

İbn Rüşd'te Yorumbilimsel Hakikat Anlayışı

Nurcan YILDIZ¹

Özet

Bu makale, hermenötiğin tarihsel ve felsefi arka planını özetleyerek İbn Rüşd'ün teolojik hermenötiğini sistematik biçimde ortaya koymayı amaçlar. Özellikle akıl-vahiy ilişkisinin yorum ilkeleri ve sınırlarını, muhkem–müteşabih ayrımı ile avam–havas tasnifi bağlamında yeniden değerlendirir; Gadamer'in felsefi hermenötiğiyle karşılaştırmalı bir okuma sunar. Çalışma, metin merkezli kavramsal çözümleme ile karşılaştırmalı hermenötik yaklaşımını birleştirir. İbn Rüşd'ün Faslü'l-Makâl başta olmak üzere ilgili metinleri, Schleiermacher–Dilthey–Gadamer–Ricoeur çizgisindeki kavramsal repertuarla birlikte okunur; “te’vilin ehliyeti”, “burhan-cedel-hitabet hiyerarşisi” ve “yorumun pedagojik sınırı” temaları ekseninde içerik analizi yapılır. Bulgular şöyledir: (1) İbn Rüşd, “hakikat hakikate aykırı olamaz” ilkesiyle akıl ile vahiy uzlaştırır; çatışma görüntüsü, zahire takılıp kalındığında te’vil ihtiyacından doğar. (2) Te’vil, epistemik ehliyete bağlıdır: Burhan ehline açıktır, avama kapalı tutulmalıdır. (3) Muhkem–müteşabih ayrımı yorumun sınırlarını belirler; mecazın literalizme feda edilmesi antropomorfizme, keyfi te’vil ise kargaşaya yol açar. (4) Gadamer ile İbn Rüşd'ün ortak noktası, geleneğin ve dilin belirleyiciliğine yaptıkları vurgudur; ayrıldıkları nokta ise hermenötiğin evrensel-ontolojik amacı (Gadamer) ile normatif-pedagojik amacı (İbn Rüşd) arasındadır. (5) Sonuç olarak İbn Rüşd'ün modeli, rasyonel iman ve metinsel bütünlük ilkeleriyle güncel teolojik yorum tartışmalarına dengeli bir çerçeve sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd; te’vil; akıl–vahiy; hermenötik; muhkem–müteşabih

Abstract

This article reconstructs Ibn Rushd's theological hermeneutics within the *longue durée* of hermeneutic thought. It clarifies the principles and limits of interpreting the relation between reason and revelation, revisiting the muhkam–mutashabih distinction and the populace–elite hierarchy, and offers a comparative reading with Gadamer's philosophical hermeneutics. The study combines close textual analysis with a comparative hermeneutic framework. Ibn Rushd's *Fasl al-Maqâl* and related writings are read alongside concepts from Schleiermacher, Dilthey, Gadamer, and Ricoeur. Content analysis focuses on three axes: the eligibility of *ta'wîl*, the hierarchy of demonstration–dialectic–rhetoric, and the pedagogical boundary of disclosure. The findings are: (1) By asserting that “truth cannot contradict truth,” Ibn Rushd reconciles reason and revelation; apparent conflicts signal the need for *ta'wîl* where a literal reading obscures meaning. (2) *Ta'wîl* is competence-bound: accessible to demonstrative knowers, withheld from the general public. (3) The muhkam–mutashabih distinction demarcates interpretive limits; rigid literalism risks anthropomorphism, while arbitrary allegorization breeds disorder. (4) Convergence with Gadamer lies in the constitutive role of language and tradition; divergence stems from Gadamer's universal-ontological scope versus Ibn Rushd's normative-pedagogical aim. (5) Consequently, Ibn Rushd's model, anchored in rational faith and textual holism, provides a balanced framework for contemporary debates on scriptural interpretation.

Key Words: Ibn Rushd; *ta'wîl*; reason–revelation; hermeneutics; muhkam–mutashabih.

Orcid: 0000-0003-3848-6723, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, nurcan.yildiz@aile.gov.tr.

Giriş

Hermenötik (yorumbilim) en genel anlamıyla “anlamanın ve yorumlamanın sanatı/kuramı” olarak tanımlanır. Terim Yunanca hermēneuein (“yorumlamak, tercüme etmek”) fiilinden türemiş olup kökeni, Yunan mitolojisinde tanrıların mesajlarını insan diline çeviren haberci Tanrı Hermes figürüne dayanır. İlk dönemlerde ilahi vahiyleri veya kutsal metinleri insanlara aktarma göreviyle anılan hermenötik, zamanla daha genel anlamda anlama ve yorumlama sanatı olarak felsefî bir kavram haline gelmiştir. Modern hermenötik düşünceye göre, bir metni yorumlayan kişi metnin anlamını kendi diline, kavram dünyasına, dünya görüşüne ve yaşam tecrübesine uygun biçimde kendi ufkuyla buluşturur. Bu süreçte yorumcu, metnin iletisini güncel bir anlam boyutuna taşır ve kendi anlam dünyasıyla kaynaştırır (Gadamer, 2008, s. 45). Yorumlama edimi, pasif bir alımlama değil, metin ile okuyucu ufkunun buluştuğu yaratıcı bir eylemdir.

Hermenötiğin tarihsel gelişimi, başlangıçta sınırlı bir uygulama alanından genel bir yöntembilime dönüşmesiyle karakterize edilir. Tarih boyunca hermenötik ilk olarak hukuk metinlerinin, kutsal kitapların ve edebî klasikleri anlamaya yönelik sınırlı bir teknik olarak görülmüştür. Ancak 19. yüzyıldan itibaren hermenötik düşünce kapsamını genişleterek tüm beşerî bilimlere etkileyen genel bir yöntem haline gelmiştir. Friedrich Schleiermacher, hermenötiği sadece Kutsal Kitap veya antik metinlerin değil, her tür metnin anlaşılması için geçerli evrensel bir sanat düzeyine yükseltmeye çalışmıştır (Schleiermacher, 1990, s. 78). Onun yaklaşımında hermenötik iki boyuta sahiptir: dilbilimsel (gramatikal) ve psikolojik (öznel/tetikleyici) yorum. Okurun bir metni doğru anlayabilmesi için yazarın dilini, kullandığı kelimelerin dil bilgisini ve yazarın zihin dünyasını anlaması gerektiğini vurgular. Schleiermacher’ın ünlü ifadesiyle, “anlama sanatının bir parçası da yanlış anlamayı önleme sanatıdır” (Schleiermacher, 1990, s. 109). Yani doğru anlamaya ulaşmak için okur, kendi önyargılarının ve yanlış anlama ihtimallerinin farkında olmalı, bunları bertaraf etmeye gayret etmelidir. Schleiermacher ayrıca her anlama ediminin döngüsel bir yapıda olduğunu belirtmiştir: Parçayı anlamak için bütünü, bütünü anlamak için de parçayı dikkate almak gerekir. Bu fikir daha sonra hermenötiğin temel kavramlarından biri olan “hermenötik daire” olarak anılacaktır.

Schleiermacher’den etkilenen bir diğer düşünür Wilhelm Dilthey, hermenötiği beşerî bilimlerin merkezi yöntemi haline getirmiştir. Dilthey, doğa bilimleri ile insan bilimleri arasında yöntemsel bir ayrım yaparak doğa olgularını açıklama (Erklären) yöntemiyle incelediğimizi, buna karşılık insani ve tarihsel olguları anlama (Verstehen) yöntemiyle kavradığımızı belirtir. Klasik ifadesiyle, “Biz doğayı açıklarız, ama ruh dünyasını (insanın iç yaşantısını) anlarız” (Dilthey, 1999, s. 144). Dilthey’e göre hermenötik, insanın yaşam deneyimlerinin ve dışavurduğu anlamların (dil, tarih, sanat vb. aracılığıyla) bilimsel olarak anlaşılma yöntemidir. Böylece hermenötik, insan bilimlerinin yöntembilimi haline gelir. Dilthey, Schleiermacher’ın “genel hermenötiğini” derinleştirerek tarihsel bağlamın anlama sürecindeki belirleyici rolünü vurgular. İnsan her zaman kendi yaşadığı dönemin ve önceki kuşakların kültürel birikimi içinde anlamlandırma yapar; anlama salt bireysel bir sezgi değil, tarihsel olarak şekillenmiş bir süreçtir. Nitekim Gadamer, Dilthey’in bu vurgusunu şöyle dile getirir: “Tüm anlama aslında hermenötik bir süreçtir; anlamanın doğasını incelemek, evrensel bir hermenötiği incelemekle örtüşür” (Gadamer, 2008, s. 290). Bu bakış açısı, hermenötiğin sadece metin yorumlama tekniği değil, insanın tarihsel varoluşuna içkin bir anlama biçimi olduğunu göstermektedir.

