışmaların bütün türlerini faydasız bulduğunda kaçınılmaz biçimde dinî kavramların coğrafyasını, pratik tecrübe ve ahlaki faydalar açısından sınırladı.

ve yasayı reddeder.³⁷ Onun görüşünde, hiçbir yöntem bilginin hakikatine ulaşmaya güç yetiremez. Bilimin sabit ve tümel kurallar yöntemiyle örgütlenebileceği ve öyle olması gerektiği düşüncesi hayalîdir ve aynı zamanda da tehlikelidir. Bilimin eleştirel gücü çoğulculuktan başlar; tektipçilik ise kurumsallıktır ve gelişmeye aykırıdır.³⁸

Quine'nın şu sözü de aynı göreceli bakışa yönelmektedir: Linguistik öğelerin anlamını kavrayabilmek için işlevini bilmek gerekir. İşlevler de örf, sözleşme, yaşam ve kültürü referans alır.

*Ontolojik Görecelilik ve Diğer Makaleler*³⁹ kitabının ana makalesinde yazdığı bu sözde, terminolojiyi çevirmede zımnî delaletlerin önemini hatırlatmıştır ve bu; önerme, metin ve söz konusunda da geçerlidir.

³⁷ Paul Feyerabend, *Ber Zidd-i Reveş*, Çev: Mehdi Kavvam Saferi.

³⁸ Bkz: A.g.e., bölüm 16-20.

³⁹ Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, 1969.

Batıda Modern Epistemolojik Teolojinin Yansımaları

Daha önce, epistemolojinin teoriler ve inançlarla ilgili olarak anahtar rol oynadığından, bu doğrultuda dini ve dinî metinleri tanımada da mevzunun aynı kabilden olduğundan bahsedilmişti. Eğer bilginin yolu, insan için, beşeri hayattan ayrılmaz olmayan kuşkululuk ve görecelilikle engellenmiş ve çıkmaza sokulmuşsa kesin bilgiye dayalı bir yaklaşımı ummak, hak yolu tanımak ve dinin doğru yorumunu yapmak, bunların hepsi belirsizlik halesine sürüklenir.

Din araştırmaları alanıyla ilgili olarak epistemolojik tavrın etkisi, batının son iki yüzyılındaki din araştırmaları alanında köklü değişim ve yaklaşımların başlangıcı olacak kadar derindir. Kant, metafiziği kurarken teorik aklın işlevine son verdiğinde ve dinsel iddialar sahasındaki teorik tartışmaların bütün türlerini faydasız bulduğunda kaçınılmaz biçimde dinî kavramların coğrafyasını, pratik tecrübe ve ahlaki faydalar açısından sınırladı.



Buna benzer şekilde, tüm önermeleri duyusal tecrübenin gözlüğünden gören tecrübeyi asıl kabul edenler, bu epistemolojik dar görüşlülük, meydanı her türlü man-

tıksal akıl ve semavi vahye kapattı ve deneysel bilgiyi bütün mutlak ve mukaddes şeylerin yerine geçirdi. Ama çok geçmedi, bu epistemoloji ve ona bağlı ontoloji, kendi temellerini tereddüt ve sarsıntıya sürükledi. Bazı bilimsel teorilerin çöküşü gözlemlenirken bilimsel buluşlar da şüphe uçurumuna düştü ve bilim yalnızca pratiğin aracı (instrumentalism) haline geldi ve rolü de yasalara keşfetmek ve gerçekliği tanımak değil, teoriyi iptal etmek oldu.⁴⁰ Bu bakımdan bu bilimsel yöntem, tüm hünerinin, bilgide görececilik ve kuşkuculuk ve gerçekliğin izafiliği olduğunu kabul etti.

Huzurî ilimde bilen ile bilinen arasında suret, anlatici ve aracı yoktur, bilakis algılayan algılananı aracsız bulur; mesela korku örneğindeki gibi, nefsin kendi özünü, fiillerini ve hallerini bilmesi böyledir. Bu sebeple gerçeği yansıtmada konumu onda saklıdır ve gerçeğe uygunluk sorusunu sormaya gerek yoktur. Bunun için gerçekleşme varsayımında gözlem sahnesi ve huzurî bilgi daima doğruya yakındır ve vardığı hüküm hataya bulaşmış olsa bile yanlışlanamaz.

Dinle ilgili bu yaklaşımın meyvesi, dindarlığın kişisel his düzeyinde azalmasıydı. Bu bakışın en temel sonucu, bilgi

verme boyutunun dinî önermelerin elinden alınmasıdır.⁴¹ Dinin kalpteki duygu olmakla sınırlandırılmasının her türlü ortak beşeri mantığın yolunu kapatarak, bütün düşüncelerin hakikatin tadına bakabildiği ve yalın doğru veya yalın yanlıştın varolmadığı dinsel pluralizmi ortaya çıkardığı, bunun da görececiliğin ta kendisi olduğu açıktır.

Bu temelde, batının bugün sergilediği çaba, dinsel önermeleri delillendirme, ispatlama ve mantıksal kanıtını ifade etme biçiminde değil, bir dizi deneysel delile dayanarak sırf dinî inançları izah doğrultusunda dinî inançları gerekçelendirme, makul gösterme ve psikolojik kanıtını açıklama biçiminde gerçekleşmektedir. Bu görüşün temeli, Hume ve Kant'ın, insanı gerçeğe ulaşmaktan mahrum sayan epistemolojik *ide*'sinin aynısıdır. Bu görüş Russell üzerinde bile etkili olmuştur. Nitekim şöyle der: Bir önermeyi ifade ettiğimiz zaman, mesela “bu duvar beyazdır” dediğimizde bu önerme aslında gizli bir şart içerir, o da şudur: “Bana göre böyledir” veya “Böyle olduğuna inanıyorum”.⁴²

Bugün bu düşüncenin rağbet gördüğünün örnekleri, batılı düşüncelerden inihalçilerin yazılarına şöyle yansımaktadır: “Din filozoflarının bugünkü meselesi, dinsel inançların rasyonel olup olmadığıdır, onları ispatlamak değil. Modern filozofların çabası, sonuç itibarıyla bütün

⁴¹ Bkz: Tillich Paul, *İlahiyat-i Ferheng*, Çev: Murad Ferhadpur, s. 8-38; Brown Colin, *Felsefe ve İman-i Mesihî*, Çev: Tatavus Mikailiyan, 293-297; Eliade Mircea, *Din Pejuhi*, Çev: Bahaudin Hürremşahi, s. 225.

⁴² Bkz: Ajdukiewicz, Kazimierz, *Mesail ve Nazariyat-i Felsefe*, Çev: Menuçehr Bozorgmihir.

⁴⁰ *İlm ve Din*, s. 197.



dikkatini Tanrı'ya, vahye, mucizeye, duaya vs. inanmanın akılcı olduğunu söylemeye yöneliktir. Bildiğiniz gibi akılcı olmak, doğru ve yanlış olma bahsindedir. İnsan "akılcı hata" işler; ama bu hata, zekânın ve aklı kullanmanın göstergesidir. Bilimin yanlışlanabilir, ama saygın ve çok değerli bir bilgi olması gibi, din ve vahiy tecrübesine dayanan dinî bilgi de yanlışlanabilir bir bilgidir, ama aynı zamanda saygındır ve çok kıymetlidir. Çağımızda Plantinga ve Alston gibi filozofların ve başkalarının odaklandığı ve doğrusu estetik bir nokta da kattıkları şeyin özü budur. Bunlar epistemolojik tartışmalarında dinsel düşüncelerin doğrulanmasına (justification) vurgu yapmaktadırlar. Doğrulanmanın esas itibarıyla iki yöntemi vardır: Biri tümevarım yöntemi (delile dayanmak), diğeri de bilginin güvenilir mecralarına dayanma yöntemidir (nedenselliğe dayanmak). Tabii ki güvenilir olmak, yanlışlanamaz anlamına gelmez."⁴³

İslam Hikmeti ve Bilgide Realizm

İslam hikmetinde ilim ve itibar ve beşer algısının gerçeği yansıtması ilgi konusu yapılmış⁴⁴, kuşkuculuk felsefi bir akım olarak asla gündeme gelmemiştir. Müslüman hâkimler açısından esasen il-

⁴³ Suruş Abdülkerim, *Ferihîter ez İdeoloji*, s. 176.

⁴⁴ İbn Sina, *el-İşârât ve'l-Tenbihât*, 2, s. 294, 308; el-İlahiyat, s. 361; Molla Sadra, *el-Esfaru'l-Erbaa*, c. 3, s. 292, 304 ve 360; Tabatabai Seyyid Muhammed Hüseyin, *Usul-i Felsefe ve Reveş-i Realizm*, c. 1, s. 103.

min gerçeğini keşfetmemiş bilgi yoktur, aksine bu cehalet sayılır.⁴⁵

Müslüman hakimlerin ele aldıkları mantık ve felsefede ilim, akıl çerçevesinde genel bir bakışla huzurî (aracısız) ve husulî (suretin aracılığıyla) olmak üzere iki kısma ayrılır.⁴⁶ Husulî ilim, tasavvur ve tasdik içerir ve bunların her biri de ya apaçıktır ya da teorik ve edinilmiş.

Apaçık tasavvur, tarife⁴⁷ ihtiyaç duymayan şeydir, ister çerçeve tarif⁴⁸, ister resmen tarif⁴⁹ olsun. Apaçık tasdik, delilendirmeye ihtiyaç duymayan veya delilendirmenin kaldıramayacağı şeydir.

Huzurî ilimde bilen ile bilinen arasında suret, anlatıcı ve aracı yoktur, bilakis algılayan algılananı aracısız bulur; mesela korku örneğindeki gibi, nefsin kendi özünü, fiillerini ve hallerini bilmesi böyledir. Bu sebeple gerçeği yansıtma konumu onda saklıdır ve gerçeğe uygunluk sorusunu sormaya gerek yoktur. Bunun için gerçekleşme varsayımında gözlem sahnesi ve huzurî bilgi daima doğruya yakındır ve vardığı hüküm hataya bulaşmış olsa bile yanlışlanamaz.

Husulî ilimde, hüküm taşımayan ve sadece kendisinin ötesini anlatma liyakatine sahip⁵⁰ tasavvurlar gözardı edi-

⁴⁵ Mutahhari Murtaza, *Şerh-i Mabsut-i Manzume*, 3, s. 329.

⁴⁶ Misbah Muhammedtaki, *Amuzeş-i Felsefe*, c. 1, s. 153.

⁴⁷ İbn Sina, *el-Şifa*, *Kitabu'l-Burhan*, s. 110; *el-Esfaru'l-Erbaa* 3, s. 443; Sebzivari Mollahadi, *Şerhu'l-Manzume*, s. 8.

⁴⁸ Metinde "tarif-i haddî" (Çev.)

⁴⁹ Metinde "tarif-i resmî" (Çev.)

⁵⁰ Felsefe Eğitimi, c. 6, s. 164.



Üstat Misbah, pozitivist bilim yöntemini eleştirirken şöyle yazar: "Pozitivist akıma göre tümel, kesin ve zaruri teorem olarak hiçbir bilimsel yasaya yer kalmaz. Çünkü bu özelliklerin hiçbir şekilde duyusal ispatı yoktur ve duyusal tecrübenin gerçekleştiği her alanda sadece bu alan kabul edilebilirdir (duyusal algıların yanlışlanabilirliğinde varolan şekiller gözardı edilirse bütün alanlara sirayet edebilir). Duyusal tecrübenin gerçekleşmediği bir yerde susmak ve mutlak manada red ve ispattan kaçınmak gerekir. Pozitivistlerin düçar olduğu en önemli çıkmaz, akılcı kavramlar aracılığıyla halledilip açıklanabilen matematik meselelerdir..."

lirse, tasdiklerde, doğruluk ve hakikatin kriterinin esaslı önemi vardır. Başka bir ifadeyle, algıların menşei ve insan algılarını değerlendirmenin ölçütü, bunların ne kadarının doğru ve hangilerinin yanlış olduğu bahsi, üzerinde yoğunlaşılacak meselelerdendir. Doğruluk ve hakikatin

tarifine dair şöyle denmiştir: Hakikat, teoremin gerçeklikle uyumudur.⁵¹

Fakat gerçeklik ve işin hakikati nedir? Bu tartışma, teoremlerin birincil makulât –arazları ve vasıfları dışta kalan teoremler- ve ikincil makulât -vasıfları dışta kalan, arazları ise zihinsel olan teoremler- olarak ikiye ayrılarak, bu kısımların her birindeki gerçeğin ve işin hakikatinin o kısma göre şekillendiği açıklığa kavuşturulmuştur.

Husulî bilgiler de kendi içinde iki çeşittir: Biri teorik bilgiler, yani ispat ve delillendirmeye muhtaç bilgilerdir. Diğeri ise ispata ihtiyaç duymayan, aksine teorik bilgilerin temeli ve kaynağı olan açık bilgidir.

Aksiyomlardaki değer sırımının ne olduğuna ve doğruluklarının gerçekte hangi desteğe dayandığına dair tabii ki çeşitli analizler vardır. Burada realistlerin çoğu, aksiyomun kendisine dayanır ve aksiyomlarda mevzu ve yüklenenin⁵² ilişkisinin, herkesin mevzu, yüklem ve ikisi arasındaki ilişkiyi doğru tasavvur edeceği şekilde olduğuna ve onu mecburen doğrulanmak durumunda kalacağına inanır.

O halde bunların değeri ve gerçekle uyumu için mevzunun, yüklenenin ve ilişkinin sahih tasavvuru yeterlidir. Eğer zıtların birliği -varlık ve yokluk- doğru biçimde tasavvur edilirse onun muhal olması bile doğrulanır. Bir diğer ifadeyle, bu sınıf teoremlerin analitik olduğu söylenebilir, yani "her sonuç sebebe muhtaç-

⁵¹ Şerh-i Mabsut-i Manzume, c. 2, s. 446.

⁵² Metinde "mahmul" (Çev.)



tır” teoreminde sebebe ihtiyaç, “sonuç”un analizinden elde edilir.

