



International
**SOCIAL SCIENCES
STUDIES JOURNAL**



SSSjournal (ISSN:2587-1587)

Economics and Administration, Tourism and Tourism Management, History, Culture, Religion, Psychology, Sociology, Fine Arts, Engineering, Architecture, Language, Literature, Educational Sciences, Pedagogy & Other Disciplines in Social Sciences

Vol:5, Issue:43
sssjournal.com

pp.4675-4690
ISSN:2587-1587

2019
sssjournal.info@gmail.com

Article Arrival Date (Makale Geliş Tarihi) 28/07/2019 | The Published Rel. Date (Makale Yayın Kabul Tarihi) 10/09/2019
Published Date (Makale Yayın Tarihi) 10.09.2019

SEMÂVÎ DİNLERDE YORUM BİLİM GELENEĞİ

TRADITION OF INTERPRETATION IN RELIGION OF DIVINITY

Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Kars/TÜRKİYE



Article Type : Research Article/ Araştırma Makalesi

Doi Number : <http://dx.doi.org/10.26449/sss.1712>

Reference : Doğan, H. (2019). "Semâvî Dinlerde Yorum Bilim Geleneği", International Social Sciences Studies Journal, 5(43): 4675-4690.

ÖZ

Başlangıçta bir kavram ya da teknik bir terim olarak bulunmasa, kuralları ve çerçevesi belirlenmemiş olsa da, insanlar yeryüzünde ortaya çıkıp iletişim kurmaya başladıktan sonra, ister insani düzlemde isterse de kutsal metinler bazında olsun karşılaştıkları olay ya da nesnelere anlamak ve yorumlamak istemişlerdir. İnsanoğlu, var olduğu günden bugüne değin başlangıçta çok bilinçli, sistematik, bilimsel ve yöntemsel olmasa bile bilinçsiz bir şekilde, karşılıklı anlama ve yorumlama ve hatta tartışma sürecine girmek suretiyle, esasında yorum bilimin ilk uygulamasını ya da pratiğini yapmıştır. Yorum Bilim, düşünce tarihi içerisinde sadece belli bir dine veya belli bir mezhebe özgü bir hususiyet olmadığı gibi, kuramsal olarak dinsel metinlerle de sınırlı bir husus değildir. Bu bakımdan insanlık tarihinin karanlık sayfaları geriye doğru çevrildiğinde yorum bilim anlayışının, kuramsal çerçevede köken ve doğuş itibarıyla antik uygarlıklara kadar uzandığı hatta Hint dinleri ve özellikle de Berahime gibi değişik kültür ve bilim havzalarında dinî ve felsefî düzeyde kullanıldığı gözlemlenmektedir.

Bu makalede, İslâm'dan önceki değişik din ve kültür çevrelerinde varlık bulmuş olan yorum bilim anlayışının bu çevrelerde nasıl anlaşılabilir olduğunun tespiti ile birlikte anlambilim ve yorum bilim anlayışından çok farklı bir yapı ve statüye sahip olan te'vil kavramının dinî ve kültürel temelleri tanıtılmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Din, Mezhep, İnsan, Yorum Bilim, Te'vil.

ABSTRACT

Although it was not originally a concept or a technical term, its rules and framework were not defined, but after people emerged and began to communicate on earth, they wanted to understand and interpret the events or objects they encountered, whether on the basis of human or sacred texts. Human beings have made the first application or practice of science in the beginning since the day it existed, in the beginning, through a process of mutual understanding and interpretation and even and even discussion, even if it was not very conscious, systematic, informational and methodical. Interpretation Science is not only a particular feature of a particular religion or sect within the history of thought, nor is it theoretically limited to religious texts. In this respect, when the dark pages of human history are turned backwards, it is observed that the understanding of interpretation science dates back to ancient civilizations in terms of origin and birth, and is even used at religious and philosophical level in various cultures and sciences such as Indian religions.

In this article, the religious and cultural foundations of the concept of olan evil sahip which has a very different structure and status than semantic and interpretative science will be introduced with the determination of how the understanding of interpretation science has been understood in these circles, which have existed in different religious and cultural environments before Islam.

Keywords: Kalam, Religion, Sect, Human, Hermeneutic, Interpretation.

1. GİRİŞ: YORUM BİLİMİN TARİHSEL ARKA PLANI

Anlam bilim veya yorum bilim söz konusu olduğunda semavî dinlerden önce üzerinde durulması gereken en önemli bölge Hindistan'dır. Bilindiği üzere Hindistan, hikmet ve felsefenin gerçek vatanı olarak kabul edilmektedir. Belli bir dönemden sonra Hindistan ile Batı arasında aracılık yapan İranlılar, Hint felsefesi ve hikmetinin Batı'ya taşınmasında ve geniş bir coğrafyaya yayılmasında birincil derecede etkili olmuşlardır. Özellikle de bu ilişki sayesinde, siyaset ve ahlâk konularına ilişkin kimi değerlendirmeler ya da meseller,

yine Hint hikâyelerinden ve mitolojilerinden Batı'ya, dolayısıyla da İslâm dünyasına aktarılmıştır. Bu bakımdan İslâm'da, aklî ilimlerin ortaya çıkmasında ya da şekillenmesinde etkili olan Yunan düşüncesi ve matematiğinin bir noktaya kadar tesirinin olduğu kabul edilse bile, esas etki ve tesirin Hint matematiği, sihir ve tıp ile iç içe yer alan Hint astrolojisi olduğunu söylemek mümkündür (*ilm en-nucûm*). Bu doğrultuda Hintlilerin değişik metinleri anlama ve yorumlamaya çalışmaları ve bilhassa da mantıksal ve metafiziksel alanda derinlemesine yoğunlaşarak spekülatif bazı konularla olabildiğince uğraşmış olmaları, erken dönemlerde müslümanlar nazarında çok gizemli olan bir husus da değildir. Onların, mantık ve metafizik alandaki fikirleri ya da görüşleri, İslâm'daki ilimlerin yayılmasında önemli ölçüde belirleyici ve etkileyici olmuştur. Hatta Hintlilerin, kendi kutsal kitaplarına bağlı bir biçimde ve tamamen dinî amaca yönelik akılsal ve anlaşılır olan tedebbür, teemmül ve yorumlamaları, daha sonraları İran sufizmi ve İslâm mistisizmi üzerinde çok ciddi olarak etkileyici olmuştur.¹ Hint ve Brahmanizm'deki aşamalar ve oluşumlar, olayların ve nesnelerin gizemli ve esrarengiz yönlerinin araştırılması ve metinler düzeyinde hakikat ve hikmetin bulunarak ortaya çıkarılmak istenmesi, bu kültür ve bilim havzasında anlam bilimin ve yorum bilimin ortaya çıkışında ve kullanılmasında belirleyici olmuştur.

Hint kültüründe olduğu kadar, aynı şekilde Çin kültüründe de kutsallaştırılan ve değişmez bir kişilik olarak kabul edilen Tao, bilgi kuramsal çerçevede literal ya da akılsal oluşumların ortaya çıkışında kuşkusuz önemli bir isim olmuştur.² Öyle ki bu sistemde Tao'nun, olayları ve nesnelere çok gizli olarak idare ettiği, onlarla sırlı bir biçimde ilişki kurduğu; görünmeyen, anlaşılmasız ve kapalı olan biri olduğu ancak, sonuçta gerçekliği ve hikmeti temsil eden bir varlık olarak anlaşıldığı kabul edilmiştir.³

Antik (Eski) Yunan düşüncesinde yorum bilim (hermeneutic) anlayışının tarihsel serüveni, ortaya çıkan ve gelişen sürece paralel olmak üzere çok değişik ve bir o kadar da anlamlı bir seyir izlemiştir. Şöyle ki yorum bilim, Antik Yunan düşüncesinde ilk dönemlerde mitolojik bir Tanrı olan Hermes'in bir etkinliği olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla yorum bilimin doğuşu ve ortaya çıkışı da doğrudan doğruya onunla ilişkilendirilmiştir.⁴ Hermes, bu mitolojide bir güven, istikrar ve koruyucu/kollayıcı görevi üstlenmiştir. Hatta Hermes ismi, Antik Yunan düşüncesinde şu şekilde efsaneleştirilmiştir: Bilinen bir yerden bilinmeyen başka bir yere giden kişi, güvenli bir yolculuk yapabilmek ve önceden göremediği/kestiremediği birtakım tehlikelerden korunabilmek için, kesinlikle Hermes'in yardımına ve güvenine muhtaçtır.⁵ Bu anlamda Hermes, alışılmış olan, bilinen ve görülen yolların dışında yeni yeni yollar ve yöntemler açan veya ortaya koyan birisidir.⁶ Bunun yanı sıra o, daima iki farklı alanın, yani kendine ait olanla yabancı olanın sınırında bulunmakta ve bu iki alanın birbirlerine yaklaştırılmasına imkân tanımaktadır.⁷ Burada bir ara düşünce olarak şu hususu belirtmekte yarar vardır. O da şudur: Antik Yunan düşüncesindeki Hermes'in, söz konusu iki alan arasındaki arabuluculuk ya da kılavuzluk fonksiyonunu, en erken dönemde Sami kültüründe Melek üstlenmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde her iki kültür arasında ortak ve dikkat çekici bir benzerliğin varlığı söz konusudur. Öyle anlaşılmaktadır ki Hermes kadar Melek de insanları gizil, yabancı, korkutucu ve endişelendirici olandan koruyarak ya da güvende tutarak amaçlamış oldukları doğrultuda hedeflerine ulaştırmaktadır.⁸

Antik Yunan düşüncesinde bilgi edinme ya da bilgiye ulaşma bağlamında mitolojik olarak Hermes'in etkinliği sayesinde oluşmaya başlayan yorum bilim anlayışı, daha sonraları değişik bir maceraya dönüşerek varlığını devam ettirmiştir. Nitekim m.ö. IX. yüzyılda yaşamış olan Yunanlı şair ve edip Homeros'un şiirsel ve dilsel (edebî) metinlerinin temel ve yetkin bir örnek metin olarak genel kabul görmesiyle birlikte, diğer Yunanlı şair ve edipler de birbirinden farklı tarzda değişik anlama ve yorumlama faaliyetinin içerisinde yer almışlardır. Hiç şüphesiz ki, bunların en önde gelenlerinden birisi olan Antisthenes (ö. m.ö. 742), özellikle de Yunan ve antik uygarlığının oluşumu ve gelişiminde büyük açılımlar sağlayan Homeros'un şiir ve metinlerinin anlaşılmasına ve yorumlanmasına özel bir değer vermiş⁹ ve bu metinler içindeki ifadelerin değerlendirmesinde çok açık bir biçimde "gerçek" (hakikat) ve "sanal" (zann) ayrımına gitmiştir.¹⁰ Söz gelişi, Eski Yunan mitolojisindeki en büyük Tanrı olan Zeus'u, "her şeyi düzenleyip idare

¹ M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi*, sad. İrfan Bayın, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001, s. 60-61.

² Howard D. D. Didsbury, "İslâm Öncesi Çin Düşüncesi", *İslâm Düşüncesi Tarihi İçinde*, (çev. Kürşat Demirci, ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul, 1990, c. I, s. 65-69.

³ Didsbury, "İslâm Öncesi Çin Düşüncesi", c. I, s. 73-77.

⁴ Johannes Geffcken, "Allegory", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, T. & T. Clark, Edinburg, 1908, c. I, s. 328.

⁵ Geffcken, "Allegory", c. I, s. 328.

⁶ Geffcken, "Allegory", c. I, s. 329.

⁷ Geffcken, "Allegory", c. I, s. 329-330.

⁸ Geffcken, "Allegory", c. I, s. 330.

⁹ Geffcken, "Allegory", c. I, s. 330.