20. yüzyılda Martin Heidegger ve öğrencisi Hans-Georg Gadamer, hermenötiği metodolojik bir teknik olmaktan çıkarıp varoluşsal bir felsefe düzeyine yükselttiler. Heidegger’e göre insan, Dasein (“orada-oluş”) olarak dünyada varolan ve anlamlandırabilen bir varlık olduğu için hermenötik bir

ontolojik boyut kazanır. Yani insanın varoluşunu çözümlmek de bir yorum sürecidir; insan dünyayı da kendi varlığını da ancak yorumlayarak, anlam vererek kavrar. Özellikle Heidegger'in Sein und Zeit (Varlık ve Zaman, 1927) eserinde, "anlama" kavramı insan varlığının temel bir özelliği olarak ele alınmıştır. Gadamer ise başyapıtı Hakikat ve Yöntem'de (1960) anlamının gerçekleşme koşullarını irdelemiş ve hermenötiği evrensel bir felsefi yaklaşım olarak geliştirmiştir. Gadamer, "tarihsel etkilene bilinci" (Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) kavramıyla her okuyucunun/anlayanın belli tarihsel önyargılarla ve bir gelenek içinde metne yaklaştığını vurgular. Anlama edimi, özne-nesne ilişkisine indirgenemez; daha ziyade geçmiş ile şimdi arasında bir diyalog şeklinde meydana gelir. Yorumcu, metnin anlam ufku ile kendi tarihsel ufkunu karşılaştırır ve zamanla bu iki ufuk birleşerek yeni bir anlayış doğar – Gadamer bunu "ufukların kaynaşması" (Horizontverschmelzung) olarak tanımlar (Gadamer, 2008, s. 305). Bu süreçte önyargılar (peşin hüküm ve kabuller) bütünüyle olumsuz değildir; aksine, Gadamer'e göre önyargılar anlama sürecini mümkün kılan başlangıç koşullarıdır. Onun ünlü sözlerinden biri, "Varlık, anlaşılabilirliği ölçüde dildir" ifadesidir (Gadamer, 2008, s. 478). Yani ancak dil aracılığıyla anladığımız şey, bizim için bir varlık haline gelir. Bu söz, dilin ve yorumun hakikat tecrübesindeki merkezi rolünü gösterir. Gadamer'e göre hakikate ulaşmak, sıkı bir bilimsel metodun katı uygulanmasından ziyade geleneğin ve dilin içinde vuku bulan bir anlayış olayıdır.

Modern hermenötiğin bir diğer önemli ismi Paul Ricoeur, yorumbilime özellikle semboller, metaforlar ve metin çözümlmesi konularında katkılar yapmıştır. Ricoeur, dilsel ifadenin açık (düz) anlamı ile derin (örtük) anlamı arasında bir mesafe olduğunu, yorum sürecinin bu mesafeyi kat ederek anlamı zenginleştirmeyi hedeflediğini belirtir. Ona göre metinler, yazarın niyetinden ve ilk bağlamından koptuktan sonra okura yeni ve beklenmedik bir anlam dünyası açarlar; okuyucu da kendi ufkunu bu metinsel anlam dünyasıyla buluşturur. Yorumlama sürecinde iki aşama iç içe geçer: açıklama (explication) ve anlama (comprehension). Yorumcu önce metni dikkatle çözümlerip yapısını, dilsel ve anlatımsal özelliklerini ortaya koyar; ardından bu yapıların taşıdığı özü, metnin "söylemek istediği şeyi" kendi dünyasında yeniden anlamlandırır. Ricoeur bu ikili işleyişi "daha iyi anlayabilmek için daha çok açıklamak gerekir" şeklinde özetler (Ricoeur, 1976, s. 74). Özellikle sembolik ve dinî dilin yorumu konusunda Ricoeur derinlemesine analizler yapmıştır. Meşhur ifadesiyle, "sembol, düşünmeye sevk eder" (Fransızca: Le symbole donne à penser) (Ricoeur, 1976, s. 308). Bu söz, kutsal metinlerdeki sembolik anlatımların basit ve yüzeydeki anlamlarının ötesinde, ancak yorumcu düşünce aracılığıyla açığa çıkarılabilecek derin anlam boyutları barındırdığını vurgular. Kısacası Ricoeur, metinlerin çok katmanlı anlam dünyasına ve okurun yaratıcı katılımına dikkat çekerek hermenötiği bitimsiz bir anlama arayışı olarak görür.

Özetle, Schleiermacher'den Gadamer ve Ricoeur'ye uzanan birikim zengin bir hermenötik düşünce geleneği oluşturmuştur. Bu süreç içinde yorumlama eyleminin koşullarını ve işleyişini açıklayan kapsamlı ilkeler ortaya konmuştur. Ortaya çıkan hermenötik yaklaşım, sadece felsefi veya edebî metinlerin değil, tarihsel belgelerin, sanat eserlerinin ve kutsal metinlerin anlaşılmasına yönelik genel prensipler de geliştirmiştir. Bu noktada hermenötiğin teolojik alana uygulanışı –yani teolojik hermenötik dediğimiz özel disiplin– ayrı bir önem kazanmaktadır. Nitekim İbn Rüşd, dinî metinlerin akılla uyumlu biçimde yorumlanması gerektiğini savunan yaklaşımıyla, teolojik hermenötiğin klasik örneklerinden birini sunmuştur. İbn Rüşd (Latin dünyasında Averroes olarak bilinir) din ile felsefenin "süt kardeş" olduğunu ileri sürerek, temelde bu iki bilgi yolunun çelişkisiz bir hakikate hizmet ettiğini belirtir. Ona göre eğer din ile felsefe arasında zahiren bir çelişki ortaya çıkarsa, akıl devreye girip te'vil yöntemiyle bu görünürdeki çelişkiyi ortadan kaldırmalıdır. Dolayısıyla İbn Rüşd, akıl-vahiy ilişkisine dair yorumlarında son derece rasyonel bir tavır takınır. Aşağıda, hermenötiğin genel çerçevesi ve teolojik yorumbilim hakkındaki bilgiler ışığında, İbn Rüşd'ün bu teolojik hermenötik yaklaşımı detaylı biçimde incelenecek; yer yer Schleiermacher, Dilthey, Gadamer, Ricoeur ve Werner G. Jeanrond gibi

düşünürlerin görüşleriyle karşılaştırılarak değerlendirilecektir.

Hermenötüğün Tanımı ve Gelişimi

Hermenötik terimi, yukarıda belirtildiği gibi kökenini Hermes mitosundan alır ve başlangıçta kutsal veya hukuki metinlerin yorumlanmasıyla sınırlı bir kullanımdaydı. Fakat zaman içinde kapsamı genişleyerek genel bir anlama teorisine dönüşmüştür. Friedrich Schleiermacher, 19. yüzyıl başlarında hermenötüğü tüm metin türlerini kapsayan genel bir yorum sanatı haline getirmiştir. O, yalnızca Kutsal Kitap veya antik klasik metinler değil, herhangi bir yazılı ya da sözlü ifadeyi anlayabilmek için geçerli ilkelere ulaşmayı hedeflemiştir. Schleiermacher'e göre hermenötik, iki tamamlayıcı boyuta sahiptir: dilbilimsel analiz (metindeki kelime ve cümle yapılarının, gramer ve söz diziminin dikkatli incelenmesi) ve psikolojik analiz (yazarın zihniyetini, niyetini ve ifade ettiği düşüncelerin arkasındaki ruh halini kavrama). Okurun metni doğru anlaması için yazarın dilini ve zihniyetini çözmeye çalışması gerekir. Schleiermacher'in vurguladığı bir başka nokta, anlamının aynı zamanda yanlış anlamayı önleme sanatı olduğudur. Okur, metni anlamaya çalışırken kendi önyargılarının veya metni kendi alışkanlıklarına göre çarpıtma eğiliminin farkında olmalıdır. Ayrıca Schleiermacher her anlama sürecinin döngüsel bir karakter taşıdığını dile getirir: metnin parçalarını anlamak için metnin bütününe hâkim olmak, bütünü anlamak için de parçaları doğru değerlendirmek gerekir. Bu karşılıklı gereklilik, daha sonra hermenötik daire kavramıyla ifade edilmiştir.

Wilhelm Dilthey, Schleiermacher'in temellerini attığı genel hermenötüğü, tarihsel ve kültürel boyutu ekleyerek geliştirmiştir. Dilthey, doğa bilimleri ile beşerî (tinsel) bilimler arasındaki farkı vurgulayarak, doğa olgularının neden-sonuç ilişkileriyle açıklandığını, buna karşın insan ve tarih olgularının anlam bağlamı içinde anlaşıldığını belirtir. Ünlü ifadesiyle, "Biz doğayı açıklarız, fakat insan ruhunu (yaşam dünyasını) anlarız" (Dilthey, 1999, s. 144). Ona göre hermenötik, beşerî bilimlerin (insan bilimlerinin) temel yöntemidir; insanın tarihsel ve kültürel yaşantılarını anlamının bilimsel yoludur. Dilthey, her anlama ediminin tarihsel bir koşullanmışlık içinde gerçekleştiğini vurgular. İnsan, doğduğu andan itibaren bir gelenek ve tarih içinde düşünür; bu yüzden bir metni anlama süreci, o metnin yazıldığı dönemin koşullarını ve okurun kendi yaşadığı dönemin koşullarını ister istemez içine alır. Dilthey'in bu görüşleri, Gadamer tarafından da benimsenmiş ve daha da ontolojik bir zemine oturtulmuştur. Gadamer, hermenötüğün yalnızca belirli alanlara ait bir yöntem değil, insanın bütün anlama etkinliklerine sirayet eden evrensel bir karakteri olduğunu söylerken, Dilthey'in "her anlama hermenötiktir" fikrini genişletir (Gadamer, 2008, s. 290).