Aksiyyomun itibar kaynağını huzurî (vasıtasız) bilgi kabul eden başka bir görüş daha vardır. Bu her iki görüş, her durumda duyusal ve deneysel ilimlerin kaynağını ve bunların doğruluk temelini akılcı aksiyyomlar veya vasıtasız huzurî ilimlerde gören İslam hakimlerinin bakışıdır; bu esas kabul etmeksizin duyusal ilimlerin sarayı da temelsiz kalacaktır.⁵³

Üstat Mutahhari şöyle der: “Gerçek şu ki, temel aksiyyom (çelişkiden kaçma ilkesi) herşeyden kuşkuyu gerektirir, hatta kuşkunun kendisinden kuşku duymayı; felsefenin sofistçe ayırıcı çerçevesi⁵⁴ işte budur.”⁵⁵

Dolayısıyla çelişkiden kaçma ilkesine inanmaksızın, ister apaçık olsun, ister teorik, hiçbir bilgi hiçbir zeminde bulunamayacaktır. Çünkü her özel şeyde, ya olumsuzlamanın ya da ispat ve olumsuzlamanın icabı ve birarada olması makul ve mümkün değildir.

Aynı şekilde nedensellik ilkesi üzerine de şöyle der: “Nedensellik yasası, eğer sarsılırsa felsefenin alt üst olacağı temellerdendir ve filozofların inancına göre nedensellik yasası, sarsılmış saydığımız takdirde bilimin bütünüyle anlamsızlaşacağı; eğer sebep-sonuç ilişkisini kabul etmezsek gerçekliklerin birbiriyle

irtibatını ve bağımlılığını bir anda inkâr etmiş olacağımız genel sütunlardan biridir.⁵⁶ Popper’in ifadesiyle, nedensellik ilkesini inkâr, bir kimsenin, teoriyi kuranı araştırma ve inceleme yapmaktan engellemesine benzer.⁵⁷

Üstat Misbah, pozitivist bilim yöntemini eleştirirken şöyle yazar: “Pozitivist akıma göre tümel, kesin ve zaruri teorem olarak hiçbir bilimsel yasaya yer kalmaz. Çünkü bu özelliklerin hiçbir şekilde duyusal ispatı yoktur ve duyusal tecrübenin gerçekleştiği her alanda sadece bu alan kabul edilebilirdir (duyusal algıların yanlışlanabilirliğinde varolan şekiller gözardı edilirse bütün alanlara sirayet edebilir). Duyusal tecrübenin gerçekleşmediği bir yerde susmak ve mutlak manada red ve ispattan kaçınmak gerekir. Pozitivistlerin dışarı olduğu en önemli çıkmaz, akılcı kavramlar aracılığıyla halledilip açıklanabilen matematik meselelerdir...”⁵⁸

Temel aksiyyomlar üzerine şöyle yazar: “Doğrulanmaları mevzu ve yüklenenin net bir tasavvurundan başkasını gerektirmez... Bütün bu teoremler, yüklenenin anlamı mevzunun analizinden elde edilen analitik teoremler arasındadır... Temel aksiyyomların yanlışlanamaz olmasının sırrı, huzurî ilimlere dayanıyor olmalarıdır.”⁵⁹

Öte yandan Müslüman hakimlerin tahlilinde husulî ilim, bilen nezdinde bilinenin mahiyetinin hazır bulunmasıdır. İnsan, hayvan, ağaç vs. tasavvuru gibi zihinsel

⁵³ *El-Esfaru'l-Erbaa*, c. 3, s. 498, Tabatabai Seyyid Muhammed Hüseyin, *Nihayetu'l-Hikme*, s. 262; *Usul-i Felsefe ve Reveş-i Realizm*, s. 67; *Amuzeş-i Felsefe*, c. 1, s. 222.

⁵⁴ Metinde “hadd-i fâsıl” (Çev.)

⁵⁵ *Usul-i Felsefe ve Reveş-i Realizm*, c. 2, s. 102.

⁵⁶ A.g.e., c. 3, s. 179-182.

⁵⁷ Popper Karl Raimund, *Mantık-i İktisaf-i İlmi*, Çev: Ahmed Âram, s. 242.

⁵⁸ Felsefe Eğitimi, c. 1, s. 189.

⁵⁹ Felsefe Eğitimi, c. 1, s. 210-222.



varlık, bu harici varlıkları yansıtan bir ayna, onları gösteren tanımlayıcı çerçevedir. Zihinsel varlığın iki ayırt edici özelliği vardır: Biri, arazlarıyla bilinmeyi gösteren ve hariçte olan, insanın dış dünya ile irtibatı yoluyla algılanan ayna özelliği; diğeri de varlığın ve varoluşun bir çeşidi olan varoluşsal özellik.

Görüldüğü gibi, uyum teorisinin temel varsayımı bir taraftan gerçekçiliktir (realism), yani inançlar ve zihinlerden bağımsız gerçekliğin kabulü.⁶⁰ Bu tür gerçekçiliğe metafizik gerçekçilik (metaphysical realism) denir. Diğer yandan insanı gerçekliği keşfetmede yeterli görerek insanın bir dizi kesin ve kesin ölçütlere dayanarak hakikate erişme ve gerçekliğe ulaşma gücüne sahip olduğuna inanırız. Bu çeşit gerçekçilik, epistemolojik gerçekçilik olarak isimlendirilir. Nihayet insanın dilinin gerçekliği aktarma gücü bulunduğu ve hakikatlerin bizim dilimizin ürettiği ve varetmediği bir şey olmadığı, aksine hakikatlerin dile yansıdığı zorunluluğuna ulaşırız. Bu görüşe göre linguistik veya anlama dayalı (semantic realism) gerçekçilik konu edilmiş ve bu bazen epistemolojik gerçekçilik olarak da zikredilmiştir.⁶¹

Özet olarak değinilmiş konulardan anlaşılmalıdır ki, Müslüman hakimlerin teorilerin ve önermelerin izahına dair görüşü, bu alandaki en eski ve en köklü görüş olan temelciliktir (foundationalism).⁶² Onlar, aksiyomları, özellikle de birliğin dö-

nüşmesi⁶³ ve zıtların yükselişi⁶⁴ ilkesi gibi temel aksiyomları, “her sonuç bir sebebe muhtaçtır” gibi analitik önermeleri, huzurî bilgiyi ve huzurî bilginin bir bölümü olan vicdaniyatı gerçeğe uyum açısından kendi başlarına yeterli olmaları yönüyle teorik teoremlerin temeli ve esası sayarlar.⁶⁵ Teorik önermelerin, mantığın madde ve suret kurallarına tam riayet ederek aksiyomlara ulaşırlarsa doğru olacaklarına inanırlardı. Teorik ilimlerin aksiyom ilimleri referans almasının zarureti üzerine şöyle derler⁶⁶: Eğer beşeri tasavvur ve tasdiklerin tamamı kazanılmış sayılıyor ve hiçbir aksiyomatik bilgiye ulaşamıyorsa mantıksal bakımdan döngü veya zincirlemeyi gerektirir. Döngü ve zincirlemenin ortaya çıkışı bätül olduğunda (tâli) ilimlerin aksiyomlara varmayışı da (mukaddem) bätüldür. Sonuçta bazı ilimlerin aksiyomatiği ispat edilmiş olmaktadır. Şu anlamda: İnsan eğer meçhul önermelerle karşılaşırsa meçhulü keşfe yönelebilmek için öncüller toplar. Eğer bu öncüllerin kendisi meçhulse veya delile ihtiyaç duyuyorsa mecburen bu öncülleri ispat için başka öncüller toplamak zorundadır. Şu halde, ya bu zincirleme sonsuza kadar devam edecektir (teselsül) ya da başlangıç noktasına dönülecektir (devir). Bunun her ikisi de bätüldür ve hiçbir ilmin menşei olamaz. Kaçınılmaz biçimde insanın kimi bilgilerinin özü gereği itibar taşıdığı, insanın ilmî hareketlerinin dayanağı

⁶³ Metinde “istihâle-i ictima” (Çev.)

⁶⁴ Metinde “irtifâ-i nakizin” (Çev.)

⁶⁵ *Amużeş-i Felsefe*, c. 1, s. 243-254.

⁶⁶ *El-Şifa*, Kitabı'l-Burhan, s. 230; Tusi Muhammed b. Hasan, *el-Cevheru'n-Nazid*, s. 192; Tabatabai Seyyid Muhammed Hüseyin, *Usul-i Felsefe ve Reveş-i Realizm*, c. 1, s. 100.

⁶⁰ *El-Esfaru'l-Erbaa*, c. 1, s. 20.

⁶¹ *Deramedi ber Marifetşinasi-i Muasır ve Dini*, s. 179.

⁶² Dancy J., *An Introduction to Contemporary Epistemology*, pp. 53-141.



olduğu ve diğer bilinmeyenleri giderdiği kabul edilmek zorundadır.

Dolayısıyla, şahsiyet, çevre, kültür ve tarihsel konumla değişikliğe uğramayan umumi aklın ilkelerini (axioms) kabul etmekle kuşkuculuk ve görececiliğin şansı kalmayacaktır.

Aristo da *Metafizik*'in dördüncü kitabında en önemli temel ilkeye, yani çelişkinin olmaması ilkesine dayanarak sofistlerin görüşünü eleştirdi ve dedi ki, eğer bir söz hakikati içeriyorsa aynı zamanda yanlış olamaz. O, sofistlerin sorununun, değişim halindeki algıyı duyu ile sınırlamak olduğunu düşünüyordu.⁶⁷

Bu bakımdan, görececiliğin kaçışı olmayan en temel eleştiri, iç tutarsızlıktır. Çünkü görececiliğin anlamı gereği, hiçbir teori epistemik yeterlilik (epistemic adequacy) testinde anlaşılabilir ve inkâr edilebilir değildir. Bu durumda eğer tarafsız kriterlerin varlığı teorileri değerlendirmek için reddedilirse görececiliğin kendisi de savunulamaz bir teori haline gelecektir.

Şu noktanın belirtilmesi de faydadan uzak değildir: Modern zamanlarda iletişimin yaygınlaşması, kültürel sömürünün ortaya çıkışı ve sömürgeci kültürlerin diğer kültürlerle, değerlere ve inançlara saldırısıyla, nihayet siyasi, sosyal, tarihsel ve kültürel etkenler gibi epistemik olmayan etkenlerin bilgi üzerindeki tesiri ve bazen muhatapların zihnini kesin hakikatlerle yüzleşmede tereddütle karşı karşıya bırakan veya vehimleri hakikat gibi gösteren derin etkileriyle yavaş yavaş bazı

kimselerde aslında belli modeller dışında bir gerçek bulunmadığı zihniyetinin doğmasına yolaçtı ve görececiliğin kabul edilmesini sağladı.

Burada beşeri düşünce coğrafyasında toplumsal çerçevelerin veya bilimsel paradigmalara olağanüstü rolünün kabul edildiği varsayılabilir, bu, hakikatin inkâr edilebileceğini, Nietzsche gibi hakikati gücün ürünü görebileceğimizi veya Foucault'ya benzer şekilde tarihselliğe teslim olabileceğimizi ya da Quine gibi paradigmanın gerçeği belirlediğini varsayabileceğimizi asla ispatlamaz. Tam tersine, insan, düşüncenin yapı malzemelerine, biçim ve geometrisine bulaşmaya karşı aklını kullanarak mantıksal ilke ve aksiyomlara dayanıp hakikati seraptan ayırt edebilir ve düşüncenin anarşisinden sakınabilir.

2. Geçmiş Eleştirel Bakış

Aydınlanma çağının birbiri ardınca gelen eleştirilerinin yanında, özellikle de de-nesnel ve kuşkucu yöntemin nedensellik yasasına doğru yayılmasında Hume'un stratejileri ve Kant'ın teorik akla yönelttiği eleştiriler bir yandan; Darwin'in "doğal seçim" teorisi, kısacası modern çağın özellikleri diğer yandan, Kitab-ı Mukaddes'in tarihsel-eleştirel incelemeleri ve bu metinlerdeki güçlüklerin ortaya çıkmasıyla birlikte metnin itibarını ve otoritesini ciddi biçimde tartışmaya açan, geçmiş ve onun kültür ve değerlerine eleştirel bakış olarak değerlendirilebilir.⁶⁸ Bir diğer ifadeyle, Protestan okulunun hikmetindeki tefsir yaklaşımı

⁶⁷ Aristo, *Metafizik*, Çev: Şerefuddin Horasani, s. 97.

⁶⁸ Bkz: Proudfoot Wayne, *Tecrube-i Dini*, Çev: Abbas Yezdani, s. 10.



Kitab-ı Mukaddes'in lafzına dayalı (literaristic) anlayıştı ve bu nedenle de modern bilimin teorilerini Kitab-ı Mukaddes'in güvenilirliğine karşıt buluyordu.

Luther ve Calvin ise Kitab-ı Mukaddes'i tefsirinde esnektiler. Onlara göre vahyin güvenilirliğinin taşıyıcısı ve itibar kaynağı Mesih'in şahıydı, telaffuz edilen nas (Holy Spirit) değil. Kitab-ı Mukaddes bu görüşe göre, Mesih'te tecelli eden ilahi sevginin şahsi hallerine yansıtacağı kurtarıcı hadiselerle doğru tanıklık olması bakımından önemliydi. İlk reformistler açısından söz, vahiy veya Tanrı'nın sözü, her insanın Ruh'u'l-Kudüs'ten alabileceği ilhamla teyit edilmekteydi. Fakat onyedinci yüzyılın başından itibaren pek çok Protestan, Kitab-ı Mukaddes'i, hatadan korunmuş öğretiler hazinesi, bu cümleden olarak da Tanrı katından bildirilmiş bilimsel konuları kapsayan, Tanrı tarafından kelime kelime indirilmiş bir kitap olarak görüyordu. Bu görüşün sahipleri Kopernik'in bilimsel teorilerine karşı çıktılar ve onları, yeryüzü merkezli evrene delalet eden Kitab-ı Mukaddes'in naslarına aykırı buldular.⁶⁹

Başka bir deyişle, eleştirel düşünce atmosferinde batıda iki akımın ortaya çıktığı düşünülebilir: Biri bilim ve çatışması, diğeri ise Judeo-Hıristiyan dinî metinlerin güçlükleri; bu bakımdan doğal seçim veya evrim teorisi ve benzerleri, görünüşte Kitab-ı Mukaddes'in yaratılış alanındaki en temel öğretilerini ve Kitab-ı Mukaddes'in itibarını münakaşaya açıyordu.