¹⁰ 'Abdurrahmân el-Bede'î, *Mezâhibü'l-İslâmiyyin*, Beyrut, 1979, c. I, s. 10-11; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1979, s. 67-70.

eden bir logos (kelâm) ve gökyüzü” olarak yorumlayan Chrysippus, yine aynı mitolojideki erkek ve dişi tanrılardan Ares’i “savaş”, Kronos’u “su”, Rhea’yı “veryüzü” ve Hermes’i de “akıl”la bire bir özdeşleştirmiştir.¹¹ Söz konusu bu yorum bilim, Stoa ekolüne müntesip Yunanlı dilbilimci Krates tarafından, Homeros’un neredeyse hemen hemen bütün şiir ve dilsel metinlerine doğrudan doğruya uygulanmıştır.¹²

Eski Yunan’daki “allegory” sözcüğünün semantik uzantısı olarak kullanılan yorum bilim kavramının ya da anlayışının ciddi bir uygulamasına ilk defa Elea Okulu’nun önde gelen filozoflarından birisi olan Zenon’da (ö. m.ö. 430) rastlanmıştır. Öyle ki Zenon, kendi düşünce sisteminde bilgiye ulaşma konusunda, cephe aldığı karşıt düşünceli kimselerin görüşlerinin çelişik ve tutarsız olduğunu tez-antitez noktasından hareket ederek göstermeye çalışmış ve karşıt görüşlü kimselerin düşüncelerini geçersiz kılma hususunda, yorum bilimin henüz tam olarak belirlenmemiş birtakım inceliklerinden ve bilimsel tekniklerinden ustaca yararlanmıştı. Ona göre yorum bilim, çelişmeler öğretisi anlamına gelmekte ve anlaşılacak ya da yorumlanacak istenilen herhangi bir görüşün ya da (ister ilahi isterse de insani kaynaklı olsun) yazılı herhangi bir metnin açıklanmasında ve ortaya konmasında yahut da herhangi bir tezin imkânsız ve saçma olduğunun tartışma yoluyla ortaya çıkarılmasında bir araç olarak kullanılmaktadır.¹³

Platon’un öğretmeni olan Sokrates’e (ö. m.ö. 399) bakıldığında yorum bilim tasavvuru, yazılı ya da sözel herhangi bir metni anlamada ya da karşıt görüşlü bir ifadeyi çözümleyerek doğruya ve gerçeğe ulaşma bağlamında tez-antitez biçiminde yürütülen bir yöntemi ya da anlayışı ifade etmektedir. Hatta Sokrates yorum bilimi, anlam ve yorum bağlamında kesinliği saptanmış (burhân) ilk ilkelerin bilimi olarak kabul etmekte ve onun, gerçek olmayan bilginin reddedilmesi ile gerçeğin ortaya konması şekline dayanan bir soruşturma yöntemi olduğunu da ifade etmektedir. Ona göre yorum bilim, herhangi bir kutsal metin ya da yazılı bir dilsel metni algılama, anlamlandırma veya çözümleme hususunda, özde insanın içinde gizil halde bulunan bir bilginin doğurtulması yöntemidir¹⁴ ve Sokrates, bu yöntemle herhangi bir metni çözümleme konusunda, satır arası karşıt düşünce ve görüşleri ortaya çıkarmaktadır.¹⁵ Bunun yanı sıra Sokrates, yorum bilim dairesi içerisinde kalmak koşuluyla dilin doğasıyla da doğrudan doğruya ilgilenmiş ve düşünme, anlam, mantık ve tanım konusunu işlemeye çalışmıştır. Hiç şüphesiz ki onu, böylesi bir uğraşıya sevk eden yegâne etken ise, yaşadığı dönemde var olduğunu düşündüğü kavram kargaşasıdır. Her şeyden öte, onun düşünce sisteminde kavram kargaşasının giderilmeye çalışılması ya da dillendirilen kavramların insanî ve toplumsal bir zemininin oluşturulması gayreti ahlâkî zemin arayışı ile ilgili bir durumdur.¹⁶ Bu nedenle o, söz konusu bu kavram kargaşasını en aza indirmek ve insanlara ahlâkî gelişim konusunda yol gösterebilmek amacıyla yorum bilim anlayışı geliştirmiştir.¹⁷

Diğer yandan sistemci ilk çağ filozoflarının ilki olarak kabul edilen Platon’a (ö. m.ö. 347) gelince, yorum bilim konusunda onun daha çok öğretmeni Sokrates’in etkisi altında kalmış olduğu görülmektedir. Nitekim o, tıpkı Sokrates gibi burhânî sonuca ulaşabilmek amacıyla yorumlama yöntemine başvurmuştur. Böylelikle, varlıkları cinslere ve türlere ayırma başka bir deyişle, ideaların gölgeleri olan duyular âleminde idealar âlemine yani ideaların bilgisine ulaşmada, tümel kavramları ortaya çıkarmada ve varlık bilimin ilk prensiplerini elde etmede büyük ölçüde bu yorumlama ve analiz yönteminden istifade etmiştir. Ona göre mutlak gerçeği keşfetme mantığı olarak değerlendirilen yorum bilim, bir ilimdir (bilgi). Hatta o, herkesin mutlak gerçeği ispatlama ve geçersiz kılma için metin düzeyinde kalmak koşuluyla karşılıklı söyleşi (muhâtaba) yöntemiyle zihninde anımsayabileceğini öne sürmüş ve yorum bilimi, insan zihninde gizil halde bulunan varlık bilimin ilk ilkelerinin bilgisine ulaştırıcı yeterlilikte ve mahiyette görmüştür. O, bu sonuca ya da yargıya diyalog (muhâvere) yolu ile varmış ve tıpkı öğretmeni Sokrates’te olduğu üzere, yorum bilim anlayışının temel verilerini ilmi planda kesin bilgiye ulaştırıcı bir araç olarak düşünmüştür.¹⁸

¹¹ Geffcken, “Allegory”, c. I, s. 330; Aristoteles, *Poetika*, (çev. İsmail Tunali), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 75-78; Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s. 69.

¹² Geffcken, “Allegory”, c. I, s. 330.

¹³ Ebû ‘Ali ‘Abdillâh b. Sînâ, *eş-Şifâ el-Mantık-VI (Kitâb el-Cedel)*, thk. ‘Ahmed Fu’ad el-Ahvânî, Mısır, 1385/1965, s. 1; Esîrüddîn el-Ebherî, *İsâgüci -Mantûğa Giriş-*, (çev. Hüseyin Saroğlu), İz Yay., İstanbul, 1998, s. 31-35. Elealı bir düşünür ve filozof olan Zenon, aynı zamanda Parmenides’in de öğrencisidir. Öyle ki Zenon, Parmenides’in, yalnızca değişmez olan Varlık’ın gerçek olduğunu ileri süren görüşünü çokluk ve değişiminin gerçek olduğunu savunan karşıt bir görüşte içerilen mantıksal güçlükleri ve çelişkileri gözler önüne seren dolaylı kanıtlarıyla savunmuş ve felsefe tarihinde bu savunuyla şöhret yakalamıştır. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., Ankara, 1997, s. 737.

¹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Mantık-VI (Kitâb el-Cedel)*, s. 2-3; el-Ebherî, *İsâgüci*, s. 34.

¹⁵ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977, c. II, s. 121.

¹⁶ Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s. 32-33; Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2007, s. 13.

¹⁷ Ahmet Cevizci, a. g. e., s. 621.

¹⁸ Platon, *Şölen: Sevgi Üstüne*, (çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 211; İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Mantık-VI*, s. 1-2.

Platon'a göre yorum bilim, bizzat hakikatin kendisine ulaştırıcı nitelikte bir araçtır. Gerçeklik ise, efsane biçiminde aktarılan hatırlama/anımsama doktriniyle, anlamın dilde ortaya çıkışını anlatan veya yansıtan diyalektik yöntemin uzlaştırılmasından ibarettir.¹⁹ Platon, "iyi" ile "güzel" arasındaki ilişkiyi de, yine yorum ya da anlamının yönlendiriciliği sayesinde irtibatlandırmaya çalışmaktadır. Başka bir anlatımla yorum bilim, aynı zamanda güzellikle, onda ortaya çıkan iyiliği birbirinden ayıran mesafeyi geçersiz kılar ve onların bir ve aynı şey olmalarını sağlar.²⁰ Bu haliyle uzlaştırma (uylaşım) ise, ancak ve ancak yorum ve açıklama ile söz konusu edilebilir.²¹

Antik Yunan düşüncesinde akli muhâkemeye dayalı olmak üzere ilâhî ya da insanî alana ait birtakım metinlerin anlaşılması veya çözümlenmesine yönelik olarak kullanılan yorum bilim, Aristoteles'e gelindiğinde ise tam bir kavramsal-anlamsal dönüşüme uğramıştır. Bu bağlamda, Aristoteles, kendisinden önceki yorumlama veya çözümlenme yöntemlerine ilişkin oluşturulmuş olan yaklaşımları ve görüşleri eleştiri süzgecinden geçirmiş ve onları yeniden yapılandırmaya çalışmıştır. Ona göre yorum bilim, logosun kullanmış olduğu bir araçtır. Aristoteles, yorum bilimi, kendisinden önceki Platon'dan farklı olarak gerçekliğin figürlerini uzlaşmada değil tam tersine, genel kanıların arasında yaklaşık ve tedrici diyalektikte arayan bir aktivite olarak görmüştür.²² Daha açıkçası o, Sokrates ve Platon'un ileri sürmüş olduğu yorum bilimin mutlak gerçeğe ulaştıran bir yöntem olduğu anlayışını reddetmiştir. Çünkü ona göre yorum bilim, yukarıda sözü edilen bilgin ve düşünürlerin benimsemiş oldukları temel anlayışlarının dışında, ortaya konan önermelerin/görüşlerin doğruluk ve yanlışlığını, tutarlı olup olmadığını veya çelişki taşıyıp taşımadığını da ifade etmektedir.²³ Söz konusu bu çıkarsamaya dayanarak ifade edecek olursak, Aristoteles'e göre yorum bilim, o dönemin bilimsel önermelerin oluşturulmasında bir sınama tekniği olmasının yanı sıra, bu tekniği kullanmak suretiyle herhangi bir tartışmada veya diyalogda karşı tarafı (öteki) alt etmeyi ve ona karşı üstün gelmeyi de sağlayan bir sanat biçiminde algılanmıştır (bir bakıma cedel yöntembilimi gibi).²⁴ Anlaşıldığı biçimiyle ifade edecek olursak Aristoteles'çe yorum bilim, metin, yani birinci dil karşısında ikinci dilde yapılan bir şey değildir. Tam tersine yorum, nesnelere ve olaylarla ilişkimizi işaretler ve imgeler (gösterge) aracılığıyla düşünürken, birinci dilde gerçekleştirmiş olduğumuz bir aktivitenin ismidir.²⁵

Eski Yunan düşüncesinde bir yorum bilim olarak değerlendirilen hermenötiğe, özellikle de Platon ve Aristoteles tarafından değişik anlam ve mahiyetler yüklenmiştir. Nitekim Platon'un düşünce sisteminde yorum bilim, iki heterojen alanın, efsane biçimiyle bu biçimde ifade edilen gerçekliğin, tasavvurla ideanın, etik olanla estetik olanın birbirine yaklaştırılmasıdır. Bundan dolayı Platon'a göre filozof, sanki Hermes'in rolünü üstlenmiş gibidir ve onun yorum bilim anlayışı, yorum bilimin ilk ortaya çıktığı anki fonksiyonu yansıtmaktadır. Aristotelesçi düşüncede ise, düalist bir zihin yapısı söz konusu olmadığı için, farklı iki alanı birbirine yak(ın)laştırma problemiyle karşı karşıya kalınmamıştır. Bu düşünce sisteminde yorum bilim, işaret ve simge yoluyla doğrudan doğruya ifadeyi tamamlamaya, kısacası, içte olanı (düşünce) dışa yansıtmaya ya da aktarmaya (söz) yardımcı bir unsur olmaktadır.²⁶

2. YAHUDİLİK'TE YORUM BİLİM

Eski Yunan düşüncesinde genelde Stoacıların özen gösterdiği ve rağbet ettiği yorum bilim anlayışı, daha sonraları aristokrat bir aileye mensup olan İskenderiyeli meşhur Yahudi filozofu Philon (ö. m.ö. 25/m.s. 50) tarafından, Yahudi din ve kültürüne taşınmıştır.²⁷ Bu açıklamaya göre başta İskenderiye Yahudileri olmak üzere genelde bütün Yahudi bilginleri, kendi kutsal kitapları olan Tevrat'ı, Yeni-Pythagorasçı özellikle de büyük bir etki tesiri altında kalmış oldukları Platoncu çizgide kalmak koşuluyla Stoacıların yorumlama anlayışlarına uygun bir biçimde tefsir etmişlerdir. En büyük amacı Yahudilikle Eski Yunan düşünce ve kültürünü bir araya getirerek uzlaştırmak olan filozof Philon, özellikle de Yahudilik'te Allah'a atfedilen tenzih-teşbih (aşkın-içkin) ikilemini ortadan kaldırmak amacıyla kutsal kitap Tevrat'ı yorumlayıcı bir

¹⁹ Platon, *Şölen*, s. 211; İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Mantık-VI*, s. 2.

²⁰ Platon, *Şölen*, s. 212.