20. yüzyılda hermenötik düşünce, Heidegger ve Gadamer ile birlikte metodolojik tartışmaların ötesine geçip felsefi antropoloji ve ontolojiyle iç içe geçti. Heidegger, insanın varoluşunu anlamının merkezi bir unsuru olarak gördü. Dasein adını verdiği insan varlığı, "orada-oluş" olarak dünyayla sürekli bir anlam ilişkisi içindedir. Bu yüzden Heidegger'e göre hermenötik, insana dair çözümlerin vazgeçilmez yöntemi haline gelir. İnsan, dünyayı yorumlayandır; dolayısıyla Heidegger insanın dünyada bulunma halini, yani varoluşunu analiz ederken hermenötik kavramları kullanır. Bir anlamda, insanın varoluşu bir yorumlama sürecidir. Gadamer, hocası Heidegger'in açtığı bu yolda, hermenötüğü felsefi hermenötik haline getirir. Gadamer'in en önemli katkılarından biri, anlamının diyalogik ve tarihsel yönünü vurgulamasıdır. Ona göre bir metni anlamak, yorumcunun bütün önyargılarıyla katıldığı ve metnin tarihsel etkisinin de devrede olduğu, bitmeyen bir diyalog sürecidir. Yorumcu ile metin (ya da metnin ait olduğu gelenek) arasında soru-cevap ilişkisine benzer bir etkileşim vardır. Zaman içinde yorumcunun ufku ile metnin ufku birleşir ve yeni bir anlam ufku ortaya çıkar; Gadamer'in deyişiyle ufukların kaynaşması gerçekleşir (Gadamer, 2008, s. 305). Bu süreçte gelenekten devralınan önyargılar, anlamayı mümkün kılan başlangıç noktaları olarak kabul edilir. Gadamer ayrıca dilin anlama sürecindeki kurucu rolünü özellikle vurgular. Ona göre, varlık ancak dil ile açığa çıkar: "Varlık,

anlaşılabilirliği ölçüde dildir” (Gadamer, 2008, s. 478). Bu görüş, anlamının dilsel doğasını ve her türlü anlam tecrübesinin dil aracılığıyla aracılıklı olduğunu anlatır. Sonuç olarak Gadamer, bilgiyi ve hakikati arayışta klasik yöntemsel yaklaşımların ötesine geçip, anlamayı insan deneyiminin merkezi bir unsuru olarak konumlandırmıştır.

Paul Ricoeur, Gadamer sonrasındaki hermetik tartışmalara yeni boyutlar eklemiştir. Ricoeur, özellikle metin yorumunda açıklama ve anlama aşamalarının birbirini tamamladığını öne sürer. Bir metnin yüzeydeki anlamı ile derin anlamı arasında her zaman bir açıklama mesafesi bulunduğunu, yorumcunun metni dikkatle çözümlenerek (örneğin dilbilgisi, yapı, anlatım teknikleri açısından) bu mesafeyi kat etmesi gerektiğini belirtir. Ancak bu açıklama aşamasından sonra metnin okuyucuda uyandırdığı daha bütüncül anlam (anlama aşaması) gelir. Ricoeur’ye göre iyi bir yorumbilimci, metni daha iyi anlamak için daha çok açıklamalıdır (Ricoeur, 1976, s. 74). Ricoeur özellikle sembolik anlatımların yorumuna önem verir. Sembol, görünen anlamının ötesinde gizli anlam boyutları taşır; bu nedenle “sembol, düşünmeye sevk eder” sözüyle, sembollerin barındırdığı zenginliği vurgular (Ricoeur, 1976, s. 308). Örneğin dinî metinlerdeki cennet, cehennem, yaratılış gibi anlatımların yüzeysel anlamlarının yanı sıra ahlaki, manevi veya varoluşsal derin anlamları olabileceğini söyler. Okurun görevi, bu sembolik dilin ortaya çıkardığı çağrışımları düşünce yoluyla takip ederek derin anlamları yakalamaktır. Ricoeur, bu yönüyle hermetiği bitmeyen bir anlama çabası, hiçbir zaman tam olarak tamamlanmayacak bir yorum yolculuğu olarak tanımlar.

Bu tarihsel-felsefi çerçeve, modern hermetik birikiminin ana hatlarını verirken, diğer yandan hermetiğin teolojik alana uygulanmasının zeminini hazırlar. Aşağıda, özellikle kutsal metinlerin yorumuna odaklanan teolojik hermetik geleneğine değinildikten sonra, İbn Rüşd’ün akıl ve vahiy uyumunu esas alan teolojik hermetik modeli ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

Teolojik Hermetik: İnanç Bağlamında Yorum

Teolojik hermetik, genel hermetiğin ilke ve yöntemlerinin kutsal metinlerin yorumuna uyarlanmasıyla ortaya çıkan bir yorumbilim dalıdır. Dini geleneklerde kutsal metinler (örneğin İncil veya Kur’ân) mutlak otorite kabul edildiğinden, bu metinlerin doğru anlaşılması ve açıklanması tarih boyunca son derece önemli bir uğraş olmuştur. Teolojik hermetiğin kökeni oldukça eskidir: İlk dönem Yahudi ve Hristiyan alimleri, kutsal yazılardaki mecazları ve derin anlamları çözebilmek için alegorik yorum yöntemleri geliştirmişlerdir. Örneğin M.Ö. 1. yüzyılda yaşamış İskenderiyeli Philon, Tevrat’ı Stoacı filozofların alegorik yorum teknikleriyle tefsir ederek metnin literal (harfi) anlamının ötesine geçmeye çalışmıştır. Erken Hristiyanlık döneminde ise Origenes ve Augustinus gibi Kilise Babaları, Kutsal Kitap’ın zahiri (literal) ve batını (alegorik) anlam katmanları bulunduğunu, metinlerin basit inanana hitap eden yüzeysel anlamlarının yanı sıra, ruhani olgunluğa erişmiş müminlere yönelik derin hakikatler barındırdığını savunmuşlardır (Jeanrond, 2007, s. 56). Bu görüş, kutsal metinlerin çift düzeyli bir anlam yapısı içerdiği fikrini yaygınlaştırmıştır.

Teolojik hermetiğin temel motivasyonu, ilahi vahyin içerdiği mesajları değişen çağ ve şartlar içinde doğru kavramaktır. Bu amaçla geliştirilen yöntemler, bir yandan dilsel ve tarihsel çözümleme tekniklerini kullanırken, diğer yandan metinlerin inanç bağlamı içinde okunmasını gözetir. Örneğin Havarî Pavlus, Yeni Ahit’teki bazı mektuplarında sergilediği yorum tarzıyla teolojik hermetiğin ilk uygulayıcılarından biri kabul edilebilir. Pavlus, Eski Ahit’teki bazı kıssaları (örneğin Hacer-Sara hikâyesini) alegorik bir yaklaşımla kendi dönemindeki Hristiyan topluluğun yaşantısına uygular; yani metnin “ruhunu” açığa çıkararak güncel bir öğretime dönüştürür. Bu yaklaşımda metin ile hayat arasında karşılıklı bir ayna ilişkisi vardır – Pavlus kutsal metni yorumlarken aynı zamanda kendi cemaatinin deneyimini de anlamlandırır. Böylesi çift yönlü bir süreç, teolojik hermetiğin karakter-

ristik bir özelliğidir: Kutsal metin, hayatı yorumlar; hayat deneyimi de metne yeni sorular getirerek onun anlamını açar. Metin ile mümin okur arasındaki bu diyalog, inananın kendini anlamasıyla Tanrı sözünü anlaması arasında derin bir bağ kurar (Jeanrond, 2007, s. 89).

Modern dönemde teolojik hermenötik, felsefi hermenötik alanındaki gelişmelerden yoğun biçimde etkilenmiştir. Örneğin Yeni Ahit bilgini Rudolf Bultmann, Heidegger'in varoluşçu hermenötiğinden yararlanarak İncil'deki mitolojik unsurları "demitolojizasyon" yöntemiyle çözmeyi ve bunların ardındaki egzistansiyel mesajı ortaya koymayı önermiştir. O, modern insanın İncil'i kabul edebilmesi için mitolojik dünya tasavvurunun yorum yoluyla soyutlanıp evrensel varoluşsal ilkelerin vurgulanması gerektiğini savunur. Diğer yandan, ünlü Protestan teolog Karl Barth gibi isimler ise insan aklının ilahi vahyi tümüyle kavrayamayacağını, bu nedenle teolojik hermenötiğin ancak iman perspektifi ile doğru sonuç verebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu tartışmalar, "iman ile anlama" arasındaki ilişkinin teolojik hermenötiğin merkezinde yer aldığını gösterir. Gerçekten de teolojik literatürde iman, hem yorumun başlangıçta gerektirdiği bir ön kabuldür (kutsal metni anlamak isteyen kişi önce ona inanmaya istekli olmalıdır) hem de yorumun sınırını belirler (iman esaslarına aykırı bir yorum, makbul sayılmaz). Filozof Paul Ricoeur, kutsal metinlerin yorumunda okuyanın inanç bağlamının tamamen dışına çıkamayacağını, ancak bu inanç deneyiminin metni anlamayı engellemek yerine derinleştirme gerektiğini belirtir (Ricoeur, 2009, s. 245). Ona göre kutsal metinler, inanan topluluğun ortak semboller dünyasını inşa eder; bu sembollerin yorumlanması, inananın kendi varoluşunu da yorumlaması demektir (Ricoeur, 2009, s. 251). Teolojik hermenötiğe göre okur, metne soru sorarken aslında metin de okuru sorgular. Bu dinamik süreçte metnin otoritesi ile okurun içsel tecrübesi arasında bir gerilim oluşabilir; ancak amaç, bu yaratıcı gerilimden anlamlı ve bütüncül bir yorum çıkarmaktır.

