

Dr. Muhammed Bâkır Saidirûşen

Kur'an Dilinin Analizi

ve Kur'an'ı Anlamanın Metodolojisi



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Dr. Muhammed Bâkır Saidirûşen

Kur'an Dilinin Analizi

ve Kur'an'ı Anlamanın Metodolojisi

Çeviri
Kenan ÇAMURCU

el-Mustafa Yayınları: 1
ISBN: 978-605-85969-0-0

Kur'an Dilinin Analizi ve Kur'an'ı Anlamanın Metodolojisi

T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 27932

© el-Mustafa Yayınları, 2013

Bu kitabın tüm yayın hakları,
el-Mustafa Yayınları'na aittir.
Kaynak gösterilerek alıntı ya-
pılabilir, izinsiz olarak hiçbir bi-
çimde çoğaltılamaz, dağıtılamaz.

Eserin özgün adı:

تحليل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن
Tahlili Zebani Kuran ve Reveş Şinasii Fehmi An

Yayın Yönetmeni

Dr. Resul Abdullahi

Yazar

Dr. Muhammed Bâkır Saidirûşen

Çeviri

Kenan Çamurcu

Editör

Yusuf Tazegün

Tashih ve Redakte

Ozan Kemal Sarılioğlu

Sayfa Düzeni

İrfan Güngörür

Kapak Tasarımı

Sercan Arslan

Baskı ve Cilt

Yılmaz Basın Yayın

Topkapı / İstanbul

(Sertifika no: 27185)

Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi
Türkiye Temsilciliği



Merkez Efendi Mah. Mevlana Cad. Aktaş Apt. No: 108

Zeytinburnu / İSTANBUL Tel: (0212) 664 46 40

www.elmustafa.com.tr • el-mustafa@hotmail.com.tr

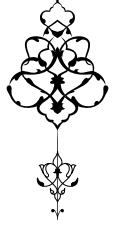


İçindekiler

› Başlarken	15
› Önsöz	19

BİRİNCİ BÖLÜM Dil ve Dilbilim Kavramı

Dil Nedir?	27
Delaletin Oluşması ve Simgelerin İlişki Düzeni.....	30
Konuşma Dilindeki Çeşitli Düzeyler	32
A) Fonetik Düzen Düzeyi.....	32
B) Kural Düzeni Düzeyi	32
C) Anlam Düzeni Düzeyi.....	33
Lafız ve Anlamanın İlişkisi.....	35
Tasavvurcu ve Tasdikçi Medluller ve Anlamlar	37
Lafzın Anlama Delaletinin Kriteri.....	38
Dilin Kullanımları.....	39
Hakikatlerin Tavsifi	40
Tezahürlerin Sebep-Sonuçla İzahı.....	40
Konuşma Fiili	40



<i>Duygusal-Hissi</i>	40
Bir Metnin Dilinin Çok Alanlı Olma İmkânı	41
Dil ve Gerçeklik	42
Dil ve Tefekkür	42
Dil, Dünyagörüşü ve Değerler Düzeni.....	43
Çeşitli Diller ve Sınırlandırmanın Ölçütü.....	44
<i>Haber Dili ve Hüküm Dili</i>	46
<i>Hakiki Dil ve Mecazi Dil</i>	46
<i>Kinaye Dili</i>	49
<i>Sembolik Dil</i>	49
<i>Temsil Dili</i>	50
<i>Mitoloji Dili</i>	52
Dilbilim ve Alanı	53
Dil Felsefesi.....	56
Normal Dilden Edebiyat Diline.....	59

İKİNCİ BÖLÜM

Dinin Dili, Batının Eski Yaklaşımları

Dinin Dili	65
Din ve Dil	65
Çeşitli Alanlarda Dil ve Dinin İlişkisi.....	66
<i>Yahudi Düşüncesi Bölgesi</i>	66
<i>Yahudi Philon</i>	68
<i>Mesih (a) Dininin Alanı</i>	69
<i>Origen</i>	70
<i>İskenderiyeli Clement</i>	72
<i>Augustin</i>	72
<i>İbn Meymun İsrailî</i>	73
<i>Aquinas</i>	75
<i>Bonaventure</i>	76

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Modern Çağ, Dinin Dilini Ele Almada Yeni Mecraların Doğuşu

Modern Dönem.....	79
Ortaçağ Düşüncesinin Temelleri.....	80
Dünyevî Yaklaşım.....	80
Modern Çağın Ortaya Çıktığı Bazı Alanlar.....	82
Modern Düşüncenin Bileşenleri ve Donanımı.....	82
1. Deneyisel Bilgi Yönteminin Popülerleşmesi.....	82
2. Geçmişe Eleştirel Bakış	105
3. Felsefî Hermenötik ve Tüm Anlayışlara Yorum-Dil Boyutu Kazandırmak	115

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Dinin Dili ve Batıdaki Çağdaş Yaklaşımlar

1. Pozitivizm ve Anlamsızlığın Dinin Diliyle İlgisi.....	141
Wittgenstein'in İlk Dönemi.....	143
Ayer ve Doğrulanabilirliğin Ölçütü	144
Mantıksal Pozitivizmin Karanlık Çıkması.....	145
John Wisdom	146
Anthony Flew.....	147
Crombie	147
Hare.....	149
Basil Mitchell	149
2. Linguistik Analiz ve Dinî Dilin İşlevselciliği.....	150
Wittgenstein ve Dil Oyunları.....	152
Wittgenstein'in Görüşünün Özellikleri ve İcapları.....	154
Wittgenstein'in Görüşüne Eleştiri.....	158
Philips.....	160
Van Buren.....	161
Braithwaite.....	161
Stace.....	163
İşlevselcilikle Aynı Yöndeki Psikolojik-Sosyolojik Teoriler.....	165
İşlevselciliğin Eleştirisi	165

3. Dinî Dilde Sembolizm (İrrealist Episteme).....	166
Paul Tillich.....	168
Randall.....	169
Ernst Cassirer	171
Hristiyan Fırkaların Değişik Yaklaşımları	171
Karl Barth'ın Neo-Ortodoksi Görüşü	172
Bultmann'ın Egzistansiyalizmi	173
4. Gerçekçiliğin Epistemik Görüşü.....	178
Alston ve Aquinos'nın Görüşünü İhya.....	178
Montgomery Watt'ın Betimleyici Dili	179
Ian Barbour ve Dine Kapsamlı Bakış.....	180
John Hick ve Uhrevi Doğrulanabilirlik.....	182

BEŞİNCİ BÖLÜM

Batının Fikrî-Dinî Kökleri ve Temelleri, Bizim Konumumuz

Batı Dünyasının Bazı Dinî-Kültürel Alanları.....	187
1. Asli Vahiyden Yoksunluk.....	188
2. Karışık Metinlerden Çıkan Dinî Kavramların Yetersizliği.....	189
3. Akli İptal.....	196
4. Bilimin Sınırlandırılması	197
5. Kutsal Metinlerin İç Çelişkileri.....	197
Bu Köklerin Sonuçları.....	198
Modern Zamanın Tepkileri.....	198
1. Bilim ve Dinin Ayrışması ve Çatışması.....	199
2. Deneyseleliliğin Yaygınlaşması.....	199
3. Metafizik Çıkarsamalar.....	199
4. Dinî Reform Hareketi	199
5. Çeşitli Felsefeler.....	200
6. Ürünler ve Sonuçlar.....	200
Dinin Dilinde Sarsılan Temeller ve Tahrip Olan İddialar.....	203
1. Dinin Dilindeki Anlamsızlık Görüşü.....	203
2. Dilde İşlevselcilik.....	204

3. Sembolleştirme ve Mitolojik Varsayma.....	204
4. Eleştirel Gerçekçilik	206
İslam Dünyasının Dinî-Fikrî Alanları.....	208
1. Kur'an-ı Kerim: Allah'ın İnsanlık İçindeki Asli Vahyi	208
2. Kur'an'ın Muhtevası.....	213
Kur'an'ın Fikrî, Kültürel Etkileri.....	230
1. Dinî Düşüncenin Donukluğu Değil, Gelişimi	230
2. Bilimsel Durgunluk Değil, Gelişme.....	230
3. Akılcılık İftiharı ve İslam Felsefesi.....	231
Olumsuz Tepkiler İçin Zeminin Bulunmaması.....	232
1. Bilim ve Dinin Karşı Karşıya Gelmek Yerine Birbirini Tamamlayıcı Olması ve Gerektirmesi.....	232
2. Cahilliklerin Boşluğunu Kapatan Değil, Kayyum Allah	233
3. Dinin, Beşeri Onarıma Mani Kemali	235
4. Akıl Temelli Felsefe ve Varlığa Kuşatıcı Bakış.....	237

ALTINCI BÖLÜM

İslamî İlimler Sürecinde Kur'an'ın Dili

Kur'an'ın Dili, İç Zorunluluklar	241
İslam Kültüründe Din ve Dilin Bağı	242
1. Kıraat İlminde Kur'an İlimlerine.....	243
2. İslam Edebiyat İlimleri ve Linguistik	245
3. Müslümanların Tefsir Metinleri ve Linguistik.....	246
4. İslam Kelamı ve Felsefesi ve Linguistik.....	248
5. İrfan ve Tasavvuf	256
6. Fıkıh Usûlü.....	263

YEDİNCİ BÖLÜM

Lafızlar Sahasında Kur'an Dili, Hangi Rol?

Kur'an Dilinin Anlamı	267
Kavramlar Sahasında Kur'an'ın Dili.....	269
Kelime Vazetmenin Niteliği.....	271

Kur'an'ın Kültürü ve Arapça Giysisi	277
Kur'an'ın Kavramlarına Birkaç Örnek.....	279
Kur'an.....	279
Sure.....	280
Vahiy	280
Levh-i Mahfuz.....	280
Kaza ve Kader.....	281
Fıkıh ve Tefakkuh.....	282
Mü'min ve İman.....	282
Kalbin Hastalığı.....	283
Nifak, Münafık.....	283
Allah Yolunda Cihad.....	284
Huşu.....	285
Sırat-ı Müstakim.....	285
Sübhan ve Tesbih	286
Dünya, Ahiret.....	286
Berzah	287
Saat.....	287
Kıyamet	288
Cehennem	288
Hulud.....	289
Kur'an'a Özgü Örf.....	290
Kur'an'ın Dünyagörüşü	291
Kur'an'a Özgü Örfün Lugat Manasıyla Bağlantısı.....	293

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Kur'an Hükümlerinin Diline Dair

Çeşitli Görüşlerin Eleştirisi ve Analizi

Hükümler ve Cümleler Düzeyinde Kur'an'ın Dili.....	301
1. Zâhircilik ve Kur'an'ın Tek Boyutlu Dili.....	303
2. Bâtınilerin Sembolcülüğü.....	317
3. Mutasavvıfların Tevilciliği.....	322
4. Yeni Naturalistler ve Kur'an'ın Tevili.....	326

DOKUZUNCU BÖLÜM

Kur'an'ın Dili Sembollerin Dili mi, Yoksa Müteal Hakikatler mi?

1. Her Sözde Birinci İlke Hakikattir	349
2. Hakikatin İşaretleri.....	352
3. Karinenin Yokluğu.....	353
4. Kur'an'da Mecazın Alanı.....	355
5. Felsefi Hakikatin Edebi Hakikatten Ayırt Edilmesi	358
<i>Bir: Edebi Hakikat ve Mecazın Felsefi Hakikat ve Mecazdan Farkı</i>	359
<i>İki: Yalan Mecaz ve İstiare ya da İddia Edilen Hakikat mi?.....</i>	359
6. Temsilden Sembole.....	361
7. Nazil Olmuş Hakikatler	366
8. İlahiyatın Dili Mecburen Sembolik Dil midir?	371
A) İslam Hikmeti ve İlahiyatın Bilgi Sunması.....	372
B) Kur'an Vahyi Bakış Açısına Göre İlahiyat.....	373
C) İlahiyatın Dilini Sembolik Kabul Etmeyi Reddetmenin Akli ve Nakli Temelleri.....	381
D) Allah'ın Fillerinde Zamanlılık İlişkisi	386
E) Allah'ın Fiilinde Göreceli İfadeler.....	387
F) Kur'an'da Bâtın ve Zâhir	390

ONUNCU BÖLÜM

Kur'an'ın Dili: Gerçekçi Metinde Sorumluluk Yükleme

1. Kur'an'ın Gerçekçiliği	395
2. Kur'an Cümlelerinin Türleri.....	396
3. Kur'an'ın Vasıflarından Bir Parça	397
4. "Gereken" ve "Varolan"ın Bağı.....	400
5. Bazı Ayetlerde Mesaj ve Gerçeğin İçice Özelliğini Aramak.....	401
<i>Evrenin Genişliğinde Tevhidin Alametleri.....</i>	403
<i>Allah'ı Tavsif</i>	404
<i>Fiillerde Tevhid</i>	404
<i>İlahi Âdetler</i>	404

<i>Kozmoloji.....</i>	405
<i>İnsanın Ortaya Çıkışı ve Gelişiminin Aşamaları.....</i>	405
<i>Ebu Leheb'in Kaderi.....</i>	406
<i>Neshedilmiş Gizli Konuşma ve Sadaka.....</i>	407
<i>Riba Kıssası.....</i>	407
<i>Saatin Olayları ve Şartları.....</i>	409
<i>Amellerin Bedenlenmesi ve Hazır Bulunması.....</i>	409
<i>Organların Şahitlik Etmesi.....</i>	410
<i>Yeniden Diriliş Sahnesi ve İyiler İle Kötülerin Kaderi.....</i>	410
<i>Sonuç.....</i>	411
6. Çağdaşlık ve Kur'an'dan Gerçekliği Kaldırma.....	413
<i>Eleştiri ve İnceleme.....</i>	414
7. Dinin Kavramlarının Zât ve Araz Olarak Ayrılması ve Metnin Suretinden Vazgeçilmesi.....	415
<i>Eleştiri ve Değerlendirme.....</i>	417
8. Dinin Metnine Fenomenolojik Bakış!.....	423
<i>Eleştiri ve İnceleme.....</i>	424
<i>Sonuç.....</i>	426

ONBİRİNCİ BÖLÜM

Kur'an Dilini Keşfetme Yöntemi

1. Kur'an Dilini Keşfetme Yöntemi.....	429
2. Anlatıcıyı Tanıma Yoluyla Dilin Akılla Tanınması.....	429
3. Metnin Hedefini Öğrenme Yoluyla Dili Tanımak.....	431
4. Metnin Özellikleri Yoluyla Dili Tanımak.....	432
5. Muhatapların Sahası Yoluyla Tanımak.....	433
6. Metnin Mesajındaki İçerik Yoluyla Tanımak.....	435
7. Deneyisel Yöntemle Tanıma.....	436
<i>Eleştiri ve Değerlendirme.....</i>	437
8. Fenomenolojik Tanıma.....	438
<i>Eleştiri ve İnceleme.....</i>	439

ONİKİNCİ BÖLÜM

Kur'an'ın Dili, Hidayete Özgü Dil

Kur'an'ın Dili Konusunda Yazarın Tercihi	445
Kur'an'ın Linguistik Özellikleri	445
1. Genelini Yararlanması	446
2. Kur'an'ın Metodu, Konuların Karışık Oluşu	448
Ala suresine bir bakış	449
3. Çok Boyutlu Dil	451
4. Basamaklı Dil	454
5. Örfü Aşan Bilgiler	457
6. Hidayetin Yüksek Mertebeleri ve Kur'an'a Özgü Örf	459
7. Kur'an'ın Evrensel Olması ve Ölümsüzlüğü	461

ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Kur'an'ı Anlamada Anlambilim ve Hermenötik

1. Kur'an'ı Anlamada Fikri Mebna veya Altyapı	468
Bu Temelin Hermenötik Sonuçları	470
Kur'an'ın Metinbilim-Linguistik Temelleri	472
Kur'an'ın Anlam Bakımından Belirlenmesi	474
Antropolojik Temel ve Sonuçları	475
2. Kur'an'ı Anlamanın İmkânı	480
3. Metni Anlamanın Mekanizması	484
İlk Adım: Terminolojinin Semantiği	485
İkinci Adım: Hüküm İçeren Semantik	486
Üçüncü Adım: Metnin Birbirine Dönük ve Kuşatıcı Semantiği	488
Karinelerden Yardım Alınması	488
İçbükey Karineler	488
Naklin İçbükey Karineleri	499
Aklı Karine	503
4. Kur'an'ı Anlamanın Kriteri ve Mantığı	505
Bir: Dile Hâkim Akılcı Kurallar	506
İki: Metnin İçsel Ahengi ve Uyumu	509

Üç: Kanıt Olan Akla Uygunluk ve Koordinasyon.....	512
Dört: İnsanın Hayati İhtiyaçlarına Cevaplar.....	515
Beş: Metnin Dine İnanan ve Dini Yoketmeyen Yorumuna Dair Tavır Belirlenmesi.....	516
› Kaynakça.....	521

Başlarken

Dil, zihnî mefhumların başkalarına aktarılması için insanoğlunun haiz bulunduğu en kolay vesiledir. Ayrıca dil, insanoğlunun belleğinde betimlediği mana ve mefhumları toplumsal yaşamda başkalarına aktarmak ve anlaşılır kılmak için başvurduğu en basit ve sade bir araçtır. Dil, toplumsal yaşamın en hassas ve hayatî önem arzeden boyutu olan anlama ve anlatmanın vesilesidir. Bu işler bu basit vesile aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bunun içindir ki yüce Allah yaratılış nimetinden sonra dili en büyük ve hayatî nimet saymıştır.

Peygamberler, insanoğlunun dünya ve ahiret saadetine temini amacıyla kendisine gönderilen ilâhî şeriatlar ve bunlara ait metinlerde bu normal ve yaygın olan metodu yani dil ve beyan metodunu kullanmışlardır.

Bu yüzden şeriatın dili halkın dilidir. Zira şer'î kanun ve kurallar ile emir ve yasaklara muhatap olan kitle halktır. Dolayısıyla söylenenlerin halkın anlayacağı bir dille söylenmesi lazımdır. Buna binaen vahiy veya Kur'an dilinin avamın örfünde yer etmiş olan dil olduğunu söyleyebiliriz. Tabi ki manaların idrakinde yetenekler farklı ve kabiliyetler değişiktir.

İlâhî hikmet ve maslahat halka söylenen sözün açık ve kolaylıkla anlaşılabilir olmasını gerekli kılmaktadır. Mevcut



olan metinlerin yanı sıra tarihin kendisi de peygamberlerin söyledikleri sözlerin her zaman ve mekânda, anlaşılır bir düzey ve tarzda olduğuna tanıklık etmektedir. Tarihin hiçbir kesitinde, herhangi bir peygamberin takipçilerinin o peygamberin sözlerinin anlaşılmadığından şikâyetçi oldukları saptanmamıştır.

Vahiy dilinin anlaşılır olmadığına dair son zamanlarda bir takım şüpheler dile getirilmektedir. Tercüme düzeyinde zahîrî mefhum anlaşılabilir, ancak Kur'ân'ın geriye kalan hakikatlerine ulaşmanın yolu gûya insanlığa kapalıymış. Bilvesile Kur'ân'ın birçok mana ve mefhumu gizli kalmaktadır.

Bazıları da vahiy dilini sembolik bir dil olarak nitelemekte ve bu sembolik dilin bünyesinde taşıdığı hakikatlerin herkes tarafından idrak edilmesinin mümkün olmadığını söylemektedirler. Bir başka grup daha da ileri gidip vahiy dilini, gerçeği hiçbir şekilde ifade etmeyen salt temsili ve hayali bir dil olarak değerlendirmişlerdir. Vahiy dili de, soyut zihnî betimlemeler ile ahlâksal ve terbiyesel konuları, zihnî (subjektif) tasvirler ve meseller ile beyan eden Kelile ve Dimne isimli hikâye kitabı gibidir. Sonuç olarak semavî kitapların zahîrî ifadelerinden sabit olan bir hakikate varmak mümkün değildir. Çoğunluğu Hristiyan ve Yahudi olan bu insanlar, böylece bazı muharref semavî kitaplarda bulunan ve hiçbir şekilde gerçek ile bağdaşmayan anormallikleri yorumlayıp bu hususta Tevrat ve İncil'e yapılan itiraz ve eleştirileri etkisiz hale getirmeye çalışmaktadırlar. Bu düşüncüyü takip edenler gafilce hareket edip böyle bir üslup ve iddianın Kur'ân için de geçerli olabileceğini zannetmişlerdir.

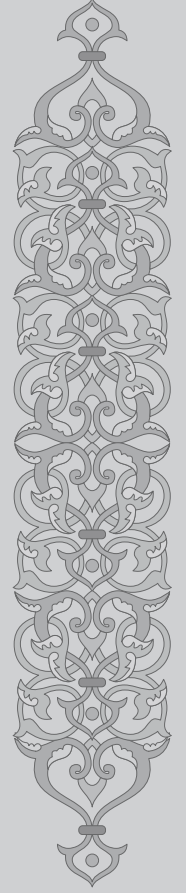
Fakat bu ihtimalin ilmî bir itibarı ve kıymeti yoktur ve hiçbir senede de sahip değildir. Zira Kur'ân'ın açık ve net olan ayetleri bunu reddetmektedir. Müslümanların ilk günden bugüne kadar yaklaşımları ve ittifakları aksi yöndedir.

Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in hem kelime ve hem de mana itibariyle vahiy olduğu kesindir ve bu hususta hiçbir şüpheye mahal yoktur. Kur'an her yönüyle ve mutlak anlamda Allah kelimidir. Mana itibariyle mucize olmakla birlikte, kelime ve cümle yapısıyla da mucize olan böyle bir sözün Peygamber'in ağzından çıkması mümkün değildir. Daha önceden de belirttiğimiz gibi Kur'an, insanları surelerin benzerini getirmeye çağırış ve meydan okumuştur. Bu meydan okuma Peygamber'i de kapsamaktadır.

Bu açıklamaya çalışıklarımızın derinlemesine araştırmaya ve bu etraftaki şüphelerin cevaplandırılmasına zaruri ihtiyaç vardır.

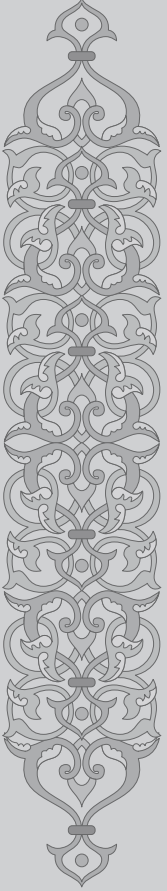
Evet, ilahiyat merkezlerinin, dinî tetkik ve insanî bilimler alanında yeni ortaya çıkmış konularda yapılmış araştırmalara ve kalıcı metinlere olan kapsamlı ihtiyacı inkâr edilemez bir gerçektir. Bununla birlikte bu ihtiyaca cevap verme görevini yerine getirmede bilimsel merkezlerin mevcut sınırlı imkânları, inceleme eserlerinin nicel ve nitel kalitesini artırıp tekrarın ve paralel çalışmaların önlenmesi için bilim-araştırma merkezlerinin fikri ve maddi birikimini ortak hedefler doğrultusunda işbirliğiyle hizmete sokmayı gerektiriyor.

Bu çerçevede el-Mustafa Üniversitesi Türkiye Temsilciliği, söz konusu hedeflere ulaşma doğrultusunda ilk çalışmasını *"Kur'an Dilinin Analizi ve Anlamanın Metodolojisi"* kitabını yayınlamaya başlatmış oluyor. Bu kitap, yüksek lisans aşamasındaki ve ilahiyat bölümünde doktora yapan üniversite öğrencileri ile tefsir ve Kur'an araştırmalarına ilgi duyan diğerleri için kaleme alınmıştır. Eserin, eğitmenlerin, araştırmacıların ve uzmanların beğenisini kazanmasını ve kendilerinin incelikli önerilerinin eserin geliştirilmesi ve derinleştirilmesinde bu kurumunun çalışanlarına yardımcı olmasını umuyoruz.



el-Mustafa Üniversitesi Türkiye Temsilciliği bilim kurulu-
lundaki sayın üyelerine ve bu eserin tamamlanmasında ve
tüm hazırlıklarda pay sahibi olan değerli dostlara, özellikle
de kıymetli müellif Hücetüislam Dr. Muhammed Bâkır
Saidirüşen, başarılı çeviri ve dipnotlarda verdiği faydalı bil-
gileriyle Kenan Çamurcu, redakte alanlarında desteğini al-
dığımız Ozan Kemal Sarıalioğlu ve yayınevimizin editörü
Yusuf Tazegün'e çabaları için takdir ve teşekkürlerimizi sun-
mayı borç biliyoruz.

el-Mustafa Üniversitesi Türkiye Temsilciliği
el-Mustafa Yayınları





Önsöz

Dil; konuşma yeteneği, gizli anlamları iletme yeterliliği ve ulaşılması güç hakikatleri söz ve kelamla ifade etme anlamında insana özgü bir şeydir. Bu unsur, gerçekleri idrak gücü ve iradeyle davranma gibi diğer becerilerin yanında insanı Allah'ın teşrii vahyine muhatap kılar. Vahye dayalı din, insan ve kâinatın ne olduğu ve onun iç dünya ve çevre ile münasebetlerini geliştirme ve yüceltme yönünde en iyi hale getirme bâbında, beşerin bilgisini tamamlama doğrultusunda indirilmiş ilahi izah ve öğretilerin toplamıdır.

Dinî metinlerin dili ve bu metinlerin çeşitli ifadelerini anlamının niteliği üzerinde düşünülmesi, din araştırmacılarının ve dindarların en eski meşguliyetlerden kabul edilebilir. Ama modern zamanlarda, özellikle de Rönesanstan ve Yahudi-Hristiyan dinî metinlerine eleştirel bakış kapısının açılmasından sonra bu mevzunun önemi yüzlerce kat arttı. Eski ve Yeni Ahid metinlerinin içsel güçlükleri ve bu metinlerden kaynaklanan dinî inançlar, batıda dinin dili ve anlaşılması meselesini aşarak deneysel epistemoloji yönteminin

yaygınlaşmasına ve ciddi biçimde çatışan felsefelerin ortaya çıkmasına yolaçtı. Dinî bilgilerde anlamdan yoksunlaştırma, saf işlevselcilik, sembolleştirme, dinin diline yönelik eleştirel gerçekçilik, yazarın maksadını ve metnin içeriğini gözardı etme, anlamı okuyucunun zihnine bağımlı kılma gibi şeyler bu şartların ve düşünce evresinin armağanıdır.

Bu durumda en temel soru şudur ki, dinin diline böyle bir yaklaşım ve hermenötik acaba biz Müslümanların önündeki zorunlu tek seçenek midir ve sonuç itibariyle bu yöntem Kur'an'a da dayatılmalı mıdır? Yoksa böyle bir mecburiyet söz konusu değil midir?

Kur'an'ın dili üzerinde dikkatlice düşünme her ne kadar bugün dış dünyada yeni zuhur eden katlanarak artmış meselelerin mecburen ele alınmasını gerektiriyorsa da bu alanda eskiden beri Müslümanların ciddi tartışmalarına kaynaklık eden iç zorunluluklar bulunduğu gerçeği de gözardı edilmemelidir.

Varlığın başı ve sonu, Allah'ın sıfatları ve fiilleri, yaratılışın niteliği, gayp ve şehadet âlemindeki tezahürleri tavsif etmenin mecraları, melek ve şeytan, kâinat düzeninin ortaya çıkışı, bulut, rüzgâr ve yağmur, dağların hareketi, kıyamet alametleri, dünyanın sonu, berzah, hesap, kitap, mizan, cennet, cehennem, ödül, ceza, ebedilik, ümmetlerin ve peygamberlerin kıssaları ve buna benzer konularda metafizik hakikatlerin ortaya atılması bir yandan; çok boyutlu kavramlar, karışık üslup, temsil, kinaye ve teşbih, muhkem ve müteşabih, tefsir ve tevil, zâhir ve bâtın, Kur'an'ın surelerindeki sembolik harfler diğer yandan, Müslüman ilim adamlarının İslam mantığı ve felsefesi, kalam ve irfan, edebiyat ve Kur'an ilimleri, Kur'an dili hakkında yorum ve onu anlamannın hermenötiği üzerine derin araştırmalar yapmalarına yol açmıştır.

Lakin bütün bunlar, Müslümanlar için mecburiyetten ve fikrî açmazlardan kaçış nedeniyle değil, bilakis Kur'an'ın hakikatlerini anlamada sağlam ve halel gelmeyecek cevapları üretmek ve oluşturmak amacıyla gündeme gelmiştir. Diğer bir ifadeyle, dinî-Kur'anî düşüncenin temelleri ve Müslümanların fikrî yapısının batının dinî-fikrî kökeniyle olan yapısal farklılıkları gözönünde bulundurulduğunda bu iki düşünce akımının yöntemleri, dinî bilgiye erişme usûlü ve din dilinin benzer olduğu varsayımı gerçekten uzaktır. Elbette ki bu söz asla bu çağda dinî bilginin karşısına dikilen meydan okuyuşlara göz kapamak anlamına gelmez. Aksine,

düşüncemiz odur ki, Müslümanlar, kendi dinî-kelamî temellerine ve alt-yapılarına dayanarak, geçmişteki değerli bilimsel miraslarını esas alarak ve uygun yeni tecrübeler ve araçlardan yararlanarak kendi dinî mevzularını analize koyulabilirler. Bu eser, böyle bir bakışla Kur'an'ın dili konusuna yaklaşmaktadır.

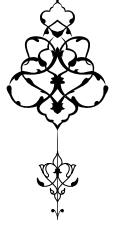
Bir başka deyişle, bu araştırmanın, Kur'an'ı anlamının ilkelerine dair sorulara cevap verme ve bu konudaki düğümü çözmeye mecburiyeti sayabileceğimiz Kur'an'ın dili üzerine bazı temel sorular aşağıda gösterilmiştir:

1. En temel soru, Kur'an dilinin hangi kimliği taşıdığıdır. Allah, Kur'an'ın teşrii hitabını gerçekleştirirken ve hidayet mesajını tebliğ ederken hangi üslup ve tarzı kullanmıştır?

Acaba Kur'an uzmanlık, bilimsellik, felsefilik gibi alanların dil kalıbında mı beyan edilmiştir, yoksa insanın aşına olduğu ve kullandığı ve esasen bir tek dile sahip lisanla mı? Yahut bir yandan doğal ve doğa ötesi mevzuların çeşitliliği ve çokluğuna uygun, diğer yandan da ölümsüz anlamlarının içiçe katmanları ve yüzeyleri itibarıyla birleşik ve çok sayıda dili mi vardır?

2. Bir diğer soru, acaba Kur'an'ın dili, önerme ve öğretilerin çeşitliliği, dünya ve insanın tasviri, varlığın başlangıcı ve akıbeti, tabiat ve doğa ötesi, gök ve yerdeki tezahürlerin irili ufaklı parçalarının zikredilmesi, olan bitenin nedenselliğinin açıklanması, insanın kaderi üzerindeki ilahi sünnetler, ümmetlerin başına gelen olayların izahı, emir, nehiy, davet ve tavsiye alanlarında ve bunlar hariç gerçekçi ve bilgilendirici bir dil midir, yoksa sadece işlevselci, motive edici ya da sembolik gibi şeyler midir?

3. Bu soru da kendi açısından hayli önemlidir: Acaba Kur'an'ın dili kurallaştıran bir dil midir, yoksa düzen bozan mı? Başka bir ifadeyle, Kur'an'ın dilini nasıl kabul edersek edelim bu meselenin açıklığa kavuşturulması, Kur'an dilinin, lafız ve anlam arasındaki bağın ve Kur'an'daki cümlelerde geçen anlamların keşfinin acaba akılcı mantık diyalogunun bir dizi kurala ve kaçınılmaz biçimde de kendine özgü kaidelere mi bağlı bulunduğu, bu bakımdan da tarafları polemiğe sokan değil, çözüme ulaştırıcı bir dil mi olduğunun yahut bu dilin yapı sökücü ve kural dışı mı sayılabileceğinin belirlenmesi için Kur'an'ı anlamının önündeki pek çok güçlüğü halletmenin anahtarıdır. Elinizdeki araştırma bu ve benzeri sorulara ve onlarla irtibatları konulara cevap vermeye çalışmaktadır.



Araştırmacının çabası; yeni ortaya çıkan meseleler ve bu sahadaki meydan okuyuşlarla ilgili olarak Kur'an'ın dili üzerine yaptığı incelemelerin anlaşılabilirliği için dil ve onun felsefesi ve işlevlerinin anlamını açıkladıktan sonra dinin dilinin alanına girerek batıda dinî dilin modern yaklaşımlarına görece vurgulu bir göz atmak ve onların ortaya çıkış ve tezahür zeminlerini açıklığa kavuşturmadır. Bunun yanı sıra Kur'an dilinin İslam kültür yatağı ve Müslümanların bilim süreci içindeki konumu da yoğunlaşılan konular arasındadır.

Dinin dilinde ve onun metinlerini anlamada modern yaklaşımların ortaya çıkmasının menşei olan batının dinî düşüncesinin kozmolojik, antropolojik, epistemolojik, metin analitik, dilbilimsel kaynaklarını ve temellerini, yataklarını ve alanlarını Kur'an'ın diliyle ve onu anlamamanın mekanizmasıyla ilgili fikrî inançlar, altyapılar ve temellerden ayırtmaya ve birbirinden ayırmaya odaklanmak da bu kitabın üzerinde durduğu konulardandır. Tıpkı metnin muhtelif görünüşleri göz önünde bulundurulmaksızın, ayetlerin manaları sahasına girilmesi, ayetlerin metnindeki Kur'an dilinin yaklaşımının araştırılması ve genellemelerden kaçınılmasının bu araştırmanın özelliklerinden sayılabileceği gibi.

Bu yaklaşım dikkate alındığında birinci bölüm; dil kavramı, dil felsefesi, dilin gündelik ve bilim dilinden ziyade sanat ve edebiyat dili başta olmak üzere çeşitli işlevleri ve rollerini araştıran dil meselesine giriş ayrılmıştır.

İkinci bölüm, yani dinin dili, asıl konumuza daha yakın bir adımdır ve bu meseleye giriş olarak anlaşılabilir.

Üçüncü bölümün kapsamlı ve çetin tartışmaları, gerçekte, batının son üç yüzyılının en önemli düşünce öğelerine bir bakıştır; özellikle de deneysel epistemoloji, analitik felsefe ve felsefi hermenötiğe, ama aynı zamanda da bu öğelerin, dinî bilginin ve din dilinin başköşesine kurulduğu meydan okumalara.

Dördüncü bölüm, batının dinin dili konusundaki çağdaş yaklaşımlardan, aynı zamanda her birinin yapısal veya köklü sorunlarına da bir cümlede değinilmiş, dört görünüme dair değerlendirmeyi içeriyor.

Beşinci bölümde, batının modern dinî dil teorilerinin ortaya çıktığı kökler, alanlar ve sebepler analiz edilmeye çalışılmış ve bu konu, bu dinî-fikrî köklerin ve alanların Müslümanlara da hâkim olup olmadığı ve söz konusu

seçeneklerin mecburen önlerinde bulunup bulunmadığı yönünde muhtelif bakımlardan incelemeye alınmıştır.

Altıncı bölüm, aslında doğrudan Kur'an'ın dili sahasına girmektedir. Bu bölüm, hiç kuşku yok, günümüzdeki araştırmacıların ilgisini fazlasıyla hak etmiş olarak, geçmişte Müslümanlar arasındaki Kur'an araştırmacılarının ve Kur'an'a inanan herkesin üstün gayret ve çabasını gösteren İslam bilimlerinin çok değerli kaynakları ve mirasına ve Müslüman bilginlerin Kur'an'ın dili meselesine verdikleri öneme dairdir.

Kur'an müfredatının kapsamına ayrıntılı bir bakış içeren yedinci bölüm şu temel soruyu tahlil etmeye odaklanmıştır: Acaba Kur'an'ın dili, kendine özgü anlamlara ve özel bir örfün durumuna mı dayalıdır, yoksa lügat ve örfün genel anlamına mı? Yahut bu alanda detay vermek mümkün olabilecek midir?

Sekizinci bölümde de Kur'an'ın diline ilişkin yorumlara dair çeşitli görüşler ve teoriler tahlil edilmiş ve değerlendirilmiştir.

Kur'an, simgelerin mi, yoksa mitral hakikatlerin mi dilidir? Bu, kitabımızın dokuzuncu bölümünün başlığıdır. Çok önemli bir mesele olan, hakikat ve örfe-kavramsal mecaz konusu, hakikat ve felsefi mecaz konusundan ayrılarak temsil, kinaye, istiare ve Kur'an'da edebi mecaz türlerinin asla anlamda, Kur'an'ın müteal hakikatlerinde sembolikliğin söz konusu olmadığı mevzu ele alınmıştır. Bir diğer ifadeyle, İslam'ın kozmolojik, antropolojik ve epistemolojik temelleri, ontolojik boyutta ve dilin ifade düzeyinde, metafizik ve doğaötesi kavramlar alanındaki Kur'an dilini hakikatin bizzat kendisi değil, sadece onun gölgesi bilerek kendisini kaçınılmaz görmez.

Onuncu bölüm, Kur'an dilinin sadece işlevsel ve sorumluluk yükleyen etkiye mi sahip olduğu, yoksa bu metnin çeşitli mevzular alanındaki hüküm ve öğretilerinin gerçeklikten mi doğduğu ve hakikati mi anlattığı sorusuna cevaptır. Bu satırların yazarının savunduğu teori şudur ki, Kur'an'ın cümleleri, insan için tarih ötesi ve inşa edici mesajın ürünü olmasının yanı sıra hepsi aynı zamanda hakikate atıftır.

Onbirinci bölümde, Kur'an'ın dilini keşfetmenin zeminini hazırlayan dinî öncülün ve dinî içsellikğin muhtelif yolları incelenmiştir.

Onikinci bölüm, yazarın Kur'an'ın dili konusundaki görüşünü ortaya koymaktadır. Kur'an dilinin özelliklerini incelemenin ışığı altında oluşan bu



görüŖ, Kur'an dilini ille de isimlendirmek gerekecekse, bunun, halkın geneli ve düşünürlerden elit kesimi kapsayan, insanların (nâs) manevi hareketinin tüm basamaklarını içeren, mutluluk yolundan geri kalmıŖ olanlardan (kâfirler, inatçılar, müşrikler, münafıklar) orta yoldaki müminlere, vuslata ermiŖ kâmil insanlara ve Allah'ın dostlarına kadar ve bu tabakalardan her biri için onlara yaraŖır biçimde özellikli mesaj taşıyan, kemale hidayet ve davet dili olabileceğini düşünmektedir.

Kitabın son bölümünü Kur'an'ı anlamının anlam bilimi ve hermenötik oluŖturmaktadır. Bu bölümde temel ilke ve inançlara, anlamın belirlenmesine ve Kur'an metninin hedefine dayanılmak suretiyle onun muhtevasından nesnel bir kavrayıŖ çıkarılabileceğini vurgulanarak vahyi söyleyenin anlam ve maksadına ulaŖmanın yöntem ve kriterleri, Kur'an'ın nüzulünün felsefesi ve mantıksal değerlendirme düzeni ıŖığında incelenmektedir.

Hatırlatmak gerekir ki, meseleleri seçme ve ele almada yazarın ölçütü, bunların, incelemenin konusuyla irtibatı oranındadır. Bu irtibat ya gerekli öncülleri mevzunun uygun hale getirilmesi yönünde hazırlama bakımındandır ya da mevzunun kendisiyle doğrudan irtibat biçimindedir yahut da mevzunun meyveleri ve sonuçları penceresinden bakılmıŖtır. Bütün bunlara rağmen bu satırların yazarı, bu çabanın, yeterince tanınmayan ve uzun sürecekteki bir hareketin başında olduğuna ve saęlamlaŖabilmesi için üstün gayretleri talep ettiğine inanmaktadır. Bu yüzden, marifet erbabının âlimce ikazları, Allah'ın kitabının kıymetli sahasına hizmet ve yazara minnet olacaktır. Sözün sonunda, bu eserin ortaya çıkıŖında pay sahibi tüm muhterem üstatlarıma, değerli dostlara ve değer verdiğim herkese teŖekkürü borç bilirim. Bütün bu kıymetli insanların başırası nimet sahibi Allah'la olsun.

Muhammed Bâkır SaidirüŖen
Kum
16 Rebiülmevlud 1423¹

¹ 29 Mayıs 2002

Birinci Bölüm

Dil ve Dilbilim Kavramı





Dil Nedir?

Dil, sözlük anlamı, yani gırtlığın hareketli ve kashı organı, konuşmanın en önemli aracı, Farsça ve İngilizce gibi bir millete ya da topluluğa özgü söyleyiş olması bir yana, karmaşıklığı ve geniş kapsamı gözönünde bulundurulduğunda yüzyıllardan bu yana süren derin araştırmalardan sonra bile hâlâ olması gerektiği gibi tanınamayan insanın varlığındaki esrarengiz yönlerden biridir.

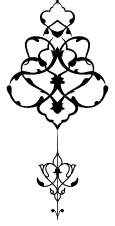
Tabii ki bu konu tüm araştırmaların merkezidir: Dil, irtibat kurma ve mesajı iletmede insan zihninin güçlerinden biridir. Konuşma ve söz, bu gücün semiyolojisi ve harici zuhurudur. Hatta kendi başımıza düşüncü halindeyken ve hiç kimseyle konuşmuyorken de, söze dökmek-sizin dil gücümüzü kullanır ve ondan yararlanırız. Bir felaket ve hadise sonucunda veya anadan doğma dilsiz olanlar da dil nimetinden nasipsiz değildir. Tek fark, dili kullanırken fonetik işaretler veya söz yerine hareket sembollerinden (el ve dudak hareketlerinden) yardım alırlar.