²¹ Eflâton, *Devlet*, *Platon*, (çev. Sebahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989, s. 32; a.mlf.; *Şölen*, s. 212.

²² Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1993, c. II, s. 95-96; a. mlf.; *Anima -Rûh Üzerine II-*, (çev. Celal Gürbüz), Ara Yay., İstanbul, 1992, s. 81.

²³ H. W. B. Joseph, *An Introduction to Logic*, Oxford University Press, 1967, s. 72; İhsan Turgut, "Platon'da "Logos" Kavramı ve Bilgi Teorisiyle İlgisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Sayı: III, İzmir, 1985, s. 49-53.

²⁴ Aristoteles, *Organon-V (Topikler)*, (çev. Hamdi Ragıp Atademir), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1952, s. 3-4; a. mlf.; *Metafizik*, c. II, s. 96; Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1974, s. 65-71; Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, s. 92-93; Selahattin Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1993, s. 45.

²⁵ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s. 20.

²⁶ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 24.

²⁷ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 23, 26.

yöntemle açıklamaya ya da anlamaya çalışmıştır. Başka bir deyişle onun felsefesi, Yahudi din ve gelenekleriyle, Yunanlıların görenekları arasında bir uyum sağlama teşebbüsü üzerine kurgulanmıştır. Çünkü Philon, Yunan din ve kültüründe bulunan yerleşik birtakım estetik unsurların, Yahudilik'teki bazı unsurlara karşıt olduğunun farkındaydı. Bu nedenle de o, söz konusu bu iki sistem ve uygulama arasında var olan farkları gidermek ve birbirlerine uygunluklarını gösterebilmek adına, İskenderiye Yahudileri arasında yaygın olan kutsal metinleri, tıpkı Eski Yunan'daki yorumlama yöntemine benzer bir tarzda, allegorik olarak yorumlama anlayışını benimseyerek çözümleme yapmaya çalışmıştır.²⁸ Diğer taraftan Yahudi din ve kültüründe Philon'a kadar, bilhassa kutsal kitaba ilişkin muhkem lafızlar üzerinde ileri gelen bazı düşünür ve bilginlerce birtakım yorumların yapıldığı kabul edilse de²⁹, Yahudi din ve kültüründe bu anlayışı sistematik tarzda kullanan ilk kişinin Philon olduğu kanaati genel olarak meşhur olmuştur.³⁰

Şunu hemen belirtelim ki Yahudi filozofu Philon, kendi kültürüne ait birtakım yapıtları ya da kutsal metni izah etme ve açıklama noktasında kendisine sıkça başvurmuş olduğu yorum bilim anlayışının ne olduğu veya onun mahiyeti konusunda kesin bir değerlendirme yapmaktan kaçınmıştır. Nitekim o, Zeki Özcan'ın da dile getirmeye çalıştığı gibi hiçbir yerde bu yöntembilimi tanımlamamakta tam tersine, sadece onun genel bir uygulamasını sunmaktadır.³¹ Öyle anlaşılıyor ki Philon'a göre yorum bilim, sözel anlam (*kelâm-ı lafzî*), yanlış anlam ve yorumlamalara ya da belirsizliklere bir sebep teşkil ettiği zaman ve durumlarda uygulanan bir yöntem olmalıdır. Onun bakış açısına göre, Kutsal Kitap'ta iki anlam düzeyi bulunmaktadır: Bunlardan birisi, beden denen sözel anlam, diğeri ise temel amacı ilâhî ve gayri maddî sırları ortaya çıkarmak olan içsel anlam (*kelâm-ı nefsi*).³² Hatta ve hatta o, kimi yerde de sözel anlam ve muhteva ile içsel anlam ve muhteva arasındaki bilimsel ilişkiyi açıklama konusunda, ruh-beden ikileminden ya da bunların arasındaki ilişkiden olabildiğince yararlanmaya çalışmıştır.³³ Bu noktada tam bir Platoncu bakış açısını yansıtırçasına insanın, ilgi alanına giren kimi nesnelere ve olayları gözlemlediğini kabul etmektedir. Bu açıdan insan, ideaların güzelliğini bir aynada görür gibi kavram ve ifadelerde görebilmektedir. Bununla birlikte insan, sembollerini keşfeder; metnin lafzından hareketle görülebilir olanın içindeki görülemez olanı yakalamaya çalışır ve Kutsal Kitap'ın en derin ve esrarengiz anlamını keşif ve idrak edebilir.³⁴

Philon'a göre yorum bilim kuramı, daha üste bulunan anlam ve muhtevayı keşfetmek ya da ortaya çıkarmak için kavramın veya söz dizgesinin fiziksel yapısını aşmaktan veya onun etimolojik ard alanını tarihî olarak çözümlemekten ibaret olan bir anlayıştır. Bu nedenle Philon, kendi yorum bilim anlayışı içinde, herhangi bir metin üzerinde ama, özellikle de dinî metinler söz konusu olduğunda sözel anlam ve muhtevaya daha derin ve içsel bir anlam ve muhtevanın eşlik ettiğini ve bunların her ikisinin birbirleriyle uyum içinde olduklarını kabul etmiştir. Görüldüğü üzere, ne tam bir literalist ve ne de tam bir sembolist olan Philon, kendi yorum bilim sisteminde daha çok ikinci kanattan yana bir tavır takınmış gibi gözükmektedir. Kaldı ki, Philon'un düşünce sisteminde herhangi bir metnin sözel ya da içsel olarak okunabilmesi için şu ilkenin daima göz önünde bulundurulması gerekmektedir:

“Kutsal Kitâb'ın konuşanı (Tanrı), içsel (bâtınî) olarak yorumlayacağımız zaman bazı işaret ve simgeler verir. Kutsal Kitâb'ta hiçbir hata söz konusu olamaz. Bu nedenle, a priori, anlamsız, tuhaf veya literal kusur gibi görünen ifade ve kavramları anlamak ve yorumlamak için, sıçrama tahtası görevini üstlenen bazı allegoriler vardır.”³⁵

Philon, bu düşünceden yola çıkmış olsa gerek ki hayatı boyunca daima dinî nasırları salt sözel anlam ve muhteva ile değerlendirmeye kalkışanları çok sıkça eleştirmiş, onlarla mücadele etmiş ve onları kuru literalistler olarak tanımlamıştır. Filozof Philon'un bu tutumu, özellikle de dinî nasırların anlaşılması söz konusu edildiğinde kendisini iyice hissettirmektedir. Philon, kendi düşünsel sistemindeki yorum bilim anlayışına ilişkin en önemli ve temel yaklaşımını, kutsal metinlerde geçen Allah'ın sıfatları bağlamında ortaya koymuştur.³⁶ Philon, Yahudi kültürü söz konusu edildiğinde, sözgelisi Allah'a el (yed)³⁷, bacak (sâk)³⁸, yüz (vech)³⁹ gibi birtakım haberi sıfatlar isnat eden Tevrat metinlerinin sözel tefsir ve yorumundan

²⁸ ‘Ahmed ‘Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın: Felsefetü't-Te'vil fîd-Diyânâtî's-Semâviyye*, Dârü Ninevâ, Dımaşk, 2005, s. 19.

²⁹ Mustafa Nâsîf, *Mes'ûliyyetü't-Te'vil*, nşr. Dârüs-Selâm, Kahire, 1425/2004, s. 7; ‘Ahmed ‘Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 19-20.

³⁰ Mustafa Nâsîf, *Mes'ûliyyetü't-Te'vil*, s. 7-8.

³¹ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 27; C. A. Kadir, “İskenderiye ve Süryani Düşüncesi”, *İslâm Düşüncesi Tarihi İçerisinde*, (çev. Kasım Turhan), ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul, 1990, c. I, s. 139-140; ‘Ahmed ‘Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 18; Mustafa Nâsîf, *Mes'ûliyyetü't-Te'vil*, s. 9.

³² Mustafa Nâsîf, *Mes'ûliyyetü't-Te'vil*, s. 11-12.

³³ Mustafa Nâsîf, *Mes'ûliyyetü't-Te'vil*, s. 14.

³⁴ C. A. Kadir, “İskenderiye ve Süryani Düşüncesi”, c. I, s. 140; Mustafa Nâsîf, *Mes'ûliyyetü't-Te'vil*, s. 14-15.

³⁵ Mustafa Nâsîf, *Mes'ûliyyetü't-Te'vil*, s. 10-11; ‘Ahmed ‘Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 21-22.

³⁶ ‘Ahmed ‘Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 22; Mustafa Nâsîf, *Mes'ûliyyetü't-Te'vil*, s. 8.

³⁷ Mezmurlar, 10/12.

³⁸ Mezmurlar, 27/8.

ortaya çıkabilecek bedensel bazı algılama ve tasavvurları insan zihninden uzaklaştırmak için ciddi olarak çaba sarf etmiştir. Öyle ki filozof Philon, bu sıfatların ancak dolaylı (mecâzî) bir tefsir ve yorumla bilinebileceğini, bunun yolunun da ancak yorum bilim yöntemi olduğunu açıkça belirtmiştir.⁴⁰ Hatta o, bununla kalmayıp dinî içerikli kutsal metinlerin sözel anlamlarına sıkı sıkıya bağlı kalanları ufukları ve idrakleri dar kişiler olarak nitelendirmiştir. Onca, en cahil ve bilgisiz kişiler bile, kutsal metinlerin dolaylı anlama ve yorumlama yöntemiyle anlaşılabilirliğini ya da yorumlanabilirliğini çok sarih olarak kestirebilmektedirler.⁴¹

Philon, Tevrat'ta geçen Babil Kulesi, Allah'ın kızması (gazab) ve Hz. Yûsuf'un rüyası gibi birtakım terkip ve ifadelerin, Yunan düşünürleri tarafından mitolojik ve irrasyonel olarak kabul edilmesinden dolayı, bunların gerçekliğini ve felsefeyle barışık olduklarını kanıtlamak için açıklama ve yorumlamanın gerekliliğine vurgu yapmıştır.⁴² Elbette ki Philon, bu vurguyu yaparken kendisinde hiçbir hata ve kusur bulun(a)mayacağını sık sık belirttiği Kutsal Kitap Tevrat'ın sözel anlamını yok farz etmemiş⁴³ fakat, ilâhî söylemin, kendi metninde yer almakla beraber mantıkî açıdan tuhaf deyim yerindeyse, anlamsız ve sözel anlamıyla düşünüldüğünde insan-biçimci (teşbîh-tecsîm) düzeyde algılanan ifade ve kavramların, yukarıda da sözü geçtiği üzere sembolik (temsîlî) olarak yorumlanması gerektiği savını şiddetle savunmuş ve yaşamı süresince Eski Yunan Felsefesi ile Kutsal Kitap Tevrat'ın ilâhî öğretilerinin bir araya getirilerek uzlaştırılıp yeniden yorumlanması gerektiği sevdasına tutunmuştur.⁴⁴ Sözelimi, Tevrat'ın aslı literal metninde geçen bahçeyi, "adn veya firdevs cenneti"⁴⁵; cennetteki hayat ağacını, "Allah korkusu"⁴⁶; oradaki ağacı, "hikmet"⁴⁷; 'Hâbil'i, "takvâ"⁴⁸; 'Kâbil'i, "sonsuz ego"⁴⁹ ve 'Hanok'u (İdris) da, "recâ" (ümit) olarak yorumlamıştır.⁵⁰ Bunlara ek olarak, Allah'ın bilinmesi (marifetullâh), ruhsal arınma veya içsel (bâtınî) inanç ve algılamalarıyla da tam bir tasavvufçu imajı veren filozof Philon, Eski Yunan düşüncesinden devşirmiş olduğu birtakım fikirleriyle, Yahudi dinsel metinlerine yönelik olarak ciddi bir yorum bilim uygulamasında bulunmuş ve bunun örneklerini sunmuştur.⁵¹

İslâm'ın doğuşundan çok sonraları filozof Philon'un düşünce ve fikir sisteminden önemli derecede etkilenmiş olan Yahudi teologlarından Endülüslü meşhur filozof Mûsâ b. Meymûn (ö. 602/1205), *Delâletü'l-Hâ'irîn* isimli eserinin önemli bir bölümünü, Kutsal Kitap Tevrat'ta geçen birtakım haberî sıfatların yorumuna ayırmıştır. Öyle ki Mûsâ b. Meymûn'un bu kitabı yazma nedeni, anlamları son derece kapalı ve başlangıçta birçok anlam ve muhtevaya ışık tutabilecek olan Tevrat metinlerindeki kavram veya ifadeleri açıklamak ve çözümlenektir. Çünkü onca, peygamberlere ait olan bazı bölümlerde var olduğu ileri sürülen anlaşılması veya yorumlanması güç kavram ya da ifadeler, son çözümlenekte cahil ve akli kıt olan kimselerce gerçekte esas (içsel) anlamları dikkate alınmaksızın sadece harfi/literal anlamlarına göre birtakım algılamaların ve değerlendirmelerin yapıldığı yerlerdir.⁵² Ona göre bunların, elzem olarak yorumlanmaları gerekmektedir. Nitekim Mûsâ b. Meymûn, bu konudaki görüşlerini şöyle açıklamaktadır:

"...Bu kitabın [Tevrat] ikinci bir amacı daha vardır: O da, anlamı son derece kapalı olan mecâzî (dolaylı) lafızları açıklamaktır. Bunlar, bizim çoğunlukla mecâzî anlamlarını düşünmediğimiz takdirde anlamını veya mahiyetini çok açık olarak anlayamayacağımız ve tespit edemeyeceğimiz karakterde olan ve [çoğu kez] peygamberlere ait bazı bölümlerde karşılaştığımız metinlerdir. [Yine] bu metinler, cahiller ve ilgisizler tarafından esas gizli anlamları nazar-ı itibara alınmadan harici anlam ve yorumlarının dikkate alındığı [dinsel] metinlerdir."⁵³

Ahmed Ali Zühre'nin ifade ettiğine göre, kendi düşünce sistemini sanıldığı gibi aksine Yahudi filozof ve teologlarının özellikle de Philon'un görüş ve düşüncelerinden bağımsız olarak oluşturmaya gayret eden ve

³⁹ Tesniye, 9/10.