Teolojik hermenötiğin görevi, kutsal metinlerin dilsel kapalılıklarını gidermek ve inanç esaslarını en sahih biçimde açığa çıkarmaktır. Zira kutsal kitaplar çoğu zaman sembolik, mecazi, hatta şiirsel bir dille çok derin hakikatleri bildirir. Örneğin İncil ve Kur'an'da Tanrı'nın sevgisi, merhameti, adaleti; ahiret ve kıyamet tasvirleri, cennet ve cehennem sahneleri gibi konular, dünyevî benzetmeler veya mecazlar aracılığıyla anlatılır. Yorumcu bu ifadelerle ya yüzeysel (literal) düzeyde yaklaşabilir ya da daha derin, sembolik bir düzeyde yorum getirebilir. Teolojik hermenötik, hangi ifadelerin literal, hangilerinin mecazî anlaşılması gerektiğine dair ilkeler ortaya koymaya çalışır. Genellikle metnin bütünlüğü, o dini geleneğin yerleşik yorumları (örfi tefsir birikimi) ve aklı tutarlılık bu ayırmda ölçüt kabul edilir. Nitekim Hıristiyanlık ve İslâm tefsir geleneklerinde muhkem (anlamı açık ve temel) ayetler ile müteşabih (anlamı kapalı veya mecazlı) ayetler ayrımı bu bağlamda geliştirilmiştir. Kutsal metinlerin muhkem kısımları iman esaslarının özünü teşkil eder ve yoruma fazla ihtiyaç duymaz; müteşabih kısımları ise ancak ehil kişilerce derinlemesine yorumlanmalıdır (te'vil edilmelidir). Bu ayrımı gözetmek, avam (genel inanan halk) ile havas (seçkin bilgili kesim) arasındaki anlayış ve bilgi düzeyi farkını dikkate almak demektir. Örneğin Orta Çağ İslam düşüncesinde avam için dini nasların zahirî (dış, literal) anlamının yeterli ve güvenli olduğu, buna karşılık felsefi formasyona sahip ulemanın metinlerdeki derin sembolik anlamlara vâkıf olabileceği belirtilmiştir (İbn Rüşd, 2017, s. 86). Bu yaklaşıma göre, halkın sarsılmadan inançlarını koruması için mecazî yorum arayışına girmemesi öğütlenir; daha derin teolojik yorumlar ise ancak ehliyetli kişiler arasında yapılmalıdır.

Teolojik hermenötik ile felsefi hermenötik arasında karmaşık bir etkileşim bulunmaktadır. Bir yandan, çağdaş hermenötik felsefesi (Gadamer, Ricoeur vb.) teologlara metinleri daha zengin ve disiplinli yöntemlerle okuma imkânı sunmuştur. Diğer yandan, teolojik yorum pratiği de hermenötiğin sınırlarını zorlayan bazı özel durumlar ortaya koyar: "İman" gibi rasyonel analiz dışında kalan bir unsur, hermenötik perspektiften ele almak kolay değildir ve genel hermenötik kuramları için bir sınama niteliğindedir. Gadamer, kutsal metinlerin yorumunun da genel (felsefi) hermenötiğin bir alt dalı olduğunu belirtir; çünkü temelde her tür metnin anlaşılmasında tarih, dil, gelenek, önyargı, ufuk

gibi kavramlar geçerlidir. Bu açıdan bakıldığında teolojik hermenötik, bölgesel bir hermenötik olup metodolojik temelini genel hermenötikten alır (Gadamer, 2008, s. 332). Ne var ki teolojik hermenötiğin özgünlüğü, yorumcunun metne olan imanî bağlılığından ileri gelir. İnanan bir yorumcu için kutsal metin sadece tarihsel bir belge değil, aynı zamanda Tanrı'nın canlı ve otoritatif sözüdür. Bu sebeple tefsir geleneğinde “ön-anlama” kavramı iman bağlamında şekillenir: Kutsal metni hakkıyla anlamaya girişebilmek için gönülde bir teslimiyet ve manevî duyarlılık bulunması gerektiği vurgulanır. Kur'an da müminleri kâinat ayetleri üzerinde düşünmeye, ibret almaya çağırırken, anlamaya hazır bir kalbe sahip olmanın önemine işaret eder; “Kalpleri mühürlü, gözleri perdeliler” (bkz. Bakara 2/7) ifadesi, iman ve anlayış kabiliyetini yitirmiş kimseleri tasvir eder. Bu yönüyle teolojik hermenötikte inanç, yanlış anlamayı bütünüyle ortadan kaldırmasa da anlam ufkunu belirleyen bir filtre işlevi görür.

Teolojik hermenötiğin bir diğer ilkesi, bütünsel anlam arayışıdır. Hermenötikte “bütünlük ilkesi”, metnin anlamının parçalara indirgenemeyeceğini, her bir ifadenin içinde yer aldığı bütünün ışığında değerlendirildiğinde doğru anlaşılabilirliğini savunur. Kutsal kitaplar farklı edebi türler (öykü, mesel, öğüt, yasa, dua, şiir vb.) içerir ve Tanrı-insan ilişkisine dair çok yönlü tasvirler barındırır. Örneğin Kur'an'da Allah bazen mutlak hükümler bir Sultan gibi, bazen merhametli bir Yakın dost gibi, bazen de kozmik düzenin aşkın kaynağı olarak tasvir edilir. Yorumcunun görevi, bu farklı üslup ve imgelemleri temel inanç prensibi olan tevhid (Allah'ın birliği) doğrultusunda bağdaştırmaktır. İnanç esasları arasında çelişki olamayacağı kabul edildiğinden, teolojik hermenötiğin önemli bir fonksiyonu, görünürdeki tutarsızlıkları uzlaştıracak kavramsal bir çerçeve sunmaktır. Dilthey'in vurguladığı gibi, hermenötik her bir ifadeyi bütünün ışığında değerlendirir (Dilthey, 1999, s. 156). Teolojik hermenötikte de vahyin bütünlüğü daima göz önünde tutulmalıdır. Bu yüzden İslam tefsir geleneğinde sebeb-i nüzul (ayetlerin iniş sebebi), siyak-sibak (önceki-sonraki bağlam) ve nesh (hükümün değişmesi/mensuh ayetler) gibi tarihsel ve bütüncül yöntemler geliştirilmiştir. Modern dönemde de Muhammed Abduh gibi müfessirler, her sure veya ayetin “konu bütünlüğü” içinde ele alınması ilkesini vurgulamışlardır.

Ayrıca teolojik hermenötikte dilsel ifadelerin araç olduğu, asıl maksadın bu dilsel kalıpların arkasında aranması gerektiği kabul edilir. Gramatik tahliller, sözlük anlamları, belagat sanatları elbette tefsirin ilk adımlarıdır; ancak hermenötik bunlarla yetinmez, lafzın arkasındaki maksada inmeye çalışır. Kutsal metinlerin dili bazen gündelik kullanımın ötesinde yoğun mecazlar içerir. Yorumcu ne dilsel ifadeye yüzeyde takılıp kalmalı, ne de metnin özünü göz ardı ederek keyfi yorumlara yönelmelidir. Bu dengeyi kurabilmek, gelişmiş bir hermenötik bilinci gerektirir. Rasyonel akıl yürütme ile geleneğin rehberliğini bir arada kullanarak, metnin orijinal anlamına mümkün olduğunca sadık kalmak ve onu çağdaş anlam boyutunda yeniden ifade edebilmek teolojik yorumcunun ideali olmalıdır.

Son olarak, teolojik hermenötikte sezgi ve içsel tecrübe de önemli bir rol oynar. Kutsal metni yorumlama faaliyeti tamamen nesnel ve mekanik bir yöntemle yürütülemez; yorumcunun metinle kurduğu öznel ve manevî ilişki de devreye girer. İnanan kişi için kutsal metni anlamak sadece entelektüel bir egzersiz değil, aynı zamanda kendini anlama ve geliştirme sürecidir. Dua, tefekkür (derin düşünme), kalp temizliği gibi manevî hazırlıklar, bu tür bir yorum etkinliğinin parçası olabilir. Gadamer de katı nesnellik arayışının hermenötik için yanıltıcı olacağını, her anlamanın yorumcunun ufkuyla birleşerek şekillendiğini belirtir (Gadamer, 2008, s. 312). Teolojik bağlamda bu durum daha belirgindir: Kişi kutsal metni anlamaya çalışırken kendi varoluşsal sorularını, dertlerini, inanç ve duygularını da işin içine katar ve metin önünde kendi konumunu gözden geçirir. Böylece kutsal metin ile yorumcu arasında deruni (içsel) ve dönüştürücü bir diyalog gelişebilir.

Özetlemek gerekirse, teolojik hermenötik iman ile yorumu buluşturmaya çalışan; kutsal metinlerin tarihsel formlarını ve dilini incelerken onların çağdaş anlamlarını ve mesajlarını açığa çıkarmayı hedefleyen bir disiplindir. Bu yaklaşımın İslam düşüncesindeki önemli temsilcilerinden biri, 12. yüz-

yılda Endülüs'te yaşamış olan filozof İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd, felsefî akıl ile İslam vahyini uzlaştırma gayretiyle teolojik hermenötiğe son derece özgün katkılar yapmıştır. Şimdi onun akıl-vahiy ilişkisine dair yorumlayıcı yaklaşımını, yukarıda özetlenen hermenötik kavramlar ışığında daha detaylı biçimde inceleyelim.