Öte yandan, rönesanstan sonra, özellikle de Kitab-ı Mukaddes'in Avrupa dillerine

tercümesi, bu metinlere âşinalığın kitlesellik kazanması, modern araştırma yönteminin yaygınlaşması, kutsal metinlerin "üst tenkit" adı altında üslup ve içeriklerinin analize tabi tutulması ve bu metinlerdeki uyumsuz kısımların ortaya çıkarılması ile birlikte vahiy metinleri hakkındaki en temel varsayım, yani Tanrı'nın ve peygamberin sözünün her türlü tutarsızlıktan ve gerçeğe aykırılıktan uzak olduğu düşüncesi müşkül duruma düştü.

Bu sorunlarla karşılaşıldığında, kimisi dinin diliyle ciddi biçimde irtibatlı veya ona etki etmiş birtakım görüşler zuhur etti:

a) Bazıları, geleneksel Protestanlar gibi evrim ve benzeri fikirleri gerçeklik olarak değil, sadece teori kabul ettiler. Bunun yanı sıra Kitab-ı Mukaddes'in eleştirel incelemelerini de reddettiler.⁷⁰

b) Katolik gelenekçiler, Kitab-ı Mukaddes'in mecaz ve kinaye anlamının ve yorum dilinin gelişmesini kabullenmişlerdi. Altı günde yaratılmayı, jeolojideki dönemlere yoruyorlardı. Onlara göre, her ne kadar insanın özellikli yaratılışı sadece vahyin yardımıyla bilinebilecek gizli bir hakikat idiyse de evrime ilişkin bilimsel gerçekler kabul edilebilirdi. İnsanın eşsiz bir atasının varolduğu bilgisi, bilimsel doğrulama ve dayanağın konusu yapılamazdı. Çünkü insanın ruhu değil sadece bedeni paleontolojinin araştırma konusu olabilirdi. Bunlara göre Âdem'in ortaya çıkış öyküsünün tamamen temsili ve kinayeli anlatılması yahut bütünüyle hakiki ve zâhiri anlama gelmesi gerekmezdi. Bilakis temsili tarih (allegorical history) sa-

⁶⁹ *İlm ve Din*, s. 35.

⁷⁰ Bkz: A.g.e., s. 121-130.



yılması, yani gerçekte meydana gelmiş, ama gerçekleştiği biçimden farklı anlatılmış olaylarla ilgili hikâye kabul edilmesi daha yerinde olurdu.⁷¹

c) Fakat modernistler, gelenekçilerin aksine, Kitab-ı Mukaddes'i Tanrı'nın doğrudan vahyi değil, yalnızca beşeri bir kitap görüyordu. Onlar açısından Kitab-ı Mukaddes, ilham verse de ilham edilmiş bir kitap değildi. Onların görüşüne göre Yaratılış bölümünün ilk babları, insanın Tanrı'ya güvenmesi bahsindeki dinî inançların şiirsel beyanı ve dünyada daha güzel ve daha hayırlı bir düzen ve intizam kurulmasının edebi ifadesi telakki edilmeliydi. İlk reform taraftarlarından Amerikalı yenilikçi dinadamı Henry Ward Beecher (1813-1887) eserlerinden birinde şöyle der: "Jeolojik araştırmalar, Tanrı'nın maddi dünyada gizli ve uzun zamandır saklı kalmış vahyinin geçmişindeki sırları açığa çıkarmıştır." Amerikalı ilahiyatçı Lyman Abbott (1835-1922) *Evrimeci Bir İlahiyatçı* isimli kitabında Kitab-ı Mukaddes'i, kendi zamanlarının çocuğu olan ve yavaş yavaş ve kemale ermemiş biçimde hakikati anlayabilen insanların iç dünyasında dinî basiretin yükselişinin göstergesi sayar.⁷²

Bu yaklaşım, Kitab-ı Mukaddes'in nasını tahlilde tarihsel ve edebi araştırmaların nesnel yöntemlerini gözönünde bulundurarak, geleneksel bakımdan Musa'ya (a) ait Ahd-i Atik'in ilk beş kitabının birkaç rivayetin toplamı ve değişik zamanlara ait olduğu, bu bölümlerden bir kısmının da Babil esareti çağında, yani Musa'dan se-

kizyüz yıl sonra kaleme alındığı sonucunu çıkaracak kadar ileriye gitti ve bu durumu kabul etti.

Yuhanna İncili'nin benzer bir analizi ve üslup, tarz ve muhteva bakımından diğer İncillerden farklılıkları, araştırmacıları, onu, çarmıha gerilmesinden[!] yarım yüzyıldan fazla bir zaman sonra yazılmış Mesih'in hayat hikâyesi saymaya götürdü. Bu yönler dikkate alındığında Kitab-ı Mukaddes'e yeni bakıştaki standart yansımalar, kutsal metinlerin, kendi zamanlarının kabulleri ve gerçeklerinden yararlanmış ve bunları epey miktarda efsane ile birleştirip kaleme almış sıradan insanların yazıları olduğu tarafa odaklanmıştır.⁷³

David Strauss, *İsa'nın Hayatı* kitabında (1835) akılcılaştırmak için İncil'in öykülerini bir kenara bıraktı ve onları açıkça üretilmiş kıssalar kabul etti. Strauss'un İncil'in bazı öykülerini reddetme girişimi, Ahd-i Cedid'in çeşitli kitaplarının tarihini ve onların yazarlarını inceleme meselesini gündeme getirdi, bundan sonra da eleştiriler devam etti.⁷⁴

Dünyanın diğer kültürleri ve dinleriyle ilgili mitolojik kanıtlar, onlara kutsal metinler için bir tür mukayese stratejisi resmetti. Bruno Bauer 1840 yılında, ikinci yüzyılın başındaki Hıristiyanlığı, Stoacı felsefe ile Yahudiliğin karşımı olarak adlandırdı. Sonraları Frazer, *Altın Dal*'da şu iddiayı dile getirdi: Dinin kökeni büyü ayinleridir. Daha sonra Robertson 1900 yılında *Hıristiyanlık ve Mitoloji*'de aynı fikri dile getirdi.

⁷³ A.g.e., s. 130

⁷⁴ Robertson, *İsa, Usture ya Tarih*, dördüncü bölüm.

⁷¹ Bkz: A.g.e., s. 407.

⁷² Bkz: A.g.e., s. 121-130.



Schleiermacher, dindarlığın temelini ne vahyin öğretileri, ne akıl, ne inançlar, ne resmi akaid, hatta ne de Kant'ın ahlaki iradesi değil, bilakis yaşayan tecrübenin konusu olan dinî uyanışın (religious awareness) kendisi saydı.

d) Sonuç itibariyle ondokuzuncu yüzyılın sonlarında Protestan düşünce sahasında, orta seviyede gelenekçi ve yenilikçi olan teolojik liberalizm egemenliğini kurdu ve adımlarını bilimsel delillerle tamamen uyum içinde attı. Alman düşünür Schleiermacher (1768–1834), “dinî tecrübe” teorisini dinin cevheri ve esası olarak gösterdi. Sıkı bir dindar olan Schleiermacher, yıllarca Berlin’de Genç Romantikler Derneği’ne devam etti. Fakat yeni neslin dine olumsuz bakışından acı duyuyordu. Bununla birlikte Kitab-ı Mukaddes’in içeriğinin ve bu dinin inançları, ibadetleri ve geleneklerinin hiçbir şekilde insanın aklına ve anlayışına ve bilimsel gerçeklere uymadığı gerçeğini de gayet iyi hissediyordu. Buna ilaveten, Hume ve Kant gibi filozofların eleştirilerinin, dinî inançların teorik temellerini müşkül duruma düşürdüğünü de görüyordu. Bu sebeple kendi varsayımına göre temeli mutedil ilahiyat veya teolojik liberalizm (theological liberalism) olan yeni bir tasarım ortaya attı ve dinin mahiyetine ilişkin yeni bir yorum getirdi.

Schleiermacher, dindarlığın temelini ne vahyin öğretileri, ne akıl, ne inançlar, ne resmi akaid, hatta ne de Kant’ın ahlaki iradesi değil, bilakis yaşayan tecrübenin konusu olan dinî uyanışın (religious awareness) kendisi saydı.

Bu konuda iki kitap yazdı. Birinci kitap, *Din Hakkında*, din veya dindarlığın teorik işlev ve fikirlerden, ama aynı zamanda onunla birlikte olabilen fiiller ve eylemlerden ayrı olduğunu vurguluyordu. Ona göre din, ne düşünce yolu, ne inançlar topluluğu, ne ibadetler ve şiarlar topluluğu ve dindarlık, ne de düşünce ve irade işi değil, bilakis dini özü, sözkonusu tecrübe ve hissiyattı.⁷⁵ Dindarlık ne akide, ne de ahlaki ilke olduğuna, aksine bir tür his ve vasıtasız tatma olduğuna göre, öyleyse onu tavsifle tanımak mümkün değildir. Bilakis sadece keşif yoluyla kişinin varlığında algılayabileceği bir şeydir ve dinî uyanış duygularda gelişir, düşünceyle değil.⁷⁶ Coplestone da Schleiermacher’ın teorisini şöyle aktarır: Dinin esası ne düşünce, ne de eylemdir, aksine gözlem ve hissetmedir. Din, kâinatı gözlemlemenin ardındadır... Evren, Schleiermacher’ın kullandığı anlamda uçsuz bucaksız ilahi hakikattir. Bu sebeple din onun nazarında, özü itibariyle veya temelde, ilahi bir iş olan işte bu uçsuz bucaksızlığa dayalı hissiyattır.⁷⁷

İkinci kitabında, yani *Hıristiyan İnanç*’ta, dinin ne bilgi, ne de fiil, aksine duyguları inceltme veya aracısız bilinç olduğuna dayalı kendi teorisini vurgulayarak⁷⁸ konuyu

⁷⁵ Bkz: A.g.e., s. 27.

⁷⁶ A.g.e., s. 28, 29 ve 30.

⁷⁷ *Tarih-i Felsefe*, c. 4.

⁷⁸ A.g.e., s. 37, *İman-i Mesihî*’den naklen, s. 3.



şöyle vazetmiştir: Dindarlık eğer aracısız iribat, düşünce ve eylemle bağlantısızlık ise sınırsızlıkla birlikte demektir. Öyleyse dinî inanç nasıl değerlendirme konusu yapılabilir ve bu durumda esas itibariyle teoloji ilmi mümkün müdür?

O, metotlu teolojinin, topluma egemen öğretileri düzene sokan bir bilim olduğunu kabul etti. Ama o öğretilerin inanç topluluğu olduğunu kabule yanaşmadı. Tam tersine bu öğretilerin, o toplumdaki dinî duyguları ifade biçimi olduğunu açıkladı. Hıristiyan öğretileri, dile getirilen dinî duyguların bir önermesiydi.⁷⁹

Ninian Smart, *İnsan Türünün Dinî Tecrübesi*'nde şöyle yazar: "Schleiermacher, dinî tecrübeye kalpte ve dinî düşüncenin ekseninde yer verdi."⁸⁰

Schleiermacher, dinî duyguların dille ifadeden bağımsız ve ona öncelikli olduğu iddiasını izah amacıyla, dinî dil ve onun dinî tecrübeyle ilişkisi babında, kendisinden sonra tarih ve felsefeye en son yaklaşımların çoğunu doğuran teoriye yönelir.

Dinî dil, onun açısından, hüküm vermek veya bir iddia öne sürmek için kullanılamaz. Bir diğer ifadeyle, dinî önermelerin tabiat ötesi iddiaları yoktur, aksine surf ifade (expression) işlevleri vardır. Dinî dil, bir dine has toplumun kendine özgü dindarlığının billurlaşması, mutlak bağımlılık hissiyatının veya dinî uyanışın dışa vurulması ve ifade edilmesidir. Bu yönden epistemik anlamı yoktur.⁸¹ Schleiermacher'ın

görüşüne göre Kitab-ı Mukaddes'in değeri, yalnızca, İsrailoğulları ve Mesih'in dinî tecrübeleri, halleri ve ilk müminlerin başından geçeneri aktarmasındadır.⁸²

Tony Lane şöyle yazar: Schleiermacher'ın dine yaklaşımı bütünüyle yepyeni bir yaklaşımdır. Zühd bakışına dayanarak, tecrübe edilip hissedilebilecek dine ihtiyaç konusuna inancı o kadar vurguladı ve üzerinde durdu ki din yalnızca hissiyat ve tecrübeye indirgenmiş oldu. Schleiermacher açısından... dinin mihrabına yürümek isteyen herkes öğretileri reddetmelidir... Schleiermacher'ın görüşüne göre dindarlığın cevheri bilmek ve pratiğe dökmek değil, mutlak anlamda Tanrı'ya yaslanma bilinci veya başka bir ifadeyle Tanrı'yla iribat olmaktır. Hıristiyan öğretileri, Hıristiyanlığın dinî duygularının teoloji formunda ifade edilmiş halidir.⁸³

Schleiermacher'ın teorisine göre iki dinî dil türü birbirinden ayırt edilebilir: Biri, dinî duygunun kendiliğinden ortaya çıkışının yansımaları olan temel veya asli ve doğal dinî dildir. Bu doğal ifadelerin pratiğe dökülmesi, duygusal hallerin tavsifi olmayan, hatta aksine dinî hissiyatın yansımaları olan gayri ihtiyari feryat ve işaretlerin pratiğe dökülmesi gibidir. İkinci tür, doğrudan değil, sınırları kısıtlanarak ve mukayese ile kendi aidiyetini gösteren mecazi ifadedir. Mecazi ifadeler her ne kadar daha fazla teorik boyuta sahip olsa da bu vasıfla itibarları sadece doğal ifadelerin genişlemesi yönündendir.⁸⁴

⁷⁹ A.g.e., s. 25.

⁸⁰ Ninan Smart, *The Religious Experience of Mankind*, s. 491.

⁸¹ *Tecrube-i Dini*, s. 44.

⁸² *İlm ve Din*, s. 123.