⁴⁰ Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtin*, s. 21

⁴¹ İrfan 'Abdülhamid, *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve 'Akâid Esasları*, (çev. M. Sâim Yeprem), Marifet Yay., İstanbul, 1994, s. 225-226; 'Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtin*, s. 22.

⁴² Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtin*, s. 1.

⁴³ Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtin*, s. 22.

⁴⁴ Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtin*, s. 24.

⁴⁵ Tekvîn, 2/8-17.

⁴⁶ Tekvîn, 2/9.

⁴⁷ Tekvîn, 2/10.

⁴⁸ Tekvîn, 4/1-3.

⁴⁹ Tekvîn, 4/6.

⁵⁰ Tekvîn, 5/21.

⁵¹ Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtin*, s. 23-24.

⁵² Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâ'irîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1974, s. 10-30, 224. Ayrıca bu husustaki değerlendirmeler için bkz. 'Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtin*, s. 29-30.

⁵³ Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâ'irîn*, s. 9-10; 'Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtin*, s. 30-30-31.

kendi üzerinde önemli ölçüde Aristocu görüş ve fikirlerin etkisini hissedilen İbn Meymûn⁵⁴, yorum bilim faaliyetinin sürdürülmesini bazı ilke ve kıstaslara bağlamıştır. *Delâletü'l-Hâ'irîn*'e de atıfta bulunmak suretiyle, söz konusu bu kriterleri şu şekilde sıralamaktadır:

- i. Öncelikle bir yorum bilim faaliyetinde bulunacak kişinin, herhangi bir metinde geçen söz konusu kavram veya ifadenin sözel (literal) anlamından bilinmeyen (gizli) anlamına akıl yürütebilecek bir olgunluğa erişmesi gerekmektedir⁵⁵
- ii. Eğer, söz konusu (dinî) nass, sözel anlamıyla ele alındığında naklin olabirliğine ya da Allah'a mekân isnat etmeye yahut da cisimleştirme ve yaratılmış olanların sıfat ve niteliklerine kapı aralıyorsa, o zaman da yine yorum bilim faaliyetine başvurulmalıdır⁵⁶,
- iii. Eğer, metinde geçen söz konusu kavram veya ifade üzerinde ortaya konan içsel anlam ve muhteva, en güzel ya da en layık bir anlam ve muhteva olarak değerlendirilebiliyorsa, bu işi başarabilmek için o zaman da yine yorum bilim faaliyetinin lüzumu hissedilir⁵⁷ demektir.

Yahudi ilahiyatına ilişkin bu bilgisel verilerden sonra bir saptamada bulunmak gerekirse şunu söylemek mümkündür: Yahudi din ve kültüründe filozof Philon temel baz alındığında kendi misyonu gereği temel çerçevesi belirlenmiş ya da ilke ve kuralları saptanmış düzenli bir yorum bilim anlayışından söz etmek pek olanaklı gözükmemektedir. Onun ele aldığı ve uygulamaya koyduğu yorum bilim girişiminin, Eski Yunan'dakinden pek de farklı olduğu söylenemez. Bir diğer ifadeyle, Yahudi ilahiyatında kullanılan yorum bilim anlayışı, büyük ölçüde Eski Yunan felsefesinde kabul edilen ve kullanılan bir anlayışı veya kuramı çağrıştırmaktadır. Ancak, Mûsâ b. Meymûn'un geliştirmiş olduğu yorum bilim anlayışının bütün yönleriyle olmasa bile, İslâm Kelâmındaki te'vîl anlayışı veya yaklaşımı ile ana noktalarda kesiştiğini söylemek mümkündür. Bu saptamaya göre ifade edilecek olursa, İslâm Din Felsefecisi İrfân Abdülhamîd'in kendi yapıtında dile getirmeye çalıştığı biçimiyle filozof Philon'un anlama veya yorumlama modelinin, İslâm Kelâmındaki te'vîl anlayışıyla birebir bağdaştığı tarzındaki bir çıkarsamanın, bu bağlamda genel muhtevayı aşan zorlama bir yorum ya da yaklaşım biçimi olduğunu düşünmekteyiz. Kaldı ki, eğer bu konuda bir etki veya tesirin varlığı iddia edilecekse, kuşkusuz böylesi bir iddianın kaynağını, Yahudi düşünürü Philon'da aramak yerine, Philon'un düşünce sistemini oluşturan Platoncu gelenek ile Yahudi kültürünün eklettizminde aranmaya çalışılması⁵⁸ bu noktada daha tutarlı ve geçerli bir yaklaşım tarzı olsa gerektir. Ancak, her şeye rağmen Yahudi din ve kültüründe İslâm Kelâmındaki te'vîl anlayışına bire bir benzemese de, yukarıda dile getirmeye çalıştığımız biçimde bir yorum bilim uygulaması söz konusu olmuştur.

3. HİRİSTİYANLIK'TA YORUM BİLİM

Yahudi din ve kültüründe, başlangıçta filozof Philon tarafından kabul ve uygulanma olanağı bulan yorum bilim anlayışının, Hıristiyan kültür ve ilâhiyatında da zaman zaman önemli izler ve emareler bırakmış olduğuna⁵⁹ burada birkaç cümleyle değinme zorunluluğu vardır. Öyle ki, uygarlıklar ve kültürler arası etkileşim ve belirlenim, tarihin hemen hemen her döneminde olagelmıştır. Birbirlerinden farklı dinî, tarihî, sosyal, kültürel ve dilsel özelliklere sahip kimi uygarlıklar arasında, zikri geçen hususlarda tesirin varlığı inkâr edilemez sosyolojik bir olgudur.⁶⁰ Konumuza ışık tutması açısından değerlendirilecek olursa, kültürler ve uygarlıklar arası bu etkileşim, belki de en fazla dil olgusu üzerinde gerçekleşmektedir. Çünkü herhangi bir toplumun benimsemiş olduğu dili, o toplumun neredeyse bütün değerleriyle bire bir bağlantılıdır. Zira o dilin içinde, o toplumun benimsemiş olduğu inanç, ahlâk ve kültürünü yansıtan dilsel dokular ve toplumsal değerler vardır. İşte bu nedenle, Hıristiyanlık dininin ya da en azından bu dinin müntesiplerinin, kendilerinden belli bir dönem önce tarihî süreçte varlık bulmuş olan Yahudilik dininin yorum bilim anlayışından ve bu sayede geliştirilen temel materyallerden etkilenmesi kadar doğal bir şey düşünülemez. Başka bir deyişle, insanın tarihî bir varlık oluşu ilkesine paralel olarak, dinin özellikle de dinî metinlerin anlaşılması veya yorumlanması konusunda Yahudi kültür ve ilâhiyatından pek çok etki ya da tesir, Hıristiyan kültür ve ilâhiyatına sirayet etmiştir.⁶¹

⁵⁴ Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 35.

⁵⁵ Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 35; krş. Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâ'irîn*, s. 9-10.

⁵⁶ Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 35; krş. Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâ'irîn*, s. 10.

⁵⁷ Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 36; krş. Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâ'irîn*, s. 10, 14.

⁵⁸ Plotinus, *Enneadlar – Seçmeler-*, (trc. Zeki Özcan), Asa Yay, Bursa, 1996, s. 40, 75; Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İllâhi Yönü*, (trc. Sabri Hizmetli), Fecr Yay., Ankara, 1992, s. 430-431.

⁵⁹ Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 36.

⁶⁰ Cağfer Karadağ, *Bakallânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yay., Bursa, 2003, s. 129.

⁶¹ Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 37.

Bilindiği gibi Hıristiyan düşüncesi, pagan Antikite'den ve Yahudilik'ten sembolizmi düşünsel bir kalıt olarak almıştır.⁶² Söz konusu bu sembolizm sayesinde Hıristiyanlık din ve kültürü, başta Stoacılar olmak üzere İskenderiye Okulu'nun görüş ve düşüncelerini, İncillerin mesellerine yaklaştırmaya ya da onlarla uzlaştırma çabasına girişmiştir.⁶³ İşte bu nedenle olacak ki yorum bilim kuramı, Eski Yunan medeniyetiyle belli bir noktada uzlaşmak isteyen bütün doğu dinlerinin mensuplarında olduğu gibi, Hıristiyan düşünür ve ilâhiyatçılara da bir anlamda çekici gelmiştir. Hatta denebilir ki bütün Kitab-ı Mukaddes, yorum bilim aktivitesine karışan veya girişen gayretli yorumcuların, açıklama ve yorumlarıyla ortaya koymuş oldukları bir imajlar veya işaretler hazinesi görüntüsünü içermektedir.⁶⁴

Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi tıpkı Yahudilik'te olduğu üzere Hıristiyanlık'ta da, Allah'tan bedenî ve insanî tasavvur ve algılamaları (kelâmcıların söylemiyle teşbih ve tecsimi) uzaklaştırmak için gayret gösteren bir kilise ricali zuhur etmiştir. Kilisenin önde gelen bilgin ve düşünürleri, literal anlamları kabul edildiğinde özellikle de ulûhiyyet konusunda gerçek düşünce ya da tasavvurlarla bağdaşmayan birtakım nasları, dolaylı yoruma/anlatıma tabi kılmak suretiyle bu işi başarmaya çalışmışlardır.⁶⁵ Öyle ki Hıristiyan bilgin ve düşünürleri, dinî ve felsefi karakterli metinleri anlamlandırma ve yorumlama konularında, kendi anlayışlarına uygun olarak bir tefsir uygulaması geliştirmişlerdir. Dolayısıyla, onların düşünce sistemlerinde tarihsel ve pratik açıdan tefsir ile yorum bilim birbirinden ayrılmaz bir nitelik arz etmektedir. Bu nedenle özellikle de Kitab-ı Mukaddes tefsirine dayalı Hıristiyan kültür ve düşüncesinin temelinde, yorum bilime dayalı birtakım ilke ve kuralların varlığı söz konusudur ve bunun etkileri pek çok boyutta gelişerek devam etmiştir.⁶⁶

Yahudi filozofu Philon'dan ziyade⁶⁷, daha çok Yunan din ve felsefesinden etkilenmiş olan Hıristiyan ilâhiyatçı Clemens⁶⁸ (ö. 219), yorum bilim konusunda gerçekten de farklı bir anlayışı benimsemiş, savunmuş ve geliştirmiştir.⁶⁹ Ona göre yorum bilim, biri "harfî" (literal) anlam, diğeri de "ruhî" (bâtinî) anlam olmak üzere iki anlam düzeyini karşılamaktadır.⁷⁰ Nitekim onun düşünce sisteminde harfî anlam, ruhî anlamdan oldukça farklıdır. Çünkü onca harfî anlam, sadece bir nesnenin ya da bir ifadenin dış yüzeyini temsil etmektedir. Oysa ruhî anlam, olayın yahut da kavram ve söz dizgesinin dış anlam ve mahiyetinden öte, onun gizil/bilinmeyen ve görünmeyen taraflarını da bir biçimde yorumcunun önüne sunmaktadır.⁷¹ Bütün bunlara ek olarak, Clemens'in yorum biliminde, herhangi bir metinde geçen kavram ya da ifade tarzları üzerindeki örtük ve gizil anlamları, sadece ve sadece Gnostik din ve kültür birikimine sahip olan din adamları veya bilginleri açabilmektedir ya da ortaya çıkarabilmektedir.⁷² Clemens'e göre yorum bilim, öyle sanıldığı gibi herkesin yapabileceği ve üstesinden gelebileceği bir felsefi etkinlik aracı değildir. Kaldı ki, ona göre bu yöntem uygulanırken, yorumcu tarafından bu yöntembilime ilişkin bütün kural ve prensiplerin iyice tanınması ve bilinmesi bilimsel bir gerekliliktir.⁷³ Clemens, Hz. Mûsâ'nın getirmiş olduğu şer'î hükümlerden her birinin dört anlam düzeyi olduğunu, Kitab-ı Mukaddes'in literal formuna itibar edilmesi durumunda elde edilen anlam ve muhtevanın, kişiyi ancak basit bir imân (ya da inanç) düzeyine ulaştıracağını kabul etmiştir. Buna karşın yorum bilime dayalı sürdürülen yorum ve çözümlemelerin ise, kişiyi imânın en yüksek mertebelerine yükselteceğini ileri sürmüştür.⁷⁴ Öyle görünüyor ki, Kitab-ı Mukaddes'i anlama ve yorumlama düzeyinde birtakım kuralları kabul eden ancak, bunu genel-geçer ve sistematik bir yöntem halinde sunamayan Clemens, son çözümlemeye, büyük bir olasılıkla Kitab-ı Mukaddes'in içsel anlam ve yorumunu, sözel anlam ve yorumuna tercih etmiş gibi gözükmektedir.