İbn Rüşd'de Din–Felsefe İlişkisi: Hermenötik Bir Yaklaşım

İbn Rüşd'ün din ile felsefe arasındaki ilişkiye dair yaklaşımı, klasik İslam düşüncesinde çoğunlukla te'vil kavramı üzerinden okunmuş; bu çerçevede onun düşüncesi, lafzî anlam ile mecazî anlam arasındaki geçişi düzenleyen teknik bir yorum faaliyetiyle sınırlandırılmıştır. Oysa İbn Rüşd'ün metin anlayışı, akıl–vahiy ilişkisine dair kurduğu sistematik yapı ve bilgi hiyerarşisine dayalı epistemolojik tasnifi dikkate alındığında, bu yaklaşımın salt bir te'vil teorisinden daha geniş ve derin bir yorumbilimsel zemine sahip olduğu görülmektedir. Bu nedenle İbn Rüşd'ün din–felsefe tasavvurunu, yöntemsel işleyişi ve teorik varsayımları bakımından hermenötik bir teori olarak değerlendirmek mümkündür.

İbn Rüşd'ün din ve felsefeyi “süt kardeş” olarak nitelemesi, bu iki alan arasında yalnızca yüzeysel bir uzlaşma arayışını değil, ontolojik olarak aynı hakikate yönelmiş iki farklı anlama biçiminin varlığını ifade eder (İbn Rüşd, 2017, s. 121). Bu metafor, din ile felsefe arasındaki ilişkinin hiyerarşik bir karşılık değil, yöntemsel bir farklılık ilişkisi olduğunu açık biçimde ortaya koyar. Dolayısıyla mesele, hangisinin daha üstün olduğu sorusu değil; hakikatin hangi yollarla, hangi muhataplara ve hangi dilsel formlar aracılığıyla açıldığı problemidir.

Bu bağlamda din–felsefe ilişkisi, klasik literatürde sıkça tartışılan çatışma, çelişki ya da tahakküm problemi olmaktan çıkarak, doğrudan doğruya anlama ve yorumlama meselesine dönüşür. İbn Rüşd'e göre ortaya çıkan gerilimler, hakikatin kendisinden değil; kutsal metnin tarihsel bağlamı, dilsel yapısı ve muhatap kitlesi göz ardı edilerek okunmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle sorun ontolojik değil, hermenötiktir.

İbn Rüşd'e göre din (şeriat) ve felsefe (hikmet), yöntemsel bakımdan farklı araçlar kullansalar da aynı telosa, yani hakikatin bilgisine yönelmiştir. Şeriat, hakikati temsiller, mecazlar ve hitap dili aracılığıyla sunar; bu yönüyle daha geniş bir muhatap kitlesine seslenir. Felsefe ise hakikati burhanî akıl yürütme yoluyla temellendirir ve kavramsal açıklığı hedefler (İbn Rüşd, 2017 s. 107). Bu ayırım, içerik bakımından bir karşıtlığa değil, anlamın ifade ediliş tarzına ve bilginin iletme biçimine ilişkindir.

İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı, modern hermenötikte dile getirilen “anlamın farklı dilsel, tarihsel ve bağlamsal formlarla açılması” fikriyle önemli bir paralellik taşır. Metin, İbn Rüşd'te durağan, tek anlamlı ve kapalı bir anlam deposu değildir; aksine akıl ile ilişki içinde sürekli olarak açılan dinamik bir anlam alanıdır. Bu nedenle vahiy, ancak yorum süreci içerisinde, yani insan aklıyla kurduğu etkileşim sayesinde tam anlamıyla işlevsel hâle gelir (Okumuş, 2018, ss. 112–115).

İbn Rüşd'ün temel varsayımı şudur: Akıl ile vahiy arasında gerçek ve zorunlu bir çelişki mümkün değildir; çünkü her ikisi de aynı hakikatin farklı tezahürleridir. Görünürdeki çelişkiler, yalnızca metnin zahirine bağlı kalınarak yapılan yüzeysel okumaların ürünüdür (İbn Rüşd, 2017, s. 85-86). Bu noktada yapılması gereken şey, metni aklın rehberliğinde, fakat metnin maksadına sadık kalarak yeniden anlamlandırmaktır.

Akıl, İbn Rüşd'te metni dışlayan ya da onun yerine geçen bağımsız bir otorite olarak konumlanmaz. Aksine akıl, metnin anlam ufkuunu açan zorunlu bir yorum ilkesidir. Bu anlayış, modern hermenötikte Gadamer'in vurguladığı üzere, anlama sürecinin önkoşulu olan “ön-anlama” fikriyle kavramsal bir yakınlık taşır (Gadamer, 2009, ss. 269–272). İbn Rüşd'te akıl, metnin zahirini ortadan kaldırmaz; onu aşındırmaz veya geçersiz kılmaz. Tam tersine akıl, zahiri anlamı metnin nihai maksadına yönlendiren

düzenleyici bir işlev üstlenir.

İbn Rüşd'ün hermenötik yaklaşımında yorum faaliyeti, herkes için eşit derecede mümkün ve meşru değildir. Metnin anlamı, yorumlayıcının epistemik kapasitesine, yöntemsel yeterliliğine ve entelektüel donanımına göre farklı düzeylerde açılır. Bu nedenle İbn Rüşd, yorumlama yetkisini bilgi hiyerarşisiyle doğrudan ilişkilendirir ve burhanî akıl yürütme yetisine sahip olmayanların derin yorum faaliyetinden kaçınmaları gerektiğini savunur (İbn Rüşd, 2017, s. 102).

Bu yaklaşım, hermenötiğin keyfi bir öznelcilik olarak anlaşılmasını engelleyen önemli bir sınırlandırma işlevi görür. Yorum, İbn Rüşd'te rastlantısal, sınırsız ya da bireysel tercihlere dayalı bir faaliyet değildir. Aksine yorum, disiplinli, sorumluluk gerektiren ve hakikate sadakat ilkesine bağlı normatif bir etkinliktir. Bu yönüyle onun düşüncesi, modern dönemde sıkça eleştirilen sınırsız yorumsamacılıktan bilinçli biçimde ayrılır (Okumuş, 2018, ss. 120–123).

İbn Rüşd'ün yaklaşımı, literalist metin anlayışı ile ölçsüz yorumculuk arasında eleştirel bir denge kurar. Metnin zahirini mutlaklaştıran literalizm, metni tarihsel ve dilsel bağlamından kopararak donuklaştırırken; sınır tanımayan yorumculuk metni anlamdan yoksun, keyfi bir yoruma açık hâle getirir. İbn Rüşd, her iki uçtan da uzak durarak, akıl ile metin arasında normatif ve denetimli bir hermenötik ilişki tesis eder (İbn Rüşd, 2017, s. 102).

Bu bağlamda hermenötik, İbn Rüşd'te yalnızca teknik bir yorum yöntemi değil; din–akıl ilişkisinin düzenleyici, dengeleyici ve meşrulaştırıcı ilkesidir. Yorum, hakikate ulaşmanın rastlantısal bir yolu değil, belirli epistemolojik kurallara bağlı zorunlu bir süreçtir.

İbn Rüşd'ün din ve felsefeyi “süt kardeş” olarak nitelemesi, onun düşüncesinin özünde güçlü ve bilinçli bir hermenötik farkındalık taşıdığını açıkça göstermektedir. Din ile felsefe arasındaki ilişki ne ikame ne de çatışma ilişkisidir; bu ilişki, aynı hakikatin farklı anlama yolları arasında kurulan metodolojik ve tamamlayıcı bir ilişkidir (İbn Rüşd, 2017, s. 121).

Bu yönüyle İbn Rüşd'ün yaklaşımı, yalnızca klasik İslam düşüncesi açısından değil, aynı zamanda çağdaş hermenötik tartışmalar açısından da son derece verimli, tutarlı ve güncel bir teorik zemin sunmaktadır. Metin–akıl–hakikat ilişkisini dengeleyen bu yaklaşım, literalizm ile ölçsüz yorumsamacılık arasındaki gerilimin aşılmasında hâlen güçlü bir düşünsel imkân barındırmaktadır.

İbn Rüşd'ün Teolojik Hermenötiği: Akıl ve Vahyin Yorumsal Uyumu

İbn Rüşd (1126–1198), Endülüs (İspanya) coğrafyasında yetişmiş bir İslam filozofu ve aynı zamanda kadılık yapmış bir fakih (İslam hukukçusu) idi. Onun entelektüel mirasında en önemli meselelerden biri, din ile felsefenin uyumu problemidir. İbn Rüşd'e göre hakikat tektir ve hem vahiy (din) hem de akıl (felsefe) aynı hakikatin birbirini tamamlayan farklı yollarıdır. Bu ilkeyi şu meşhur cümlesiyle ifade eder: “Hakikat, hakikate aykırı olamaz.” Dolayısıyla sağlam akıl yürütme ile sahih nakil (vahyin öğretileri) özde çelişki içinde olamaz (İbn Rüşd, 2017, s. 121). Eğer yüzeyde bir çatışma var gibi görünüyorsa, bu ya metni yanlış anlamaktan ya da zahirine (literal anlamına) takılıp kalmaktan kaynaklanır. İbn Rüşd, Faslı'l-Makâl fi mâ beynel-hikme ve'ş-şerîa mine'l-ittisâl (Din ve Felsefenin Uzlaştırılması Üzerine İnceleme) adlı ünlü risalesinde, “İslâm şeriatının felsefî düşünceyi yasaklamadığı, bilakis teşvik ettiği” tezini işler. Nitekim Kur'an'da sıkça geçen “Hiç düşünmez misiniz? Akletmez misiniz?” (Bkz. Bakara 2/44; En'am 6/50; Yunus 10/16 vb.) tarzındaki uyarıları, akli kullanmanın dinî bir yükümlülük olduğunun kanıtı sayar. Örneğin Zümer Suresi 9. ayetteki “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” ifadesi, onun nazarında entelektüel çabanın ve bilgi edinmenin dinî bir değer taşıdığına işaret eder (İbn Rüşd, 2017, s. 82). Bu nedenle İbn Rüşd, felsefeyi dine aykırı bir uğraş değil, doğru kullanılırsa dinin hakikatine ulaşmada bir yöntem olarak görür.