⁸³ Bkz: Lane Tony, *Tarih-i Tefekkür-i Mesihî*, Çev: Robert Âsuriyan, s. 381-382.

⁸⁴ *Tecrube-i Dini*, 45.



*Schleier-
macher'ın
bakışı üç te-
mel varsay-
ıma dayanır:*

*Birincisi, kavram-
lar ve inançlardan
tamamen bağımsız
dinî bilinç veya
tecrübedir. İkincisi,
o anın tavsifi, son-
suz hissiyatın veya
mutlaka bağlılı-
ğın bilinci olduğunu
söylememizdir.
Üçüncüsü, dinî dil
ve öğretilerin, varlık
hakkındaki hüküm
ve iddiaların değil,
bu hissiyat veya bi-
lincin doğal ve ken-
diliğinden ortaya
çıkan ifade biçimle-
rinin yayılması de-
mek olduğudur..*

Bu şekilde kendi dil teorisini gösterirken dinî dili, görüş açıklama, hikâye etme ve bir iddia öne sürmek için kullanılan, soru sorma ve izah talebi anında ortaya çıkan dilin aksine her türlü soruyla karşılaşmaktan korunmuş dışa vurum dili olarak görmeye çalıştı.⁸⁵

Deruni hissiyatla ve kalpten dinin kimliğini yorumlayarak da romantik halkanın sanatçılarına şunu söylemeye çalıştı: Dinî hayatın hakiki ruhu sizin yitiğinizdir ve zarif ruhunuzla ahenkli olan şeydir; sırtınızı döndüğünüz dinî inanç ve ameller ise dinin kabuğu ve postudur ve önemsizdir. Öte yandan bu yöntemle aydınlanma hareketinin dinî inanca yönelik eleştirilerinin, özellikle de Hume ve Kant'ın teorik metafiziğe tenkitlerinin dinin gerçek tezahürleri konusunda kullanılmayacağını ispatlamaya çalıştı. Din bir duygu çeşididir, hissiyat ve sezgi (intuition) kategorisindedir. Din, bütün düşüncelere önceliği bulunan ve onlardan bağımsız olan hissiyat kabul edildiğinde inançla veya amelle karıştırılmamalıdır ve modern bilimin kazanımları veya bilimde her alanda yaşanan gelişmeler asla onunla çatışamaz. Din, insanın tecrübesinde bağımsız bir an; akli ve ahlaki eleştirilerin erişiminden uzakta ve onların karşısında yıkılmaz yüksek bir kuledir. Çünkü dinin karargâhı, fikrî tartışmaların sahası değil, kalbin en saklı köşesidir.⁸⁶

Schleiermacher'ın dinî tecrübe geleneği, ondan sonra William James'in⁸⁷ pragma-

⁸⁵ A.g.e., s. 48.

⁸⁶ A.g.e., s. 19.

⁸⁷ Cf. *The Varieties of Religious Experience*, New York: New American Library, 1958.



tist yaklaşımlarında, Kierkegaard'ın (1813-1885) egzistansiyalist iman akımında ve Rudolf Otto'nun (1866-1938) duygusal-hissiyat eğiliminde yaygınlaştı.⁸⁸

Eleştiri ve İnceleme

Gözlemlendiği gibi, zikredilen görüşlerin her biri, ister dini savunma tarafını tutup bilimsel teorileri veya Kitab-ı Mukaddes'e ilişkin eleştirileri reddetmeye yönelen veya dinî dilin gelişmesine ve metinlerin anlam alanlarının sayısının artmasına inananlar olsun, ister bilimin tarafını tutup metinlerin linguistik yapısını bir kenara atan veya dinin kimliğini insanın iç dünyasında bireysel hissiyat boyutunda gören dinî uyanış yaklaşımı olsun dinî metinlerin linguistik suretini itibar kaybı derecesinde görmüşlerdir ve batının, bu kültürün kendine özgü güçlüklerini kaldırma yönündeki dinî düşünce havzasına ait tüm yaklaşımları, kaçınılmaz biçimde adeta başka güçlüklerin başlangıcı olmuştur. Burada bu görüşlerden biri konusunda, yani günümüzde de az çok yaygın olan “dinî tecrübe” üzerine daha fazla düşünmek amacıyla biraz duracağız.

Anlaşıldığı üzere, Schleiermacher aydınlanma çağının dine saldırılarıyla yüz yüze geldiği bir sırada dinî geleneği ihyaya koyuldu. Dindarlığı, bilgi ve pratikle ilişkisiz, düşünce formunda da ifade edilebilecek ama düşüncenin varetmediği deruni hissiyat çeşidi olarak yorumladı.

Schleiermacher'ın bakışı üç temel varsayımına dayanır: Birincisi, kavramlar ve

inançlardan tamamen bağımsız dinî bilinç veya tecrübedir. İkincisi, o anın tavşifi, sonsuz hissiyatın veya mutlaka bağıllığın bilinci olduğunu söylememizdir. Üçüncüsü, dinî dil ve öğretilerin, varlık hakkındaki hüküm ve iddiaların değil, bu hissiyat veya bilincin doğal ve kendiliğinden ortaya çıkan ifade biçimlerinin yayılması demek olduğudur.

Ama acaba bu varsayımlar başanya yakın mıdır ve dini, muhaliflerin ezici eleştirilerinden kurtaran Schleiermacher'ın ide'sini geçerli kılabilir mi? Öyle görünüyor ki şu noktalar, Schleiermacher'ın gözüyle bakıldığında boşlukta kalmış ve cevapsız bırakılmıştır: Öncelikle, birinci varsayımdan maksat, dindarlığın ortak ögesinin pre-linguistik ve pre-teorik içsel bilinç anı olduğu, bu yüzden de bir başka şeyi referans alamayacağı meselesinin ispatıdır. İkinci varsayım, o hissiyata aidiyete işaret etmekte ve egonun, tam bir ilişki ve varoluşsal bağımlılık olan onunla ilişkisini açıklamaktadır. Fakat bu iki varsayım nasıl biraraya getirilebilir? Eğer dinî tecrübenin ayırt edici anımı tanımak için bağımlılık kavramı ve evren olarak adlandırdığımız tüm sebepler zincirinin daha kapsayıcı bir güce bağlı ve ondan ayrı olduğu düşüncesi lazımsa bu durumda tecrübenin düşünce ve dilden bağımsız olduğu nasıl söylenebilir?⁸⁹

İkincisi, dinî tecrübenin gerçekleşmesi ve dinî bilinç anı tercihe bağlı bir şey midir, yoksa insanın iradesinin dışında mıdır? Bilinç anımı iradeye bağlı bir şey saymanın icabı, bir dizi kavramsal tasavvurla,

⁸⁸ Cf. *The Idea of the Holy*, London: Oxford University Press, 1958.

⁸⁹ Bkz: *Tecrübe-i Dini*, s. 55.



zihinsel ve ruhsal hazırlıklarla onu beklemeye koyulmaktadır; bu da Schleiermacher'ın görüşüne aykırıdır. Eğer dinî bilinç anının iradenin dışında bir şey olduğunu söylersek bu durumda da Schleiermacher'ın çağırıldığı hiçbir dinî davetin anlamı kalmayacaktır.

Üçüncüsü, Schleiermacher'ın teorisi, dinî bilincin ve deruni hissiyatın ayırt edici anının bütünüyle şahsi bir şey mi olduğu, yoksa tür değeri mi bulunduğu sorusuyla karşı karşıyadır. Açıktır ki bu vasıtasız fenomen, gerçekleştiği varsayımıyla, yalnızca onu algılayan için gözlemlenebilir bir şeydir ve başkaları için hiçbir şekilde itibarı yoktur. Fakat bu mevzu, din meselesinde, geride din için temel ve dayanak bırakmayacak kapsayıcı bir görececilğe yolaçacaktır. Soruyu sormanın tam yeridir: Bu vasıfla, dini, bireylerin hissiyat derecesine indirgeyen Schleiermacher'ın görüşünün, onu ahlak yoluyla ayağa kaldıran Kant'ın görüşünden ne üstünlüğü vardır? Başka bir ifadeyle, dinî tecrübenin adı, kendi içinde darmadağın ve çatışan tüm düşünceleri teyit eden ve ondan başka gerçek dini belirginleştirmek ve tanımak için geride hiçbir kriter ve dayanak bırakmayan perde oldu.

Proudfoot şöyle yazar: “Tarihsel araştırmalar ve önemli metinlerin tercümesiyle putperest ve eski dinî gelenekler hakkında yeni kanıtlar ele geçince ondokuzuncu asırda din branşındaki üniversite öğrencileri, tanrılar hakkındaki rivayet ve efsaneleri tarih veya akaid olarak değil, bilakis dinî tecrübeye özgü şekillerin tecessisi olarak mütalaa ettiler. Kadim, doğulu, pagan mitolojiler ve ibadetleri bâtil

öğretiler veya gayri ahlaki davranış olarak görmüyorlardı. Aksine, onları, her biri aslında umumun elinde olan dinî tecrübenin bir boyutunu belirgin biçimde gösteren dinî hayata özgü şekillerin ifadesi kabul ediyorlardı.”⁹⁰

Dördüncüsü, anlaşıldığı kadıyla Schleiermacher, bir yöntem ve yol olan din kavramı ile şahsi ve deruni bir şey olan din-darlığı birleştirip karıştırmıştır.

Dinî Tecrübenin Linguistik Bakış açısının Eleştirisi

Görüldüğü gibi Schleiermacher'ın üçüncü varsayımında maksat, dinî bilincin dinî toplumun diliyle irtibatını izah idi. Onun inancına göre temel dinî dil, sesin doğrudan ve aracısız göstergelerdeki deruni hallerinin doğal ve kendiliğinden ifadelerinin açılımıdır. Bu ifadeyi doğal bulmak, onun sözleşmeyle olduğunun inkârı, sonuç itibarıyla de dinî bilinç ile linguistik ifade arasındaki ilişkinin kültürel etkilerden ve delillendirilmiş düşünceden bağımsız olduğu anlamına gelmektedir.⁹¹ Bir diğer ifadeyle bu mesele, vahiy ve Kitab-ı Mukaddes konusunda, modern bilimin kanıtlarıyla karşılaştığında onları kabul etmek üzere kavramların yeniden gözden geçirildiği mutedil ilahiyat düşüncesinin temelini attı. Bu bakış açısında vahiy inkâr etmek yerine ona yeni bir anlam yükledi: Tanrı vahiy göndermiştir ama masum bir kâtabin yazıya geçmesi şeklinde değil, bilakis Mesih'in ve İsrailoğulları peygamberlerinin hayatında bizzat hazır bulunarak.

⁹⁰ Bkz: A.g.e., s. 8.

⁹¹ A.g.e., s. 55.



Bu durumda Kitab-ı Mukaddes doğrudan vahiy ve ilahi nüzul değildir, tam tersine bütünüyle beşeri bir yazı ve beşeri haller ve tecrübeler aynasına vahyin yansımalarına dair insanın kanıtıdır.⁹²

Dinî dili dışa vurum kabul etmek, sadece yansımaya saymak ve deruni hissiyat kabul etmek ve ikinci dönem Wittgenstein ve pozitivistlerin görüşüne tam denk, dinî dil ile bilim ve felsefenin hükümleri arasındaki çatışmayı ortadan kaldırmak için evren hakkındaki her türlü yargıdan uzak görmek onu epistemik, ontolojik ve semantik himayeden mahrum etmek demektir. Öyle görünüyor ki bu gereçler, Schleiermacher'ın açıklamanın peşine düştüğü varlığın sonsuz odağına bağlılık hissiyatının bakışaçası ile uyuşacaktır.

Schleiermacher, bilimsel veya felsefi beyanların doğru ya da yanlış olmaları anlamında dinî beyanların doğruluk ve yanlışlık içermediğini düşünmekte ve varlık âlemi hakkında bize bir şey söylemediğini kabul etmektedir. Ama bu vasfa rağmen onların mantıksal uyum ve dinî bilinci ifadedeki yeterlilikleri sebebiyle değerlendirilebileceklerine inanır. Bundan dolayı böyle değerlendirmeleri kabul etmenin, bu ifadelerin mantıksal yapılara sahip ve dinî bilincin anlamın bir parçası olduğu anlamına geldiğini itiraf etmek gerekir.⁹³

Vahyi ve kitabı tefsir ederken mutedil yaklaşımın, dinî hayatın tarihi ve İbrahîmî peygamberlerin geleneği boyunca süren geleneksel bakışaçasısına aykırı olduğu noktası da dikkatten kaçırılmamalıdır. Hıristi-

yanlık ve Yahudilik dünyasındaki mevcut kutsal dinî metinlerin İsrailoğullarının büyük peygamberlerine nazil olmuş vahyin aynısı olmadığı, bilakis bu kavmin din tarihine ait, zaman zaman Musa (a), İsa (a) ve diğer İsrailoğulları peygamberlerinin sözlerini ve mesajlarını yansıtan birikim olduğu konusunda tabii ki biz de Schleiermacher gibi düşünüyoruz. Fakat ilahi peygamberlerin, Allah'a yaklaşmak ve âlemin mukaddes sahasıyla insanın manevi irtibatını kurmak amacıyla ahaliye kılavuzluk etmek için vahiy yoluyla ilahi risalet ve mesajı taşıdıkları gerçeğinde tereddüde mahal yoktur. Schleiermacher ve benzerlerinin bütün sorunu, mevcut Yahudi-Hıristiyan kutsal kitapların, varlığı ve insanın arzu edilen kemale ulaşma yönünde hayatını ve yazgısını izah için açık bir bakış açısından yoksun olması noktasında gizlidir. Bu yüzden bu dinlerden intihal yapanlar mecburen geri adım atmış ve dinî önermelerin tavsif ve izah taşıdığı iddialarını geri almışlardır.

3. Felsefi Hermenötik ve Tüm Anlayışlara Yorum-Dil Boyutu Kazandırarak

Çağdaş tarihte, rönesanstan sonra zühur etmiş ve batıda dinin dili alanında yeni bir istikametın ortaya çıkmasında bariz etkisi olmuş dikkat çekici ve iz bırakan gelişmelerden bir diğeri "hermenötik"tir. Hermenötik, özü itibarıyla, dinî metinlerin anlaşılmasında ve ilgi alanında bir dinî dil görüşü sunan linguistik boyut taşıdır. Şimdi zorunluluk ölçüsünce ve bu kitabın kapasitesi kadarıyla bu konuya bir göz atacağız.