“Lisan” kelimesi Kur’an-ı Kerim’de birkaç kez kullanılmıştır. Bu kelimenin Kur’an’daki kullanımları incelendiğinde Kur’an’ın bu kelimeyi kimi zaman “lugat” anlamında kullandığı görülecektir. Kelime, aşağıdaki ayetlerde bu anlamda geçmektedir:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾

“Her peygamberi ancak kendi kavminin lisanıyla gönderdik.”¹

¹ İbrahim, 4.



﴿وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا﴾

“Bu ise (Musa'nın kitabıyla) ahenk içinde Arapça bir kitaptır.”²

﴿يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾

“Derler ki: Ona birisi öğretiyor. [Bu Kur'an] nispet ettikleri kişinin dili laldir, oysa bu [Kur'an] apaçık Arapça'dır.”³

﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾

“Korkutanlardan olman için Ruhu'l-Emin onu apaçık Arapça olarak kalbine indirdi.”⁴

Bu ayetlerdeki benzer biçimde Meryem suresi 97. ayette şöyle geçmektedir⁵:

﴿فَإِنَّمَا يَسْرُنَاهُ لِبَاسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لَّدَا﴾

“Kesin olan şu ki, muttakileri müjdelemen ve çatışma peşindekileri de korkutman için bu Kur'an'ı senin dilinde kolaylaştırdık.”

Kur'an'da “lisan” kelimesi için kullanıldığı düşünülebilecek bir diğer kavram da “konuşma ve söz”dür.

﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِذَاءً﴾

“Kardeşim benden -söz söylemede- daha düzgün konuşuyor, öyleyse onu benim yanımda yardımcı olarak gönder.”⁶

﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾

“İsrailoğullarından kâfir olanlar, Davud ve Meryem oğlu İsa diliyle lanetlenmişlerdir.”⁷

Kur'an'ın lisan kelimesini kullanımından çıkarılan üçüncü kavram “konuşma ve kalpte olanı izhar aracı veya gücü”dür.

² Ahkaf,12.

³ Nahl 103.

⁴ Şuara 193-195.

⁵ Bkz: el-Keşşaf, c. 3, s. 48; el-Mizan, c. 16, zikredilen ayetin tefsiri, ayrıca: Duhan 58.

⁶ Kasas 34.

⁷ Maide 78, Fetih 11 ve Nur 24.

﴿وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾

“Ona konuştuğu bir dil vermedik mi; söz söyleme, yeme ve içmede ona yardımcı olan iki de dudak?”⁸

Muhtemelen “عَلَّمَهُ الْبَيَانَ” cümle-i şerifindeki “beyan” da aynı anlamı ifade etmektedir. Allame Tabatabai bu ayeti izah ederken şöyle yazar:

Beyan, bir şeyi aşikâr etmektir. Bununla kasdedilen, insanın kalbindeki izhar etmesidir. Bu, en hayranlık uyandıran nimetlerden ve insana bunun öğretilmesi, Allah’ın insana özgülütuflarındandır.

O halde söz ve beyan, sadece akciğer ve hançerenin işlevi ve ses üretimi değildir. Bilakis insan, ilahi ilhamla, ses ve ahenk dizisinden harf, harflerin birleşmesinden de muhatabın algısına görünmeyen şeyleri görünür kılacak ve söz söyleyene irili ufaklı, gizli saklı hakikatleri ortaya koyarak dünyanın geleceğini tasvir etmeye güç verecek anlamı ifade etmek üzere işaretler üretir. Bu sayede de, inşayı gerçekleştiren kişi, insanın sadece kendi düşüncesiyle erişebileceği hissedilmeyen anlamları hazırlayabilir.

Allame Tabatabai, daha sonra felsefi-sosyolojik bir tahlille, toplumsal medeniyetin ve insanlık ailesinin gelişmesinin, insanın konuşma kabiliyeti olmaksızın, anlatma ve anlaşma kapısını açmaksızın kolay olamayacağı mevzusuna değinir. Eğer ondaki bu özel yetenek varolmasaydı insan diğer varlıklardan farklı olmayacaktı.

Sonunda Allame, lafzın mana ile irtibatına işaret eder: Lafızların alamet yapılması ve anlamların yerine konması göreceli bir şeydir ve insanın toplumsal hayatının icabıdır. Aynen bir lafzı muhatap için ifade ettiğimizde adeta manayı sunmuş olduğumuz gibi. Daha sonra bir diğer basamakta insanoğlu “yazı”yı lafızlar için alamet ve işaret yaptı. Öyleyse “yazı” da “kelâm”ın hedefinin tamamlayıcısı ve onun görünümüdür. “Kelâm”ın, anlamın görünümü olması gibi.¹⁰

⁸ Beled 9.

⁹ Rahman 4.

¹⁰ El-Mizan, c. 19, s. 95-96, özetleyerek ve bazı kısımları seçerek.

Söylenenler karşısında, dilin ve sözün kabiliyetinin insanın varlığının özelliklerinden ve onun varoluşuna tabi olduğu; su, hava ve taş gibi bağımsız tezahürler olmadığı sonucu çıkarılabilir. Tıpkı dil ve sözün, elde etme ve eğitime ihtiyaç duyuran yazının tersine, insanın doğasında kökü bulunan ve her sağlıklı insanın önceden bahsedilmiş bu gücü otomatik olarak belirli ses işaretleri kalıbına dökülebileceği -içinde yaşadığı topluma uygun olarak- Allah vergisi bir şey olduğunun söylenebileceği gibi. Aynı nedenle, ünlü dilbilimci Saussure'dan nakledilen tanımlardan birine göre dil, parçalarının birbirlerine tam bağımlılığı bulunduğu ve her birimin değerinin onun birleşik haline tabi olduğu birbirine bağlı işaretler toplamıdır (yapı, sistem=structure).¹¹

Delaletin Oluşması ve Simgelerin İlişki Düzeni

Anlam ve sözü ortaya koyma yeteneğinin, insanın varlık özelliklerinden olduğunu biliyoruz. İnsanın fıtrata uygun toplumsal hayatının boyutlarından bir diğeri de dil ve söz madalyonunun diğer yüzünü gösterir. Beşerin sosyal yaşantısının en temel ögesi başkalarıyla ilişkide olmasıdır. Zihinlerin ötekiyle doğrudan ve aracısız irtibatı kolay olmadığından ve insan zihinsel birikimlerini veya dış dünyaya ait nesnelerin bilgisini aktarmak için onları muhatabına doğrudan gösteremeyeceğinden, mecburen, bu amacı gerçekleştirmede anlatma ve anlaşmanın en önemli ve en uygun vesilesi, insan işaret ve simgeler gibi başka araçlar da kullanıyorsa da, dilin (lafzın) işaretlerinden yararlanmaktır.¹²

Sembol veya dâl,¹³ bir şeye işaret eden şey demektir. Örneğin sokağın duvarında “→” simgesini görürsek, kastedilenin, bu yoldan gitmek gerektiği olduğunu anlarız. Delalet süreci, yani simgeden özel bir anlama geçiş kendiliğinden gerçekleşmez. Aksine önceden kararlaştırmaya bağlıdır. Bununla birlikte simge ve onun anlamı arasındaki ilişki, daima varetme ve kararlaştırmaya göre de değildir. Sözgelimi herkes bir kuş resmi gördüğünde onun anlamını bilir veya dumanı görmekle ateşin varlığını, ayak izini görünce yürüyen birinin varlığını, zil sesini işitince kapının

¹¹ Nefci Ebulhasan, *Mebani-yi Zebanşinasi*'den nakille, s. 8.

¹² A.g.e., s. 2.

¹³ Delalet eden, gösteren, işaret eden. (Logatname-i Dehhoda)

arkasında bir kimsenin varolduğunu hisseder. Buna göre klasik mantıkta birbirini gerektirme türünden analizle bu delaletlerin her birinde üç çeşit zikredilir. Öze ilişkin ve akılcı delalet¹⁴; zeki her insanın aklını kullandığında kavradığı şeydir. Kur'an'ın bakışına denk, etkinin etkilenene (duman ve ateş) delaleti gibi. Nitekim aklın kanıtı da bunu gerektirir: Varlık âleminin tüm tezahürleri Allah'ın ayeti, onun sıfatlarının ve fiillerinin işaretidir. Doğal delalet¹⁵, acıya tepki verme görünümünde olduğu gibidir. Durumsal delalet¹⁶ ağaç lafzının onun hakikatine delalet etmesi gibidir. Vazedilmiş delalet, insan lafzının onun anlamına delalet etmesi gibi lafzi olan ve tablolar, çizgiler, tasvirler gibi lafzi olmayan şeklinde iki türe ayrılmıştır.¹⁷ Aynı zamanda vazedilmiş semboller ve alametlerin kimisinin genele ait ve tüm akılların kriter ve kararlaştırmasına göre olduğu; kimisinin de, mutasavvıfların sembolik dilinde görüldüğü gibi, bireysel, şahsi ve kişilerin bâtını basiretleri veya zihinsel varsayımları temelinde gerçekleştiği buna ilave edilebilir.

Dolayısıyla, delalet eden, her ne kadar daima bir kelime değilse de halkın arasında yaygın olan dil, her şeyden çok ses simgelerini, kelimeleri kullanır ve üzerinde derinleşmeyi, derinlemesine düşünmeyi hak eder.

Her sembolde üç unsur vardır: Delalet eden veya simge, medlul¹⁸ veya anlam, delalet adını alan bu ikisi arasındaki ilişki. Mantıkçıların bir bölümüne göre simgeden şeye veya harici nesneye ulaşmak için her iki aşamadan da (medlul) geçmek gerekir: Delalet edenin medlula işareti ve medlulün harici şeye işareti. Hâce açıklıkla şöyle yazar: “Delaletin tasnifi, kullanılışına göre üçtür. Birincisi, zihinsel suretlerin tabii olan harici nesnelere delaletidir. İkincisi, lafızların ve lafzi ibarelerin zihinsel suretlere ve zihinsel suretler aracılığıyla da vazedilmiş harici nesnelere delaletidir. Üçüncüsü, yazının lafızlara, onun aracılığıyla zihinsel suretlere ve onun aracılığıyla da vazedilmiş harici nesnelere delaletidir.”¹⁹

¹⁴ Metinde “Delalet-i zâti ve akli”

¹⁵ Metinde “Delalet-i tabii”

¹⁶ Metinde “Delalet-i vaz’i”

¹⁷ Muzaffer Muhammedrıza, el-Mantuk, s. 36.

¹⁸ Delalet edilen, gösterilen, işaret edilen (Logatname-i Dehhoda)

¹⁹ Tûsî Hâce Nasir, *Esasu'l-İktibas*, Müderris Rezevî'nin tashihi, s. 63.

Konuşma Dilindeki Çeşitli Düzeyler

Dilin, konuşma tezahüründe birtakım düzeyleri vardır. Buna özetle değinilmesi gelecekteki bahislerle ilişkisiz olmayacaktır.

A) Fonetik Düzen Düzeyi

Sesler ve fonetik yapıları oluşturan birleşme kuralları, fonoloji adı verilen, dilin konuşma biçimindeki tezahürünün ilk düzeyidir. “Yük” kelimesi, tıpkı yazının harfleri gibi her biri telaffuz itibariyle bu kelimenin seslerini seslendiren “y”, “ü” ve “k” harflerinden oluşmuştur.

B) Kural Düzeni Düzeyi

Dilin sembolleri ve onların kelime, ibare ve cümleleri yapmak amacıyla birleşme kuralları, dilin konuşma biçimindeki tezahürünün bir diğer düzeyidir. Bu düzey, gramer ve sözdizimi²⁰ olarak iki bölümdür. Gramer bölümünde “bahçe”, “bakan” (bahçıvan)²¹ gibi basit semboller vardır ve morfeplerin oluşumundan, “bahçıvan” gibi türetilmiş kelimelere ve “kütüphane” gibi birleşik kelimelere varıncaya kadar hepsi zikredilir. Sözdizimi bölümünde ise kelimelerin birleşme usulü, “bu kitap mavi” örneğindeki gibi isim, “söylemiştim...” örneğindeki gibi fiil olarak gruplanmaları ve türleri, “yolun sonunda” örneğindeki gibi ekler, cümleler ve onların basit, birleşik, şartlı, emir, beyan gibi türleri dikkat çeker.

Bağımsız cümle: Dilin, küçük birimlerden yapılmış ve daha büyük birimin parçası olmayan en büyük birimidir.

Cümle: Yapı ve hüküm olarak iki bölüme ayrılan bir veya birkaç öbekten oluşmuş ve bağımsız cümleden sonra dilin en büyük birimi olan sözdür.

Öbek: Bir veya birkaç kelimedenden yapılan ve cümlelerin yapımında kullanılan, cümleden sonra dilin en büyük birimidir. Mesela: Cisimler, gök cisimleri, gök cisimlerini inceleme.

²⁰ Metinde “sarf ve nahiv”

²¹ Metinde: “bağ”, “bân” (bağbân)

Kelime: Dilin, bir veya birkaç morfemden yapılan ve daha büyük birimin, yani öbeklerin yapımında kullanılan birimlerinden biridir.

Morfem²²: Dilin, bir veya birkaç fonemden yapılan birimlerinden biridir. Morfemin bazen bağımsız anlam ve işlevi vardır, “miz”²³ gibi. Bu durumda özgür morfem olarak isimlendirilir. Kimi zaman da bağımsız işlev ve anlamı yoktur, diğer kelimelerin yapısı içinde kullanılır. O zaman da bağımlı morfem olarak isimlendirilir. “Perhizgâr”²⁴ kelimesindeki “gâr” gibi.

Fonem: Dilin, anlamı bulunmayan ama anlam ayrımını ortaya çıkaran en küçük ses birimidir. Mesela “ser”²⁵ kelimesindeki “s”yi, “p” ya parsak “per”²⁶ olur ve kelimenin anlamı değişir.²⁷

Aynı şekilde “gul”²⁸ kelimesindeki “u” ile okunuş yerine “i” ile okursak yeni bir anlamla yeni bir kelime yapmış oluruz.²⁹ Öyleyse harfi “e” okutan üstün işareti fonemdir.

Fonem → morfem → kelime → öbek → cümle → bağımsız cümle.

C) Anlam Düzeni Düzeyi

İnsanlar ve bir tek dil konuşabilenler birbirinin maksadını nasıl anlayabilir? Neden bazı kelimeler “kullanışlı”, bazıları da “değersiz” kabul edilir; kimi cümleler anlamlı sayılır ve kabul edilir, ama kimisi de anlamsız görülür ve reddedilir; hâlbuki çok sayıda cümle işitilmiş bile değildir? Diğer bir ifadeyle, anlamın kavranışı nasıl gerçekleşir?

Şu iki cümleye bakalım: “Ali oturdu”, “Bu kelime oturdu”. İkinci cümle kullanışsız ve anlamsız görünmektedir. Çünkü Farsça’nın anlam düzeninde “oturmak” lafzı ile dış dünyada bir şahsın özel durumu arasında -bir kimsenin sergilediği iş ya da fiil- tanıdık bir bağ vardır. Fakat

²² Kök kelime

²³ Farsça “Masa”. Türkçe’deki “söz” morfemi gibi.

²⁴ “Sakınan, kaçınan”. Türkçe’deki “tavizkar” gibi.

²⁵ “Baş”

²⁶ “Tüy”

²⁷ Türkçe’de mesela “baş” ve “kaş” gibi.

²⁸ Çiçek

²⁹ “Gil” (çamur)

bu kelime küçük bir değişiklikle ikinci cümlede de anlamlı hale gelebilir. Mesela şöyle söylersek: “Bu kelime, bu cümleye güzel oturdu”

Bu nokta, dil bir mekanizma olduğundan, öğelerinin diğer öğelerle ilişkisi sırasındaki anlamının değerini net olarak belirlemenin kolay olmadığını göstermektedir. Bu yüzden dilin her biriminin doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki anlamı bulunduğu sonucu çıkarılabilir. Doğrudan anlam, o birimin açık ve belirgin anlamıdır. Dolaylı anlam ise dilin her biriminin, dilin diğer birimiyle yanyana geldiğinde kazandığı anlamdır. Şu iki cümleye bakalım: “Ne parlak ay!” “Ne uzak ve uzun ay!” Parlak, uzak ve uzun kelimelerinin kendi belirgin anlamına ilaveten yanyana gelme ilişkisi yoluyla “ay”ın anlamını iyice ayırt edici hale getirmede yardımcı olduğunu görmekteyiz. Aslında o ikisinin yardımıyla anlıyoruz ki, birinci aydan maksat, gökteki ay, ikincisiyle kastedilen de yılın oniki ayından biridir.

Bundan dolayı genellikle kelimelerin tek başlarına anlam taşımadıkları veya nihai ve tamamen açık bir mesaj içermedikleri ve anlamı bütünüyle ifade edebilmeleri için cümle içinde geçmeleri gerektiği sonucu çıkarılabilir. Bazı kelimeler de tek başlarına kendilerini tanıtamazlar ve söz zinciri içinde yer almak zorundadırlar. Mesela “tond”³⁰ kelimesi, eşanlamlılık, zıtlık ve ima ilişkilerine dikkat ederek kullanılmazsa anlam verilemeyebilir. Yani “tond” kelimesini sivri, mülayim, sâkin, cesur, solgun vs. kelimeleriyle ilişkilendirmek veya “tond” kelimesini mesela “Rüzgâr nasıl da sert esiyor!”, “Çok hızlı koşuyorlardı”, “Dağın keskin yokuşunu tırmanmak olağanüstü beceri ister” cümlelerinde kullanmak gerekir.

Durumların bölümlerindeki anlamı bulmak da o kadar kolay değildir. Mesela hepimiz “el”, “yüksek” ve “çok” kelimelerinin anlamlarını biliriz. Ama bu kelimelerle “El üstünde el çoktur” cümlesini kurduğumuzda kelimelerin tek tek anlamını kavrayarak cümlenin tümünü anlayamayız. Nitekim lafız ve anlamın ilişkisindeki güçlüklerden biri de bir lafzın anlamının değişebilir olmasıdır. Çünkü bir kelimenin anlamı zaman içerisinde terkedilmiş ve unutulmuş olabilir ya da kelimeye yeni bir anlam yüklenmiştir veya birinci anlam da devam ediyordur. Bu yüzden anlambilimde bu noktaya da dikkat edilmelidir.

³⁰ Hızlı, çabuk, keskin, sert

Lafız ve Anlamanın İlişkisi

İnsanın dili lafız ve anlamanın birleşmesinden oluşmuş bir terkiptir. Sözün işaretleri ve sembolleri dış dünyanın (afakî ve enfüsî) gerçeklikleriyle irtibatlıdır ve anlamların açıklayıcısıdır. Bu irtibat öyle sağlamdır ki başkalarıyla muamele uzayında bir konuşanı işittiğimizde, zihnimiz, ortaya koyduğu lafızların suretine iltifat etmeksizin bir dizi anlamla karşılaşır. O kadar ki, anlamanın çirkinliği ve güzelliği lafızların beğenilmesine veya nefret edilmesine yolaçar.

Dilbilimcilerin ve Müslüman usulcülerin önem verdikleri soru şudur: Acaba lafız ve anlam arasındaki irtibat tekvinî³¹ midir ve anlam, lafzın özü ve tabiatının bir parçası mıdır, yoksa lafzın anlama delalet etmesi gibi kararlaştırılmış bir şey midir?

Başka bir ifadeyle, lafzın gerçek anlama delaleti nedensellik ile ilgili olduğundan ve lafzın zihinsel varlığı, anlamanın zihinsel varlığının ve zihne intikalin sebebi sayıldığından sebep-sonuç ilişkisinin kaynağının ne olduğu sorusu söz konusu edilmiştir. Acaba lafız ve anlam arasındaki ilişki öze mi ilişkindir ve anlam, tıpkı ateş ile ısı arasındaki ilişki gibi, lafzın öz ve tabiatının parçası mıdır? Yoksa bu ilişki, vazedilmiş olarak ifade edilen bir dış etkenden ve göreceli kararlaştırmadan mı kaynaklanmaktadır?

Lafız ve anlam arasında öze dair hiçbir ilişkinin bulunmadığı gayet açıktır. Yeni anlamların ortaya çıkışı, lafız-anlam ilişkisinin katılıma ve değişime açık olması bu ilişkinin göreceli olduğunun ve sebep-sonuç bağının kanıtıdır. Bu nedenle eski ve yeni pek çok dilbilimci, hekimler, fıkıh usulü uleması ve Müslüman edebiyatçılar, dilin sureti ile onu gösteren anlam arasında özü ilgilendiren hiçbir ilişki türünün bulunmadığına; lafız ve anlam arasındaki nedensellik ve delalet ilişkisinin vazedilmiş (tayin edilmiş veya belirlenmiş) türden olduğuna inanırlar.³² Başka bir ifadeyle sözün sembolleri, yalnızca vazedildikten ve ondan haberdar olduktan sonra anlamı gösterebilir ve delalet, vazedilmeyle irtibatlı bir tasavvurdur.