İbn Rüşd'e göre, dinin zahirî (literal) anlamları ile felsefenin aklî hakikatleri çelişiyor gibi göründü-

günde devreye te'vil girmelidir. Te'vil, bir ifadenin zahirî (görünür) anlamının ötesinde, asıl murad edilen derin manayı ortaya çıkarmak için yapılan yorum demektir. Ancak İbn Rüşd, te'vilin gelişi güzel herkese açık bir yöntem olmadığını, te'vile ehil olmak gerektiğini önemle vurgular. Ona göre Kur'ân ayetleri üç kategoriye ayrılabilir:

- Muhkemât (kesin ve açık anlamlı ayetler): İnanç ve amel esaslarını açıkça bildiren, herkesin rahatlıkla anlayabileceği temel ilkelerdir. Bu ayetler yoruma ihtiyaç duymaz; zahirî anlamlarıyla aynen kabul edilmelidir. Örneğin “De ki: O Allah birdir” (İhlâs Suresi 112/1) gibi tevhid ilkesini belirten ayetler bu gruptadır. Anlamları doğrudan ve nettir, bu yüzden te'vil konusu olmazlar.
- Müteşâbihât (mecazî veya kapalı anlamlı ayetler): Lafzî (kelime yapısı) insan aklının doğrudan idrakini aşan, dolayısıyla literal anlamı ile gerçek manası farklı olabilecek ayetlerdir. Kur'ân'da Allah'ın “eli”, “yüzü”, “Arş'a istivâsı (kurulması)” gibi ifadeler yer veren ayetler böyledir. İbn Rüşd, bu tür ifadelerin zahirine takılıp Allah'ı cisim zannetmenin yanlışlığına dikkat çeker; fakat onların gerçek manasını herkesin anlayamayacağını da belirtir. Bu durumda ilimde derinleşmiş olan ehil âlimler bu ifadeleri te'vil etmelidir; ancak elde ettikleri derin manaları, fitneye yol açmamak için sıradan halka açıklamamaları gerekir. Kur'ân'daki “Onun te'vilini ancak Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir” şeklindeki ayete (Âl-i İmrân 3/7) dayanarak İbn Rüşd, kapalı anlamlı nasların yalnız uzmanlarca yorumlanabileceğini vurgular (İbn Rüşd, 2017, s.108).
- İki anlam tabakası arasında kalan ayetler: Bazı ayetlerin açık mı yoksa mecazî mi olduğu konusunda âlimler arasında ihtilaf olmuştur. Bir kısım âlim zahirine göre anlamayı yeterli görürken, bir kısmı da bunların mecazî te'vili gerektiğini savunmuştur. İbn Rüşd'e göre ahiret hayatının tasviriyle ilgili ayetlerin bir kısmı bu grupta sayılabilir – cennet nimetleri ve cehennem azaplarının tam anlamıyla fiziksel mi yoksa sembolik mi olduğu tartışılmıştır. Bu gibi konularda, eğer bir âlim te'vilinde hata yaparsa mazur görülmemelidir; yeter ki ahiretin varlığını inkâr etmesin, sadece niteliği konusunda bir yorum farklılığına düşmüş olsun (İbn Rüşd, 2017, s. 91). Yani hatalı bir te'vil, eğer iyi niyetle ve ehil kişiler tarafından yapıldıysa kişinin imanına hâlel getirmez.

İbn Rüşd bir adım daha ileri giderek “insanlar anlama kabiliyetlerine göre üç sınıftır” der ve herkesin her düzeyde yoruma ehil olmadığını belirtir (İbn Rüşd, 2017, s. 114). Bu sınıflandırma, onun felsefi epistemolojisindeki ünlü yönetsel ayrımla paraleldir:

- Avam / Hitabet Ehli: İnsanların çoğunluğunu oluşturan geniş halk kitesidir. Bunlar hitabet ve ikna yoluyla (retorik yöntemlerle) dine yöneltilirler. Dinî nasların zahirî, basit ve hikâye veya emir-düzeyindeki anlamları onlar için yeterli ve gereklidir. İbn Rüşd'e göre avam, mecazî yorumların peşine düşerse sapma riski artar; dolayısıyla soyut ve derin teolojik tartışmalardan uzak tutulmaları daha hayırlıdır. Dinin dili avam için daha çok kıssa, örnek ve duygusal telkin dilidir ki onların imanını korusun ve ahlakını şekillendirsinsin.
- Kelamcılar / Cedel (Diyalektik) Ehli: Orta düzeyde entelektüel kapasiteye ve eğitim görmüşlüğe sahip seçkinlerdir. Bunlar cedel yöntemiyle (diyalektik, tartışmaya dayalı akıl yürütme) dinî meseleleri anlamaya ve savunmaya çalışırlar. İslâm geleneğinde kelam âlimleri bu gruba girer. Diyalektik yöntem kesin bilgi vermez; ancak inanç konularında ortaya çıkan şüpheleri gidermek, rakip fikirlerle tartışmak ve inanç esaslarını makul hale getirmek için kullanılabilir. Bu grup, nasların bazı derin anlamlarını sezmeye yaklaşabilir ancak bilgilerinin derecesi çoğu zaman zannî (kesinlik taşımayan) seviyededir. Yani güçlü kanaatlere sahip olabilirler ama felsefi kesinlik düzeyine ulaşamazlar.
- Filozoflar / Burhan Ehli: Üstün aklî yeteneğe ve kapsamlı mantık eğitimi ile bilimsel formasyona sahip çok küçük bir azınlıktır. Bunlar burhanî yöntemle (yakînî, kesin delile dayalı demonstrasyonla) hakikati araştırırlar. İbn Rüşd'e göre Kur'ân'da özellikle bu ehil kimselere işaret eden ifadeler bulunmaktadır (örneğin “ilimde derinleşenler...” tabiri). Filozoflar, dinin sembolik dilinin ardındaki

gerçek manayı kavrayabilir ve nasların gerektiğinde te'vilini yapabilirler. Onların imanı, akılla temellendirilmiş, sağlamlaştırılmış bir imandır. Bu grup, hakikati birinci elden ve kesin delillerle idrak edebildiği için, diğer gruplara göre yorumda daha yetkindir (İbn Rüşd, 2017, s. 114).

İbn Rüşd, bu hiyerarşide her sınıfın dine yaklaşımının farklı olduğunu vurgular ve toplumsal düzenin korunması adına da bazı tedbirler önerir. Felsefi (burhanî) bilgiyi avam ile paylaşmak uygun değildir. Zira avamın idrak seviyesini aşan alegorik ve derin yorumlar, onların zihinlerinde şüphe ve karışıklık yaratarak dinde fitneye yol açabilir. İbn Rüşd bu noktada, felsefeyi ve derin ilmi meseleleri herkesin önünde tartıştığı için kendinden önceki büyük âlim Gazâlî'yi eleştirir. Gazâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eserinde ileri düzey felsefi problemleri umuma açık şekilde irdelemesinin ve bazı filozofları tekfir etmesinin (küfürle suçlamasının), halk nezdinde zararlı şüpheler uyardığını belirtir. İbn Rüşd açıkça "Burhan yöntemine dair kitaplar ehil olmayanlara yasaklanmalıdır" diye yazar (İbn Rüşd, 2017, s. 114). Nitekim Faslü'l-Makâl risalesinin sonunda, hikmet (felsefe) kitaplarını okumaya yalnızca yeterli eğitim almış ehil kimselerin izinli olduğunu, hazırlığı olmayanların ise bu kitaplardan uzak tutulması gerektiğini vurgular (İbn Rüşd, 2017, s. 88). İfadesi gayet nettir: "Avamın zahire inanması gerekir; te'vili onlara açıklamak, onları küfre düşürmektir." Böylece İbn Rüşd, teolojik hermenötiğe adeta pedagojik bir sınırlama getirmiş olur: Doğru yorum, ancak doğru muhatapla buluştuğunda hayırlıdır.