⁹² Bkz: *İlm ve Din*, s. 132.

⁹³ *Tecrube-i Dini*, s. 59.



Çağdaş tarihte, rönesanstan sonra zuhur etmiş ve batıda dinin dili alanında yeni bir istikamet in ortaya çıkmasında bariz etkisi olmuş dikkat çekici ve iz bırakan gelişmelerden bir diğeri "hermenötik" tir. Hermenötik, özü itibarıyla, dinî metinlerin anlaşılmasında ve ilgi alanında bir dinî dil görüşü sunan linguistik boyut taşır.

Kitab-ı Mukaddes'i yorumlama konumunda hermenötik bilimi veya teolojik hermenötik, hermenötik kelimesinin en eski, muhtemelen modern zamanlarda bile hâlâ en yaygın anlamının Kitab-ı Mukaddes'i yorumlama ilkeleri olduğuna işaret eder.⁹⁴ Bu kelime onyedinci yüzyılda, Katolik kilisenin hüküm merci olmasına sırt çeviren ve kutsal metinleri yorumlamanın ölçütünü bulmanın ardına düşen Protestan okul için Kitab-ı Mukaddes'in doğru anlaşılmasının ilkeleri ve kurallarına ihtiyaç zorunluluk haline geldiği sırada kullanıldı.⁹⁵ Hermenötik bilimi, bu anlamda, herşeyden daha çok yorumun metodolojisi, bir yöntem türü ve kutsal kitapları yorumlamak için mantık hükmündeydi. Bu esasa göre Danhauer (1654) eserini teolojik hermenötik veya kutsal metinleri yorumlama yöntemi olarak adlandırdı.⁹⁶ Hermenötikin bu anlamı, Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Emilio Betti ve Eric Hirsch'in temsilcileri kabul edilebilecek bir görüş yelpazesini içerir.

Schleiermacher hermenötikte, dinî metinlerin yorumunda yeni bir görüş ve değişimin başlangıcı olan yeni bir hareket başlattı. Geleneksel görüşte metni anlamının süreci doğal bir iş telakki edilirdi, lafızlar anlamın sözcüleri idi ve anlamak için dili bilmekten ve dilbilgisi kurallarından başkasına ihtiyaç yoktu. O da sadece hermenötik tekniği ve yorumlama

⁹⁴ Bkz: Palmer Richard, *İlm-i Hermenötik*, Çev: Muhammed Said Hanai Kaşani, s. 43.

⁹⁵ *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, s. 46.

⁹⁶ Bkz: *İlm-i Hermenötik*, s. 43; Vaizi Ahmed, *Deramedi ber Hermenötik*, s. 71.



yönteminin yardım rolünü oynayacağı metnin kapalı yerlerinde. Fakat ondokuzuncu yüzyılın romantizminden etkilenip *yanlış anlamayı* bir ilke kabul eden ve onu, anlamının bütün aşamalarına uygulayan Schleiermacher, yorumlamanın tüm aşamalarında *anlama teorisi* olan kendi hermenötüğüne, sözlü veya yazılı bir cümlenin nasıl anlaşılacağı sorusuyla başladı.⁹⁷ Dolayısıyla Schleiermacher'ın getirdiği yenilik, *metni yorumlamanın mahiyeti ve anlaşılmasına* hermenötik bahisleri kümesinde yer vermesiydi.

Onun bakış açısına göre, anlamak, konuşan ve dinleyen arasında diyalog ve söyleşinin bir türüydü, diyalektik ve referans olma özelliğine sahipti; anlama, bir tür yeniden inşa (reconstruct) idi ve hermenötüğün gayesi de yazarın zihniyetinin yeniden üretimiydi (reproduce). Schleiermacher'ın, linguistik bahislerin yanında önem taşıyan hermenötüğünün özellikleri arasında, konuşanın niyetinin çok sayıda anlamın kasdedilmiş olma ihtimali bakımından söze uygulanamaması, metafor ve benzeri gibi, konuşanın muradı alanındaki belirsizlik veya onun tarafından sözün genişletilmiş kullanımları nedeniyle gramatik yorumu ve linguistik kurallara dayalı (gramatical) tarzı söyleyenin maksadına ulaşmak için yetersiz bulması vardı. Bu yüzden, zihinsel ve subjektif bir şey olan, tahmin ve öngörü (divination) ışığında kolaylaşan psikolojik ve teknik (technical) yorumu gündeme getirdi.⁹⁸

⁹⁷ Bkz: Hermenötik Bilimi, s. 95.

⁹⁸ Bkz: A.g.e., s. 98.

Başka bir deyişle, Schleiermacher'ın yorum teorisi, onun *dinî tecrübeyi* analiziyle ilişki kuruyordu. Dinî dil onun bakış açısına göre kendine özgü bir işleve sahip bulunduğundan, dinî hissiyatın doğal ifadesi ve yansımaları olduğundan, basit, bilimsel ve felsefi dilden farklı görüldüğünden bu dilin yorumunda da diğer dillere ait yaklaşımdan ayrı bir yaklaşım benimsenmeliydi.⁹⁹

Schleiermacher'ın hermenötik geleneğinin temeli ve esası, *dinî duyguların ifadesi* kabul ettiği dinî metinlere dair görüşüne dayanmaktadır. Bu sebeple dinî metinlerin yorumu, bilimsel hipotezlerin değerlendirilmesi ile tamamen farklı iki yol olacaktır. Bu farklılığın açıklaması, metnin veya her tür beyan ve ifadenin anlaşılmasının yazarla veya yazarın dile getirdiği şeyin doğrudan tecrübesi ile empatiyi gerektirdiği varsayımına bina edilmiştir.¹⁰⁰

İfadelerin, içinde gerçekleştikleri tarihsel ve sosyal zeminini, aynı zamanda da psikolojik unsuru incelemek için gramerin iki ögesini ortaya atmanın yanısıra, yazarın kimliğini kavramak veya o kimliği tahmin ya da empati süreci temelinde yeniden ortaya çıkarmak üzere kendi hermenötüğünün esasını ikinci öğeye yerleştirir.

Bir cümlede şöyle der: “Tahmin yöntemi, insanın, onun aracılığıyla ve kendini başkasının yerine koyarak doğrudan o şahsı kendisinde bulmaya çalışmasıdır.”

Ortak insanlığı kabul etmeyi, metnin yazarının ifade ettiği bir tecrübeye ulaş-

⁹⁹ Bkz: *Tecrube-i Dini*, s. 72.

¹⁰⁰ A.g.e., s. 76.



Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da *dasein*' ı, tarihsel (historical) varoluş olarak tanıtır. Ona göre tarihsel olmak, arızı bir şey değil, varoluşsal ve öze ilişkin bir durumdur.

İnsanın zaman ve tarihle kayıtlı olması esasına göre beşerin ortak ve sabit bir doğa ve mahiyeti yoktur. Her insan kendi nitelik ve mahiyetini kendi kararına veya gündelik işlere teslimiyetine borçludur.

mak için yorumcuyu güçlendirmenin güvencesi sayar.¹⁰¹

Açıkça görüldüğü gibi bu cümleler, dinin kavramsal metinlerini kendi dinî tecrübesine dayanarak berraklaştırmış insanların ifadeleri kabul eden asli bakış açısına göre açıklanmıştır.

Anlayışların Önbilgiler Üzerine İnşası

Heidegger'in hermenötiğinin önemli konularından biri, her türlü anlamaman yapının önüne geçmiş olması bahsindeki kendine özgü görüşüdür. Bu teori, Heidegger'in, felsefenin sözcüsü Gadamer (önyargı) ve Bultmann (önbilgi) gibi takipçileri üzerinde etkili oldu.¹⁰²

Heidegger'in anlamamanın dairesel olmasına dair sözü, anlamamanın varoluşsal yapısı ve her yorumcu anlamamanın, ön edinim, ön görüş ve ön tasavvurdan önce olması hakkındaki inancının doğal sonucudur. O, anlamamanın halka biçimindeki yapısını *dasein*' in zamanlı olmasından çıkarır.¹⁰³

¹⁰¹ Bkz: A.g.e., s. 79-80.

¹⁰² *Deramedi ber Hermenötik*, s. 165, Heidegger, *Hesti ve Zaman*'dan nakille, s. 191-192.

¹⁰³ A.g.e., s. 168-169, *Hesti ve Zaman*'dan nakille, s. 226.

Heidegger'in görüşüne göre anlama ve yorumun başlangıcı yorumcudur ve yorumcuyla son bulur. Bir eseri veya metni ya da dış dünyadaki şeyi anlamamanın dairesel mekanizması vardır. Anlamamanın başlangıcı biziz ve bu öncelikli anlayış, eser veya metinle ya da dış dünyadaki şeyle ölçülür. Bu alışverişte diğer bir anlama, ilk anlamamanın ardından bizde şekillenir ve bu iş böylece devam eder gider.¹⁰⁴

Heidegger'in, anlamamanın mahiyeti, varoluşsal yapısı ve hermenötik halkasına ilişkin kendine has analizi, Robert Holub'un ifadesiyle, yazarın metne yerleştirdiği anlamı keşfetmekten ibaret değildir. Bilakis metnin işaret ettiği mümkün olanı açmak ve göstermektir. Aynı şekilde yorum da metne bir "yorum ve bağlam" yüklemek veya değer biçmek değil, metin aracılığıyla, evrene dair her zaman önce ve önde duran anlayışımızda mevcut ve aşikâr olan bağlılık ve meşguliyetin izahıdır.¹⁰⁵

Hıristiyanlığın modern teologlarından Bultmann, Heidegger'in yoğun etkisi altındaydı ve kutsal kitaplara getirdikleri yo-

¹⁰⁴ A.g.e., s. 171.

¹⁰⁵ A.g.e., s. 172, Holub Robert Jurgen Habermas'tan nakille, Çev: Hüseyin Beşiriyeye, s. 84.



rumların felsefi ve teorik öncüllerle biçimlendiğini teslim ediyordu. Bu nedenle her yorumda esas soru sadece bu öncüllerin ne ölçüde doğru olduklarıydı.¹⁰⁶

Tarih Zindanına Mahkûm İnsan

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da *da-sein*' ı, tarihsel (historical) varoluş olarak tanıtır. Ona göre tarihsel olmak, arızı bir şey değil, varoluşsal ve öze ilişkin bir durumdur.

İnsanın zaman ve tarihle kayıtlı olması esasına göre beşerin ortak ve sabit bir doğa ve mahiyeti yoktur. Her insan kendi nitelik ve mahiyetini kendi kararına veya gündelik işlere teslimiyetine borçludur.¹⁰⁷

İnsanoğlunun tarihle kayıtlı olması esasına göre, anladığımız herşey, bizim tarihsel dünyamıza uygundur ve oradan edinilmiştir. Yorumcu, kendi tarihsel benliğinde yaşar, anlar ve asla başka bir tarihsel dünyaya (yazar) adım atamaz.¹⁰⁸

Heidegger'in dil meselesinde iki çeşit görüşü vardı. "*Varlık ve Zaman*"da vurguladığı şey, dili beşeri bir tezahür veya varoluşsal vasıf olarak görmek gerektiğidir. Burada dil; ses, kelime ve benzerlerinden öte bir şeydir. Asıl mesele varlıkla ilişkisinin kavranması olan alametler ve sembollerden kurulu bir düzen gibi telakki edilir. Fakat Heidegger'in sonraki görüşünde, dilin onun düşüncesinin merkezinde yer almasına ilaveten, dil, standart telakkiden farklı bir anlaşılma ile manayı

aydınlatan şeylerin tamamına verilen isim olmuştur. Bu görüşe göre, sözün anlamı aydınlatması gibi, bir kıta müzik veya bir toplumsal yapı da anlamı aydınlatabilir. Bu yüzden onlar da dildir. Bu bakımdan onun "varlığımız dilin türündendir", "biz dilde yaşıyoruz" vs. gibi diğer cümleleri, kendine özgü anlamlarını bulacaktır. Eğer biz hep dilde yaşıyorsak asla dilin ötesine geçemeyeceğiz ve oradan dile bakamayacağız demektir.¹⁰⁹

Gözardı edilemeyecek nokta, Heidegger'in hermenötüğünün kesin ve açık telakkisini göstermiş olmasıdır. Onun *Varlık ve Zaman*'daki hermenötüğü eğer anlamının ontolojisi ise *Varlık ve Zaman*'dan sonraki yazıları artık ontoloji türünden felsefesi bir proje olarak tarif edilemez.

Japon Tezuka'nın hermenötüğün anlamı üzerine kendisiyle yaptığı yaptığı röportajda Schleiermacher'in tanımına değinir ve o temelde hermenötüğü "bir başka insanın dilini, özellikle de onun yazı dilini doğru kavrama sanatı" şeklinde tarif eder.

Anlaşıldığı üzere bu tanım, hermenötüğün dolaşımdaki tarifine oldukça yakındır ve *Varlık ve Zaman* kitabının hermenötikten anladığından tamamen ayrıdır. Sonraları daha açık bir ifadeyle şöyle diyecektir: Hermenötik, yorumun tabiatını ve mahiyetini tanımlamak için gösterilen çabadır.¹¹⁰

Her halükarda hermenötik, Heidegger'in sonraki eserlerinde metnin dili ve yorumuna

¹⁰⁶ *Deramedi ber Hermenötik*, s. 175.

¹⁰⁷ A.g.e., s. 177, *Hesti ve Zaman*'dan nakille, b. 278-434.

¹⁰⁸ A.g.e., s. 178.

¹⁰⁹ Bkz: *Sahtar ve Tevil-i Metn*, s. 555-556.

¹¹⁰ *Deramedi ber Hermenötik*, s. 194-195, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*'den nakille, s. 104.