³¹ Allah tarafından yoktan varedilme, yaratılma (Logatname-i Dehhoda)

³² Bkz: Molla Horasani Muhammed Kazım, *Kifayetu'l-Usul*, c. 1, s. 10; Hoî Seyyid Ebu-kasım, *Muhadarat fi Usuli'l-Fıkh*, c. 1, s. 34; Tabatabai Seyyid Muhammed Hüseyin, *Usul-i Felsefe ve Reviş-i Realizm*, c. 2, 6. Makale.

Tabii ki burada temel bir soru karşımıza çıkmaktadır: Vazetmenin hakikati nedir? Vazeden kimdir? Bu soruları analiz eden çeşitli görüşler sözkonusudur.³³ Bu meselenin ayrıntısını kendi özel alanına bırakıyoruz. Ama burada, zaruret ölçüsünce, sadece çağdaş düşünür Şehid Ayetullah Sadr'ın görüşünü açıklamakla yetineceğiz. O, lafzın anlama delaletini izah ederken şöyle der: "Lafzın gerçek anlama delaleti nedensellik türündendir." Bunun anlamı şudur ki, lafzın zihinsel varlığı, anlamın zihinsel varlığının sebebi olmaktadır. Bu nedenselliğin kaynağı nedir? Acaba lafız ve mana arasındaki ilişki, ateş ve ısının ilişkisi gibi öze ilişkin midir? Birinci varsayımın kabul edilemez olduğu gayet açıktır.

Daha sonra vazetmenin hakikatinin ne olduğu sorusunu ortaya atar. Acaba vazeden, ikisinin birbirini gerektirmesinin gerçek bir şey olacağı şekilde lafzın tabiatı ile anlamın tabiatı arasında doğrudan nedensellik icat edebilir mi? Yoksa vazeden, lafza bir sıfat kazandırır da ondan sonra zihinde anlamı çağrıştıran sebep mi oluşur? Gerçek nedenselliğin hakiki sebep için öze ilişkin sıfat olduğu ortadadır ve o, bir şey için görece yapılamaz; ayrıca lafız, görecelikle, anlamı anlatmanın hakiki aracına dönüştürülemez.

Fakat anlamı çağrıştıran sebebi olan lafza sıfat kazandırma sürecinin niteliği konusunda iki görüş vardır: Görececi görüş ve yükümlülük görüşü.

Görececi görüş, vazedenin, hükmedici göreceliği yerine getirdiğine inanır. Bunun da birkaç icabı vardır:

- a) Anlama lafız varetmek; sürücülük kılavuz işaretleri,
- b) Anlamın indirilmiş varlığı olarak lafza itibar ve anlamın izlerini taşıyan bütünleşme,
- c) Anlamı anlatmanın hakiki aracı olarak lafza itibar.

Yükümlülük görüşü de vazetmeye itibar edilemeyeceğini, aksine, vazeden katından, özel bir anlamı anlatmayı murat etmesi ve lafzı o anlama bağlaması hariç hiçbir şey söylemeye yükümlülük bulunduğunu savunur.

³³ Bkz: Sadr Muhammedbâkır, *Buhus fi İlmi'l-Usul*, c. 1, s. 73-86.

Ama Şehid Sadr, vazetmenin hakikatini yorumlarken şöyle der: Allah, bir şeyin hissedilmesini, zihnin o şeyin suretine intikalinin sebebi yapmaktadır ve bu, yaratılışsal³⁴ bir yasadır.

Sadr, vazetmenin, inşa ile ve göreceli olarak var edilmiş şeylerin sahiplenilmesi gibi olmadığı, bilakis özel şartlarda lafız ve anlam arasında görünür hale gelen ve zihnin nesnenin suretine intikal ettiği doğa yasasının ürünü yaratılışsal bir iş olduğu izahına ilaveten şöyle der: Vazetmeden kaynaklanan delalet daima tasavvura ait bir delalettir. Buna göre, şuur sahibi ile şuurdan yoksun söyleyen arasında fark yoktur.

Şehid Sadr, vazedenin kim olduğu sorusuna cevap verirken iki ihtimalden, Allah'ın vazeden ve insanın vazeden olmasından bahseder. Fakat kendisinin vazetmenin hakikatini tahlili sayesinde, vazetme seyrinin basit bir doğal süreç olduğunun ve insan duygusunda lafızla uyarma ile anlam arasındaki şart olma manasına geldiğinin aydınlığa kavuştuğunu hatırlar. Nitekim bu irtibat, tüm insanlar için hazır durumdaki zihinsel cevaplandırma yasasının gerçekleşmesini harekete geçirir. Sözünün devamında şöyle der: Bütün bunlara rağmen, vazetmenin yüzde yüz beşeri bir iş olduğunun söylenebilmesi için vazetmenin ilahi olduğu teorisini reddeden kesin bir kanıt mevcut değildir. Bunun aksine, isimler, lafızlar ve bunların kullanım şekli Adem'e (a) öğretildiğine göre beşer hayatında vazetmenin başlangıcının ilahi lütufla olması muhtemeldir. Hatta kelimenin aslının ilham olduğu varsayımı da uzak ihtimal değildir. Rivayette belirtildiğine göre Adem ve Havva düşüşten önce kelime ve diyalogdan haberdardı.³⁵

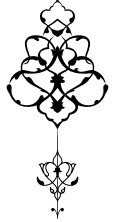
Tasavvurcu ve Tasdikçi Medluller³⁶ ve Anlamlar

Vazetmenin, lafız ile anlam (medlul) arasında delalet ilişkisinin nedenselliğini ortaya çıkaran kaynak olduğunu gördük. Ama bu delalet her zaman aynı değildir.

³⁴ Metinde “tekvinî”

³⁵ *Buhus fi İlmi'l-Usul*, c. 1, s. 72-87.

³⁶ Metinde “medlul”



Bazen bu delalet, lafızla karşılaştıktan sonra zihinde beliren anlamın zihinsel suretinin ortaya çıkışı çerçevesinde olur. Bu lafız ister irade ve bilinç sahibi bireyden sâdır olsun, ister bilinçsiz ve hedefsiz bireyden yahut da lafzın zihinsel çağrışımının bizzat insan için olduğu zihinde olsun.

Bu tür delalet, tasavvur delaleti; anlam ve medlul de semantik anlam (semantic meaning) olarak adlandırılır, vazetmenin şartı ve onun bilgisidir. Farsça konuşanların lügatindeki “soğuk hava” gibi.

Tasdikçiliğin anlamı, Hâce'nin söylediği şekliyle,³⁷ hükme (ispat veya red) yakın olanın tasdikçi medlulüdür. “Hava soğuk” gibi. Bu bahsin iza-hına şu soruyla başlayacağız: Lafızdan zihne oturan medlul, acaba söyleyenin zorunlu olarak murat ettiği şey midir ve onu söyleyenin maksadı kabul edilebilir mi? Sorunun cevabını bulmak için burada iki aşamanın varolduğunun bilinmesi gerekir: Bir aşama, kullanım iradesidir. Çünkü vazetmenin akılcı yasası uyarınca ve kullanım konumunda kapsayıcı delaletle delaletle o anlam, lafzı kullanmayla ortaya fırlayan, kişinin istek ve iradesinin tekil ve birleşik lafızların anlamlarında hiçbir etkisinin olmadığı, söyleyenin kasdettiği lafızdan olmalıdır. Bu anlam, sözü söyleyenin muradının, kullanım sırasında, söze bitişik karine aracılığıyla ispatlanmadıkça başka bir anlamı gözönünde bulunduran lafzın gerçek anlamı olması gerektiği işte o kullanım iradesidir. Diğer aşama da, söyleyenin ciddi muradını veya ciddi murada tasdik delaletini ifade eden bu aşamadan sonra varolmaktadır. Çünkü konuşanın ciddi olmama, şaka yapma ihtimali vardır. Burada, diyalogda akılların zımnen mutabakatı³⁸ yasasına dayanarak sözü söyleyenin ciddi iradesinin, aksine akılcı ve makbul bir karine bulunmadıkça sözün kullanım bağlamının iradesi ve gerçek anlam olduğu ispat edilebilir.

Lafzın Anlama Delaletinin Kriteri

Lafzın anlama delaletinin kriteri ve niteliğine başka bir açıdan bakılırsa lafzın anlamlara delaletinin nitelik ve kriterinin farklı olduğu anlaşılabacaktır. Hâce'nin ifadesiyle³⁹, çünkü anlamların kimisi kimisinin içine

³⁷ *Esasu'l-İktibas*, s. 4.

³⁸ Metinde “irtikaz”

³⁹ Bkz: *Esasu'l-İktibas*, s. 7-8.

girmiş durumdadır veya başka bazılarının icabıdır -evin anlamının içinde yer alan ve çatının icabı olan duvar gibi-. Bu yüzden bazı anlamların tasavvuru, diğer anlamların tasavvurunu gerektirir. İşin bu kısmına dikkat edildiğinden lafızların anlamlara delaleti üç türe ayrılmıştır:

1. Lafzın, onun konusu durumundaki manaya delaleti olan mutabıklık delaleti veya mutabıklık anlamı.
2. İltizam delaleti veya iltizam anlamı. Lafzın mutabıklık anlamının gereklerinden olan ve kendisi de iki çeşide ayrılan anlamdır: Tüm insanların aşına olduğu özel anlamıyla iltizam medlulü; şahsi yönü bulunan ve sadece karinelerle tanınabilen genel anlamıyla iltizam medlulü.
3. Lafzın mutabıklık anlamı içinde yer alan tazammun veya anlam delaleti.

Öneme haiz nokta, mutabıklık delaletinin aslında vaz'i delalet olmasıdır. Hâlbuki son iki tür, vazetme ve aklın katılımıyla gerçekleşir.

Göstergebilim (semiology) ile irtibatlı olan ve çeşitli bilim ve edebiyat metinlerini, özellikle de dinî metinleri anlamada çok önemli yeri bulunan bu tartışmanın incelemeye değer noktası, açık ve aydınlık medlulleri (belirgin/explicit semboller alanıyla ilişkili), çoğunlukla iltizam medlullerinin sahasında yer alan telvih ve tevil (ima/implicit sembollerin alanıyla ilişkili) medlullerinden ayırma ve araştırmanın, metinlerin hermenötğine hatırı sayılır yardımı olacağıdır.

Dilin Kullanımları

Dilin, insanın ilişki kurma ihtiyacının söz biçiminde ortaya çıkmasını sağladığı öze ilişkin bir yetenek olduğunu söyledik. Ama çağımızda linguistik araştırmaları, dilin oldukça zengin ve çeşitli kullanımlarına odaklanmıştır.

Dilin rollerinin özet fotoğrafına sahip bulunduğumuz için ilkin, gerçekler ve anlamlar dünyası, insanın fikrî-zihinsel gücü ve dilin söz olarak görünüşü arasındaki üçlü bağı inceleyeceğiz.



Anlamlar dünyası



İnsanın idrak kanalı



Dil ırmağı

Hakikatlerin Tavsifi

Daha önce gördük ki, dil, simgelerin birbirine bağlı şebekesi manasında olup, dünyanın gerçeklerinin tercümanı ve onların vekilidir. Bu konunun anlattığı şey, insanın kendi idrakinin gücüyle hakikatleri ve anlamları kategorize edilmiş kalıplarda çözümleyip analiz edip soyutlayarak onu tavsif etmeye ve başkalarına aktarmaya yöneldiğidir. Bu tavsif ve bildirimin aidiyeti, bazen insanın varlığının dışındaki âleme, bazen de insanın iç dünyasıdır. (Bilim dili)

Tezahürlerin Sebep-Sonuçla İzahı

Tavsif rolü dışında insanın zihinsel gücü ona, dünyanın olgularını daha derin tanıyarak ve sebep-müsebbip bağını keşfederek onların sebep-sonuç ilişkisini izah etme, hatta gerçekleşmemiş şeyleri önceden tahmin etme ve öngörme fırsatı verir. (Felsefe dili)

Konuşma Fiili

Bazen de insan, başkasıyla irtibat bağı içinde kimi istek ve maksatlarına ulaşmak için onları dil ve konuşma mecrasına dökerek ifade eder. Mesela susamış kişi gidip su almak yerine bir başkasına der ki: “Bir bardak su getirin”. Burada dilin konuşma fiili, aslında davranış fiilini pratiğe dökmenin yerini almıştır. (Konuşma fiili)

Duygusal-Hissi

Dilin üstlendiği rollerden biri de insanın iç dünyasındaki hislerin resmedilmesi ve tasviridir. Üzüntüleri, mutlulukları, hasretleri, arzuları,

hayranlıkları ve ruhsal soruları konuşmasına yansır: “Yazık ki gençlik mektubu uçtu gitti!”, “Merhaba ey yerinde duramayan âşıklar”, “Hey gidi gönül, gördüklerinden ibret al!”, “Ah olsa da meyhanelerde açsalar”... Görüldüğü gibi, bu son türde konuşma dili duygusal ve hissi bir boyut kazanmıştır. (Duygusal-hissi dil)

Dilin kullanım biçimlerini sayarken her ne kadar kimileri yirmiden fazla çeşide çıkarıyorsa da bu türlerin kimisi -tecrübelerin nakli ve aktarılması, geçmişlerin birikimi ve kültür, bu yolla geçmiş ve geleceğin ke-sintisiz bağı gibi- dilin sonuçları ve meyveleri sayılırlar, rolü değil.

Dilin bu dört tür pratiği üzerinde iyice düşünüldüğünde, dilin temel rolünün bildiğimiz tanıtıcı irtibat ve mesajı aktarma olduğu gayet açıklıkla ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle bu başlıkların tamamında, konuşan bir söz söylediğinde, bu tezahür, sinir ve idrak sisteminin hakikatlerle karşılaşması sırasında bir mesaj aldığını ve onu sembollere dökerek (coding) muhataba ve alıcıya ilettiğini göstermektedir.

Rus dilbilimci Roman Jakobson (1892-1982) dilin her irtibat kurmasında altı öğenin müdahil olduğunu söyler: İleten, mesaj, alıcı, temas, simge ve sembolleştirme, zemin.⁴⁰

Bir Metnin Dilinin Çok Alanlı Olma İmkânı

Dilin çeşitli kullanım biçimlerini incelemede dikkat edilmesi zorunlu görünen nokta, bu kategorinin, bir dilin ifadesinin öncelikli kimliğine dönük olduğudur. Yoksa Austin gibi çağdaş bazı dilbilimcilerin belirttiği üzere, bir metnin ve bir hükmün eşzamanlı olarak çok sayıda pratiklere sahip olma özelliğinden faydalandığı gerçeği inkâr edilemez. Bizim inancımıza göre Kur'an-ı Kerim bu açıdan çok alanlı olma özelliğine sahiptir. Yani Kur'an-ı Kerim'in haber biçimindeki hükümleri tavsife dayalı olmalarına rağmen aynı zamanda harekete geçirici özelliğe de haizdir. Tıpkı Kur'an'ın doğrudan yükümlülük bildiren hükümlerinin aynı psikolojik etkiyi yaratmada gerçeği hikâye etme niteliğine sahip olması gibi. Metnin yapısı ve muhtevası, hakikatleri beyan ederken olduğu gibi insanın aklını ve kalbini iknada kendisini göstermektedir.

⁴⁰ Bkz: Ahmedi Babek, *Sahtar ve Tevil-i Metn*, s. 65.

Dil ve Gerçeklik

Dil ve gerçeklik arasında devamlılık ilişkisi vardır. Bir diğer ifadeyle, dilin temeli ve onun varoluş sebebi, insanın şuur ve idrak kuvvetinin yansıttığı dışsal gerçekliktir. Bundan dolayı insanların irtibatı gerçekliğe göre biçimlenir, başka bir şeye göre değil.

İnsanın zihinsel gücü, harici hiçbir anlamı olmayan “simurg” gibi kavramlar üretmeye güç yetirebilmesi ya da kinaye, metafor, teşbih gibi sözün içinde yaygın olan mecaz söyleyişler yaratabilmesi, sanıldığı gibi varolan herşeyin dilin yapısından ibaret olduğu ve bunun ötesinde bir gerçeklik bulunmadığı iddiasını doğrulamaz. Bu bakış açısı, epistemoloji ve ontolojide söz konusu edildiği ve üzerinde derinlemesine düşünüldüğü gibi, insanı herşeyin ölçütü sayan sofist görüştür.⁴¹

Dil ve Tefekkür

Dil, insanın faaliyetlerinden biri ve psikolojinin dil davranışı (verbal behavior) olarak isimlendirdiği davranış boyutlarından biridir. Ama çok eski zamanlardan beri dil ve tefekkürün ilişkisinin ne olduğu sorulmaktadır. Acaba dil olmaksızın tefekkür mümkün müdür? Acaba dil; tefekkür, hayal, soyutlama, genelleme, çıkarım, yargıda bulunma gibi zihnin yüksek faaliyetlerinin varolma şartı mıdır sadece? Yoksa dil, fikir ve düşünce üretmenin etkeni olduğuna göre konuşma ve sözü kullanma yeteneğinden yoksun bir insan aynı zamanda tefekkür gücünden de mi yoksundur? Her ne şekilde olursa olsun insan, düşünce, duygu ve hislerini sembolleştirme kalıbına nasıl dökebilir? Acaba bu kalıp, zihnin derinundaki mesajın mahiyet ve muhtevasını da değiştirebilir mi?

Gerçek şudur ki, tefekkür ve düşünce üretme ve yaratıcılık gibi zihnin yüksek faaliyetlerinin kökeni, insanın, soyut ruhun ışığında sahip olduğu sinir sistemidir. Eğer insanın soyut egosu ve kendine özgü sinir sistemi olmasaydı o zihinsel yüksek faaliyetleri geliştirememekle kalmayacak, hatta dili bile kullanamayacaktı.

⁴¹ Bkz: Tabatabai Muhammed Hüseyin ve Murtaza Mutahhari, *Usul-i Felsefe ve Reviş-i Realizm*, c. 2 ve 3, Beşinci, Altıncı ve Yedinci Makale.

Bu sebeple psikologlar, karine ve delillerin toplamından, kararlaştırılmış sembolleştirme mekanizması olan dilin kullanımının insana özgü olduğu şeklindeki sonucu çıkartırlar. Öze ilişkin ve insana önceden verilmiş bu yetenek, ona, dilin karmaşık düzenini kullanma imkânını bahşeder. Bu yüzden dil, tefekkürün şartı değildir. Fakat insanın tefekkürde ve zihnin diğer yüksek faaliyetlerinde sahip olduğu yeterliliği oldukça yüksek oranlara çıkartır.⁴²

Dil, Dünyagörüşü ve Değerler Düzeni

Dil, fiiliyatta zuhur ettiğinde toplumsal bir yapıdır ve insanların tefekkürüne denktir. Bu sebeple bir toplumun dünya görüşü, inançları ve itikadi değerleriyle sağlam bir bağa sahiptir. İnsanların zihin sayfası ve şuur gücünde yeri bulunan şey, dış dünyadaki kanıtların kendisi değil, aksine onların kavram ve anlamlarıdır. Kavramların yansımaları ve onların nedeni niçini, nesneler ve anlamlarla ilgili görüş ve bakış açımıza tabidir. Başka bir ifadeyle hakikatler; Allah, insan, ruh, güneş gibi öze dair isimler kabilinden ister nesnel olsun, ya da aşk, iman, cihad, özgürlük gibi anlam ismi kabilinden ister soyut hakikatler olsun başlangıçta insanlar için bir tasavvurdur, daha sonra dile dökülür ve tanıma kavuşur.

Başka bir anlatımla, lafızların semantiğinde iki gerçeklik olarak yan yana getirilmelidir. Biri vazetme makamı, diğeri ise kelimeyi metinde kullanma makamıdır. Lafızların, vazetme konumunda, anlamın hakikatinin yerine ve her türlü bağ ve kendine özgü özellikten koparak yer aldığı doğrudur. Ama lafızların, özellikle de inançlar ve değerler alanına ait lafızların, kullanıcının kullanım mevkiinde ve kapsamında asıl anlam bakımından özellikli hususiyetler kazandığı gerçeği de görmezden gelinemez. Kimi zaman niteliklerin sınırlanması, bir hakikatin doğrulanması sahasıyla bağlantılıdır. Kimi zaman da özel bir örfün ortaya çıkışı ve anlamın yeni bir anlama dönüşmesi ile ilişkilidir. Her ne şekilde olursa olsun, bu mevzuya dikkat edildiğinde bir metinde mevcut bulunan lafızlar, söz dokusundan ve semantiğin kendine özgü üslubundan koparılamaz. Bu yüzden “Allah” kavramı Kur’an’da, İslamî dünya görüşünde ve Müslümanların

⁴² Bkz: *Zeban ve Tefekkür*, s. 117.

aklî-dinî düşüncesinde, diğer görüşlerdeki Tanrı kavrayışı ve tarifinden ayrılmaktadır. Aynı şekilde, değinilmiş olan “insan”, “özgürlük”, “cihad”, “şehadet” ve benzeri diğer kavramlar da böyledir.⁴³

Çeşitli Diller ve Sınırlandırmanın Ölçütü

Söylenenlerden anlaşılmış olmalıdır ki dil, hakikatlerin vekili ve anlamların tercümanıdır. Başka bir ifadeyle, dilin doğal ve fiziksel bir alanı vardır. Yani insanın vücudundaki ses oluşturma aygıtlarını kullanma yoluyla üretilen ses alanı; hakikatler ve anlamlar âlemiyle bağlantılı anlam alanı.