İbn Rüşd'ün teolojik hermenötiğinin belki de en özgün yönü, akıl ile şeriatı (dinî hükümlerin zahirini) uzlaştırma yöntemidir. O, şeriatın (dinin) öz hedefi ile felsefenin hedefinin aynı olduğunu düşünür: İkisinin de nihai amacı hakikati bulmak ve insana en yüksek iyiyi sağlamaktır. Bu nedenle felsefi araştırmayı, şeriatın öngördüğü bir tür içtihat faaliyeti gibi değerlendirir. Hatta bir yerde felsefeyi "dinin ortağı ve sütkardeşi" ilan eder (İbn Rüşd, 2017, s. 121). Kutsal metin hiçbir surette sağlam akıl ilkelerine aykırı olamaz, zira akıl da Allah'ın insana bahsettiği ilahî bir nurdur. Eğer kesin bir felsefi burhan (aklî delil) sonucunda ulaşılan bilgi, zahir bir nas ile çelişiyor gibi görünürse, bu durumda nasın zahirî anlamını bırakıp mecazî anlama geçmek gerekir. Mesela Kur'ân'da Allah için geçen "yed" (el) kelimesi zahiren fiziksel bir eli akla getirir; ancak akıl, Allah'ın cismani olamayacağını kesin olarak bilir. Öyleyse burada "el", kudret veya nimet gibi mecazî bir anlamda anlaşılmalıdır. Bu tarz bir te'vil, İbn Rüşd'e göre dinin özüne sadakatsizlik değil, tam tersine dinin derin maksadına ulaşmaktır. Kesin burhan ile ortaya konmuş bir hakikat karşısında, nasın zahirine bağlı kalmak yerine onun derunî (içsel) manasını aramak daha doğrudur ve zorunludur. Bu yaklaşım, İbn Rüşd'ün hermenötiğinde aklın hakemliğini ortaya koyar. Ancak bu hakemlik keyfi ve sınırsız değildir; yine İbn Rüşd'ün çizdiği usul sınırları içerisinde işler. Yani herkes kendi aklına dayanarak dini metinleri gelişi güzel te'vil edemez; bunu ancak burhan ehli yapabilir ve onlar da te'vilde belli objektif kriterlere bağlı kalmalıdır.

İbn Rüşd, felsefeye meşruiyet kazandırmak için ünlü bir bıçak metaforu kullanır. Şöyle der: "Bir bıçağın eti kesmedeki yararı, onu kimin ürettiğine bağlı değildir; Müslüman yapmış olsa da keser, gayrimüslim yapmış olsa da keser." (İbn Rüşd, 2017, s. 77-78). Bu benzetmeyle mantık ve felsefe ilminin Yunan kökenli olmasının, dinen bir sakınca teşkil etmediğini anlatır. Önemli olan, kullanılan yöntemin işe yarar ve doğru olmasıdır, menşei (kaynağı) değil. Nasıl ki kurban keserken bıçağın kalitesine bakılır da hangi ustanın yaptığına bakılmaz; aynı şekilde düşünme ve ispat tekniklerinin doğruluğu da onların kökeninden ziyade hakikati bulmaya elverişli olup olmamasına göre değerlendirilmelidir (İbn Rüşd, 2017, s. 78-79). Bu tavır, İbn Rüşd'ün entelektüel özgüvenini ve hermenötiğinde araçsal doğruluk ilkesine bağlılığını gösterir. Yani bir yorum aracı veya yöntemi eğer hakikate hizmet ediyorsa kullanılmalıdır; yöntemi geliştiren kişinin farklı bir inanç veya kültür dairesinden olması onu değersiz kılmaz. İbn Rüşd'ün bu söylemi, İslam dünyasında felsefeye karşı çıkan muhafazakâr kesimlere de güçlü bir cevap niteliğindedir.

İbn Rüşd'ün teolojik hermenötiği hem İslam dünyasında hem de Hıristiyan Batı'da önemli yankılar uyandırmıştır. Onun akıl-vahiy dengesi kuran yorum modeli, Latin skolastik düşüncesi üzerinde belirgin bir etki bırakmıştır. Aristoteles şârihi (yorumcusu) olarak kaleme aldığı felsefi eserler ve Faslü'l-Makâl gibi risaleleri 13. yüzyılda Latinceye çevrilmiş; Paris başta olmak üzere Avrupa akademik çevrelerinde hararetle tartışılmıştır. Thomas Aquinas ve Albertus Magnus gibi büyük skolastik düşünürler, İbn Rüşd'ün fikirlerinden etkilenecek din-felsefe ilişkisini kendi inanç gelenekleri çerçevesinde yeniden düşünmüşlerdir (Jeanrond, 2007, s. 134). Aquinas, İbn Rüşd'ün bazı görüşlerine katılmasa da ondan aldığı ilhamla Hıristiyanlıkta akıl ile nakil arasında uyum arayışına girişmiştir. İbn Rüşd'ün "hakikatin iki dili" olduğu yönündeki yaklaşımı (yani felsefenin dili ile dinin dili ayrımını yapması), sonraki yüzyıllarda çift hakikat teorisi tartışmalarına zemin hazırlamıştır. Gerçi İbn Rüşd, vahiy ve felsefeyi tamamen ayrı ve bağımsız gerçeklik alanları olarak görmez; bilakis aynı gerçeğin uyumlu yüzleri olarak değerlendirir. Ancak bazı Latin Averroistler, ona dayanarak din ile felsefenin birbirinden bağımsız doğruluk alanları olabileceği fikrini ileri sürmüşlerdir. Yine de İbn Rüşd özünde tevhidî bir perspektife sahiptir: Akıl ve vahiy aynı gerçeğin farklı fakat uyumlu yönleridir, hakikat tektir. Onun hermenötiğinde gördüğümüz rasyonel iman yaklaşımı, çağdaş İslam düşüncesinde de sık sık referans alınmaktadır. Özellikle din-bilim tartışmalarında, İbn Rüşd'ün yöntemini benimseyen bazı çağdaş düşünürler, vahyin sağlam bilimsel gerçeklerle çelişmeyeceği; eğer zahirde bir çatışma var gibi görünürse bunun uygun yorum yoluyla giderilebileceği tezini savunmaktadırlar.

Netice itibarıyla, İbn Rüşd'ün teolojik hermenötiği aklın kılavuzluğunda metnin derin anlamına ulaşma çabası ve bu süreçte imanın temel ilkelerini koruma hassasiyeti ile karakterizedir. O, genel felsefi hermenötik birikimini İslâmî ilimler alanına uygulamış; Kur'ân yorumunda hem dilsel-tarihsel yöntemi hem de aklî-mantıkî analizi bir arada kullanmıştır. Bu yaklaşımıyla İbn Rüşd, İslam düşünce tarihinde zahirî ile batınî yorum arasında denge kuran özgün bir örnek sergilemiştir.

Gadamer ve İbn Rüşd: Hermenötik Anlayışlarının Karşılaştırılması

İbn Rüşd'ün teolojik hermenötik yaklaşımını, modern hermenötiğin kurucularından Hans-Georg Gadamer'in felsefi hermenötiğiyle karşılaştırmak; iki düşünürün yorum felsefesi anlayışlarındaki ortak yönleri ve ayrımları görmek açısından aydınlatıcı olacaktır. Her iki düşünür de geleneğin ve dilin anlama sürecindeki rolüne dikkat çeker; ancak hareket noktaları ve ulaşmak istedikleri hedefler oldukça farklıdır.

Öncelikle Gadamer, hermenötiği tarihsel ve ontolojik bir zeminde ele alır. Hakikat ve Yöntem'de geliştirdiği felsefi hermenötik, bütün metin ve sanat eserlerini kapsayan evrensel bir anlama teorisidir. Ona göre anlamak, yorumcunun tarihsel önyargıları ile metnin/geleneğin tarihsel etkisinin bulunduğu diyalojik bir süreçtir; bu etkileşim ufukların kaynaşması ile sonuçlanır. Gadamer, yorum sürecinde yorumcunun tüm ön kabulleriyle birlikte işin içinde olduğunu ve bunların anlamayı mümkün kılan koşullar olduğunu vurgular (Gadamer, 2008, s. 305). Ayrıca dil, Gadamer'e göre varoluşun ve anlaşılabilirliğin temel zemini olduğundan, hermenötik onun düşüncesinde ontolojik bir boyut kazanır – dil, varlığın evidir ve her türlü anlama ancak dil aracılığıyla gerçekleşir. Gadamer, teolojik veya seküler ayrımı yapmaksızın, anlama deneyiminin her alanda benzer yapısal özellikler taşıdığını öne sürer.

İbn Rüşd ise hermenötiği daha araçsal ve normatif bir çerçevede ele alır. Onun birincil gündemi, İslam vahyinin akılla uyumlu olduğunu göstermektir. Bu nedenle hermenötik ilkelerini ortaya koyarken aslında bir "yorum teorisi" inşa etmekten ziyade, nasların doğru anlaşılması için pratik bir kılavuz sunmaya çalışır. İbn Rüşd'de hermenötik, öncelikle şeriatın zahirine sadık kalmak ile derin manayı keşfetmek arasında bir denge bulma çabasıdır. Yorum yapma yetkisi ve tarzı toplumsal kategorilere göre sınırlandırılmıştır (avamın zahire bağlı kalması, elitlerin te'vil yapabilmesi gibi). Bu yaklaşım, Gadamer'in hermenötiğindeki evrensellik iddiasından farklıdır. Gadamer, anlamayı her insanın

paylaştığı varoluşsal bir durum olarak ele alırken; İbn Rüşd, her insanın anlama kapasitesinin aynı olmadığını ve hermetiğin ancak ehil olanlar tarafından tam anlamıyla uygulanabileceğini savunur (İbn Rüşd, 2017, s. 81). Yani Gadamer’de hermetik herkes için geçerli evrensel bir süreç iken, İbn Rüşd’de hermetik belirli yeterliliklere sahip olanlar için tam manasıyla geçerli bir yöntemdir.