“Mükellefiyetin yerine gelmesinde, “başını meshetti” denilebilecek miktarda başın bir kısmını meshetmek yeterlidir. Bu ise ancak mesheden şahsın, uzvunu meshedilen yerin üzerinde hareket ettirmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla ayetin lafzı mücmel değildir.”

yöneliktir. Yorumun bu yeni çabasında o, metnin gizli anlamını kavramının peşindedir. Konuşma ve metne ilgisi, başka bir anlamı, dönemimizin tanıdık anlamlarından farklı olanı bulabilmek içindir. Bu doğrultuda, Heidegger eski felsefi tartışmaları yorumlarken kelimelerin kökenini bulma yoluyla ve onların anlam ufkuna odaklanarak, önekilerin, bugün artık farklı anlama gelen kelimeleri kendilerine özgü kavrayışlarından haberdar olmaya çalışır. Bu noktayı açıklarkenki örneğinde fiziğin (physis) Yunanca’da tabiat değil “varlık” anlamına gelmesine bakarak, metafiziği “varlığın ötesine geçmek” biçiminde tanımlar.¹¹¹

Bu döngü, muhtemelen, hermenötüğü, anlamının metodolojisinden anlamının ontolojisine sevketmenin bir tür sapma sayıldığını, temel mesajını unutkanlık potasına attığını ve “hakikat”e erişebilmenin yolunu açmayacağını anladığını göstermektedir. İdesinin, açıklıkla (openness) tavsifte bir sonuç üretmediği ve metinleri anlamaya doğru bir yol açmadığı gözardı edilmelidir.¹¹²

¹¹¹ *Sahtar ve Tevil-i Metn*, s. 564; *İlm-i Hermenötik*, s. 156.

¹¹² *Deramedi ber Hermenötik*, s. 199-201, *The Aims of Interpretation*’dan nakille, s. 32.

Daha önce söylenen noktaya ilave olarak, Heidegger’in *dasein*’a ve her *dasein*’a mahsus dünyaya dair analizi, onun kaçınılmaz öncülleri, sahih olan öncülleri sahih olmayanlardan ayırmak için sağlam bir kriter gösterememesi ve bireysel zihinselcilik tuzağında kapana kısılmış olmak, yalın görececiğin yol ayrımıdır ve buradan çıkış yolu yoktur.

Gadamer’in Yorumcu Eksenli Hermenötüğü

Gadamer’in (1900-2002) felsefi hermenötüğü de anlamının mahiyetini araştırma ve onun varoluşsal şartlarını açıklamayla ilgilidir ve Heidegger’in görüşleriyle çokça benzerliği vardır. Öyle ki *Hakikat ve Yöntem*, *Varlık ve Zaman*’ın derlenip toparlanması ve tamamlanması olarak görülebilir.

Gadamer, ontolojisinin tamamını, anlamının ve dilin mahiyeti üzerinde düşünmeye yönelik görür. Onun bakış açısına göre dünyaya ilişkin tecrübemiz dile karışmıştır ve dünyaya dair tecrübelerimizin tümü, özellikle de hermenötik olanlar dil aracılığıyla açığa çıkarlar. Yorumun bütün şekilleri, hatta metni anlamakla irtibatlı olmayanlar



bile dil rengi taşır. ¹¹³ Hermenötiğin istikametini anlamının metodolojisinden anlamının ontolojisine çevirirken üstadı Heidegger'i takip ederek onu dil temeline oturtur ve kitabı *Hakikat ve Yöntem*'in dil konusunda asli bahislerinden olan üçüncü bölümünde şöyle der: Hermenötiğin varoluş döngüsü dil vesilesiyle yönlendirilir. ¹¹⁴

Dili anlamının, anlatmanın ve anlaşmanın gereği kabul eden ve anlamının mahiyetini dilin kendisinden başka bir şey sayan genel görüşün karşısında Gadamer, Alman romantizminden ve onun önde gelen düşünürü Schleiermacher'den etkilenerek anlamının mahiyetini linguistik görür. Ona göre bütün anlama biçimleri yorumcudur ve yorumun da yeri dildir. Sonuç itibarıyla dil, anlamının mahiyetine dahildir. ¹¹⁵ Gadamer'in görüşünde dilin mana ve anlama ile ilişkisinde durup düşünmeye dayalı hususiyet vardır; yani gerçekliği bulunmakla birlikte ve onda anlama ve yorum vuku bulmuş olmasına rağmen (anlama ve dilin birbirine yakınlığı bakımından) anlamın gerçekleşmesindeki varlığından habersiz olunabilir. ¹¹⁶

Gadamer'in Hermenötiğinde Anlamın Bileşenleri

Gadamer'in felsefi hermenötiğinde anlama, şu özellikleri içerir: Anlayan, diyalektik ve soru-cevap temelli zihnin önyargıları, tarihten etkilenme, gelenek. Gadamer, hermenötik fenomenin, diyalog ve

diyalektik yöntemeye dayalı olmasına ilaveten soru-cevap yapısını da izlediğine inanır. Yani bu diyaloga egemen mantık ve diyalektik metot, soru-cevap mantığıdır. ¹¹⁷ Tıpkı onun hermenötiğinde önyargıdan arınmış hiçbir anlamının bulunmaması gibi. ¹¹⁸ Düzgün önyargı ile düzgün olmayan önyargıyı tabii ki birbirinden ayırır. Her ne kadar bu iki önyargıyı araştırmak için açık bir yöntem göstermese de birincisini anlamının menşei, ikincisini ise kötü anlamının sebebi kabul eder. ¹¹⁹ Zihnin da-ima bulaştığı önyargı ve ön kabulün onun kontrolü ve denetimi altında olmadığı gözönünde bulundurulursa bu sebeple aralarına ayırım gözetme ve doğru önyargıyı doğru olmayan önyargıdan ayırma imkânı mevcut değildir. Şöyle der: "Yorum meselesinde tasavvurlarımızdan kurtulabilmek için gayret göstermek sadece mümkün değil, aynı zamanda anlamsızdır ve makul da değildir. Yorumlamak, net biçimde, metnin anlamının gerçekten dile gelebileceği boyutta ön tasavvurlarımızı oyuna sokmak anlamına gelir." ¹²⁰

Bunun yanı sıra, anlamının devamlı olarak anlam ufkundan ve anlayanın hermenötik konumundan etkilendiğini; anlam ufku tarihten etkilendiği için de sonuçta anlamının hep tarihsel olduğunu vurgular.

Anlamının tarihsel olmasının bir başka nedeni de, anlamının ufkunun akışkan ve değişken bir şey olması ve sürekli biçimlenme halinde bulunmasıdır. Dolayısıyla

¹¹³ *Truth and Method*, s. 449, 450-457.

¹¹⁴ *Ibid*, s. 381.

¹¹⁵ *Ibid*, s. 388, 389.

¹¹⁶ *Ibid*, s. 496.

¹¹⁷ *Ibid*, s. 378-379.

¹¹⁸ *Ibid*, s. 440.

¹¹⁹ *Ibid*, s. 298.

¹²⁰ *Ibid*, s. 397.



insan gelenek içinde yaşadığına, ondan etkilendiğine ve her konudaki anlayışı tarih ve gelenekten etkilendiğine göre gelenekten dışarı çıkamayıp onu bir nesne ve obje gibi göremeyecek demektir; tarihin etkilerinden sıyrılmış nesnel anlayışa da sahip olamayacaktır.¹²¹ Gadamer'in sözünün esası şudur ki, anlama, tüm biçimlerinde tarih ve gelenekten (öncekilerin yorum ve anlayışlarının toplamından) etkilenen bir gerçekliktir. Her anlayış ve yorumun hermenötik konumu, araştırma konusu olan mevzuyla karşılaşma sırasındaki önyargıların birikimidir. Bu önyargılar da içinde yaşadığı tarih ve sünnetten kaynaklanır. "Konum"un gerçek anlamı, hiçbir zaman dışına çıkamayacağımız ve bu nedenle de nesnel bilgiyi edinmeye güç yetiremeyeceğimiz mevkidir. Sürekli olarak kendimizi, hiç tükenmeyecek şekilde ışık saçan ege-men bir konumda buluruz.¹²²

Öte yandan anlamanın işlevsel bir yaklaşıma sahip olduğu hesaba katılırsa; yani bir eserin anlaşılmasının, anlayanın konumu, ilgileri, beklentileri ve mevcut şartlarına odaklı olarak gerçekleştiği gözönünde bulundurulursa bu yaklaşım, anlayanın yeni konumuna uygun yeni anlamayı gerektirecektir. Bu nedenle Gadamer, anlamayı tanzim etmede yorumcunun zihni ve eserin kendisi düzeyindeki müdahaleye dikkat çekmek üzere "ufukların kaynaşması" (fusion of horizons) başlığını kullanır.¹²³

Anlamanın hermenötik döngüsü ve da-iresi de, anlamanın yorumcudan başladığı

manasını teyit eder; yani bir metin veya sanatsal eser yorumcuya sunulmadan önce yorumcu anlamanın kapısını açar ve manayı mevzuya doğru ilerletir. Şöyle der: Bir metni anlamaya çalışan şahıs daima yansıtma (projecting) eylemini gerçekleştirir. Metnin ilk anlamı kendisine görünür görünmez belli bir anlamı metnin tamamına yansıtır. Öte yandan ilk anlam, yalnızca metni özel beklentilerle okuması nedeniyle görünür hale gelir. Metnin manasını anlamak, sürekli biçimde metnin manasını kavrama adı altında kendisine görünür olan şey itibarıyla görüş değişikliğinin konusu olan "önceden yansıtılmış"ı bulmaktır.¹²⁴

Gadamer'in inancına göre beşeri bilimlerde anlama, olay kategorisindedir. Sanatsal bir eseri, tarihsel bir olayı, metnin yorumunu vb. anlamak, bizim için meydana gelmiş bir olaydır ve öngörülebilir, kontrol edilebilir, kurallı, tekrarlanabilir ve herkes açısından metod aracılığıyla erişilebilir bir şey değildir. Esasen beşeri bilimlerde kendimiz anlama oyununa katılırız ve tarihsel varoluşumuz anlama eylemine müdahale eder. Bundan dolayı "tarihsel varoluş", metodolojik bakımdan öngörülebilir ve kontrol edilebilir değildir. Çünkü "meydana gelme" tarihsel varoluşun bir boyutudur. Gadamer açısından beşeri bilimlerde deneysel yöntemin kullanımı ne mümkündür, ne de istenen bir şeydir. Nesnel anlayışa ulaşabilmek için kendi dünyamızdan çıkmamız, hermenötik konumumuzu ve önyargılarımızı görmezden gelmek, imkânsız olduğu gibi, arzu edilmez de.¹²⁵

¹²⁴ Ibid, s. 267.

¹²⁵ *Deramed ber Hermenötik*, s. 250, Gadamer, Hans-Georg, *Hakikat ve Reveş*'den nakille, s. 397.

¹²¹ Ibid, s. 306.

¹²² Ibid, s. 301-302.

¹²³ Ibid, s. 306, 360.



Gadamer'in felsefi hermenötiğinin, anlama için düşündüğü özellikler gözönünde bulundurulduğunda bu temel, metnin yorumunda da yürürlükte olacaktır. Gadamer'in hermenötiğinde yorumcu, hermenötik süreçte eserin yazarının maksadındaki kaygıya sahip değildir. Genel olarak bir metnin anlamı, başlangıçta yazarın kasdettiği şeyin ötesindedir. Anlamanın mesajı aslında metnin kendisinin anlamıyla irtibatlıdır.¹²⁶

Gadamer açısından yazar, metni anlaması ve yorumlamasının diğer yorumculardan hiçbir ayrıcalığı bulunmayan metnin yorumcularından biridir. Öyleyse onun kastının anlama eyleminde belirleyici bir rolü yoktur.¹²⁷

Metnin yorumunu zihnin yeniden üretimi (reproduction) ve yazarın hedefi kabul eden Schleiermacher'in hermenötiğinin aksine, Gadamer'in hermenötiğinde metnin yorumu üretime dayalıdır (productive) ve yorumcu, metni yorumlama sürecinde kendi zihniyle ve metinle içiçe geçerek yeni bir anlamı ortaya çıkarır. Onun görüşünde metnin anlamı, yazarından ileriye adım atar. Anlamanın, yeniden üretim değil sürekli üretim faaliyeti olmasının sırrı işte buradadır.¹²⁸

Gadamer, metni anlamayı iki tarafın diyalogu kategorisinden, onun getirisini diyalogun taraflarına ait ve metni anlamayı metin ve yorumcunun anlam ufkunun kaynaşmasının sonucu gören¹²⁹ görüşüne

uygun olarak, acaba metodolojik hermenötik, bir metnin yazarının hedeflediği anlama ulaşmak için midir? Gadamer'in hermenötiğinin bu soruya cevabı olumsuzdur. Gadamer'in felsefi hermenötik görüşüne göre esas itibarıyla metin için belli ve somut bir anlam düşünülemez, aksine bu teoriye uygun olarak, farklı hermenötik konumlarda ve yeni sorularla metin için yeni anlamlar gösterilebilir.¹³⁰ Şöyle der: Anlamak isteyen kişi, metinde söylenenin dışından soru yöneltebilmelidir. Metni, bir soruya cevap mesabesinde anlamak gerekir. Eğer söylenenin ötesine geçerse o zaman mecburen, söylenenin ötesinde sorular oluştururuz. Bir metnin anlamını, yalnızca, onun sorusunun ufkuna ulaşma yoluyla anlayabiliriz; hadizatında zorunlu olarak başka cevapların imkânını içeren ufka. Dolayısıyla bir cümlenin manası, metnin cevabını verdiği soruyla ilgilidir. Bu meselenin sonucu, metnin anlamının, onda söylenen şeye ilave olmasıdır.¹³¹

Gadamer'in hermenötiğine karşın bir metnin yorumu asla son noktasına varmaz ve hiçbir zaman bir yorum bir başka yorumla karşılaştırıldığında doğruluk veya üstünlüğünden sözedilemez. Çünkü bir metnin anlaşılmasının sonsuz ve yorumcunun önyargılarına karışmış sorulara cevaptan başka bir şey olmadığı ilkesini kabul edersek bu durumda hiçbir şekilde metnin kâmil ve nihai anlaşılma biçiminden bahsedilemez.¹³²

¹²⁶ Ibid, s. 372, 388, 395.

¹²⁷ Ibid, s. 193.