Hıristiyan ilahiyatında ilk din bilgini (teolog) olarak kabul edilen Origenes (ö. 232) ise, Kitab-ı Mukaddes'i anlama ve yorumlamaya yönelik bütün faaliyetlerinde ve tezlerinde, kendisinden önce yaşamış olan

⁶² 'Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 38-39; Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 28.

⁶³ 'Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 39-40; Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 28.

⁶⁴ 'Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 41-42; Mustafa Nâsîf, *Mes'ûliyyetü't-Te'vil*, s. 15-16.

⁶⁵ 'Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 41.

⁶⁶ 'Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 42-43.

⁶⁷ İrfan 'Abdülhamîd, *İslâm'da İtikâdi Mezhepler*, s. 225.

⁶⁸ Gerçek adı, Titus Flavius Clemens olup, 150-219 yılları arasında yaşamış olan bir Hıristiyan düşünürü ve ilâhiyatçısıdır.

⁶⁹ 'Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 43.

⁷⁰ 'Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 42.

⁷¹ 'Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 42-43.

⁷² 'Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 43.

⁷³ 'Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 43. Hiç kuşku yok ki Clemens'in yorum bilim konusunda sergilemiş olduğu bu tutumunun benzeri örnek ve uygulamalarına İslâm Kelâmında Gazzâlî'de de rastlamak mümkündür. Nitekim Gazzâlî de, te'vil anlayışının kullanılış ve uygulanış biçimine ilişkin kendi yapıtlarında bazı saptamalarda bulunmuş olup bununla ilgili önemli bazı ilkeleri benimsemiş ve savunmuştur.

⁷⁴ 'Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 43-44; İrfan 'Abdülhamîd, *İslâm'da İtikâdi Mezhepler*, s. 226.

Clemens'i örnek almıştır.⁷⁵ Bu bağlamda, görüş ve düşüncelerinin şekillenmesi noktasında büyük ölçüde Clemens kanalıyla Yahudi Filozofu Philon'dan, daha doğrusu Eski Yunan'daki Platon'dan etkilenmiş olduğu anlaşılan Origenes⁷⁶, düşünce sisteminde ve yorum bilim anlayışında Kutsal Kitap'ın dilinin son derece gizemli ve esrarengiz bir karaktere sahip olduğunu kabul etmiştir.⁷⁷ Ona göre sadece literal anlam ve yorum düzeyinin esas alınması halinde, onun satır aralarında kalan gerçek ve aslî anlamını keşfetmenin olasılık dâhilinde bulunmadığını⁷⁸ dolayısıyla da, herhangi bir metnin literal anlamının ardındaki bâtinî anlam ve yorumun kapısını ardına kadar açacak olan tek yöntemin yorum bilim olduğunu benimsemiştir.⁷⁹ Hatta o, dinî metinleri anlama ve çözümleme bağlamında sistemleştirmiş olduğu yorum bilim anlayışını, insanın beden, nefis ve ruh olmak üzere üç cevherden oluştuğu tezine dayandırmıştır.⁸⁰ Bu temel ilkeye göre, tıpkı insanın üç ayrı cevherden oluşması gibi, Allah tarafından yeryüzündeki insanoğlunu ıslah edip mutluluğa erdirmek için indirilmiş olan Kutsal Kitap'ta, "lafzî" (harfi/literal), "psşik" (mânevî/tinsel) ve "rûhânî" (içsel/spiritual) olmak üzere üç farklı yorum bilim düzeyi bulunmaktadır.⁸¹ Nitekim Origenes göre, sıradan bir kişi için Kitab-ı Mukaddes'in literal, yani dilsel anlam düzeyi yeterli olabilir. Buna karşın, ilâhî söylemin psşik veya manevî anlamı veya yorum bilimi, anlayış ve kavrayış yetisi gelişmiş basiret ve ilham sahibi kişilere; bunun daha üst anlamı ise, ilmen ve dinen yetkin insanlara hitap etmektedir.⁸² Origenes de Kutsal Kitap'ın kavram ve ifadelerini, yani İncil metinlerini yukarıda kategorize etmeye çalıştığı değişik anlama ve yorumlama biçimlerine göre tefsire tabi tutmuştur.⁸³

Origenes'i, Kutsal Kitap'ın üç farklı anlam düzeyinden oluştuğu savını ortaya atmaya iten temel etkenin tıpkı seleflerinin, yani Philon'da olduğu gibi Yunanlı karşıtlarının kendisine yönelttikleri birtakım eleştiriler olsa gerek. Muhtemelen o, bu eleştirilerin baskısı altında Kitab-ı Mukaddes'te gerçekliği olmayan, imkânsız ve gayr-ı makûl bazı kavram ve söz dizgelerinin bulunduğunu kabullenmek durumunda kalmış ve bu zorunluluk onu, Kâbil'in, "gizli kalmak istediği Allah'ın yüzü"⁸⁴ ifadesi hususunda görüş beyan etmenin mümkün olmadığını söylemeye sevk etmiştir.⁸⁵ Bunun yanında Origenes, Tevrat'ta yer alan bazı kıssalar ile Yeni Ahit'teki "İblis, 'İsâ'yı çok yüksek bir dağa götürdü ve ona dünyanın bütün ülkelerini ve onların 'izzetini [önem ve kıymetini] de gösterdi. [Ve] İblis ona şöyle dedi: Eğer bana tapınırsan, bütün bu gördüklerini sana bahşederim"⁸⁶ şeklindeki ifadelerin de, kesinlikle literal anlam ve yorumlarıyla kabul edilmemesi gerektiğini savunmuştur. Aksi takdirde ortaya saçma ve anlamsız bir durumun çıkacağını ve söz konusu bu anlamı, aklın verileriyle uzlaştırıp makul bir çerçeveye oturtmanın da yine imkânsız olacağı savını ileri sürmüştür.⁸⁷ İşte bu durum Origenes'i, Kitab-ı Mukaddes'teki ifadeleri belli bir ayrıma tabi tutmaya zorlamış ve bunun sonucunda da kutsal metinlerdeki ifade ve tümceler bir bölümünün literal anlam ve yorumlarıyla tefsiri mümkün olan sözlerden, diğer bölümünün ise, mutlak suretle yorum bilim yöntemiyle anlaşılması gereken ifadelerden müteşekkil olduğu görüşüne varırmıştır.⁸⁸ Birçok durumda dinî metinler, literal anlama göre anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışıldığında girift, kapalı, muğlak ve anlaşılmaz olarak kalmaya mahkûmdurlar. Öyle anlaşılıyor ki Origenes'in felsefesinde gizil anlam ya da ruhî muhteva, harflerin ve kavramların kabuğundan kurtarılmalı ve gün ışığına çıkarılmalıdır. Çünkü onun sisteminde *harfî anlam*⁸⁹, yetersiz kalmaktadır ve yalnızca sıradan olan insanlar için bir anlam ifade etmektedir.

Hıristiyan kültür ve düşüncesi söz konusu olduğunda yorum bilim anlayışıyla ilişkili olarak zikredilmesi gereken bir başka düşünür ve bilim adamı da, kuşkusuz Saint Augustinus (öl. 430)'tur. Çünkü antik hermenötüğün merkezinde yer alan ve bu yöntemin Patristik dönemdeki en iyi tatbikçilerinden birisi de hiç şüphesiz ki, Augustinus'tur.⁹⁰ Öyle ki Hıristiyan dininin temel öğretilerini temellendirebilmek için, Platoncu kavramlardan ve Yeni-Platoncu felsefeden önemli derecede etkilenmiş olan Augustinus⁹¹, Kitab-ı

⁷⁵ Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 43.

⁷⁶ Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 47-48; Mustafa Nâsif, *Mes'ûliyyetü't-Te'vil*, s. 18.

⁷⁷ Mustafa Nâsif, *Mes'ûliyyetü't-Te'vil*, s. 21.

⁷⁸ Mustafa Nâsif, *Mes'ûliyyetü't-Te'vil*, s. 20.

⁷⁹ Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 49.

⁸⁰ Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 51.

⁸¹ Abdurrahmân el-Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, c. II, s. 12-13.

⁸² İrfan 'Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdi Mezhepler*, s. 226-227.

⁸³ Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 55-58.

⁸⁴ Tekvîn, 4/14.

⁸⁵ Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 59.

⁸⁶ Matta, 4/8-9, 18/10; Hoşea, 11/8.

⁸⁷ Abdurrahmân el-Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, c. II, s. 13-14.

⁸⁸ Abdurrahmân el-Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, c. II, s. 14; İrfan 'Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdi Mezhepler*, s. 227.

⁸⁹ Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 50.

⁹⁰ Zeki Özcan, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yay., İstanbul, 1999, s. 5-6.

⁹¹ Platon, *Timaios*, (çev. Erol Güneş-Lütfi Ay), Maarif Vekaleti Yay., Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, s. 24; Étienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, (çev. Mehmet S. Aydın), Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İstiklal Matbaası, İzmir, 1986, s. 38-39.

Mukaddes'in yorumlanması mümkün olan ifade ve tümceleriyle, yorumlanması mümkün olmayan ifade ve tümceleri arasında kesin bir sınır koymak istemiştir.⁹² O, Eski Ahit'te (Tevrat) kutsal tarih olarak vahiy edilmiş olan Yahudi halkının özgün tarihi ile Hz. İsa'nın Yeni Ahit'teki evrensel mesajı arasında beliren uyumsuzluk ve gerilimi ortadan kaldırma konusunda arabulucu başka bir söylemle, uzlaştırıcı bir rol üstlenmiştir.⁹³ Yine o, Yeni-Platoncu düşünce ve akımlardan esinlenerek anlam ve yorumun, kutsal metinlerdeki sözel ve olağan anlam ve yorumdan, ruhânî ya da manevî anlam ve yoruma doğru ilerlemesi ve yükselmesi gerektiği düşüncesi üzerinde yoğunlaşmış ve yaşamı süresince bunun savunusunu üstlenmiştir.⁹⁴ Yani Augustinus, sadece diyalektik teknik anlam ve değerlendirmede kullanan bir filozof olmadığı gibi, onun temel felsefi doktrini de salt karakteristik bir metafizik sistemin aktörü de değildir.⁹⁵

Anlaşıldığı üzere Augustinus'un yorum bilim tasavvuru, büyük ölçüde bir tür allegori(k) ve analogi üzerine kurulmuştur. Nitekim onca, Kutsal Kitap'ta çok anlama gelebilecek nitelikte kavram ya da basit ifadelerden çok zengin anlamlar çıkarılabilecek kalitede söz dizimleri vardır. Söz konusu bu zengin anlamları, tek bir anlama indirgemek ise, Tanrı'nın sözünü (kelâm) anlamamakla eşdeğerdir.⁹⁶ Bu nedenle de o, kendi düşüncesinde yorum bilimi daima bir amaç olarak görmektedir. Çünkü onun düşüncesinde herhangi bir metne yönelik anlama ve açıklama uğraşısı, son çözümlemede yorum bilim anlayışını çağrıştırmaktadır. Augustinus, kendi geliştirmiş olduğu yorum bilim anlayışıyla, kendi döneminin bilimsel teorileriyle Kutsal Kitap arasında var olan birtakım çelişkileri ya da tutarsızlıkları ortadan kaldırmaya çalışmıştır.⁹⁷ Ona göre tefsir, kutsal metinde geçen kelime ve kavramlar üzerindeki örtük ve esrarengiz anlam ve muhtevayı sorgulayarak yorum bilimin oluşmasına ya da ortaya çıkmasına büyük ölçüde olanak tanımaktadır.