Bir diğer fark, geleneğe verilen değer konusundadır. Gadamer, tarihsel geleneğin ve otoritenin insanın anlam ufkuunu şekillendirdiğini, bunların anlama sürecinde vazgeçilmez bir rol oynadığını düşünür. Ona göre okur, kendisini bir geleneğin içinde konumlandığını kabullenerek metinle diyaloga girmelidir. Geleneğe duyulan saygı, geçmişin otoritesine tamamen boyun eğmek demek değil, aksine onunla konuşarak ondan bir hakikat payı devralmak demektir. İbn Rüşd de kendi geleneğine (İslâm inanç ve ilim geleneğine) bağlı bir yorum geliştirir; ancak geleneğin her unsurunu eşit düzeyde değerli görmez. O, geleneğin bir parçası olan zahiri-dışavurumsal din dilini, felsefi hakikati örtük biçimde ileten bir araç olarak kabul eder. Bu yüzden gelenek içindeki farklı yorum seviyelerini hiyerarşik olarak sıralar: Avamın anlayışına uygun zahiri gelenek, havasın anlayışına hitap eden derin gelenek. Gadamer ise geleneği böyle bir hiyerarşik ayrımla ele almaz; gelenek, tarih boyunca süreklilik içinde oluşmuş ortak bir anlam ufkudur ve her yorumcu bu ufuk içinde yer alır.

Önyargılar (önyargı/önkabul) konusuna yaklaşımları da zıtlık içerir. Gadamer, önyargıları anlama sürecinin başlangıç noktası ve vazgeçilmez unsuru sayar. Yorumcu, bazı önyargılar (ön kabuller) sayesinde sorular sorar ve metinle diyaloga girer; dolayısıyla önyargı kavramına olumlu bir anlam kazandırır. İbn Rüşd ise bazı önyargıların (özellikle din alanında yanlış veya eksik anlayıştan kaynaklanan önyargıların) giderilmesi gerektiğini savunur. Örneğin Allah’ı insan suretinde tahayyül etmek gibi hatalı bir önyargı, ancak felsefi te’vil ile düzeltilmelidir. İbn Rüşd, din eğitiminde hatalı ve sık önyargıların avam arasında yayılmasını engellemek için felsefi yorumların gizli tutulmasını öğütler (İbn Rüşd 2017, s. 108). Gadamer ise bilgiyi saklama veya herkesle paylaşma konusunda böyle bir sınırlama getirmez; çünkü ona göre anlamının gerçekleşmesi, dilin ortaklığı sayesinde mümkündür ve herkesi kapsar. Gadamer hermetiği betimlerken, hangi bilginin kime açık olması gerektiği gibi pedagojik kaygılar gütmeyiz. Buna karşılık İbn Rüşd, yanlış anlama ihtimaline karşı, derin yorum bilgisinin ehil olmayanlardan sakınmasını etik bir sorumluluk sayar.

Bütün bu farklılara rağmen Gadamer ile İbn Rüşd arasında bazı paralellikler de bulunabilir. Her ikisi de hakikatin birliği ilkesine inanır denilebilir. Gadamer’e göre anlama sürecinde açığa çıkan hakikat, bilimsel yöntemin tekeline indirgenemeyecek kadar zengin ve çoğul bir olgudur; sanat, tarih, dil gibi farklı tecrübe alanlarında kendini gösterir, fakat bu farklı görünüşler nihayetinde bir “hakikat tecrübesi” olarak birleşir. İbn Rüşd de hakikatin gerek akıl yoluyla gerek vahiy yoluyla elde edilmiş olsa da çelişik olamayacağını, tek ve tutarlı bir gerçeklik olduğunu vurgular. Bu açıdan bakıldığında, Gadamer’in “hakikat” kavramına daha geniş bir tecrübe alanı tanınması ile İbn Rüşd’ün farklı yorum seviyelerine rağmen değişmez bir hakikat özüne bağlı kalması yöntem bakımından farklı görünse de her ikisi de nihilist veya göreceli bir hakikat anlayışını reddeder. Ayrıca her iki düşünür de metnin nihai anlamının tükenmez olduğunu bir bakıma kabul eder: Gadamer, anlamının bitimsiz bir diyalog olduğunu, hiçbir zaman son bir yoruma ulaşamayacağını söylerken; İbn Rüşd, farklı bilgi seviyelerine göre metnin çok katmanlı anlam zenginliği taşıdığını onaylar. Bu da bir metnin tüm boyutlarıyla anlaşılmasının tek bir perspektifle tamamlanamayacağı fikrini paylaşmaları demektir.

Kısacası, Gadamer ve İbn Rüşd’ün hermetik yaklaşımları arasında tarihsel bağlam ve amaç açısından önemli farklar bulunmaktadır. Gadamer, evrensel insanî deneyimi temel alan, her türlü metni ve anlam tecrübesini içine alan bir hermetik felsefesi kurarken; İbn Rüşd, belirli bir dinî metin korpusunu akılcı yöntemlerle uyumlu biçimde anlama problemini çözmeye odaklanmıştır. Gadamer’de yorum süreci açık uçlu, sonu olmayan ve her okur için ufuk genişletici bir anlama olayı iken; İbn Rüşd’de yorum, sınırları belirlenmiş ve hakikate ulaşmak için araçsal bir te’vil faaliyetidir. Yine

Gadamer'in hermenötiği betimleyicidir (deskriptiftir) – anlamının nasıl gerçekleştiğini anlatır; İbn Rüşd'ün hermenötiği ise normatiftir – metinlerin nasıl yorumlanması gerektiğine dair kurallar koyar. Bu karşılaştırma, hermenötiğin farklı dönem ve bağlamlarda nasıl çeşitlendiğini ve yorum faaliyetinin amacının düşünürden düşünüre nasıl değişebileceğini göstermesi bakımından değerlidir.

Sonuç

Bu incelemede hermenötiğin genel gelişimi ve teolojik hermenötik alanındaki yansımaları ele alınmış; ardından İbn Rüşd'ün akıl ile vahyi uzlaştıran yorum yöntemi ayrıntılı olarak incelenmiştir. İbn Rüşd'ün teolojik hermenötiği, din ile felsefe arasında aslında bir çatışma bulunmadığı, tam aksine doğru yorum yöntemleri sayesinde bu ikisinin uyum içinde anlaşılacağı prensibine dayanmaktadır. Filozof, aklın rehberliğinde kutsal metinlerin derûnî anlamlarını ararken bir yandan da inancın temel ilkelerine sadakati elden bırakmamayı öğütler. Onun yaklaşımı, teolojik hermenötiğin klasik sorunlarına –literal anlam mı mecazî anlam mı; akılcı yorum mu gelenekçi yaklaşım mı, avam-havas ayrımı nasıl gözetilmeli– dengeli bir çözüm sunmaya çalışır. İbn Rüşd'ün çizdiği çerçevede hakikat tektir ve kendi içinde çelişkisizdir; farklı ilim yolları (din ve felsefe) aslında aynı hakikate hizmet eder. Bu çerçeve, hem İslam düşüncesi içinde bir yenilik ve reform girişimi olarak görülebilir hem de genel anlamda din ile akıl arasındaki ilişkiyi tartışan güncel felsefî söylemlere tarihsel bir örnek teşkil eder.

Sonuç olarak, modern hermenötik geleneğinin felsefî birikimi ile İbn Rüşd'ün teolojik mirasının buluşması günümüz okuru için önemli dersler barındırmaktadır. Yorumlama faaliyetinde tarihsel bilinç, dilsel duyarlılık ve rasyonel tutarlılık gibi ilkelerin önemi, hem Gadamer gibi modern filozofların vurgularında hem de İbn Rüşd gibi klasik düşünürlerin eserlerinde kendini gösterir. Bu miras, günümüzde kutsal metinleri anlama çabasında eleştirel düşünce ile imana sadakatin birlikte mümkün olabileceğine dair umut verici bir model sunmaktadır. Başka bir deyişle, aklın aydınlattığı bir iman anlayışı ve metne sadık bir yorum disiplini, bir arada uygulanabilir görünmektedir. İbn Rüşd'ün rasyonel iman modeli, güncel teolojik yorum tartışmalarında dengeleyici bir çerçeve olarak hâlâ geçerliliğini korumaktadır.

Kaynakça

- Dilthey, W. (1999). Hermenötik ve tin bilimleri (D. Özlem, Çev.). Paradigma Yayınları. (Orijinal eser 1883).
- Gadamer, H.-G. (2008). Hakikat ve yöntem I (H. Arslan & İ. Yavuzcan, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Gadamer, H.-G. (2010). Hakikat ve yöntem II (H. Arslan & İ. Yavuzcan, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Gadamer, H.-G. (2009). Truth and method (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans., 2nd rev. ed.). Continuum.
- İbn Rüşd. (2017). Felsefe-din ilişkileri: Faslu'l-Makal - el-Keşf an Minhacü'l-Edille (S. Uludağ, Çev.). Dergâh Yayınları.
- Jeanrond, W. G. (2007). Teolojik hermenötik: Gelişimi ve önemi (E. Kuşçu, Çev.). İz Yayıncılık.
- Okumuş, M. (2018). İbn Rüşd'ün te'vil anlayışı ve aktüel değeri. İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 9(2), 101–130.
- Ricoeur, P. (1976). Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning. TCU Press.
- Ricoeur, P. (2009). Yorumların çatışması (L. C. des interprétations, İ. Ergüden, Çev.). Metis Yayınları.
- Schleiermacher, F. (1990). Hermenötik: 1819 dersleri (D. Özlem, Çev.). Türk Dil Kurumu Yayınları.