Anlamların seslere yansımaları ve bu ikisinin oluşturduğu örgü, dile fiiliyata geçmeyi bahşeden şeydir. Dil, anlam dünyasının yansımalarıyla, nesnelerin adlandırılmasıyla ve onların nispetlerinin ifade edilmesiyle suskun varlığı bize tanıtır. “İnsan, ağaç, adalet, aşk” dediğimizde bu kelimelerin her birinden sonra zihnimizde bir anlam kütlesi resimlenir.

Ama anlamlar dünyası her zaman dosdoğru ve apaçık değildir. Aksine, dünya, kıvrım kıvrım, karmaşık ve belirsizliklerle hâlelenmiş haldedir. Ağaç ve insan gibi özle ilgili hakikat ve anlamların, aşk ve adalet gibi soyut hakikat ve anlamlardan farkı, ilgiyi fazlasıyla haketmektedir. Aynı şekilde, hakikat ve anlamların tercümanı olan dil de açıklık ve belirsizlik bakımından insanın varlık âlemine ilişkin bilgisine uygun olarak muhtelif görünüşler alır.

Öte yandan, dil, harici âleme ilave olarak insanın varlığının da tercümanı olduğundan ve insan, yaratıcılık güçleri bakımından oldukça karmaşık bir düzene ve çeşitli boyutlara sahip bulunduğundan bu açıdan da insanın dilindeki yenilenmeler gözardı edilemez. Dilin esas kullanımı, anlamı iletmek için bir araç olmasına rağmen, bu vasfa karşın, insandaki hissetme, hayal ve duygu gücü onun önünde, harici gerçekleri anlatan hakiki ve soyut anlamlara ek olarak, kendisinin de tamamen göreceli kavramlar zinciri ve harici hiçbir karşılığı olmayan roman gibi

⁴³ Bkz: İzutsu, *Hoda ve İnsan der Kur'an*, Ahmed Âram'ın tercümesi, bölüm 3; Avde Halil Avde, *el-Tatavvuru'd-Dellali beyne Lugati's-Şi'ri'l-Cahiliyye ve Lugati'l-Kur'an'i'l-Kerim*, bölüm 3.

edebi ve sanatsal dilin tezahürleri kabilinden bütünüyle hayali anlamlar mecmuası yaratmasına fırsat açar.

Sonuç itibariyle, anlamı ifade etmede dilin ve ses sembollerinin sınırlılığı da gözden uzak tutulamaz. Bildiğimiz gibi varlığın hakikatleri ve anlamları sahası daima dilin kalıplarından geniştir. Nice anlamlar vardır ki uzun endamları dilin beden ölçüsüne sığmaz ve bu da dilde bir tür kapalılığın ve toza bulanmışlığın ortaya çıkmasındaki etkindir.

*Nice manalar var ki dilin nâmahremlerinden
Tüm şakalara rağmen sır perdelerinin ardında kaldı⁴⁴*

Nitekim arifler, keşif ve şuhud ehli dilin, bulduklarını ifade etmedeki sınırlılığından ve yetersizliğinden sürekli olarak şikâyet etmişlerdir:

*Aşkî şerh ve beyan için ne söylesem
Aşka geldiğimde mahcup olur dil⁴⁵*

Söylenenlerden, dilin çeşitli kategorilerinin, dilin muhtelif kullanımlarının gerçeklik ve anlamla bağına nasıl yerleştiği anlaşılmış olmalıdır; bu kategoriler aklı sınırlamaya değil, çeşitli itibarların yerleşmesine ve dikkate alınmasına dayansa da.

Olguların tasvirle kullanımı dil yoluyla inceleme konusu yapıldığında “tasvir dili” ortaya çıkar. Hakikatleri ve anlamları tasvir, kimi zaman harici gerçeklerin bilimsel bilgisine göre ve sadece bilimsel kurallılık içinde izah edildiğinde gerçekleşir; burada “bilimsel dil”le karşı karşıyayızdır. Kimi zaman da gerçeklerin normal ve genel bilgisine göre ve günlük sıradan konuşmanın izahıyla suret bulur; bu da “sohbet dili”dir. Bazen başka bir gerçekliğe delalet eden olgulara sembolik bakış gibi diğer hakikatlerin sembolü olan vasıtaların ışığında dilde simgesel boyutu bulunan birtakım kelimeler zuhur eder; mesela bir ülkenin kuruluş simgesi sayılan bayrak, şehidin alameti olan lale, hicran ve ayrılığın göstergesi (sembolik dilde) ney gibi. Sonuç itibariyle bazen hakikatlerin tasviri insanın hissiyatı ve psikolojik tahayyülünün yardımına katılır ve “edebi ve sanatsal dil”i ortaya çıkartır.

⁴⁴ Bîdil.

⁴⁵ Mevlana.

Dil, insanın düşüncesinin tercümanı olarak, hakikatleri sebep-sonuç ilişkisinin tahlili ve akılcı-çıkarımcı⁴⁶ izahı yoluyla mantıksal, felsefi ve matematiksel kanıtlar kalıbına döküldüğünde akılcı ve felsefi dille karşılaşmış oluruz.

Bunlara ilaveten bazen dil, gerçeklerin ve anlamların hükmü veya onların sebep-sonuç ilişkisi değildir. Aksine, söyleyenin istekleri veya içsel hallerinin göstergesidir. Usûl-i fıkıh ilminin ıstılahıyla muhatabı fi ile “ba’s” (göndermek) veya onu “zecr” (engellemek) amacıyla suret bulan emr ve nehy ve bir tür *konusma fiili* durumundaki diğer hüküm inşa eden akitler, yükümlülükler ve kararlar dil yoluyla gerçekleşir. Tıpkı arzular, hüzn, geçmişe hasret, memnuniyet, sitem, nefret, yakarış vs. beyanının da *duygusal dili* ortaya çıkardığı gibi.

Haber Dili ve Hüküm Dili

Dilin diğer bir kategorisi de “haber dili” ve “hüküm dili”dir. Mantıkçıların tanımına göre⁴⁷ cümleler, anlam ve bağlamları dikkate alındığında iki türdürler: Biri, *ihbarî* olarak adlandırılan doğrulanabilir ve yanlışlanabilir cümlelerdir. Mesela “Yağmur yağdı” gibi. Mantıkta mesele şöyle tarif edilir: Özü itibarıyla doğrulanabilir ve yanlışlanabilir kâmil haber terkibi. İkincisi ise *inşâî* olarak isimlendirilmiş doğrulanamayan ve yanlışlanamayan cümlelerdir. *İnşâî* cümlelerin muhtelif kısımları vardır ve sayıları yirminin üstüne çıkarılabilir. Emir, nehiy, soru, rica, arzu, nida, tek taraflı hükümler, akitler, duygu beyanı, memnuniyet, övgü, lanet, nefret, yemin gibi cümleler. Kur'an-ı Kerim'de her iki türün, hem *ihbarî* hem de *inşâî* cümlelerin varolduğu ittifak konusudur. Önemli mevzu, bu ikisinin nasıl çözümlenip tahlil edileceği meselesidir. Cümleler ve onların bilgi verme kimliğini gelecek bölümlerde inceleyeceğiz.

Hakiki Dil ve Mecazi Dil

Beyanın tarzına incelikli bakış, vaz edilmiş lugat manasına itibar ve vefa ya da ondan sapma *hakiki* ve *mecazi* dili ortaya çıkarır. Hakiki anlam,

⁴⁶ Metinde “istidlâli”

⁴⁷ Bkz: el-Mantuk, s. 58.

lafzın vazedildiği asli ve temel anlamın lafzını gösterir. Tıpkı “el” dediğimizde kasdettiğimiz şeyin bilinen özel organ olması gibi. İbn Esir, hakikati tarif ederken şöyle der:

﴿الحقيقة هي اللفظ الدالة على موضوعه الاصل﴾

“Hakikat, asıl mevzuya delalet eden lafızdır.”⁴⁸

Mecaz, mimli masdar, geçmek ve geçip gitmek anlamına gelir. Beyan ilminin ıstılahına göre, lafzın, bedii ilminde *alaka* adı verilen münasebetle asli anlamı ve hakiki mevzusu dışında kullanılmasıdır. Tabii ki bu *alaka* eğer benzerlik taşıyorsa ona *istiare* denir. Eğer tikellik, tümellik, nedensellik, hal ve mahal durumu, yakınlık⁴⁹ vs. gibi benzerliği bulunan başka bir şeyse *mecaz-ı mürsel* denir. Nitekim el dendiğinde onunla güç ve sulta anlamı kasdedilmiş olabilir; atasözündeki gibi:

“El üstünde el çoktur.”⁵⁰

Buna ek olarak, lafzın mecaz anlamıyla kullanılmasının diğer şartı, kimi zaman mecaz anlamı seçmek için bir karinedir. Karine bazen hal bildiren veya manevi lafız veya yazıyla da olabilir. Tıpkı şöyle söylenirken olduğu gibi:

Bir yıldız parladı ve meclisin ayı oldu

Çılgın gönlümüzü sâkin ve munis yaptı

“Meclis” ve “gönül” kelimeleri, ay ve yıldızdan maksadın güzel yüzlü bir insan olduğuna karinedir. Elbette ki karine bazen hakiki mana için *sârife* (engelleyici) olabilir, bazen de *sârife* değildir. Yani lafız, hakiki ve hakiki olmayan her iki anlama da delalet edebilir. Mirza-yi Kummi şöyle der:

﴿اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك حقيقة و في غيره (لعلاقة) فمجاز و الحقيقة تنسب الى الواضع﴾

⁴⁸ İbn Esir, *el-Mecamiu'l-Kebir*, s. 28; *el-Meselu's-Sair fi Edebi'l-Katib ve's-Şair*, c. 1, s. 58.

⁴⁹ Metinde sırasıyla “cüz’iyet, külliyyet, sebebiyyet, haliyyet, mahalliyyet, mücaveret”

⁵⁰ Humâyi Celaeddin, *Funun-i Belagat ve Sanaat-i Edebi*, s. 246.

“Lafız, olduğu biçimiyle vazedildiği şeyde kullanıldığında hakikattir. Bunun dışında ise –alakası itibariyle- mecazdır. Hakikat, vazedene nispet edilir.”⁵¹

Abdulkadir Cürcani de şöyle der:

﴿الحقيقة في المفرد كل كلمة اريد بها ما وقعت له في وضع
واضع وان شئت قلت في مواضع وقوعا لا يستند فيه الى غيره﴾

“Tüm kelimelerin tek tek hakikati, vazedenin vazetmesinde vuku bulanı istediğim şeydir; söylemeyi dilediğimde vazedilen kalıptadır ve zemin olarak ondan başkasına dayandırılmaz.”⁵²

Seyyid Ahmed Haşimi de şöyle yazar:

Mecaz, aklî ve lugavî olarak ikiye ayrılmıştır. Aklî mecaz, masdara veya türetilmiş kelimelerden birinin zahiren onunla ilgisi bulunmayan şeye isnadıdır; fiilin zamana, mekâna isnadı veya failin masdara isnadı gibi. Lugavî mecaz, iki çeşittir. Soyut veya mürsel mecaz; mesela “Soğuk ve sıcak (iyi ve kötü) zaman eskitememiş, otağın kapısına ulaşamamış” gibi. Bir de birleşik mürsel vardır; mesela “Gönlümün seması yağmurlu” gibi. İstiare, tasvir üreten ve hayale dayalı, karinesi *sârife* ve *alakası* da benzerlik olan bir mecazdır. “Servi çemânım neden çimene meyletmiyor” İttisa⁵³, teşbih ve tekid özellikleriyle mecaz hakikatten ayırt edilmektedir.⁵⁴

Zikredilen tanımlardan, mecazın, dile, bir kelime için ilk kararlaştırılmış rolden daha fazla anlamlara ulaşmayı kolaylaştırdığı, belli bir güç kazandırdığı açıklığa kavuşmuş olmaktadır.

Kur'an'da hakikat ve mecaz bahsi ve görüşlerin incelenmesi, fırsat buldukça değineceğimiz Kur'an'ın dilbilimi üzerinde derinlemesine durmayı hakeden konulardandır.

⁵¹ Kummi Mirza Ebulkasım, *Kavaninu'l-Usul*, s. 13.

⁵² Bedevi Tebane, *İlmü'l-Beyan*'dan nakille, s. 93.

⁵³ Anlamı genişletme

⁵⁴ Bkz: Enuşe Hasan, *Ferhengname-i Edebi-yi Farisi*, s. 1224.

Kinaye Dili

Gördüğümüz gibi, dil, anlamı ifadede kimi zaman sarıh ve açıktır, kimi zaman da gizli ve kapalı. Sözlükte kinaye, sözü üstü kapalı olarak söylemek demektir. Dilbilgisi istilahında, belli bir şeyi, ona açıklıkla delalet etmeyen lafızla tabir etmek demektir. Nitekim şöyle denir: “Filan geldi.” Burada filandan kasıt, belli bir kişidir.

Beyan ulemasının istilahında kinaye, kendi “mevzuulehu” anlamında kullanılan, lakin bu anlamın kendisinin değil, akılcı gereğinin kasdedildiği lafızdır. Nitekim şöyle denir: “Filanın evinin kapısı ardına kadar açıktır”; yani o misafirperver biridir. Bu sebeple denmiştir ki: Lafzın kullanımında kinaye ve asli anlamı yerine gereklerinden birinin murad edilmesidir. Bu üç kısma ayrılır: Ya kinayeden maksat özün bizzat kendisi veya onun sıfatıdır; yahut kasdedilen, mevsuf için sıfatı ispatlamak veya mevsufun sıfatını olumsuzlamaktır.⁵⁵

Kinaye dilinin hakiki dil mi, yoksa mecazi mi olduğu meselesinde farklı görüşler vardır.⁵⁶ Kinaye dilinin “mes”⁵⁷, “lems”⁵⁸, “mübaşeret”⁵⁹ gibi tabirlerle Kur’an’da kullanımı cinsel birleşme için kinaye anlamından uzak gözükmemektedir.

Öyle anlaşıyor ki, bazı hakikatleri muhataba veya muhataplara aktarmak ve anlaşılmasını sağlamak için dolaylı söyleme üslubu olan *hiciv dili* de kinaye dili sayılmaktadır ve aynı hükmü taşır.

Sembolik Dil

Belirtildiği gibi, dil, harici gerçeklikleri ve anlamları iletmede bazen direkt ve doğrudandır, bazen de dolaylı, saklı ve kapalılıkla karışık. Mecaz anlamı genel olarak ikinci kısımdandır. Fakat mecaz anlamın şartlarından olan karine ve alakanın (münasebet) varlığı, mecazi kullanımların dairesini sınırlar ve kuralla bağlar. Dolaylı dilin, *sembolik dil*, *sembolik*

⁵⁵ Bkz: Tehanevi, *Keşşafu Istilahat-il-Fünun; Logatname-i Dehhoda* ve edebiyat kitapları.

⁵⁶ Bkz: *Funun-i Belagat ve Sanaat-i Edebi*, s. 256.

⁵⁷ Temas

⁵⁸ Dokunmak

⁵⁹ İlişki

temsiller ve *efsane* gibi alaka ve karine şartlarının güçlükle tanınabildiği bir diğer türü daha vardır.

Remz,⁶⁰ Farsça'da da işaret etmek, nokta, dakika, sır, gizem, iki kişi arasındaki gizli şey -Bu sırrı anlamak herkesin harcı değil / Yol varmaz Kafa kartalsız-⁶¹, muamma, simge, alamet, delalet eden, özellikli işaret, kararlaştırılmış işaret vs. anlamında kullanılan⁶² ve Avrupa dillerindeki muadili sembol (symbol) -Farsça'da numâd- kelimesi olan Arapça bir kelimedir. Jung, sembolü, kapalı, tanınmayan veya bize gizli şey olarak tanımlamış ve bir kelime veya şeklin, aşikâr ve doğrudan anlamından fazlasını gösterdiğinde sembolik kabul edildiğini söylemiştir.⁶³

Bu kelime Kur'an'da sadece bir kez geçmiştir:

﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾

“(Zekeriyya) Rabbim, bana bir alâmet göster, dedi. Allah buyurdu ki: Senin için alâmet, insanlara, üç gün, remzden başka söz söylememendir.”⁶⁴

Dolayısıyla sembolün genel anlamı; zâhirinin ardında yer alan anlam ve içeriğe delalet eden alamet, işaret, kelime, terkip ve cümledir. Yukarıdaki tüm lafızların ortak manası, açıklığın bulunmaması ve gizliliklerdir.⁶⁵ Remzden çıkartılan bu anlam, sembolü, genel anlamıyla alamet kavramının karşısına özel bir istilâh olarak koymamıza neden olmaktadır.

Temsil Dili

Farsça'da *mesel* kelimesi; benzer, denk, misl, öykü, gösterge, benzer, gibi, eş vs. gibi kelimelerle tercüme edilmiştir. Bazen “ikinci mesel” yerine teşbih “kaf”ı gelir:

﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ﴾

“Dünya hayatının meseli, gökten indirdiğimiz su gibidir...”⁶⁶

⁶⁰ Sembol

⁶¹ Mevlana.

⁶² *Logatname-i Dehhoda*.

⁶³ Jung Carl Gustav, *İnsan ve Sembolhayes*, Çev: Ebutalib Saremi, s. 24.

⁶⁴ Âli İmran 41.

⁶⁵ Purnamdariyan Taki, *Remz ve Dastanha-yi Remzi der Edeb-i Farisi*, s. 1-4.

⁶⁶ Yunus 24.

İbn Esir⁶⁷ meselin anlamlarından birini teşbih olarak zikreder. Nitekim *mesel* ve *temsil* kelimelerini de bir kabul eder. Şu halde mesel, teşbihin türlerinden biri sayılabilir.

Meselin diğer kavramsal anlamı da özdeyiştir (darb-ı mesel). Belagat ilminde, söyleyenin onun aracılığıyla bir şey anlattığı ama kasdettiği başka bir şey olan temsil, tasvir (image), dolaylı anlatım veya mecaz telakki edilir.

Bundan dolayı temsil de istiare gibi, kısa veya uzun hikâye, ahlaki, dini ve irfani veya toplumsal mesaj ya da diğer bir formda açıklamalı olarak ya da örtük ve gizemli olarak ifade edilir.

Sarhoş deveden kaçarken kuyuya düşmüş adamın öyküsü⁶⁸ (günlerini geçiren ve ahiretten gaflet içindeki adamın halini tasvir), Berzeviye Tabib'in *Kelile ve Dimne*'de anlattığı aslan ve tavşanın öyküsü,⁶⁹ Sadi'den bülbül ve karıncanın hikâyesi⁷⁰, *Merzbânnâme*'den tüccar kölenin kıssası⁷¹ (insanın dünyaya düşüşü ve yükselişi), *İhvanu's-Safa*'dan Buzingân Adası'nın insanları⁷², Hammametu'l-Mutavvaka⁷³ (yardımlaşmanın sembolü ya da beden tuzağına yakalanmış ulvi canların sembolü), Mevlana'dan papağan ve tüccarın öyküsü⁷⁴ (can ve bedeninin hikâyesi), şah ve cariyesi⁷⁵ (can ve bedeninin sembolü), John Bunyan'dan (1688) *Haccının Seyahati* (*The Pilgrim's Progress*), gibi eserlerin hepsi sembolik temsillerin örnekleridir.

Aynı şekilde *Hayy b. Yakzan* (diri yürekli ihtiyar), *Risaletu't-Tayr* (tuzağa düşmüş kuş) risaleleri, İbn-i Sina'dan (hicri 428) *Salaman ve Ebsal* (iki kardeş), Sühreverdi'den *Kıssatu'l-Gurbeti'l-Garbiyye*, *Cebraîl'in Kanadının Sesi*, *Kızıl Akıl*, *Munisu'l-Uşşak*, *Karıncaların Dili*, *Fi Haleti't-Tafuliyye* vs.,

⁶⁷ Bkz: *el-Meselu's-Sâir*, c. 1, s. 116.

⁶⁸ Berzeviye Tabib, *Kelile ve Dimne*, s. 56.

⁶⁹ A.g.e.

⁷⁰ Sadi Muslih b. Abdillâh, *Kulliyat-i Sadi*, s. 14.