O halde denilebilir ki, İslâm öncesi din ve kültürlerde yorum bilim anlayışının kültürel, tarihsel ve pratik açıdan şekillenmesinde ve insanlarca kullanılması noktasında tefsirle çok yakın bir ilişki söz konusudur. Sözelimi Midraş, Talmut ve daha sonraki anlama ve yorumlama faaliyetleri sonucunda, dinî ya da dilsel metinleri çözümleme amaçlı olarak kullanılan yorum bilim, Yahudi kültür, edebiyat ve düşüncesinin oluşumunda olduğu kadar, Kilise babalarının yapmış olduğu açıklama ve izahlar sadedinde aynı derecede Hıristiyan kültür, edebiyat ve felsefesinin oluşmasında da önemli bir etkiye sahip olmuştur. Daha doğru bir anlatımla, Kitab-ı Mukaddes eksenli bir tefsir ve yoruma dayalı Hıristiyanî düşünce, kültür ve birikiminin oluşumunda da yine kutsal metinleri çözümleme amaçlı olarak kullanılan yorum bilimin ve onun ilkelerinin önemli bir katkısı söz konusudur. Hatta denebilir ki bütün kilise tarihi, Kitab-ı Mukaddes tefsiriyle birlikte dinî veya dilsel nassları yorumlamada kullanılan yorum bilimin aktüelleşmesinden ibarettir.⁹⁸ Bu bakış açısına göre yorum bilim kuramı, İslâm öncesi din ve kültürlerde olduğu kadar, İslâm düşünce ve fikir geleneğinde de düşünsel ve fikrîsel mantalitenin canlı tutulması bakımından son derece hayati bir önem ve değere sahip bulunmaktadır. Her halükârda dinler ve kültürler arası etkileşimin varlığı sosyal bir realite olarak karşımızda duruyorsa da, İslâm öncesi din ve kültür havzalarında varlık imkânı bulmuş olan yorum bilim kuramının, İslâm'daki te'vîl kuramı veya anlayışı ile doğrudan benzeştiğini söylemek bu noktada çok isabetli gözükmemektedir.

4. İSLÂM'IN KENDİNE ÖZGÜ YORUM BİLİM YÖNTEMİ: TE'VÎL

4.1. Te'vîlin Dinî ve Kültürel Temelleri ve Ortaya Çıkışı

Bilindiği üzere Müslüman bilginlerin ve düşünürlerin çeşitli millet, medeniyet ve kültürlerle mensup insanlarla tanışmaları, bazı ortak ilke ve değerleri paylaşımları ve karşılıklı olarak iletişimde bulunmaları onların, düşünsel ve fikrîsel düzeyde üzerlerinde önemli birer etki ve tesir oluşturmuş olduğu tarihî olarak bilinen bir gerçektir. Öyle anlaşılıyor ki Müslüman bilgin ve düşünürler, ortak bir ilişki ve iletişim kurdukları bu medeniyet ve kültürlerde yer alan birtakım anlayış ve görüşleri, bu süreçte kendi kültürlerine aktarmaya çalışmışlar ve bir yaşam modeli haline dönüştürmüşlerdir. Bu süreçte, Müslüman bilgin ve düşünürlerce benimsenen ve kabul edilen temel görüş, düşünce, yargı ve kanıların, değişik din ve kültürlerdeki benzerleri ya da çeşitlemeleriyle karşılaştırma yoluna gidilmiştir. Bu çerçevede benzer olanlar aynen korunmaya çalışılırken, aksi doğrultudaki değişik anlayış, görüş ve yaklaşım biçimleri ise, hiçbir araştırma ve incelemeye gereksinim duyulmaksızın aynen ödünç alınmaya dolayısıyla da kullanılmaya

⁹² Mustafa Nâsif, *Mes'ûliyyetü't-Te'vîl*, s. 27-28.

⁹³ Zeki Özcan, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, s. 65.

⁹⁴ Zeki Özcan, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, s. 130-131, 237; Doğan Özlem, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, s. 11-12; İrfan 'Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler*, s. 227.

⁹⁵ Zeki Özcan, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, s. 238.

⁹⁶ Zeki Özcan, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, s. 238.

⁹⁷ Zeki Özcan, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, s. 239.

⁹⁸ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 29.

çalışılmıştır. Elbette ki söz konusu bu etkinin, özellikle de dinî naslar karşısındaki tavır ve tutuma göre değerlendirilmesi veya çözümlenmesi gerektiği düşüncesi hiçbir suretle unutulmamalıdır.

Kabul edildiği üzere İslâm fetih hareketleri sayesinde, Müslümanların Arabistan'ın kuzeyindeki bölgeleri ele geçirmeleriyle birlikte, bu bölgelerin insanları kısa bir süre içinde Müslüman olmuşlar ve başta Yeni-Eflatunculuk olmak üzere Yunan Felsefesi ve Mezopotamya kültür ve birikimine ait çeşitli unsurlardan oluşan kendi kültürel birikimlerini doğrudan doğruya İslâm'a taşımışlardır.⁹⁹ Genel anlayışa göre daha dört halife döneminde ele geçirilen Mısır, İran, Irak ve Suriye gibi bölgelerin çok gelişmiş ve ilerlemiş derecede dinsel ve kültürel birikimleri vardı ve bu birikimler, bilindiği kadarıyla Eski Yunan, Hint, İran ve Mezopotamya'ya ait ilmî geleneklerle de doğrudan ilişkiydi.¹⁰⁰ İşte bu bağlamda İslâm devleti için, savaşlar, fetihler ve yolculuklar/seyahatler sayesinde devletin sınırları genişlemeye başlayınca, kuzeye varıldığında oldukça geniş bir kültürle karşı karşıya kalınmıştır. Dolayısıyla Müslümanların da, hem toplumsal açıdan yeniden örgütlenmeye gitmeleri hem de fikirsel ve düşünsel açıdan o toplumda yer edinebilmeleri için, bir anlamda kendilerini bu kültür ve ilim çevresine uyarlamak zorunluluğunda hissetmişlerdir.¹⁰¹ Anlaşılan o ki Müslümanlar, bu adaptasyon sürecini kısa bir sürede hızlıca sağlamışlar ve sürece paralel olarak siyasal erkçe işlev gösteren bilimsel etkinliğin içerisinde aktif olarak yer almışlardır.

Kuşkusuz zamanla gelişen tercüme etkinliği, Halife el-Me'mûn'un (ö. 218/833), Bağdat'ta kurmuş olduğu Beytü'l-Hikmede daha sistemli bir hale gelmiş ve burası bir çeviri bürosu olarak, İslâm düşünce geleneğinde akli ve mantıkî çıkarımların oluşumunda temel işlevi üstlenmiştir.¹⁰² Her ne kadar, Emeviler döneminde Hâlid b. Yezîd'in (ö. 185/704) halife olmaktan ümidi kesilince simya, astroloji ve tıbbı merak salması sonucu, bu konulara ilişkin kimi eserleri Arapça'ya çevirttiği ileri sürülse bile, İslâm düşünce geleneğinde ilk sistemli çeviri etkinlikleri, Abbasiler döneminde özellikle de Halife Me'mûn zamanında başlamıştır. Siyasal durum ne olursa olsun, Halife Me'mûn'un, İslâm dışındaki farklı din ve kültürlerle olan yakın ilgisi, imparatorluk bilincini oluşturma veya yayma girişimleri, ticaretin ve sosyal yaşamın sağlamış olduğu dünyasal bazı olanaklar, bu noktada imparatorluğun pratik gereksinimleriyle birleşerek geçmiş bilimsel kazanımların Arapça'ya aktarılmasına bir ölçüde ön ayak olmuştur.¹⁰³ Bunun yanı sıra, Beytü'l-Hikmede çevirmen olarak görev yapan insanların pek çoğunun Arap asıllı olmayışları başka bir deyişle, kuzeyli olmaları hatta farklı din ve kültürlerle bağlı bulunmaları¹⁰⁴ da oldukça anlamlıdır.

Hodgson, İslâm geleneği içerisindeki dinî metinleri anlama ve yorumlamaya yönelik çalışmaların, yani dinî nasları te'vil etme anlayışının, Yahudi ve Hıristiyan din ve kültüründeki anlama ve yorum bilim yöntemleriyle örtüştüğünü ancak, diğer bazı yönleriyle de gnostik anlayış, öğretisi ve kültürlerle ilişkili olduğunu kabul etmektedir.¹⁰⁵ Buna karşılık diğer bazı Müslüman araştırmacılar ise, İslâm düşüncesindeki te'vil anlayışının Yahudi filozofu Philon'un dinî metinleri anlama ve yorumlamaya yönelik geliştirmiş olduğu yorum bilim anlayışı ile ilintili olduğu kanaatindedirler.¹⁰⁶ İslâm'daki te'vil anlayışının doğuş veya ortaya çıkışını, tamamıyla Yahudi filozofu Philon ya da doğrudan doğruya Hıristiyan kilise babalarının anlamlandırma ya da yorumlama anlayışlarına indirgenmesinin bilimsel ve nesnel ölçütler çerçevesinde çok fazla gerçekçi bir yaklaşım olmadığına farkında olmakla birlikte, nüzul döneminde bu tarz yorum ve değerlendirmeler daha çok Yahudi asıllı mühtediler tarafından yapılmıştır. Zira bu noktada, Yahudi tefsir ve yorum bilim geleneğinin, İslâm dünyasına aktarılmasında ya da taşınmasında bazı mühtedilerin hatırı sayılır önemli katkılarda bulunmuş oldukları da kesinlikle göz ardı edilmemelidir. Bilindiği gibi, İslâm tefsir tarihinde isrâiliyyat denildiğinde ilk akla gelen isimler, 'Abdullah b. Selâm (ö. 43/664), Ka'bu'l-Ahbâr (ö. 32/653), Vehb b. Münebbih (ö. 110/732) ve İbn Cüreyc (ö. 150/767)'tir. Öyle

⁹⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının oluşumu*, (trc. İbrahim Akbaba), Kitabevi, İstanbul, 2000, s.19-21..

¹⁰⁰ Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, (çev. Yasin Aktay), İletişim Yay., İstanbul, 2003, c. I, s. 34-35.

¹⁰¹ Robert Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, (çev. İsmet Kayaoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981, s. 132-134; Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yay., İstanbul, 1996, s. 7.

¹⁰² "Hikmet Evi" anlamına gelen ve Bağdat'ta kurulan Beytü'l-Hikme, bir tercüme merkezi olarak faaliyette bulunmasının yanı sıra, bir akademi ve halka açık bir kütüphane olarak da kullanılmıştır. Bir tercüme merkezi, halka açık bir kütüphane ve çeşitli ilmi çalışmaların gerçekleştirildiği bir kurum olan "Beytü'l-Hikme", İslâm kültür ve medeniyet tarihi açısından son derece önemli bir fonksiyonu icra etmiştir. Bkz. Remziye Muhammed, "Beytü'l-Hikmeti'l-Bağdâdî ve Eserihî fi'l-Hareketi'l-'İlmiyye", *el-Mü'errihu'l-'Arabîyye*, Byy., 1980, c. XIV, s. 312-320.

¹⁰³ A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1983, s. 14.

¹⁰⁴ A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 17.

¹⁰⁵ M. G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, (çev. Komisyon), İz Yay., İstanbul, 1993, c. I, s. 33-35.