¹²⁸ *Deramedi ber Hermenötik*, s. 297, *Hakikat ve Reveş*'den nakille, s. 296.

¹²⁹ A.g.e., s. 298, *Hakikat ve Reveş*'den nakille, s. 388.

¹³⁰ A.g.e., s. 299.

¹³¹ Ibid, s. 370.

¹³² *İlm-i Hermenötik*, s. 203.



Diğer yandan anlamayı yorumcunun metinle uyumu ve onun metinle ufuk kaynaşması olarak kabul ettiğimizde elde, bir anlamının diğer anlamalara karşı üstünlüğünü ispat edecek bir kriter olmayacaktır. Bilakis yalnızca denebilir ki, bir anlayış başka bir anlayıştan farklıdır ve bu onun daha iyi olmasını gerektirmez.¹³³

Fakat şunu sormanın tam yeridir: Acaba Gadamer'in felsefi hermenötüğü gerçekliğe ilişkin aydınlık ve açık seçik bir bakış açısı sunabilir mi, yoksa çeşitli iddiaları, üzerinde sıralandığı temel, gereçler

ve sonuçlar bakımından çok sayıda güçlülükle mi karşı karşıyadır? Gadamer hermenötüğünün, pozitivist nesneliliğin formüleştirmesine şiddetli eleştiri eğilimiyle ve romantik gerçeklik arayışıyla zihinselcilik tuzağına düştüğü ve yalnızca, zorunlu önyargılara bulaşmış anlama sürecinin fenomenolojik analizine oturduğu, ama anlama olayı olarak ortaya çıkan şeyin hangi ölçüde hakikatten nasibi bulunduğu ve gerçekle uyumunun (correspondence) ne kadar olduğu noktası kolayca geçilemez. Hâlbuki anlama tartışmasının esası işte bu noktada gizlidir ve asla ihmal edilemez.

Buna ilave olarak, Gadamer'in anlama süreci için düşündüğü; tarihe sahip olma,

önyargı üzerine bina edilme, kullanım seviyesi, akışkan olma, her türlü çerçeveyi reddetme, ortak ve genel kriter gibi özellikler, bunların asıl sayılmasına dair ciddi tartışma gözardı edilirse, görececiliğin gereği, içsel çelişkinin muhtevası ve bizzat yanlışlayan unsurlardır. Levi Strauss'un ifadesiyle zamanlı olma ve tarihsellik, her türlü anlamının ayrılmaz kaydı ise bu ilkenin kendisi de tarihsel bir şeydir, yok olmaya mahkûmdur, yalın ve kuşatıcı hakikat kabul edilemez.¹³⁴ İşte bu nedenle Emilio Betti, 1962 yılında bir kitapçık yayınlara

arak Heidegger ve Gadamer'i, hermenötüğü görececiliğin kriteriz bataklığına düşürmüş, nesnellığı tahrip eden eleştirilenler olarak nitelendi. Betti, yorumda zihinsel etkenin rolü ne olursa olsun gözlemlenen nesnenin, nesnenin tıpkı kendisi gibi olduğunu ispatlamaya uğraştı.¹³⁵

Acaba Gadamer'in felsefi hermenötüğü gerçekliğe ilişkin aydınlık ve açık seçik bir bakış açısı sunabilir mi, yoksa çeşitli iddiaları, üzerinde sıralandığı temel, gereçler ve sonuçlar bakımından çok sayıda güçlülükle mi karşı karşıyadır?

Hirsch de 1967 yılında *Yorumda İtibar* adlı kitapçığında, delillendirilmiş tartışmayla, kırk yıl boyunca edebi yoruma kılavuzluk etmiş en değerli varsayımlara meydan okudu.¹³⁶ O, bir cümlemin anlamının değişebileceğine inanılıyorsa bir kıtanın doğru yorumlanması veya yorumlanmamasına dair hüküm için sabit hiçbir

¹³³ *Deramedi ber Hermenötik*, s. 301.

¹³⁴ Strauss Levi, *Doğal Hukuk ve Tarih*, Çev: Bakır Perham, s. 42-44.

¹³⁵ *Hermenötik Bilimi*, s. 57, 64.

¹³⁶ A.g.e., s. 75.



kriter kalmayacağını delillendirdi. Tıpkı Gadamer'in hermenötik görüşünün görececi boyutuna Jurgen Habermas'ın da eleştirel biçimde parmak basması gibi.¹³⁷ Gerçi kimileri Gadamer'in görececiliğini bağlamsalığa (contextualism) atıfla ve metnin yorumunu, kendine has çerçeveler veya yorumcu anlamlar topluluğu, bu cümleden olarak da yorum metotları olan yorumun bağlamı gibi şartlara bağlayarak onun görüşünü açıklayıcı göstermeye çalışmıştır.¹³⁸ Bu görüşün kabulüne göre mutlak hiçbir alan yoktur, bilakis bireyler için farklı yollar, bağlamlar, kültürel ve fikrî şartlar hazırlanmıştır ve bu bağlamların tamamı da eşit düzeyde açıklayıcı değildir. Bu bakımdan yorumcu yaklaşımların kabul edilmesi gerçekçiliği gerektirir ve bu anlam, görececilikle sonuçlanmayacaktır.¹³⁹

Fakat bu izah, görececiliğin sorununu Gadamer'in teorisinden uzaklaştırmaz. Çünkü onun teorisi mutlak olarak anlamayı kapsamaktadır, metinlerin yorumunu değil. Zihnin nesne ile uyumunu ispatlamayı bilginin kriteri saymamış, tersine, ister istemez görececi varsayımdan kaçışı olmayan bilgilerin uyumunu ölçüt almıştır.

Paul Ricoeur'nün Metin Eksenli Hermenötüğü

Heidegger'in, felsefi hermenötikte, *dasein*'in fenomenolojisi yoluyla varlığın anlamını kavramanın peşine düştüğünü; Gadamer'in ise kendi hermenötüğünü,

anlamanın ontolojisi ve onun varoluş şartları çerçevesinde takip ettiğini, ikisinin de semantik alanına girmediğini görmüş olduk. Bu arada Fransız düşünür Paul Ricoeur (1913), ontolojik hermenötik yaklaşımının yanısıra hermenötüğü metodolojiye yönlendirerek anlamı araştırmaya koyuldu.

Her türlü ontolojik anlama dilde yer aldığına göre varoluşu anlamaya ulaşma amacındaki fenomenolojinin tüm bölümleri kaçınılmaz biçimde semantik kategoriden olacaktır. Ricoeur'ye göre, Heidegger'in düşündüğü şekildeki bağımsız ve doğrudan ontolojiye erişimimiz yoktur. Bir yandan da tüm ontolojiler yoruma dayalıdır ve sembol ve gösterge ögesiyle doludur. Bu nedenle ontoloji için semantikten geçmekten başka çaremiz yoktur. Fenomenoloji ile, sembolü daha derin ve simge çözen köklere atıfla ve zâhiri bilinç düzeyinden ileriye geçerek ontolojiye bir yol açmamız gerekir.¹⁴⁰

Metnin Anlamının Genişlemesi

Ricoeur, yazılı söylem (written discourse) ve metine (text) uyguladığı genişletmeyle hermenötik fenomenolojiyi, simgeleri yorumlayarak her sembolün deruni anlamına yol almakla işe başlayan metnin yorumu, sembol, metafor, psikanalitik, rüya, toplumsal pratiğin mitolojik analizi alanına soktu.¹⁴¹ Onun ifadesiyle, düşünmeye sembollerin ardından değil, sem-

¹³⁷ Havy David K., Hermenötik, Tarih, Edebiyat ve Felsefe, Eleştirel Halka, Çev: Murad Ferhadpur, s. 258.

¹³⁸ A.g.e., s. 171-173.

¹³⁹ A.g.e.

¹⁴⁰ Nietzsche Friedrich ve diğerleri, Modern Hermenötik, Çev: Babek Ahmedi, Mehran Muhacir ve Muhammed Nebevi, "Hermenötik Varoluş" makalesi.

¹⁴¹ *Deramedi ber Hermenötik*, s. 356-366.



bollerle başlamalıyız; özleri yokolmayan sembollerle.¹⁴²

O, simgeyi kapsamlı anlam olarak alır ve içinde doğrudan, temel ve lafzi anlama ilaveten dolaylı, ikincil ve simgesel başka bir anlam daha bulunan ve ilk anlam sayesinde bilinen her türlü aracı yapıyı içerdiğini kabul eder.¹⁴³

Ricoeur'nün görüşünde yorumun ferah bir genişliği vardır ve nerede çok anlamlı (polysemy) fenomen varsa -hatta doğal dil bile olsa- bağlamla (context) ilişkisi nede-niyle yoruma muhtaçtır.

Doğal dil aracılığıyla bildirilen en basit mesaj dahi yorumlanmalıdır. Çünkü bütün kelimeler “çok anlamlı”dırlar ve gerçek anlamlarını, farazi bağlam ve muhatapla irtibat sayesinde bir bağlam sonrası, özel konum karşısında kazanır. Yorum, bu geniş anlam içinde, yardımıyla bütün ulaşılabilir bağlamsal etkenleri, özel bir konumda bir mesajın gerçek anlamını anlamayı kolaylaştırmak üzere hizmete sokabileceğimiz süreçtir.¹⁴⁴

Ricoeur'nün hermenötüğünde gündeme gelen noktalardan biri, “metin” olarak adlandırdığı yazılı söz ve söylem arasında şu farklılıkları sözkonusu etmiş olmasıdır:

a) Anlamın konuşma olayının ürünü olduğu sözün aksine, yazılı metinde anlamın metne önceliği vardır.

b) Sözlü ifadede, konuşanın niyeti sözleriyle daima uyumludur. Ama yazıda

metnin anlamı, yazarın maksudından ileriye geçebilir. “Metnin mecrası, yazar tarafından ortaya çıkarılan sınırlı ufuktan kurtulmak demektir. Metinde bulunan şey, yazarın söylemeyi kastettiği şeyden ötesidir. Metnin anlamı çevresindeki yorumların birçoğu, yazarın psikolojisine dayanmakla bağı gevşeyen gi-dişatı aydınlatır.”¹⁴⁵

c) Sözü muhatapı, diyalogun konum ve şartları vasıtasıyla belirlenir. Hâlbuki yazının özel bir muhatapı yoktur. Bu bakımdan metin, ortaya çıktığı tarihsel-toplumsal şartlardan uzaklaşabilir ve bağlamsızlaşabilir (decontextualise); çünkü okunması bu şartlara bağlı değildir.

d) Anlam ve çağrışımın¹⁴⁶ diyalogun konumu (dialogical situation) aracılığıyla sınırlanıp belirginleştiği konuşmanın aksine, metinde, görünür çağrışım ve aktaran sınırlamalarından kurtulma imkânı vardır.¹⁴⁷

Ricoeur, metin için sıraladığı özellikleri “insanın eylemi”ne uygulamış ve bu nedenle eylemi de metin kabul etmiştir. Şöyle der: “İddiam, eylemin, anlamlı bir şey olarak, kendi anlamlılığını kaybetmeksizin bilim (science) için nesne (object) olabileceğidir. Yazı, bilimsel araştırmanın konusu olarak tespit edilir, eylem de bir konu çeşidi olması bakımından kapsamın içinde yer alır. Bu bakımdan eylem artık gerçekleşecek bir olay değildir. Bilakis iç ilişki-

¹⁴² *The Conflict of Interpretations*, s. 299.

¹⁴³ *Ibid*, s. 12.

¹⁴⁴ *Deramedi ber Hermenötik*, s. 359, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*'den nakille, s. 42-43.

¹⁴⁵ *Hermeneutics and the Human Sciences*, s. 201.

¹⁴⁶ Metinde “medlul” (Çev.)

¹⁴⁷ *Deramedi ber Hermenötik*, s. 362, *Critical Hermeneutic*'den nakille, p. 52.



*“İddiam, eylemin, anlamlı bir şey olarak, kendi anlam-
lılığını kaybetmeksizin bilim (science) için nesne (object)
olabileceğidir. Yazı, bilimsel araştırmanın konusu ola-
rak tespit edilir, eylem de bir konu çeşidi olması baki-
mından kapsamın içinde yer alır. Bu bakımdan eylem ar-
tık gerçekleşecek bir olay değildir. Bilakis iç ilişkilerine göre
yorumlanması gereken resmedilmiş modeli hazırlamaktadır.”*

lerine göre yorumlanması gereken resme-
dilmiş modeli hazırlamaktadır.¹⁴⁸

Eylemin metnin özelliklerinin aynısını taşıdığını savunan bu görüşe göre Ricoeur, hermenötik söylemin, toplumsal eylemin sahasını da yorumladığını ve yazılı metni yorumlama modelinin, tarihsel durumların ve sosyal eylemlerin insani anlam taşıyan davranışlarını anlamada da iş gördüğünü teslim eder.

Ricoeur açısından linguistik, söylem ister yazılı formda (text), ister söz formunda (speech) olsun linguistik bir eylem olması bakımından öneme sahiptir. Söylem “cümle”den oluşur. Bundan dolayı yorumlamada ilk adım “cümlelerin linguistiği” ile atılır.

Ricoeur, Frege’ye tabi olarak teoremin anlamını (sense) onun anlatanından (reference) ayrı görür. Anlam, her teoremin ve linguistik yapının sahip olduğu şeydir. Ama anlatan sadece söylemde mevcut bulunur. Çünkü söylemin, delalet ettiği bir dünyası vardır.¹⁴⁹

¹⁴⁸ A.g.e., *Hermeneutics and Social Sciences*, s. 203-204.

¹⁴⁹ Bkz: *Deramedi ber Hermenötik*, s. 373-374.

Ricoeur, kendi yorum teorisinde, John Searle ve Austin gibi linguistikçi filozofların araştırmalarına dayanarak hermenötüğün, dilbilimsel (linguistics) boyuta ve cümlelerin yapısının analizine ilaveten söz eylemine de (speech act) muhtaç olduğuna inanır. Bu dilbilimciler, söylemin eyleminin üç düzeyi bulunduğu inancındadır: Söylemek (teorem-cümle düzeyi), sözlü eylem (talimat vermek için emir sigası kullanmak gibi, eylemi yerine getirmek için dilden yararlanmak), eserin motivasyonu ve motive edilen muhatapta söylemin sonucudur (korku gibi).