⁷¹ Veravini Sadeddin, *Merzbânnâme*, s. 37-43.

⁷² İhvanu's-Safa, *Resailu İhvani's-Safa*, c. 4, s. 37-40.

⁷³ A.g.e., 1, s. 100.

⁷⁴ Mesnevi-yi Mevlevî.

⁷⁵ A.g.e.

Ruzbilan Bakalî'nin (hicri 606) *Abheru'l-Aşkın*'i, Attar'ın *Mantıku't-Tayr*'ı ve benzerleri de sembolik temsilin örnekleri arasında sayılabilir.

Bu tür öykülerdeki önemli nokta, anlatıcının hayalperest zihninin ışığında şeylerin, hayvanların, hatta akıl, aşk, güzellik, hüzn gibi soyut kavramların mecazi olarak şahsiyet kazanmış (personification) olmasıdır. Sözelimi Hacı Abdullah'ın (hicri 481) *Kenzu's-Salikin*'inde ve Şeyh-i İşrak'ın *Munisu'l-Uşşak*'ında akıl ve aşkın münazarası gibi.

Sembolik ve alegorik dil doğrudan gerçekliği anlatmaz ve esas itibarıyla, o mesajın temelini oluşturan gerçeklik olsa da manevi, irfani veya toplumsal mesajlarının ötesinde bir gerçeklik de yoktur. Bu sebeple bu kıssaların ölçeği, anlam danesini aramalıdır. Çünkü lafzi bağlamın ardına düşersek güçlüklerle karşılaşırız.

*Bu Kelile ve Dimne, cümlesi iftira
Değilse karga ne zaman leylekle tartışmış
Ey birader, kıssa bir ölçektir
Mana onda dane misali
Mana danesini alır akıllı insan
Bakmaz ölçeğe, eğer olursa nakil*

Mitoloji Dili

Söylenenlere ilaveten, dilde, hiçbir muhteva ve dini, ahlaki ve toplumsal mesaj içermeyen öykü türünün de bulunduğunu belirtelim. Dilin bu çeşidinin temeli yalın tahayyüldür ve bunun armağanı da yalnızca oyalayıcı efsanelerdir; dinlere ve tanrılara dair beşer tahayyülünün ürettiği hayali mitolojiler, bu cümleden olarak da, Şahname ve Hodayname'nin Pîşdadi ve Kiyani sülalelerinden naklettiği⁷⁶ kadim İran'ın mitolojik öyküleri ve günümüzde kaleme alınmış pek çok roman gibi.

Ustûre, ustûr ve istâre kelimesine dağınık ve boş söz, bätül laf, efsane, yalan ve temelsiz kıssalar anlamı verilmiştir.⁷⁷ Kur'an-ı Kerim'de "lehvu'l-hadis" ifadesi tam da efsaneler ve hayalperestçe öyküler için kullanılmıştır:⁷⁸

⁷⁶ Bkz: Razi Abdullah, *Tarih-i Kâmil-i İran*, s. 1.

⁷⁷ *Logatname-i Dehhoda*.

⁷⁸ *El-Mizan*, c. 16, s. 219.

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾

“İnsanlardan öylesi var ki, herhangi bir ilmi delile dayanmadan Allah yolundan saptırmak ve sonra da onunla alay etmek için boş lafı satın alır.”⁷⁹

﴿إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾

“Ona âyetlerimiz okunduğu zaman o, öncekilerin masalları! Der.”⁸⁰

Sembolik temsillerin ve efsane dilinin ortaya çıkış nedenleri ve zeminleri üzerinde yapılacak araştırma, bu dile hâkim ruhun muhatabı etkileyip motive ettiğini ve dilin işlevsel boyutu olduğunu, bu kalıbı da amacını gerçekleştirmek için seçtiğini gösterecektir. Burada önemli olan, esrarengiz ve muammalı konuşma manasında sembolün Kur’an’la ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceğinin açıklığa kavuşturulmasıdır. Eğer cevap evetse, bunun sınırları nereye kadardır? Öte yandan çok daha temel şu soru sözkonusudur: “Sembolik temsiller, tıpkı yalın sanat boyutu bulunan ve mitolojinin (folklor) temeli olan mecazlar gibi, acaba insanlığın geleneğinde yaygın ahlaki ve manevi maksatları üretmek için midir sadece?”⁸¹ Acaba Kur’an’da bariz ve zâhir ihtimali var mıdır ve böyle bir dil Kur’an’a nispet edilebilir mi?” Bu soru, her ne kadar genel olarak cevap olumsuz olacaksa da yine de inceleme ve tetkike ihtiyaç duyuran ve gelecek bölümlerde ele alınacak sorulardandır.

Dilbilim ve Alanı

Bütün bilimler gibi bilimsel araştırmalarda yaygın yöntemlerden yararlanan dilbilim (linguistic), dilin bilimsel incelenmesi olarak da tarif edilmiştir.⁸² Geçmişte dil, onu tanımak kasdıyla araştırılmazdı. Aksine dili incelemenin hedefi, semavi kitapları ve edebi eserleri kaydetmekti (geleneksel dilbilim). Fakat modern dilbilim, dili ilk aşamada bizzat kendisini tanımak maksadıyla incelemekte ve dilin varolduğu şekliyle ne olduğunu anlayabilmek için dildeki konuların gerçekliğini keşfetmeye yönelmektedir. Linguistik, bu somut manada, yirminci yüzyılda başlamış

⁷⁹ Lokman 6.

⁸⁰ Kalem 15.

⁸¹ Yeterince mücevher ve öykü biriktirdim / Yeterince efsane anlattım (Firdevsi)

⁸² Bâtuni Muhammedrıza, *Mecmua-i Makalat Piramun-i Zeban ve Zebanşinasi*, s. 9.

ve ilerlemeler kaydetmiş modern bir bilimdir. Modern dilbilim “kamusal” ve “yapısalcı” olarak da adlandırılmaktadır. Bu bilime yönelik alanlar, birçok düşünürün dikkat çekici biçimde “dil ve dilbilim”e yöneldiği ondokuzuncu yüzyıldan başlatılabilir. Filozoflar, mantıkçılar, epistemologlar, edebiyatçılar, fonetik araştırmacıları ve nörologlardan semiyolog, semantikçi, psikolog ve halkbilimcilere kadar, daha sonra da elektronik bilimlerin araştırmacıları ve bilgisayar yazılımcılarına varıncaya dek her biri kendi türünü bu bilimle disiplinler arası ilişki içinde gördü.

Varlıkbilim (ontology) ve hakikatleri tanıma, filozofların asli uğraşlarından. Dil, filozofun çalışma aletidir. Dilin, yani insanın varlığının işaret üreten bu gücünün, ses simgeleri kalıbında fiil olarak ortaya çıkışı sırasında harici gerçekleri ve insanın iç dünyasındaki düşünce ve niyetleri dosdoğru yansıtıp yansıtamadığı, eksiksiz ve noksansız anlatma ve anlamayı gerçekleştirip gerçekleştirmediği eski zamanlardan beri sürekli merak konusu olmuştur. Yeni Eflatunculardan, ondokuzuncu yüzyılda Henri Bergson’a kadar, özellikle analitik felsefeciler, hususen de Ludwig Wittgenstein’den itibaren, insanın sıradan dilinin; kapalılığı, çok anlamlılığı, metafor ve mecazı, anlamın kelamın bağlamına veya cümlelerin üslubuna bağımlılığı gibi nedenlerle felsefenin net kavramlarının yükünü üstlenemeyeceği şikayeti bahis konusu olmuş; ideal dili kurarak ve dilin kavramlarının net tahlili yapılarak birçok felsefi tartışmanın sona erdirebileceğine inanılmıştır.⁸³

Aynı şekilde, kendisini bir düşünce yöntemi ve sonuca ulaşmak için geçilmesi gereken girizgâh kabul eden mantuk bilimi, dilbilimle sıkı sıkıya ilişkisi olduğunu kabul eder. Dil, öncülleri düzenlemenin ve sonuçlara varmanın etkeni olduğundan “umulan sonuçlara varmak için sahih öncülleri toplayarak bilinmeyenleri açığa çıkarmaya nasıl yönelebiliriz” sorusu üzerinde düşünmeye değerdir. Misal olarak, bir kimse “kapı açıktır”, “açık kuştur” “öyleyse kapı kuştur” çıkarımında bulunursa bu çıkarımının hatası sebebi kendisi midir? Hiç kuşku yok ki bu tür hataları sorgulama yolu, dilin kavramlarını analiz etmektir.

⁸³ K. S. Donnellan, *Felsefe-i Tahlili ve Felsefe-i Zeban*, Çev: Şapur İtimad ve Murad Fe - hadpur, Erganon Dergisi, sayı 7 ve 8, s. 39.

Buna ek olarak, matematikten yardım alan modern sembolik mantığın, Gottlob Frege'nin (1925) ve sonra da Russell'ın gündeme getirmesiyle dilbilimde kullanımının fonolojiden semantiğe kadar dikkat çekici bir etkisi vardır. Beyin ve dille veya dil nörolojisiyle (neurolinguistic) ilgili fizyolojik araştırmalar, dildeki malumatın nasıl olup da beyinde stoklandığı, çağrışım yaptığı ve kullanıma girdiğini öğrenmek isteyen dilbilimle bağlantılı çabaların yeni alanıdır. Bir kelime veya cümleyi işitip sonra tekrar ettiğimizde beynimizde nasıl bir şey oluşur ve dildeki enformasyon, girdi (input) ile çıktı (output) aşaması arasında nasıl bir etki-tepki ortaya çıkar? Gözümüze görünen semboller nasıl oluyor da beyinde ses sembollerine dönüşüyor ve işitilen cümleler haline geliyor? Dinleyen, cümlelerimizi işittiğinde beyni nasıl oluyor da ondan anlam çıkarıyor? Tabii ki söyleyen ve dinleyen insanın zihninde, dikkate alındığında anlatma ve anlaşmanın gerçekleştiği ortak kurallar dizisi bulunduğu açıktır.⁸⁴

Dil psikolojisi de (psycholinguistics), linguistik ile psikolojinin işbirliğinden doğmuş kendi yerinde yeni bir bilimsel çabadır. Psikolojinin dile yönelmesi, daha çok, dilin insan zihninin tefekkür, çıkarım, tahayyül, yargı, idrak ve duygular gibi mükemmel faaliyetlerinin çoğunun kökeni olması nedeniyledir. Bu branş, şu mevzuların izini sürmekle ilgilenir: Düşünce ve dil ilişkisi nedir? Düşünce dil olmaksızın mümkün müdür? Düşüncede dilin rolü nereye kadardır? Düşünce ve duygularımızı lafız kalıbına nasıl döküyoruz? Lafızlar düşüncelerimizin mahiyetini değiştiriyor mu? İşiten, söyleyenin zihninde taşıdığı ve lafız kalıbına döktüğü şeyleri aynen mi anlıyor? Bu hakikati nasıl öğreniyoruz?...⁸⁵

Son birkaç on yıldır bilgisayarın icadı ve yaygınlaşması ile iletişim sorunlarını çözebilmek için dilbilimin temel bilimler ve matematikle ilişkisi ve alışverişi, sibernetik, enformatikte özel bir dil yaratılmasına duyulan ihtiyaç, ses tanıma sistemi, ses oluşturulması veya yapay konuşma, mekanik veya birkaç dilli sözlüklerin hazırlanması, makine tercümesi ve diğerleri her geçen gün ilerlemektedir.⁸⁶

⁸⁴ *Mecmua-i Makalat Piramun-i Zeban ve Zebanşinasi*, s. 34.

⁸⁵ *Zeban ve Tefekkür*, s. 110.

⁸⁶ *Mecmua-i Makalat Piramun-i Zeban ve Zebanşinasi*, s. 25.

Dilbilimin geniş bir alanda çeşitli bilimlerle kurduğu kapsamlı bağlar gözönünde bulundurulursa günümüzde dilbilim araştırmalarının, Ferdinand de Saussure (1913), Sanders Peirce (1914), Roman Jakobson (1982), Noam Chomsky, Mikhail Bakhtin (1975), Umberto Eco, Roland Barthes (1980) ve benzeri dilbilimciler ve semiyologların inceleme alanıyla sınırlı olmadığı görülür. Aksine G. E. Moore (1899), Gottlob Frege (1925), B. Russell (1970), Wittgenstein (1951), Rudolf Carnap (1970), L. Austin, John Searle, Alfred Tarski, Norman Malcolm, hatta Jacques Lacan gibi filozoflar, mantıkçılar, deneysel ve temel bilimlerin muhtelif dallarından bilgilerin eserlerinde de kendini gösterir. Bu bir yana, dil ve felsefenin bağı günümüzde öyle sağlamlaşmıştır ki Chomsky ve Jakobson'ı sadece dilbilimci olarak isimlendirmek oldukça güçtür. Çünkü bunların çalışmaları eşsiz felsefi sorular yaratmıştır. Semiyoloji bahisleri dil sahasında, kendi kökeninde felsefi mahiyete sahiptir. Saussure “medlul”ü ortaya atarak tıpkı zihindeki gerçeklik gibi felsefi bir tutum aldı ve Peirce “tevil konusu”nu gündeme getirerek semiyolojiyi bilim felsefesinin kalbine yerleştirdi.⁸⁷ Noam Chomsky'nin, insanın varlığında doğal⁸⁸ ve önceden belirlenmiş dil teorisi, Anglo-Sakson felsefe okuluyla temelden farklı ve zıt bir görüştür. Cümlelerin sonsuz yumağını sınırlı kurallar dizisi yoluyla çözmenin anahtarı olan beşerin doğal dilinin sözdizimi (syntax) hakkındaki sözünün özü, felsefi bakımdan, beşerin zihnindeki doğal tasavvurların (innate ideas) varlığının şaşırtıcı etkisinin sonucudur. Chomsky'nin oldukça karmaşık ve soyut söz dizimi, çocuğun, irtibat aşamasında harekete geçen tam dilbilgisine doğumundan itibaren sahip olduğunu, bu nedenle farklı düzlemlerde değişik diller varsa da hepsine, yeni doğan çocuğun zihnine yerleştirilmiş derin bir ortak altyapının hâkim bulunduğunu açıkladı.⁸⁹

Dil Felsefesi

Değinildiği gibi, ondokuzuncu yüzyılın sonlarında Alman filozof Gottlob Frege'nin (1848); yirminci yüzyılın başlarında Bertrand Russell (1872-1970), birinci Wittgenstein ve Carnap'ın ve günümüze kadar da Quine ve Donald Davidson gibi filozofların takip ettiği çalışmalarla

⁸⁷ *Sahtar ve Tevil-i Metn*, s. 12.

⁸⁸ Metinde “fitrî”

⁸⁹ Magee Bryan, *Merdan-i Endişe*, Çev: İzzetullah Fuladevend, s. 321.

yirminci yüzyılın başından bugüne değin felsefede yeni gelişmeler ortaya çıktı.⁹⁰ Bu süreç esas itibarıyla anlam ve doğrulama arasındaki ilişkiyle meşguldür ve temel sorusu şudur: Bir sözün (cümlelerde) doğrulama şartları nedir? Başka bir ifadeyle, dil felsefesinde, lafzın anlama ve anlamın dış dünya ile hakiki bağının nasıl olduğu sorusu söz konusudur. Yani zihnimiz gerçekleri nasıl teşhis edebilir ve gerçeklere ilişkin bilgisini başkalarına nasıl aktarır? Acaba “lafızlar” doğrudan mı “harici varlık”a delalet eder, yoksa başlangıçta zihinsel anlamlara delalet eder de sonradan nesnel hakikatlerle irtibat mı kurar?⁹¹

Başlangıçta bu araştırmalar dizisi, Russell ve Frege’nin matematiksel bilginin mahiyeti hakkındaki düşüncelerinden ibaretti, giderek daha uygun bir izah için mantığın mahiyeti ve lafzın yansımasının kimliği hususunda köklü araştırmalarla uğaştı. “Matematikte doğrulamanın mahiyeti” den başladılar ve yavaş yavaş doğrulama hakkındaki teoriyi geliştirmek için “anlam”da tahkike ve oradan da “teoremlerin analizi”ne yöneldiler.

Mefhum (sense) ve medlul (reference) ya da mana (meaning) kavramı arasındaki geçirgen farklılık, Frege’nin, diğerlerine en çok etki etmiş anlam konusundaki teorisinin ekseni idi. Ona göre medlul, mutabıklık delaletiyle herşeyin -mesela yıldız- adıdır. Bu şekilde o, anlamı iki ögeye ayırdı ve şöyle dedi: Bir sözün o ikisinden birini taşıması mümkün, yani mefhuma sahip olabilir ama medlülü bulunmayabilir (Fransa’nın bugünkü kralı gibi).⁹²

Daha çok insan davranışının bir kısmı olan lafız ve dilin kullanım meseleleriyle meşgul bir dizi başka incelemeler de ortaya çıktı. Burada temel soru, anlam ile kullanım ya da lafızların anlamı ve söyleyenin açıklamalarındaki maksadı arasında nasıl bir ilişki bulunduğu.

Bir diğer söyleyişle, bir kimse dilden yararlandığında teoremin iki boyutu vardır: Biri dilin konusu ve ilgili olduğu alan, diğeri de dilin faili. Konu boyutunda dilin kendi konularıyla ilişkisi, yani dilin dünya ile bağı inceleme konusu yapılır. Fail boyutunda, dili kullananın maksat ve

⁹⁰ Bkz: Hairî Mehdi, *Felsefe-i Tahlili*, Abdullah Nasrî’nin kaleminden, s. 42.

⁹¹ Bkz: A.g.e., s. 39.

⁹² Bkz: *Merdan-i Endişe*, s. 500.

niyetleri ele alınır, bu sözlerin ne için olduğu ve konuşanın hangi işle uğraştığı sorulur.

Dil ve dünya irtibatı kısmında Wittgenstein'in, anlamın tasviri teorisini ortaya atan ve cümlelerin vuku bulan şeyleri gösterdiğini söyleyen mantık-felsefe risalesi, yirminci yüzyılın başlarına ait dikkate değer bir eser sayılmaktadır.

Bu risale, pozitivist hareketin doğuşu üzerinde şaşırtıcı bir etki yaptı ve Ayer ve Carnap gibi önde gelen pozitivistler doğrulama teorisini gündeme getirdiler. Günümüzde de bu pozitivist düşüncenin bazı damarları Quine ve öğrencileri gibi filozoflarda görülmektedir.

Quine, analitik ve sentetik önermeler arasındaki farkı reddetmekte ve şöyle demektedir: "Cümleleri her düzenin bütününde, yani teorilerde ve inanç düzenlerinde değerlendirmeye tabi tutmak gerekir." Onun, dile dair, deneyselciliği ile yakın ilişkisi olan davranışçılık anlayışı vardır. Sürekli olarak lafzi veya lafzi olmayan motivasyon bombardımanı altında olduğumuza ve bu motivasyonlar karşısında bir dizi lafzi tepkiler vermeye şartlandığımıza inanır. Motivasyonlar ve onlara tepki vermeye hazırlıklı olmamıza ilaveten zihnimizde anlamların da gezindiği biçiminde değildir.

Quine'nın en etkili öğrencisi Donald Davidson, anlam ve doğruluk arasında sağlam bir bağ olduğunu düşünür. Onun varsayımına göre; her dil için anlam teorisi, bize o dildeki her cümle için cümlelerin doğruluk şartına bağlı olduğu birtakım şartlar açıklama imkânı veren ilkeler bütününden ibarettir. Cümlelerin doğruluğu teorisi, anlam hakkında da bir teori vardır.

Dili konuşan ve onun maksatları boyutunda da dilin dünya ilişkisi bir şekilde araştırmaya konu edilmektedir. Burada, esas itibariyle lafzi davranışın nasıl bir davranış olduğu sorusu mevzubahistir. İnsanlardaki hangi şey, hayret verici sonuçlara sahip sesleri dile getirmeye ve işaretleri kullanmaya imkân tanır? Bu sonuçlardan biri, insanların gerçeklikle bağ kurmasıdır. Ağzımızdan çıkan seslerin veya resmettiğimiz işaretlerin, ilişkilendirdiğimiz bütün o semantik özelliklerine nasıl ulaşabiliyoruz? Burada esas mevzu, Wittgenstein, Austin, H. P. Grice, John Searle'un geç

eserlerinde üzerinde durulmuş “*konusma eylemi*” kavramıdır ve *konusma eyleminin* mantıksal yapısının mahiyeti tam da araştırmanın yeridir. Burada, zihinsel tutumlarımızın dünyanın olaylarını nasıl göstereceğine bakacağımız zihin ve dil felsefesine, zihin ve dil ilişkilerine intikal etmiş bulunuyoruz. Bu tutumlar dilin yapabilir olmasını nasıl mümkün kılar ve bu dil davranışları dışarıdan yansıma özelliğini nasıl taşıyabilir?