¹⁰⁶ 'Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 73-75; Mustafa Nâsîf, *Mes'ûliyyetü'l-'Te'vil*, s. 22-23; Ebu'l-Al'â el-Affî, *Muhyiddin İbnu'l-'Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1975, s.169-170; Fevzi Zülaloğlu, *Temel Kaynağımız Kur'ân*, Ekin Yay., İstanbul, 2002, s. 51-53.

ki, bu ismi geçen zevatın kişisel biyografileri iyiden iyiye irdelendiğinde, ilk üçünün Yahudi, diğerinin ise Hıristiyan asıllı olduğu gözden irak kalmamaktadır.¹⁰⁷

İslâm dünyasında, miladi I. yüzyılın ilk çeyreğinde İskenderiyeli Yahudi filozofu Philon tarafından kurumsallaştırılıp bilahare Hıristiyan kilise babalarının da benimsenen ve uygulanan yorum bilim anlayışının, bilgi kuramsal ve teknik çerçevesiyle İslâm düşüncesinde bir yöntem olarak kullanılan te'vîlin doğuş ve gelişimindeki etkisini yadsımak mümkün değildir. Ancak büyük ölçüde Yahudi kültür ve birikiminden tevarüs edilen isrâiliyyatın İslâm düşüncesine bilhassa da İslâm tefsir tarihine olan sirayeti sahabe döneminde gerçekleşmiştir. Bu sebeple ilk dönem Müslüman bilgin ve düşünürlerinin, Kur'ân metnini anlama veya yorumlama yönelik faaliyetlerinde kullandıkları te'vîl ile anlayışı ile bu dönemde tanışmış olmalarının çok uzak bir ihtimal olduğu söylenebilir. Çünkü Yahudi kabilelerinin Arap yarımadasına ne zaman ve nasıl yerleşmiş oldukları çok kesin olarak bilinmemekle birlikte, nüzul döneminde başta Medine olmak üzere Arap yarımadasının değişik bölgelerinde çok sayıda Yahudi kabilesi ve milletin yaşamış olduğu tarihî ve hukukî verilerle sabittir.¹⁰⁸ Bunun yanı sıra, özellikle de ilk dönem Müslümanları ile Yahudi kabileleri arasında Medine döneminde çok sıcak ilişkilerin kurulmuş olduğu da yine bilinen bir gerçektir. Söz konusu bu ilişki ve diyalogun ne kadar geniş boyutlu olduğunu, filhakika Medine döneminde inmiş olan âyet ve surelerin derin muhtevâsından da anlaşılmaktadır. Sahabe döneminde, özellikle de dinî sorunlarla ilgili âyetler üzerinde yapılan sembolik yorumlar, her ne kadar ifade veya tümcelerin sözel-literal anlamlarından uzak ve bağımsız olarak ortaya konmuş olsalar da, Kur'ân metninin ruhuna ve iletmek istediği evrensel mesajın özüne aykırı bir durumu ifade etmemektedir. Hatta bu değerlendirmelerin, ilâhî öğretiye dinî ve manevî bir derinlik katan bir içeriğe sahip olduğu da bir gerçektir. Bu dönemdeki isrâilî birtakım nakiller, İbn Haldûn'un (ö. 808/1196) da belirttiği gibi, genellikle halk düzeyinde ve halka yönelik olup kelâmî-felsefî ve entelektüel bir nitelik arz etmemektedir.¹⁰⁹ Bu nedenle, İslâm'ın ilk dönemlerinde sistemleşmiş ve genel kural ve çerçevesi belirlenmiş bir te'vîl anlayışının mevcudiyetinden, bu anlamda söz etmek mümkün görünmemektedir.

Sahabe asrının sonlarına doğru İslâm dünyasında belirlemeye başlayan dinî, siyasî ve mezhebî çatışmalar veya kamplaşmalarla birlikte¹¹⁰, dinî nasları anlama ve yorumlama ihtiyacı zuhur etmiştir. Sözcüsel imâmîyet, mürtekeb-i kebirîye ya da kader-kaza gibi birtakım siyasal, kültürel ve sosyal içerikli problemlerin¹¹¹ bu dönemde tartışılmaya başlandığı bilinmektedir. Dolayısıyla denebilir ki İslâm Kelâmında, aklî tefekkür ve faaliyetin başlamasında dış (yabancı) etkenler kadar, temel dinî pratik sorunlara ilişkin bazı iç faktörler de doğrudan doğruya etkili olmuştur. Bu bağlamda, bilhassa başta Allah'ın sıfatları ve müteşâbih lafızlar olmak üzere Kur'ân'ın sembolik dilini anlama ve yorumlamada aklî ve mantıkî bir yöntem olarak benimsenen ve kullanılan te'vîl, ilâhî karaktere uygun düşmeyen anlam, mahiyet ya da tasavvurları insan zihninden uzaklaştırmada insani bir ihtiyaç olarak görülmüş ve değerlendirilmiştir.

Bazılarına göre İslâm düşüncesinde te'vîlin doğuşu ve tarihî gelişimiyle ilgili olarak, Hıristiyan ilm-i kelâmının oluşmasında önemli bir paya sahip olan Yuhanna ed-Dîmeşkî (ya da Gaylân ed-Dîmeşkî)'nin (ö. 132/749) görüş, düşünce ve yaklaşımlarının ciddi etkileri olmuştur.¹¹² Diğer taraftan Goldziher, Tritton, Wensinck ve M. Watt gibi birtakım müsteşrikler ise, te'vîlin, doğrudan doğruya yabancı (dış) etkilerin bir sonucu olarak değil de aynı zamanda, İslâm düşünce geleneğindeki akılsal ve düşünsel gelişimin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmış olabileceğini savunmuşlardır.¹¹³ Buna göre İslâm Kelâmında te'vîl anlayışının doğuşunda ve ortaya çıkışında her ne kadar yabancı din, kültür ve medeniyetlerin bir şekilde etki ve tesirlerinden söz edilebilirse de, bunlar, bu anlayış ya da yöntemin doğuşunda veya ortaya çıkışında birincil dereceden etkili olmamışlardır. Bu nedenle, İslâm düşünce geleneği içerisinde bilhassa da dinî nasları anlama ve yorumlama konularında ortaya çıkan bütün anlayış ve sistemlerinin kökenini her seferinde başka başka yerlere veya adreslere havale etmenin bir anlamı olmadığı gibi gereği de yoktur. Elbette ki daha önce de sözü geçtiği üzere, dinler ve kültürler arasında akılsal ve düşünsel düzlemde bir ilişkinin olduğu bilinen bir gerçektir. Ancak, hâdiseyi tamamen bir aktarım ya da kültürel bir devşirme gibi lanse ettirmenin hiç kimseye bir yararı olmayacağı da gayet açıktır.

¹⁰⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968, s. 11-14; a.m.f., *Tefsir Tarihi-II*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1988, s. 129-140; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyât*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1979, s. 58-68.

¹⁰⁸ Muhammed Hamidullâh, *İslâm Peygamberi*, (çev. Salih Tuğ), İrfan Yay., İstanbul, 1993, c. I, s. 552-553.

¹⁰⁹ 'Abdurrahmân Ebî Zeyd b. Haldûn, *Mukaddime*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul, 1991, c. II, s. 841-842.

¹¹⁰ Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hâdiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 12-14.

¹¹¹ Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hâdiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, s. 18-20 vd.

¹¹² H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri (Müslüman-Hıristiyan-Yahûdî Kelâmı)*, (çev. Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 43-51; Zühdi Cârullâh, *el-Mu'tezile*, Kahire, 1366/1947, s. 34-40.

¹¹³ A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932, s. 70-71; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri (Müslüman-Hıristiyan-Yahûdî Kelâmı)*, s.45; Zühdi Cârullâh, *el-Mu'tezile*, s. 39-40.

İslâm dini, dışa açık ya da dışa dönük bir din olması sebebiyle kendi dışındaki farklı din, kültür ve medeniyetlerle ilişki içine girmek suretiyle onlarla görüş ve düşünce teatisinde bulunmuştur.¹¹⁴ Ancak bu son dinin müntesipleri, farklı din, kültür ve medeniyet coğrafyasından ödünç olarak aldıkları kavramları, anlam ve mahiyetleri açısından aktarıldığı ve kullanıldığı biçimiyle doğrudan kabullenmek yerine, onlara anlam ve mahiyetleri bağlamında yeni bir format atma yoluna gitmişlerdir. Bütün bu anlatılanlardan sonra anlaşılmaktadır ki, İslâm kelâmî düşünce sisteminde aklî yöntemlerin en önemlisini, te'vîl kavramı oluşturmuştur. O nedenle, te'vîl kavramının özellikle de Kelâm ilminde önemli bir yeri ve işlevi vardır.

4.2. Te'vîlin Kelâm İlmindeki Yeri ve Önemi

Genel olarak İslâm düşünce geleneğinde özelden ise İslâm Kelâmında dinî nassları okuma ve yorumlamada kullanılan tevil, Müslümanlar arasında ortaya çıkan ve önü alnamaz olan birtakım inançsal ve düşünsel ayrılık ve anlaşmazlıkları çözümlenmede veya ortadan kaldırmada bir açılım ve rahatlama yolu olmuştur. Bu açıdan bakıldığında te'vîlin, İslâm Kelâmında dinî nassları anlama ve yorumlama konusunda vazgeçilemez bir konuma sahip olduğunu görmekteyiz. Kelâm tarihinde her bir itikâdî mezhep, geliştirmiş olduğu te'vîl anlayışı sayesinde, başta Kur'an'ı ve onun hükümlerini daha sonra da hadisleri anlama ve yorumlama konusunda, kendi inanç dizgelerine göre kurguladıkları yeni yöntemler çerçevesinde birbirinden farklı birtakım görüş ve düşüncelere sahip olmuşlardır.

İslâm Kelâmında, Zâhirîler¹¹⁵ dışında kalan bütün itikâdî mezhepler, kendi dinî inanç ve yaklaşımlarının savunusunu yapabilmek için, aklın etkinlik alanı içinde gördükleri temel sorunları nihayetinde nassa onaylatma gereğini hissetmişlerdir. Bunu yapmalarının temel nedeni, akılla varmış oldukları sonucun dinî nasslarla çelişmeyeceğini göstermek olabileceği gibi, bu yolla kendi görüş ve düşüncelerine meşruiyet kazandırma istekleri de olabilir. Bu uğraşı sırasında İslâm kelâmcıları, dinî metinlerdeki kimi kavram ve ifadelerin, literal anlamları itibariyle akılla tespit ettikleri görüşlerle uyum içinde olmadıklarını dolayısıyla da, bir tür nakil-akıl çatışmasının eşiğine geldiklerini hissettikleri durumda nakil-akıl arasındaki uzlaşmayı sağlamak için açık ara te'vîl anlayışına başvurmuşlardır. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, İslâm düşünce geleneğinde yer edinmiş olan kelâm ekollerinin tamamına yakınının te'vîl anlayışına tutunmasının ardında, yukarıda sözü edilen etkenler doğrudan belirleyici olmakla birlikte bunun yanında, özellikle de diğer din ve kültürlerde görülen, örneğin Hıristiyanların, ilâhî kelâmı Hz. İsa'nın şahsiyetiyle bire bir özdeşleştirmeleri ya da ilâhî kelâmın onun şahsına hulul ettiğini (reenkarnasyon) ileri sürerek ilâhî olanla olmayanı birbirine karıştırmaları böylece de, İncil'in aslını inkar etmeleri dahası, Yahudiler'in, kendi kutsal metinlerini dünyevî çıkarları uğruna yorumlayarak bir bakıma millileştirmeleri ve sonuçta tahrife davetiye çıkarmaları gibi kimi itikâdî statüko ya da yozlaşmalara fırsat tanımama sadedinde diğer bazı etkenlerin de söz konusu olabileceğini göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Te'vîl, İslâm Kelâmında felsefî ve hâricî etkilerin karşısında İslâm inanç ya da düşüncesinin birer savunusunu gerçekleştirme aktivitesi olarak, öncelikle hicri II. yüzyılın başlarında ortaya çıkan en başta da Mu'tezile'nin ilgilendiği temel alanlardan birisi olmuştur. Bu ifade, Mu'tezile'nin dinî metinleri (nass) anlama veya yorumlama konusunda ilk defa İslâm Kelâmında aklî bir yöneme yönelmiş olduğunun da öncüsü anlamına gelmektedir.¹¹⁶ Her ne kadar, Mu'tezile'den evvel daha çok bireysel düzeyde kalarak ve yönetsel olmamak koşuluyla, Mücâhid el-Mekkî (ö.103/715), Atiyye el-Kûfî (ö. 111/723) ve 'Ahmed b. Hanbel (ö. 241/853) gibi bazı selef bilginleri, dinî metinlerde geçen âyet ve hadislerin müteşâbihatını, istemedikleri halde aklî (istidlâlî) bir yoruma (te'vîl) tabi tutmuşlarsa da¹¹⁷, bilhassa Mu'tezile bilginleri ve düşünürleri, te'vîlin sistemleşmesinde ve yaygın bir yöntem haline gelmesinde büyük çaba sarf etmişlerdir.¹¹⁸ Öyle ki onların te'vîl anlayışlarının temel omurgasını, âyet ve hadisleri anlama ve yorumlamada salt (mutlak) akla dayanmaları bir başka deyişle, akla aşırı derecede güvenmeleri

¹¹⁴ Çağfer Karadaş, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 75-76.