Ricoeur, sözcük kümesini aşan (perlocutionary) boyutta ve muhatabın halleri ve konumuyla ilişkisi olan söylemin üçüncü düzeyinin önemine özel bir vurgu yapar. Bu vurgunun kaynağı, kendini yorumlama (self interpretation) veya kendini daha iyi kavrama kabul ettiği yorumu kendine özgü (appropriation) kalmasıdır; doğal olarak buna göre yorum, yorumcunun yaşadığı zamana ait olmakta, eser ve yorumcu arasındaki zaman aralığı ortadan kalkmaktadır.¹⁵⁰

¹⁵⁰ A.g.e., s. 346-350.



Ricoeur'nün hermenötüğünün felsefi hermenötikle ortak noktalarından biri, metnin müellifinden ayrı olması, anlamının bağımsızlığı ve yazarın metindeki kastının ve mesajının görmezden gelinmesidir.¹⁵¹ Tıpkı metnin anlamındaki bağımsızlığın, Ricoeur'nun gözünden, bağlamsızlaştırma, metin ile onu ortaya çıkaran zemin (context) arasındaki bağın koparılması ve sonu gelmez okumaların mümkün olduğunun kabul edilmesi gibi. Nitekim bu görüş de felsefi hermenötikle aynı sonucu verecektir.¹⁵²

Bütün bunlara rağmen Ricoeur, metnin yazarından bağımsız olduğunu düşündüğü gibi, metni yorumcudan da bağımsız görür. Yorumcu ile metnin anlam ufkundaki kaynaşmaya inanan Gadamer'in aksine, anladığımız şeyin, aslında metnin söylediği şeyle uyum içinde bulunmamasının mümkün olduğunu öne sürer. Bu durumda metnin anlamının okuyucudan bağımsızlığını vurgulamış olmaktadır.

Metnin yorumlanma süreci, Ricoeur'nün bakış açısına göre üç ögeyi içermektedir: Açıklama (explanation), anlama (understanding) ve kendine özgü kılma (appropriation).

Sözcük kümesi (locutionary) yönü de denilen açıklama ögesinin linguistik boyutu vardır ve metne egemen terminoloji düzeni, linguistik yapı ve metnin lafzi ilişki düzeylerini incelemeye odaklanır. Yorum bu aşamadan itibaren başlar ve

metnin manasını kavramak olan anlama ögesine ulaşır. Yorumun üçüncü aşamasını oluşturan ve Ricoeur'nun, sözcük kümesini aşan boyut olarak adlandırdığı üçüncü öge ise yorumcunun metnin anlamıyla yüzyüze gelmesiyle ilgilidir, yani semantiktir, metnin kastı ve niyetidir. Gizli anlama ulaşmak için gösterilen bu çaba metnin arkasında değildir. Aksine, metnin önünde ortaya çıkan bir şeydir. Metin, kendi önündeki yorumcu yaklaşımın gölgesinde yorumcunun önüne, ona özgü bir dünya açar.¹⁵³

O, metnin yorumlanma sürecini bütüncül (holistic) ve bileşik (cumulative) bir süreç kabul eder. Yani cümlelerden oluşan metnin tek tek anlamlarını yanyana koymamak, metne bütüncül bir gözle bakmak ve kastettiği anlamın ardına düşmek gerekir. Metne bütüncül gözle baktığımızda onu oluşturan ögeler ve parçaların bir kısmı (tahminimize göre/guess) asli, bir kısmı da ayrıntı olarak ayrılabilir. Bu esasa göre bir metne çeşitli, değişik ve muhtelif pencereden bakılabilir. Her bir pencerede de ona ait asli parça ve ögeler ile ayrıntı parça ve ögeler vardır. Bu yüzden bir metin, çok sayıda okumalara ve yorumlara açıktır.¹⁵⁴

Ricoeur, çok sayıda okumaları gündeme getirerek okumaları değerlendirme zorunluluğunu ele alır ve izaha koyulur. Hirsch'in, deneysel doğrulama yöntemiyle bir yorumun gerçeğe (truth) uygun bulunamayacağı, aksine değerlendirme ve geçerlilik (validity) ölçütünün ihtimale (proba-

¹⁵¹ *Hermeneutics and Human Sciences*, s. 201.

¹⁵² Bkz: *Deramedi ber Hermenötik*, s. 382, *Hermeneutics and the Social Sciences*'tan nakille, s. 164.

¹⁵³ Bkz: A.g.e., s. 388, *Ibid*'den nakille, s. 218.

¹⁵⁴ A.g.e., s. 391.



bility) uygun düştüğü ve hangi okumanın daha muhtemel olduğuna bakmak gerektiği görüşüne inanır.¹⁵⁵ Bu yolla kuşkuculuktan kaçmaya çalışır.

Ricoeur, her ne kadar kendi hermenötüğünü anlambilim (semantics), simgeleri (symbols) yorumlama ve efsaneler (myths) yoluyla, metinleri anlama ve yorumlama yöntemiyle ilişkili temel sorulara cevap olan ve beşeri ve tarihsel bilimlere izah eden asli mesajının mecrasına yönlendirmeye çalışıyor ve semantiği, yorumlanabilen ve sembolik bütün konuların yorumu mecrasında kolaylaştırmaya uğraşıyorsa da sorulması gereken, bu yaklaşımda başarı sağlayıp sağlayamadığıdır.

Metnin anlamının yazarın maksadından bağımsız olması, metin ve ortaya çıktığı bağlam (context) arasındaki bağın kopması, anlam (sense) ile anlatan ve ifade eden (reference) arasında farklılık gözetmek, bütüncül (holistic) bakış, genelleme üslubuna bağlılık ve bunun yorumcunun tahminine göre aslı ve detayı, yorumun son aşaması olarak metni kendine özgü kılma (appropriation) gibi Ricoeur'nün yorum için düşündüğü özelliklerin tamamı, yorum konusunda bir tür görececiliğin zemini ve kuşkuculuk vadisine sürüklenmek anlamına gelen başlıklardandır.¹⁵⁶

Felsefi Hermenötüğün Hayal Kırıklığı

Çeşitli yaklaşımlarında kendi yaşam kaynağını görececiliğe, çoğulcu okumaya ve açık özne ile mevzu ve metin arasında ciddi ayırım yapmamaya konumlandırılan

felsefi hermenötik, diğer paradigmaları düşünce hayatının sahnesinden çıkartacak şekilde asla başarı sağlayamadı. Hatta aksine, ortaya çıkıp belirginleştiği dönemden bugüne kadar ciddi rakipleri modern hermenötüğe fırsat alanını dar ettiler.

Gadamer'in çağdaşı İtalyan hukukçu Emilio Betti (1968), anlamının varoluş boyutunu izah etme kaygısıyla meşgul olan felsefi hermenötüğe rağmen, yazarın maksadını anlama yöntemi olan Schleiermacher ve diğerlerinin geleneksel hermenötik geleneği üzerinde durdu.

Betti'nin görüşüne göre yorum, hedefi anlamaya ulaşmak olan çabadır. Bu yüzden nesnel yorum ve anlamının imkânını dile getirerek nesnel anlamının imkânını reddetmek amacıyla "önyargı" ve "insanın tarihsel olması"na dayanmayı kabul edilmez bulur ve hakikatin genel hatlarıyla algılabileceğini daima mümkün görür.

Betti, yorumu üç temele oturmuş kabul eder: Metnin anlamlı formları, yazarın zihniyeti ve yorumcunun zihinsel uğraşısı. Yorumun işlevini, anlamlı mevzulardaki gizli mesajları ve düşünceleri tanımlamakta arar. Yani nasıl ki eser, yazarın ve eser sahibinin zihniyetinin ortaya çıkışıysa, hermenötik de kendi son noktasını aynı zihniyete ulaşmak olarak görür. Çünkü yorumcu, metni yorumlama yoluyla eseri yaratan zihniyeti anlamaya varmanın peşindedir ve yazarın düşüncesinin ürünü olan eserin çehresinde berraklaşmış anlam, tanımlanmakta ve yeniden yaratılmaktadır.

Betti, yorumun hedefine varabilmesi için dört kural gösterir: Birincisi, zuhur

¹⁵⁵ A.g.e., s. 392.

¹⁵⁶ Bkz: *Deramedi ber Hermenötik*, s. 420.

Metnin anlam bağı, yazarın bilinçli niyetiyle şu sonuçları doğurur: İlk, metnin anlamı somut bir iş-tir. İkincisi, metnin anlamının belirginleştirilmesi, yorumun “geçerliliği”ne zemin hazırlar ve muteber yorumu, yani mu-teber olmayan yorumdan yazarın kastettiğiyle uyumlu yorumu değerlendirmek için ölçüttür. Üçüncüsü, met-nin anlamı, yani yazarın maksadı değiştirilemezdir.

ettiği zihniyetle irtibatına ve mevzuyu ser-gileyen kimliği korumasına göre eser ba-kımındandır. İkincisi, anlamın bütünlüğü ve ahengi ya da metnin tikel anlamının tü-mel anlamla örtüşmesidir. Üçüncüsü, kendi zihninde eseri yaratmakla sonuçlanan zi-hinsel sürecin yeniden gerçekleşmesi ve eseri yaratan zihniyetin kendi içinde ye-niden inşa ve tercüme edilmesidir. Dör-düncüsü, anlamın hermenötik ahengi veya yorumcunun zihinsel eylemliliğinin mev-zuyla uyuşmasıdır.¹⁵⁷

Aynı şekilde çağdaşlardan Hirsch de felsefi hermenötüğü ciddi biçimde tartış-maya açtı. Hirsch’in görüşüne göre yaza-rın kastettiği şeyin temel bir rolü vardır. Çünkü metnin anlamını, onun sabitleşip belirginleşmesini ve metnin nesnel yoru-muna erişme imkânını yazarın niyetiyle bağlamaktadır. Hirsch açısından lafzi an-lam kelimelerin ürünü değildir, bilakis ya-zarın bilinç ve maksadına aittir. Zira lafız-ların, kişi onlardan bir şeyi kastetmedikçe veya onlardan bir şeyi anlamadıkça kendi-

liklerinden hiçbir anlamı yoktur.¹⁵⁸ Bu ba-kımdan Hirsch, metnin metni oluşturan-dan bağımsızlığını reddetmektedir.

Metnin anlam bağı, yazarın bilinçli ni-yetiyle şu sonuçları doğurur: İlk, met-nin anlamı somut bir iş-tir. İkincisi, metnin anlamının belirginleştirilmesi, yorumun “geçerliliği”ne zemin hazırlar ve muteber yorumu, yani muteber olmayan yorum-dan yazarın kastettiğiyle uyumlu yorumu değerlendirmek için ölçüttür. Üçüncüsü, metnin anlamı, yani yazarın maksadı de-ğiştirilemezdir.

Elbette o, “anlam” veya “lafzi anlam” ile “-e ait anlam” arasında farklılık bulun-duğunu düşünür. Metnin yaratılması sı-rasında yazarın niyetine göre biçimlenen “lafzi anlam” her zaman sabittir. Değişe-bilir olan ise dışarıya dönük [muhataplar] “-a ait anlam”dır.

Hirsch, metnin alışveriş eksikliğinde ayrışma yaşandığına inanır ve bu ayrış-mayı anlama, yorumlama, hüküm verme ve eleştiri farklılıklarını temeline oturtur. O,

¹⁵⁷ Bkz: A.g.e., s. 435-456.

¹⁵⁸ Eric D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, s. 4.



yorumcunun araştırma konusunu, yazarın kastettiği anlamı kavramak ve onun zihnini yeniden üretmek için gösterilmiş çaba kabul eder. Bu temelde, yorumu, yazarın kastettiğini hesaba katmaksızın yorumcu tarafından gerçekleştirilmiş yeniden üretim faaliyeti olarak gören Gadamer'e ciddi eleştiri yönelir. Gadamer'i bir çatışmaya maruz kalmış görür. Çünkü bir yandan metnin çok anlamlılıkla sonuçlanmasına, yorumun yeniden üretilmesine, yorumun sonu gelmez oluşuna, yapısökümüne ve kriterizliğine yolaçan metnin anlamındaki bağımsızlığı sözkonusu etmekte, ama öte yandan da hangi yorumun hakikate daha yakın olduğundan bahsetmektedir.

Hirsch'e göre yorumun bilgisi "geçerlilik mantığı"na dayanmaktadır. Yorumcu, anlayışının yazarın muradı ile uyduğuna kesin olarak hükmedemese de bu emin olamama hali, yazarın muradını kavramanın mümkün olamayacağı sonucunu doğurmaz. Bu sebeple fiilî geçerlilik (present validity) yorumun hedefi sayılır. Bu bakımdan Hirsch, yorumu teyit eden ölçütleri kabul etme zorunluluğunu önerir.

Hirsch, kendi hermenötüğünün temeli ışığında anlamın tarihselliğini eleştiri oklarına hedef yapar. Çünkü anlamın tarihselliği esas alınrsa değişkenlik gösteren anlam linguistik eylemlerle bağ kuramaz. Kural dışı bu düşüncenin, muteber yorumu tanımada her türlü değerlendirme şansını engellediği gözardı edilirse, anlamı belirlemek için bir yol bırakmayacak fikrî anarşizme sürüklenilir.¹⁵⁹

¹⁵⁹ Bkz: *Deramedi ber Hermenötik*, s. 457-489; *Halka-i İntikadi: Hermenötik, Tarih, Edebiyat-i felsefe*, s. 73-122.

Görüldüğü gibi felsefi hermenötik, dinî metinlerin dili ve semantiği alanıyla sağlam ilişkisi sayesinde pek çok güçlüğü metotlu anlamının ötesine geçirecek, alan, konum ve delaletin akılcı standartlarını görmezden gelmekle ve yapısökümle geçerli yoruma yolu kapatan modern dönemin düşünce yaklaşımları arasındadır. Bu yaklaşım bizzat kendisi ciddi iç çatışmalara yol açmışsa da batıda modern dinî dilin şekillenmesinde ona gösterilen iltifat nedeniyle üzerinde durulmayı hak etmektedir.