Bu bahislerin tamamı dil felsefesini oluşturur. Dil felsefesi, felsefenin içinde bir konu başlığıdır ve gerçeklikle nasıl ilişki kurulacağı, anlamın mahiyetinin ne olduğu, doğruluk, delalet ve mantıksal zorunluluğun ne manaya geldiği, konuşma eyleminin ne olduğu gibi meselelerle meşguldür.⁹³

Anlaşıldığı gibi, Kur'an'ın dilbilim açısından araştırılmasının dikkate değer bölümü dil felsefesinin mahiyetine dairdir ve bu inceleme alanında Müslüman araştırmacıların mantık, felsefe, kelam ve fıkıh usulü ilimlerinin bilimsel mirasından yararlanılması doğaldır.

Normal Dilden Edebiyat Diline

Dilin, işaretler sistemi olduğunu gördük. Her birimiz, başkalarıyla iletişim kurmak amacıyla konuşmalarımızda bu işaretlerden yardım alırız.

Kendi dil davranışımızda, kabul edilmiş kararların alanı dışında hareket etmiyoruz. Çünkü hedefimiz iletişim kurmak ve anlamları nakledip aktarmaktır.⁹⁴ Bu yüzden dilbilimin işaretleri ve alametleri ile sanatın, estetiğin işaretleri ve alametleri, bu kapsamda da şiir, öykü, resim, fotoğraf ve grafik simgeler arasında genel anlamıyla ayırt edici farklılıklar vardır. Çağdaş ünlü dilbilimci Roman Jakobson, elimizde iki grup metin bulunduğunu açıkladı: Birinci grup metinlerde dil anlamı yansıtan bir aynadır ve özel mesaj anlaşılır dil yoluyla muhataba sunulmaktadır. Burada metinler şeffaftır ve okuyucu onları okurken dile odaklanmaz. Onun yaratıcısı en aşağı sınırdadır ve mesajın muhtevasını anlayabilmek için sadece gerekli uzmanlık biliminden veya standart zekâdan yararlanmalıdır.⁹⁵

⁹³ Bkz: *Merdan-i Endişe*, s. 289-314.

⁹⁴ *Zeban ve Tefekkür*, s. 16.

⁹⁵ Bkz: *Sahtar ve Tevil-i Metn*, s. 7.

Roland Barthes bu şekildeki metinleri “bilimsel nesir” olarak isimlendirerek bilimsel metinlere bu grupta yer vermektedir.

Dilin konusunun bulunduğu diğer bir grup metinler de vardır ve dilin kıvraklığı, hatta sırları burada ayrıcalık sayılmaktadır. Edebiyat metinleri bu gruptandır, kapalılık ve belirsizlik onların en önemli unsurudur. Bu metinlerde nihai anlam yoktur yahut sayısız yorumların ardına gizlenmiştir. Bu metinleri okurken dilin kendisi hazır bulunur ve okuyucu anlamı, yorum yoluyla ve dilin kıvraklığına dikkat ederek yaratır.⁹⁶

İşte bu ayırt edici farklılık, Mikhail Bakhtin'in⁹⁷ ve Prag Dilbilim Çevresi'nin eserlerinde bulunabilir. Bu halkanın üyelerinden biri olan Mukarovski (1979) “Ölçüt Dili ve Şiirsel Dil” (Standard Language and Poetic Language) makalesinde şiirsel dilin, ölçüt dilden araç olarak yararlanmakla birlikte ölçüt dili tahrip ettiğini gösterdi. Şiirin ölçüt dilden kaçışını açıklarken Fransız Ferdinand Brunot'un (1938) sözüne değinir: Modern sanat özünde bireycidir ve yalnızca ölçüt dille, yani kamusal dille çalışamaz... O (şair), her kuralı kendi yaratıcı niyetiyle okunaklı hale getirebilir ve kendisine ait ilhamın yarattığı dışında hiçbir sınırlamayı kabul etmez.⁹⁸

Michel Arrive de 1969'da kaleme aldığı edebiyat metinlerinin asli şemasını gösterdiği makalesinde şöyle yazmıştı: “Edebiyat metni, bir yandan doğal dilden faydalanır, diğer yandan da onun yardımıyla yeni bir dil yaratır. Bu itibarla edebiyat, işaret dilidir; dile işaret, dünyaya değil.”⁹⁹

Edebiyat dili ile doğal dil arasındaki ayrım, Fransa'da mukim Bulgar Julia Kristeva'nın eserlerine de açıklıkla yansımıştır. Onun ifadesiyle bütün günlük diller ve ölçüt dili kurallıdır, edebiyat dili ise kural dışıdır ve standardı bozar.¹⁰⁰

Nihayet çağdaş İtalyan semiyolog Umberto Eco da, Jacobson, Mukarovski ve diğer yapıscıların değindiği noktayı vurguladı: Edebi dil ve söz ile doğal, standart söz ve dil arasında farklılık gözetmek gerekir.

⁹⁶ Bkz: *Sahtar ve Tevil-i Metn*, s. 68.

⁹⁷ A.g.e., bölüm 4.

⁹⁸ A.g.e., s. 124.

⁹⁹ A.g.e., s. 181.

¹⁰⁰ A.g.e., s. 326.

“Kamusal Semiyoloji Hakkında” isimli kitabında, estetiğin dilinin mesaja değil, metne delaleti bulunduğunu vurgular. Ama edebiyat metninin diğer metinlerle temel bir noktada ortak yönü bulunduğu, bunun da metnin iletişim tabiatı olduğu meselesini de ekler ve şöyle der: “Sunulmuş metin, iletişim kurma hedefiyle basılır ve yayılır. Hatta sırf kendisi için yazdığını söyleyen bir yazar bile, eserini yayınlamakla metni iletişim dolayımına sokmuş demektir.”¹⁰¹

“Edebiyat dili ve sözü” ile “bilimsel dil ve söz” arasındaki aykırılığa dair şunları ekler: “İki tür yazı vardır: Yaratıcı ve yaratıcı olmayan. Sofokles veya Shakespeare’in eserleri birinci grup içindedir. Aristo ve Galilei’nin eserleri ise ikinci gruptadır. Yaratıcı metinler sonuç çıkarmayı okuyucuya bırakır. Shakespeare, baba ve oğul münasebetleri hakkındaki ahlak teorisini göstermek isteseydi Hamlet’i yazmazdı. Bilakis ahlak felsefesine dair bir risale kaleme alırdı. Hamlet, sayısız yoruma müsaittir ve açık yapıttır. Fakat yaratıcı olmayan metinlerde yazar, metnine yönelik özel bir yoruma yanlış olduğunu düşünerek karşı çıkabilir. Böyle metinlerin nihai anlamı vardır; yazarın niyetini yansıtan anlamı. Eğer bu anlamı kavrayamazsak hiç tereddütsüz metin hakkında yanlış bir yargıya sahip oluruz. Kant’ın, Marks’ın, Einstein’ın eserlerinde, inançları gizlemek ve anlam belirsizliği yaratmak üzere özel bir terminoloji kullanılmış değildir. Onlar (yazarın fikrini) açıklamak üzere yazdılar. Ama Marcel Proust’un romanındaki terminoloji hiçbir şekilde özel bir fikri ortaya atma hedefiyle kullanılmamıştır. Bu sebeple edebiyat ve sanat eserlerinin temeli kapalılık üzerine oturur.”¹⁰²

Doğruluk ve yanlışlığı gözardı ederek ve edebiyat dilinin her formunda kural dışı, kişisel ve belirli bir mesajdan yoksun olduğu yargısını konu etmeksizin -gerçi bu söz fotoğraf ve grafik simgeleri, mitolojik öyküler ve bazı şiirler için makbul bulunsa da- bazı kimseler bu hükmü aceleyle mutlak anlamda dil için geçerli gördüler! Muhtemelen fenomenologlar bu çıkarımın öncüleri sayılabilirler.

Fransa’da ve Amerika’da yaşamış, düşünceleri Nietzsche, Husserl ve Heidegger’den etkilenmiş Cezayirli yazar Jacques Derrida şöyle izah eder:

¹⁰¹ Bkz: *Sahtar ve Tevil-i Metn*, s. 360.

¹⁰² A.g.e., s. 368.

“Okunan her metin, okuma sırasında yapısökümüne uğrar. Yani ‘eksen söz’ünün ve metafiziğinin yapı ve alanı bozulur. Anlama izleme sürecinde anlam hiçbir şekilde hazır bulunmaz ve okuma esnasında, nihai anlamı inkâr eden sayısız anlamlar yaratılır.” Gerçi o, yapısökümünü (deconstruction) net olarak açıklamasını isteyen ünlü Japon dilbilimci İzutsu’ya cevap verirken dikkate değer bir söz söylemedi, ama söylediği kadarıyla anlaşılan o ki, standardı bozma, anlamın delaletini ve eksen söz’ün seviyesini tahrip etmek anlamındadır, metnin kendisini değil.¹⁰³

Postmodernist yazar Jean-François Lyotard da Wittgenstein’in dil oyunlarına dayanarak dilde her türlü kuralcılığı inkâr etmeye yönelir ve şöyle der: “Her söz biriciktir. Bu nedenle sözün mantığı ondan çıkartılamaz.”¹⁰⁴ Ama bu yaklaşımın kendi yapısını da tahrip ettiği açıktır. İşte bu sebeple bu görüş çeşitli bilimlerin bilginlerince soğuk karşılanmaktadır. Kesin olan şu ki, dilbilim uzmanlarının penceresinden standart dil (norm), kamusal ve kurallıdır (rule) ve edebiyat dilinin kimi sembolleriyle karşılaştırılmaz.¹⁰⁵

¹⁰³ Bkz: *Sahtar ve Tevil-i Metn*, s. 387; Raman Selden, Peter Widdowson, *Rahnuma-yi Nazariyye-yi Edebi-yi Muasır*, s. 182.

¹⁰⁴ A.g.e., s. 483 ve a.g.e., s. 229.

¹⁰⁵ Bkz: *Ferhengname-i Edebi-yi Farisi*, s. 1224.

İkinci Bölüm

Dinin Dili, Batının Eski Yaklaşımları





Dinin Dili

B ilim ve din çerçevesindeki bir dizi meseleyle yüzyüze gelindiğinde, bu iki havzanın araştırma yöntemi, din ve bilimin kaynağı, din ve bilimin sonuç ve verileri vs. alanında son bir iki yüzyılda beşeri bilginin kültüründe yeni bir sorunu ortaya çıkardı: Acaba insanlığın bilim, din, sanat, felsefe, irfan gibi çeşitli düşünce sahaları aslında bir tek dile ve bir tek diyalog mantığına mı sahip, yoksa bu alanların her birinin kendine özgü dili ve kendine has mantığı mı var?

Eski zamanlardan beri inanç tarihinde, dinî metinlerin dilinin tek boyutlu mu olduğu ve tüm maksatlarını kelime tefsiri güzergâhından mı yansıttığı, yoksa zâhiri görünümüne ek olarak bu metinler için bir de kendine özgü mekanizma gerektiren yoruma açık katmanlar mı farzedilmesi gerektiği mevzusu hep sözkonusu edilmiştir. Her ne kadar modern çağda; anlam sorunu, dinî hükümler ve onların bilgi içerip içermediği, insanın doğaötesi ile nasıl iletişim kurduğu ve benzeri yeni meseleler de yukarıda zikredilmiş mevzulara ilave edilmiştir.¹

Din ve Dil

Din, dil enstrümanı yoluyla aktarılmış bir muhtevaya sahiptir. Dinî metinleri doğru okumak ve telaffuz etmek için gösterilen çaba, dinde gündeme getirilmiş kelimelerin medlulü üzerine araştırma, dinî cümle ve

¹ Cf. Alston William P, *Religious Lnguage*, *Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, Macmillan, vol 7, 1966, pp 268, 269.



nasların anlamını bulmak dilin dinle ve dinî metinlerle irtibatında başlangıç alanlarıdır. Bu yüzden dinî gelenekler ve onlarla ilgili araştırmalar dille son derece dikkate değer bir bağa sahip olmuştur.

Dinî metinleri merasimlerde ve yakarış anlarında okuyan ve onlara aşk besleyen dindarların deruni şevkine ve manevi ünsiyetine ilaveten, Tanrı'nın varlığı, O'nun metafizik ve ahlaki sıfatları, meleklerin ve şeytanların varlığı, vahiy, mucize gibi gaybi ve doğaötesi anlamların varlığı; berzah, kıyamet, insanın dünyadan önce ve sonraki akıbeti, arzu edilen ve izlenmeye değer ideallere davet ve başka şeyler gibi dinî metinlerde geçen doğaüstü etkenlerin mevcudiyeti ve anlamlarının araştırılması, tümü de dinî toplumların dinin dili meselesine ve kutsal dinî metinlere özel ilgi göstermesinin menşei olmuştur.

Çeşitli Alanlarda Dil ve Dinin İlişkisi

En ileri kazanımları Panini'nin eseri olan *Sanskritçe Dilbilgisi*'nde görülebilecek Kadim Hind'de dilbilim geleneği, aslında Rigveda'nın, yani Hinduların kutsal metinlerinin doğru okunabilmesi amacıyla oluşturuldu. Esasen Kadim Hind'de dil araştırması dinî merasim ve şiarların duyurduğu ihtiyaçların bağrında filizlendi, şu ana kadar da dinle sıkı sıkıya ilişkisini korudu.² İran dilinin en eski kelamı, Avesta'da özellikle dinî ilahiler olan "Gaseler" içinde geçen Eşuzertüş'tün sözleridir. Tıpkı *din-i debiri* adı verilen Avesta veya Zend yazısının icadının da kutsal Zerdüş't metinlerin doğru telaffuzunu koruma amaçlı olması gibi.³

Yahudi Düşüncesi Bölgesi

İsrailoğulları'nın yorum çabaları ve dinî gayretleri de, İsrail peygamberleri çağında ortaya çıkmış ve izler Azra Peygamber zamanından Essenilere veya Mesih'i bekleyenlere, Ölü Deniz kıyılarında ve *Ahd-i Cedid* yorumcuları dönemlerine kadar devam etmiş dinin diliyle ilgili en kadim uğraşları kapsamaktadır.

² Bkz: Durant Will, *Tarih-i Temeddun*, c. 1, ondördüncü bölüm.

³ Bihar Muhammedtaki, *Sebkşinasi*, c. 1, s. 30, 81.

İsrailoğulları, diğer kavimler ve kültürlerle, özellikle de Yunan ve Helen kültürüyle karşılaştıklarında mecburen tepki verdiler. Ama bu tepki tek tip değildi. Bu arada Sadukiler, yorum enstrümanı ve kutsal kitaplarda yazılı kadim büyüklerin mantıksal ve bilgece fikirlerinin ilkelere arasındaki zâhiri kavramlardan ayrılarak Yunan düşüncesiyle bir tür senteze gitti, kimi konularda da -kıyamete, meleklerle, yeni keşiflere inanç gibi- bazı itikatları inkâra yöneldi. Buna mukabil, genellikle aralarında kâtipler, rabbaniler ve hahamların bulunduğu Ferisiler, Sadukilerin yöntemini reddederek Helenist düşünceleri uzaklaştırdı ve Tevrat'ın metnini, yani Musa'nın şeriatını hiçbir yoruma gitmeden korumak gerektiğine inandı.⁴

Musa'nın şeriatı ile yabancı kültürler arasında uyuşma için bir yaklaşım türünün zaruri olması ve zamanın gereğince dindarlığın korunması bazı çabaları icap ettiriyordu. Bu araştırmaların getirisi, Talmud gibi yorum metinleri külliyyatının, İsrailoğullarının fikir ve kültür yatağında ortaya çıkması oldu. Midrash yorum incelemeleri aracılığıyla bakıldığında, Kitab-ı Mukaddes'in bir cümlesinin anlamı, onun yüzeysel ve kelime anlamıyla sınırlı kalmayacağı, bilakis bu metin üzerinde ne kadar araştırma yapılırsa dinî ve ahlakî öğretiler konusunda o kadar zengin bir hazinenin nasip olacağı görülecektir.⁵

Mesih'in doğumuna yakın dönemde yaşamış büyük Yahudi öğretmenlerden Hillel, insanın değişken hayatının, Tevrat'ın, yaşamın değişen olaylarına uygulanabilmesi için şifahen rivayetin caiz olmasını gerektirdiğine inanan Yahudi yorumculardandı. Fakat Tevrat'ın yorumlanması için Mishna'nın ilk devri ünvanıyla zikredilen yedi ilke belirledi.⁶

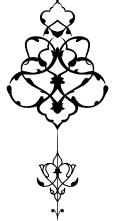
İkinci yüzyılın başında Rabbi İsmail, Hillel'in yedi yorum ilkesini onüç ilkeye çıkardı. Sonunda bu ilkeler 32'ye kadar ulaştı. Bu ilkeler şu noktayı açıklamak içindi: Kitab-ı Mukaddes'in metni dışındaki bir kavram nasıl oluyor da temsil, terkip ve sembol yöntemleri kullanılarak Kitab-ı Mukaddes'in hükmüne uyumlu hale getirilebiliyor.⁷

⁴ B. John, Tam Dinler Tarihi, Çev: Ali Asgar Hikmet, s. 550.

⁵ Rabi Cohen, Talmud Hazinesi, Çev: Feridun Gurgani, s. 7.

⁶ A.g.e., s. 12.

⁷ Encyclopedia American, v. 14, p. 197.



Batlamyus'un (MS 165) öğretmeni Aristopolos (MS 160) ve Philon (MS 50) -hem Yunan felsefesinde, hem de Kitab-ı Mukaddes'te ve Yahudi geleneğinde bir tek hakikatin bulunabileceğine inanıyordu- gibi şahsiyetler tarafından Yunan felsefe ve uygarlığı üzerinde karşılıklı ve dikkate değer etkileşim gerçekleştiren, Filistin okulunda lafızlara uygun kurallardan yararlanıp kapalı kelimeleri ve tarihsel ve coğrafi noktaları açıklayarak yahut İskenderiye okulunda kelimelerin sembolik olduğu görüşünü ve tevilî benimseyerek yolalan zâhircilik ve kelimeyi yorumlamaya dayalı çeşitli görüşler bir tür din ve dil arasındaki içiçelik ve bağı göstermektedir.

Yahudi Philon

Yahudiliğin seçkin ve tanınmış şahsiyeti Philon, kelime kelime yorumu reddetmemekle birlikte dinî metinlerde sembolik yorumu zorunlu görüyordu. Aynı zamanda onun tevil yorumu, eğer bir vasıf veya fiilin aidiyetiyle ilgili olarak lafızların zâhirine göre hareket edemeyeceksek bu durumda kelime kelime yorumu bir kenara bırakmamız gerektiği kuralına dayanıyordu. Buna göre Tanrıya ait fiilleri reddetmiyor, bilakis onları analiz etmeye ve yorumlamaya yöneliyordu.⁸ İnancı şuydu: Kitab-ı Mukaddes'in insan odaklı cümlelerinde bir yüksek ve insanüstü anlam, bir de aşağı veya insan odaklı anlam vardır.⁹ Tevillerin bu bölümü de iki çeşittir: Kimisi doğal ve makul görünür; Ahd-i Atik kitabının şu ifadesi gibi: "Âdem kendisini Tanrı'nın bakışından gizledi."¹⁰

Philon der ki: Bu söz, Tanrının şanına yakışmaz. Çünkü Tanrı herkesi görür. Öyleyse onu bu mahzur ortaya çıkmayacak şekilde tevil etmemiz gerekir. Diğer tür yorumlar, zâhir ve bâtınları hiçbir şekilde izah edilebilir olmayan ve yorumcuların tevil etme derdine düştükleri olayların zikredilmesiyle ilgilidir; mesela Lut'un kızları tarafından sarhoş edilmesi¹¹, Nuh kıssası¹², Yehuda, Tamar ve Yakub¹³ ve tevilci yorumcuların mecburen izah ettikleri ve bu olayların gerçek olmadığını vurguladıkları

⁸ Wolfson Harry, *Kelam İlminin Felsefesi*, Çev: Ahmed Âram, s. 237.

⁹ Copleston Fredrick, *Tarih-i Felsefe*, c. 1, s. 527.

¹⁰ *Ahd-i Atik*, Yaratılış, bab 1, 27.

¹¹ A.g.e., Çıkış, bab 19, 33-38.

¹² A.g.e., bab 5, 21.

¹³ A.g.e., bab 27, 16-30.

buna benzer şeylerde sembolik anlamlar aramışlardır.¹⁴ Philon'un eserlerinde Ahd-i Atik'in en basit öyküleri Yunan düşüncesinin en derin tahlillerini yansıtmaktadır. Çünkü kutsal metinlerin mecazi yorumu Philon felsefesinin önemli ilkelerindendir.