¹¹⁵ Ignaz Goldziher, *Zâhirîler –Sistem ve Tarihleri-*, (çev. Cihat Tunç), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1982, s. 98-111.

¹¹⁶ Sa'îd Şenûka, *et-Te'vîl fi't-Tefsîr beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne*, nşr. Muhtâr el-'Ahmedî, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü't-Türâs, Beyrut, ts., s. 10-11.

¹¹⁷ el-Gazzâlî, Selefîyye hareketinin önde gelen temsilcilerinden birisi olan İmâm 'Ahmed b. Hanbel'in "te'vîl yöntemi"ne şiddetle karşı çıkmış olmasına rağmen Hz. Peygamber'e atfedilen bazı hadisleri, teşbih ve teccîme düşme korkusuyla te'vîl etmek zorunda kaldığını ifade etmektedir. Bkz.: Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zenâdika*, (Meccumu'a Resâil el-İmâm el-Gazzâlî İçinde), Beyrut, 1986, c. I, s. 126-128. (Müellifin bu çalışması, Süleyman Uludağ tarafından "İslâm'da Müsâmaha" ismiyle Türkçe'ye çevrilmiş ve Marifet yayımları arasında neşredilmiştir. İstanbul-1990).

¹¹⁸ Sa'îd Şenûka, *et-Te'vîl fi't-Tefsîr beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne*, s. 13-14; Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul, 2003, s. 112.

oluşturmaktadır. Bu söylenenlere göre, İslâm Kelâmında te'vîl kavramını ya da te'vîl yöntemini ilk defa sistemli bir biçimde kullanan kelâm mektebi, Mu'tezilî kelâm ekolu olmuştur denebilir.

Ehl-i Sünnet kelâmının başını çektiği Eş'arî ve Mâtürîdî kanada müntesip kelâmcılar, kuşkusuz te'vîl kavramından önemli derecede istifade etmişlerdir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, kendi kelâm sistemlerinin temel dinamiklerini büyük ölçüde Mu'tezilî kelâmın kazanımlarından devşirmiş olan Ehl-i Sünnet kelâmcıları, te'vîl kavramının kullanılmasına ya da bu anlayışın benimsenmesine Mu'tezile'den daha fazla ağırlık vermiştir. Ancak şunu söyleyelim ki Eş'arî ve Mâtürîdî kelâm ekollerinin ilk temsilcileri, bu kavramı veya anlayışı benimseme ve kullanma konusunda başlangıçta Selefin tutumunu korumaya çalışmışlarsa da, daha sonraları bu yönetime başvurma hususunda Mu'tezile ile hemen hemen aynı safta yer almışlardır. Nitekim Ehl-i Sünnet kelâmında te'vîl kavramı ya da anlayışını kendi kelâm yapıtlarında sistemli bir biçimde kullanan/uygulayan ve bu yöntemin ateşli bir savunuculuğunu üstlenen kelâmcı hiç şüphesiz ki, İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'dir (ö. 478/1085). Başka bir anlatımla Cüveynî, Ehl-i Sünnet kelâmında, te'vîl kavramını çok açık bir biçimde dile getiren veya onu kullanan ilk kelâmcıdır. Öyle ki sünnî kelâmında bu kavramı ya da yöntembilimi benimseme ve kabullenme konusunda Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) tam bir zihinsel karışıklık içinde bulunurken, Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013) ise, âdetâ bir geçiş dönemi özelliği göstermektedir. Bu süreçte Cüveynî, te'vîl kavramını benimseme veya kullanma hususunda hiçbir tereddüt göstermezken, onun öğrencisi Gazzâlî ve el-Kâdî 'Abdülcebâr (ö. 415/1025) ise, kendi dönemindeki fikirsel ve düşünsel akımlara çeki-düzen verebilmek için söz konusu bu kavramı sadece benimsemek ve kullanmakla kalmamış, bunun yanı sıra onun genel ilke, kural ve koşullarını belirlemek suretiyle te'vîle, tam bir yöntem olma niteliğini kazandırmışlardır.

5. SONUÇ

İslâm Kelâmında te'vîl kavramı, yine bu sistemin düşünsel ve fikirsel anlayışına uygun bir orijinalitede benimsenen ve kullanılan teknik bir kavramdır. Başka bir deyişle te'vîl, çok açık olarak ilk kez İslâm bilginleri ve düşünürleri tarafından kullanılmıştır. Buna göre, İslâm kelâmcılarının benimsediği ve daha sonraları da bir yöntem olarak kabul etmiş oldukları te'vîl anlayışı, Eski Yunan felsefesinden sipariş alınan ve Yahudi ve Hıristiyan din ve kültüründe kullanılan anlam bilim ya da yorum bilim kuramlarının taşınması oldukları anlam ve mahiyetin ötesinde bir anlam ve öneme sahiptir. Çünkü Eski Yunan da dâhil olmak üzere Yahudi ve Hıristiyan kültüründe kabul edilen ve uygulamaya geçirilen felsefe etiketli anlam bilim ya da yorum bilim ile yapılmak istenen sadece yüzeysel plânda kalan çözümlenmeler olmuştur. Bu kültürlerde uygulanan ve anlama veya yorumlamaya dayalı bazı yöntemler, ister felsefî isterse de dinî kaynaklı olsun herhangi bir metnin/nassın arkasını görme, oraya ulaşma ya da bilinmeyi yakalama anlamında bir çözümlenme kısacası, metnin “ne demek istediğini” (bilgisel kesinlik) yakalama uğraşısı olarak görülmemiş ya da algılanmamıştır. Bu nedenle, kendi içinde dikey ilişkilerin ya da varlık bilimsel bir etkileşimin var olduğu te'vîl kavramını, diğer din ve ilahiyatlarda benimsenen ve kullanılan anlam bilim ya da yorum bilim ile eş değerde görmek veya aynı kategoride değerlendirmek çok doğru bir bakış açısı olmasa gerek.

Dinler ve kültürler arasındaki etkileşim bir realite olarak var olsa da, gerek Eski Yunan felsefesinde gerekse diğer din ve kültürlerde kullanılan anlam bilim ya da yorum bilim değerlendirmelerinin, içerik ve kapsam olarak İslâm Kelâmında kullanılan te'vîl anlayışı ile benzerlik ve aynılık özelliği bulunmamaktadır. Te'vîl, tıpkı yıllar öncesinden Gazzâlî'nin de belirtmeye çalıştığı gibi, temel ilke ve kurallarına riâyet edildiğinde dinsel konularda olası bilginin ötesinde kesinliği saptanmış olan bilgiyi dahi insanî epistemolojinin hizmetine sunabilmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde te'vîl kavramının, kelâmî epistemolojide kitleleri etkileyebilecek düzeyde önemli bir işlevi ve yeri vardır. Öyle ki te'vîl, kelâmî düşüncenin temel hareket noktasıdır denebilir. Te'vîl, insanı ilgili kavram ve ifadeyle ilgili olarak dış görünümün ötesine götüren, olay ve olguların manevî gerçekliğine yönlendiren dinî bir hermenötik olarak isimlendirilebilir. Çünkü te'vîlde aklın sezgisel yönü/gücü ağır basmaktadır. Nitekim tahlil eden ve ayrıştıran akıldan farklı olarak sezgi ve keşif gücü, aynı zamanda terkip ve birleştirme fonksiyonunu da icra etmektedir.

KAYNAKÇA

'Abdülhamîd, İrfan, *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, (çev. M. Sâim Yeprem), Marifet Yay., İstanbul 1994.

el-Affî, Ebu'l-Alâ, *Muhyiddîn İbnu'l-'Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Üniversitesi Basımevi, Ankara 1975.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yay., Ankara 1975.

- Akbulut**, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hâdiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yay., İstanbul 1992.
- Altıntaş**, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul 2003.
- Aristoteles**, *Poetika*, (çev. İsmail Tunalı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2007.
- Aristoteles**, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1993.
- Aristoteles**, *Anima –Ruh Üzerine II-*, (çev. Celal Gürbüz), Ara Yay., İstanbul 1992.
- Aydemir**, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyyât*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ayyıldız Matbaası, Ankara 1979.
- el-Bedevidî**, ‘Abdurrahmân, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1979.
- el-Behiy**, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, (trc. Sabri Hizmetli), Fecr Yay., Ankara 1992.
- Bolay**, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1979.
- el-Câbirî**, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının oluşumu*, (trc. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yay., İstanbul 2000.
- Cârullâh**, Zühdi, *el-Mu'tezile*, Kahire 1366/1947.
- Cerrahoğlu**, İsmail, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968.
- Cerrahoğlu**, *Tefsir Tarihi-II*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1988.
- Cevizci**, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., Ankara 1997.
- Demirci**, Mustafa, *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- Didsbury**, Howard D. D., “İslâm Öncesi Çin Düşüncesi”, *İslâm Düşüncesi Tarihi İçinde*, (çev. Kürşat Demirci), ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 1990.
- el-Ebherî**, Esîrüddîn, *İsâgûcî -Mantığa Giriş-*, (çev. Hüseyin Sarıoğlu), İz Yay., İstanbul 1998.
- el-Gazzâlî**, Ebû Hâmid, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zenâdika*, Mecmu'a Resâil el-İmâm el-Gazzâlî İçinde, Beyrut 1986.
- Goldzıher**, Ignaz, *Zâhirîler –Sistem ve Tarihleri-*, (çev. Cihat Tunç), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982.
- Günaltay**, M. Şemsettin, *Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi*, sad. İrfan Bayın, Kaknüs Yay., İstanbul 2001.
- Hamidullâh**, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (çev. Salih Tuğ), İrfan Yay., İstanbul 1993.
- Hançerlioğlu**, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1977.
- Hodgson**, M. G. S., *İslâm'ın Serüveni*, (çev. Komisyon), İz Yay., İstanbul 1993.
- İbn Hanbel**, ‘Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut ts.
- İbn Haldûn**, ‘Abdurrahmân Ebî Zeyd, *Mukaddime*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1991.
- İbn Meymûn**, Mûsâ, *Delâletu'l-Hâ'irîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974.
- İbn Sînâ**, Ebû ‘Ali ‘Abdillâh, *eş-Şifâ el-Mantık-VI (Kitâb el-Cedel)*, thk. ‘Ahmed Fu‘âd el-Ahvânî, Mısır 1385/1965.
- Kadir**, “İskenderiye ve Süryani Düşüncesi”, *İslâm Düşüncesi Tarihi İçerisinde*, (çev. Kasım Turhan), ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 1990.
- Karadaş**, Cağfer, *Bâkallânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yay., Bursa 2003.
- Kazanç**, Fethi Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmî'nda Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2007.
- Lapidus**, Ira M., *İslâm Toplumları Tarihi*, (çev. Yasin Aktay), İletişim Yay., İstanbul 2003.

Nâsîf, Mustafa, *Mes'ûliyyetu't-Te'vîl*, nşr. Dâru's-Selâm, Kahire 1425/2004.

Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 2000.

Özcan, Zeki *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yay., İstanbul 1999.

Özlem, Doğan, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Ark Yay., Ankara 1995.

Platon, *Şölen: Sevgi Üstüne*, (çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul 1995.

Platon, *Devlet*, (çev. Sebahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul 1989.

Platon, *Timaios*, (çev. Erol Güney-Lütfi Ay), Maarif Vekaleti Yay., Maarif Matbaası, İstanbul 1943.

Plotinus, *Enneadlar –Seçmeler-*, (trc. Zeki Özcan), Asa Yay, Bursa 1996.

Şenûka, Sa'îd, *et-Te'vîl fi't-Tefsîr beyne'l-Mu'tezîle ve Ehli's-Sünne*, nşr. Muhtâr el-'Ahmedî, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü't-Türâs, Beyrut ts.

Tritton, A. S. *İslâm Kelâmı*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1983.

Wensinck, A. J., *The Muslim Creed*, Cambridge 1932.

Wolfson, Austryn, *Kelâm Felsefeleri (Müslüman-Hıristiyan-Yahûdî Kelâmı)*, (çev. Kasım Turhan), Kitabevi Yay., İstanbul 2001.

Zühre, 'Ahmed 'Ali, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın: Felsefetü't-Te'vîl fi'd-Diyânâti's-Semâviyye*, Dâru Ninevâ, Dımaşk 2005.

Zülaloğlu, Fevzi, *Temel Kaynağımız Kur'an*, Ekin Yay., İstanbul 2002.