Kitab-ı Mukaddes'in temsilleri, onun önemli eserlerindendir.¹⁵ Âdem ve Havva'nın yaratılışı kıssasında bu ikisini beşeri nefsanî halleri olarak tevil eder.¹⁶ Bu doğrultuyu, Tevrat'ta adı geçen diğer dinî şahsiyetler için de izler.¹⁷

Mesih (a) Dininin Alanı

Ahd-i Cedid'le ilgili tefsir akımları da ister yalın kelime tefsiri şeklinde olsun, ister sembolik ve gizemli tefsir kalıbında veya ilahi tefsir stilinde -metnin zâhiri biçim ve kalıbına o kadar önem vermez, aksine iddiasına göre Kitab-ı Mukaddes'in mesajını keşfetmenin ve ilahi muhtevayı elde etmenin peşindedir¹⁸-, hepsi de Ahd-i Cedid'in kutsal metinleri için dil varsayımlarına dayanmaktadır.

İncil rivayetlerinde, alegorik ve sembolik yorumdan izler taşıyan Mesih'e ait yorum örnekleriyle karşılaşırız; Yuhanna İncili'nde (1-10) çoban ve koyunlar anlatılırken görüldüğü gibi. Başka bir ifadeyle, İncil'in öğretilerinin üçte birini misallerin oluşturduğu, tasvir ve sembol dilinin bunlarda epeyce fazla olduğu gözönünde bulundurulursa bu ortak zemine fırsat doğar. Tıpkı rüyalar, gaybi haberler, kehanetler, gazeller ve duaların¹⁹ zikredilmesinin de Ahd-i Kadim ve Ahd-i Cedid arasında ortak bir zemin hazırlaması gibi. Fakat her zaman Ehl-i Kitap bilginleri için baş ağrısı olmuş ve zihinlerini meşgul etmiş olan, ikinci yüzyılda Kitab-ı Mukaddes'in en büyük yorumcularından olan İrinus'u (MS 130), sadece kilisenin Kitab-ı Mukaddes'in dilini anlayıp yorumlayabileceği inancını vurgulamak²⁰ zorunda bırakan ciddi mesele, genel olarak Kitab-ı Mukaddesler

¹⁴ Fehim Aziz, *İlmu't-Tefsir*, s. 56.

¹⁵ Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, v. 6, p 151.

¹⁶ Cüleyned Seyyid Muhammed, *İbn Teymiyye ve Mevkifehu min'e't-Tevil*, s. 204.

¹⁷ Bedevi Abdurrahman, *Mezahibu'l-İslamiyye*, c. 2, s. 16.

¹⁸ *İlmu't-Tefsir*, s. 429.

¹⁹ Metinde "mezmur"

²⁰ A.g.e., s. 42.

arasındaki ahenk uyumsuzluğu (biçim, dil ve muhteva bakımından), diğer yandan da özel bir dil analiziyle çözümlenmeyi bekleyen mevcut İncillerdeki teslis, bedenlenme ve feda konusudur.²¹

Tanrı'ya yüklenmiş lafızları, “vuku bulmuş şeyleri tarif eden” ve “yalnızca lafız veya isim olan” lafızlar şeklinde iki gruba ayıran Şamlı Yuhanna, teslis meselesi ve Ahd-i Cedid’de geçen Mesih’in vefatı, dirilmesi ve mucizeleri gibi diğer konuların çözüm yolunu bulmayı gayet güzel göstermiştir.

Sıfatların semantiği, Tanrı ve insan arasındaki ortak lafızların nereye göndermede bulunduğu gibi meselelerde kilise babalarının çözüm yolu, Tanrıya yüklenen lafızların, ya fiiller suretinde ya da reddiye (Tanrı'nın o şeyler olmadığı) şeklinde açıklanmasıdır.²²

Origen

İskenderiye okulunun en ünlü Hristiyan filozof ve yorumcularından Origen de (MS 185-254) Kitab-ı Mukaddes’e yazdığı yorumlarda, Kitab-ı Mukaddes’in kavramlarıyla bilimsel ve akılcı veriler arasında, daha çok Kitab-ı Mukaddes’in diline odaklanmış gayretle bir tür uzlaşma göstermeye çalıştı.²³

İnancı şuydu: Kitab-ı Mukaddes üç düzeyi içerir: Beden, can ve ruh. İnsan üç yolla Kitab-ı Mukaddes’i ruhuna nakşedebilir: Halkın geneli beden aracılığıyla kullanır ve Kitab-ı Mukaddes’in zâhiri anlamından yararlanır. Orta seviyedekiler ruhun aracılığıyla kullanır ve onu canından istifade eder. Kâmil insanlar ise gelecek iyi şeylerin taşıyıcısı olan ruhani şeriat aracılığından feyiz alır.²⁴

Kitab-ı Mukaddes’e ilişkin görüşleri, kapsamlı alegorik yorum yaklaşımına ve temsili dile inanmaya dayanmakta; kitabın kelime anlamları ve lafzından ziyade ruhaniyetine derin ilgisini anlatmaktadır. Kitab-ı

²¹ *İlmü't-Tefsir*, s. 14 ve 188.

²² *Felsefe-i İlm-i Kelam*, s. 236.

²³ *The Encyclopedia of Philosophy*, v. 5, p. 551.

²⁴ V. M. Miller, *Tarih-i Kilisa-yi Kadim der İmparatori-yi İran ve Rum*, Çev: Ali Necho - tin, s. 227.

Mukaddes'teki Âdem ve yasak meyve kıssası üzerine şöyle yazar: “Kim Tanrının, tıpkı bir çiftçi gibi cennette doğu tarafında, görülebilecek ve hissedilebilecek şekilde bahçe kuracağını ve orada ağaç yetiştireceğini, her kim o ağacın meyvesini maddi dışlarıyla yerse hayatın nimetini anlayacağını, onu çiğneyenin iyilik ve kötülükten yararlanacağını tasavvur edecek kadar temyiz kabiliyetinden uzak olabilir? Tanrı'nın akşam üstü bahçeye yolu düştüğü zaman Âdem'in kendisini ağacın altına gizlediği sözüne kim inanabilir? Ben, tarihsel olaylar gibi anlatılan bu kısımların, gerçekleşmemiş olsa bile temsil olarak birçok sırrı açığa çıkardığından hiç kimsenin kuşku duymadığını düşünürüm.”²⁵

Will Durant şöyle yazar: “Origen, Kitab-ı Mukaddes'in lafzının altındaki anlamın daha derin iki anlam dizisi içerdiğine inanırdı. Sadece sınırlı sayıda ve eğitim görmüş özel insanların anlayabileceği ahlaki anlam ve ruhsal anlam. O, Çıkış'ın hakikatini lafız anlamından çıkarmaya kuşkuyla bakardı. Yahudilerin İsrail'le münasebetlerinin nahoş zâhirini, sembollerden fazla bir şey olmadığı gerekçesiyle reddederdi. Evrenin melekûtunu göstermek için İsa'yı yüksek dağın zirvesine çıkartan şeytanın öyküsü gibi hikâyeleri efsane sayardı. Onun tahminine göre Kitab-ı Mukaddes kıssaları ruhani hakikati anlatabilmek için üretilmişlerdi.”²⁶

Origen İncillerin dilini, efsanelerden hoşlanan kitlelerin dili kabul eder. Dinin gelişebilmesi için halkın diliyle ve mitolojik tasavvurlar ikliminde sunulmuştur. Fakat alışkanlık, aşk ve imanı onu, bu avami dil için kendine özgü bir yorum ve izah (tevil) getirmeye zorlamıştır.²⁷

Tabii ki onun Kitab-ı Mukaddes'i yorumlamaya ilişkin yaklaşımları dört yüz yılında resmi kilise mekanizması ve Papa Anastasius tarafından mahkûm edildi ve dışlandı.²⁸ Daha sonra beşinci yüzyılda Theodore (428) “*Temsil ve Tarih Hakkında*” isimli risalede, Kitab-ı Mukaddes'in lafzi anlamını inkâr ettiği gerekçesiyle onu kınadı ve şöyle dedi: “Kitab-ı Mukaddes'i temsil yoluyla yorumlayanlar herşeyi tersine çevirmiş oluyor-

²⁵ V. M. Miller, *Tarih-i Kilisa-yi Kadim der İmparatori-yi İran ve Rum*, Çev: Ali Necho - tin, s. 229.

²⁶ Medeniyet Tarihi, c. 3, s. 719.

²⁷ Aştıyani Celaledin, *Tahkik der Din-i Mesih*, s. 465.

²⁸ *Tarih-i Temeddun*, c. 3, s. 720.

lar. O kadar ki, ilahi kitabın metninin söylediği ile gece rüyaların anlattığı arasında hiçbir fark bulunmadığına inanmış oluyorlar.”²⁹

İskenderiyeli Clement

Philon'un düşüncesi doğrultusunda yürüyen Hristiyan şahsiyetlerden biri de İskenderiyeli Clement'di. Miladi ikinci yüzyılın sonları ve üçüncü yüzyılın başlarında yaşadı. Eflatuncu görüşü ve Yunan felsefesini Hristiyan gelenekle uzlaştırmaya çalışan düşünürlerdendi. Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid'den oluşan Kitab-ı Mukaddes'in mükemmel bilginin kaynağı olduğuna inanıyordu.³⁰ Bu geleneği gösterirken, derin felsefi hakikatlerin İncil'in rivayet ve hükümlerinde kökeni bulunduğu inandığından alegorik anlamı araştırmaya koyuldu.³¹

Augustin

Hristiyanlık ve Kitab-ı Mukaddes tarihinde Eflatuncu sezgisel³² düşünceleri Kitab-ı Mukaddes'in inançlarıyla uyumlu hale getirmeye çalışan³³ simalardan bir diğeri de en büyük kilise babalarından Aziz Augustin'di (354-430). Augustin, Kitab-ı Mukaddes'in esasında açık, anlaşılabilir ve nüfuz edilebilir olduğuna inanıyordu. Elbette ki Kitab-ı Mukaddes'i kavrama için sadece yorum yapmanın kurallarına bağlı kalmanın yeterli olmayacağını, bilakis Kitab-ı Mukaddes'in kapalılığını bertaraf edecek kalpteki ışığın Tanrı'dan ilham olması gerektiğini savunuyordu (yorumcunun psikolojisinin ve dil ötesi etkenlerin rolü). Onun görüşüne göre hakiki anlamın mecazi ve metaforik anlama karışması Kitab-ı Mukaddes'teki kapalılığın asıl kaynağıydı ve burada ilahi aydınlanma, kapalı olan şeyleri açık kısımlara atıfla izahta güçlüğü giderecek olan etkendi.

Augustin'in vurguladığı diğer bir nokta, bir cümleyi işittiğimizde kelimenin kendisini kavramanın, hâlihazırdaki formun ve duyumsanan dilin değil, aksine kulağın işitmeye güç yetiremediği ve duyumsanan dilin

²⁹ Remz ve Dastanha-yi Remzi der Edeb-i Farisi, s. 130.

³⁰ Tarih-i Kilisa-yi Kadim der İmparatori-yi İran ve Rum, s. 224.

³¹ Tahkik der Din-i Mesih, s. 236.

³² Metinde “ışraki”

³³ Furuği, Muhammed Ali, Seyr-i Hikmet der Urupa, s. 81.

ötesindeki şeyin peşinde olduğumuzdur. Bunu, duyumsanan dil ve kelimelere gizlenmiş deruni (verbum) veya eşsiz (yeason) kelime kabul eder. Duyumsanan dil, içteki düşüncelerin net tercümanı ve derunumuzdaki anlamın kâmil ve her yönüyle tecellisidir. Bu nedenle teslis meselesini sembolik izah telakki etti. Ona göre Kitab-ı Mukaddes'te tevil, her kelimenin sembolik anlamının ayrıştırılmasıyla başlar. Bu meselenin kendisi bir bilimdir ve onun ilke ve kuralları oluşturulabilir. Tevil teorisi, mecazi izahlarla sağlam bir bağ kurar. Augustin, her türlü mecazi ifadeyi tevil edilebilir bulur ama her mecazın sembolik anlama sahip olduğunu kabul etmez.

Hristiyanlık Dini isimli kitabında Kitab-ı Mukaddes'te mevcut sayı, kelime ve isim sembollerinden bahseder. Misal olarak şöyle inanır: "Kitab-ı Mukaddes'teki sayılar gerçekliğin sembolleri sayılır. Tanrı'nın evreni altı günde yaratmasındaki altı sayısı semboliktir ve bu kitapta geçen bütün sayılar, gizli bir gerçekliğin işaretidir." *Hristiyanlık Dini* adlı kitabında alamet, sembol ve sır arasında farklılık bulunduğunu düşünür ve alametin şeyleri bize tanıttığına, sembolün o şeylerin anlarını ortaya çıkardığına ve sırrın gizli hakikati örtme vesilesi olduğuna inanır. Gerçekte tevil eylemi, gizli hakikatlerin üzerindeki perdeyi kaldırmaktan ibarettir."³⁴

Hristiyan ilahiyatçılardan Büyük Gregorius da (604), Kitab-ı Mukaddes'teki Eyüp Peygamber kitabının (Ahd-i Atik'in onyedinci kitabı) tefsiri olan *Ahlaka Dair* risalesinde kendine özgü ahlaki yaklaşım ve teville dayalı dilbilim görüşüyle izaha yönelir.³⁵

İbn Meymun İsrailî

Fetret çağının sonunda İsrailoğulları kültürüne mensup şahsiyetler arasında Musa b. Meymun İsrailî Kurtubî (1135-1204) vardır. Büyük Yahudi bilginlerinden ve hahamlarından ve bu dönemin belirgin simalarından olan İbn Meymun'un, dinî metinlerin dilbilimi üzerine kendine has görüşleri vardır ve *Mishna*'yı onüç bölümde özetlemiştir. İbn Meymun, Tevrat'ta ve Yahudiliğin dinî kitaplarında Tanrı hakkında

³⁴ *Tevil ve Sahtar-i Metn*, s. 502.

³⁵ Zerrinküb Abdülhüseyn, *Nakd-i Edebi*, s. 346.

kullanılmış lafızları onların lafız ve kelime anlamlarında almaz. Mesela şöyle der: Yaratılış kitabında (1:26) insanın Tanrı'nın suret ve şeklinde yaratıldığından bahsedilirken kasdedilen, kelime anlamıyla ve zâhiren suret ve şekil değildir. Tam tersine tür bakımından haki-
kat ve suret anlamındadır ve insan türünün sureti, onun aklî kavrayı-
şıdır. İnsanın Tanrı'nın suret ve şeklinde yaratılması, akıllılık ve akılla
kavrayış anlamındadır.³⁶ Aynı şekilde Tanrı'nın görülmesi de, beden-
lenmeyi ve benzeşmeyi gerektiren duyuşsal kavrayış değil, aklın kav-
rayışı ve görmesidir.³⁷

Lugatta oturma anlamına gelen *cûlusun* metaforik anlamı, istik-
rar bulmuş sabit ve değişken olmayan haldir. Tevrat'ta Tanrı hakkında
onun göklerin sakini olarak nitelendirilmesi (Mezmurlar, 2:4, 123:1) işte bu
anlamdadır. Yani değişimin mümkün olmadığı sabit ve istikrarlı³⁸ Tanrı
hakkında kullanılan gelmek, inmek, yükselmek, çıkmak, yüz, el, ayak
ve benzeri kelimelerin anlamları da aynen böyledir. İbn Meymun, be-
denlenme anlamı veren kelimelerin tevilini Tevbekar Enkulus adında
Yahudi bilginlerden birine nispet eder ve onu, İbrani ve Süryani dillerin
uzmanı olarak tanıtır.³⁹

O, Ahd-i Atik'in ilk beş kitabına lafız suretine göre anlam vermemek
gerektiğine, lafzî ve etimolojik anlam akla doğru görünmediğinde alego-
rik anlamı aramak lazım geldiğine inanır. Birinci kısmın 24 ve 51, 71'e
kadarki bölümü Tevrat'ın dili hakkındadır ve bu kitaptaki ilahi isimler ve
sıfatların semantiğine dair ilginç tartışmaları içerir. Aynı şekilde Tanrı'nın
sıfatları konusundaki reddiyeci görüşü ünlüdür.⁴⁰

Yahudi mistik metinlerinde, yani ezoterik öğretilere sahip ve onikinci
yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlamış Kabbala'da da Tevrat'ın yorum-
lanmasında temsil ve sembolcülüğün özel bir yeri vardır.⁴¹

³⁶ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, c. 1, s. 26.

³⁷ A.g.e., s. 32.

³⁸ A.g.e., s. 43.

³⁹ A.g.e., s. 63.

⁴⁰ Becnurdî Kazım, *Dairatu'l-Mearif-i Bozorg-i İslami*, c. 5, s. 9; *Dairatu'l-Mearif-i Felsefi*,
Edwards Paul, c. 5, s. 129.

⁴¹ Kaviyani Şiva, *Ayin-i Kabbala* (Yahudi mistisizmi), s. 18.

Aquinas

Bu dönemde, okullaşma çağında Hristiyan dünyanın en seçkin felsefi şahsiyeti olan Thomas Aquinas da (1224-1274) Hristiyan dinî metinlerdeki güçlükleri izah etmede dikkat çekici bir konuma sahip olmuş ve bu metinlerin linguistiğini araştırma konusu yapmıştır.⁴² Onun görüşünde semantikte gündeme getirilebilecek özellik, hariçte gözlemlenebilen şeyler alanındaki mevzularla meşgul olan dinî hükümlerdir. Bütün bunlara rağmen dinî metinlerde biz onları, doğrudan gözlemlenebilen şeyler alanına ait lafızlarla anlatırız. Onun için şu soru sözkonusudur: Anlam, kelimelerin gözlemlenebilir ve tanıdık mahlukat için vazedildiği formdan, kelimelerin Tanrı ve dinî hakikatlerden sözetmek için kullanıldığı forma nasıl intikal eder? İşte onun açısından mesele tam da buradadır: Bu lafızlarla karşılaşma sırasında onları ne iptal etmeyi gerektirecek şekilde gözlem alanının manasına tamamen aykırı bir anlama yorabiliriz, ne de bütünüyle, yanlış ve benzeşmeye yolaçacak biçimde asli anlamlarında alabiliriz. Çünkü Tanrı'nın âlim olması, asla bizim âlim olmamız gibi değildir. Bundan dolayı başka bir çözüm yolunun peşine düşmeliyiz.⁴³

Bu çerçevede, “Tanrı, göklerin ve yerin yaratıcısıdır”, “Tanrı, benim çobanımdır”, “Yehova peygamberlerle konuştu”, “Tanrı adildir” gibi teolojik önermelerin hükmüne dair Aquinas'ın inancı, hem yaratılmışlar için, hem de yaratan için kullanılabilecek “adil” gibi bir lafzın mana bakımından ortak noktası bulunmadığı (tamamen aynı iki anlam), lafız bakımından da müşterek olmadığı (tamamen farklı iki anlam); bilakis ilahi adalet ile insani adalet arasında benzerlik bulunduğu, bu benzerlik nedeniyle de hükmün (adil, âlim vs.) lafız bakımından müşterek olmadığı idi. Nitekim Tanrı'nın sonlu olmaması ile insanın sonlu olmasının birbirinden farklılığı nedeniyle bu hükmün, mana bakımından da ortak yönü yoktur. Bu sebeple onun inancına göre “temsili” veya “temsili hüküm”⁴⁴ (analogical predication) görüşünü sunmaya mecburuz. Çünkü farklılığın benzerliğin aynısı olması, benzerliğin de farklılığın aynısı olması bir tek lafzın iki ayrı alanda kullanımına izin vermektedir.⁴⁵

⁴² *The Encyclopedia of Philosophy*, v. 8, pp. 105-115.

⁴³ Ali Zemani Emirabbas, *Zeban-i Din*, s. 204.

⁴⁴ A.g.e.

⁴⁵ Peterson Michael ve diğerleri, *Akl ve İtikadat-i Dini*, s. 256.

Tabii ki bu görüşün bağlamının tam olarak ne olduğu ve dinî metinlerdeki güçlüğü giderip gideremeyeceğini ilerideki bölümlere bırakıyoruz.

Bonaventure

Bu dönemde adından sözedilebilecek bir diğer teolog ve filozof, İtalyan bir Fransisken rahip olan Bonaventure'dir (1217-1274). O, Kitab-ı Mukaddes yorumcuları ve büyük Hristiyan mistikler arasındadır. Kitab-ı Mukaddes üzerine şerhler ve Peter Lombard'ın eseri “Cümleler”, onun dinî metinleri anlamaya dair linguistik görüşlerini serdetmektedir.

Değindiğimiz noktalar, dinin diliyle ilgili, tefsir ve dinî metinleri anlamanın niteliğine dair gösterilen gayretle alakalı Yahudi ve Hristiyanların geleneksel görüşlerinden bir seçkiydi.

Üçüncü Bölüm

Modern Çağ, Dinin Dilini Ele Almada Yeni Mecraların Doğuşu





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

Modern Dönem

Önceki bölümde gördük ki dinî cümlelerin anlaşılması ve semantiği, doğal olarak dinî metinlerin yorumlanması alanında dilbilimsel tartışmaların gündeme gelmesine zemin hazırlamaktadır. Bu çerçevede Judeo-Hıristiyan yorum geleneğinde dinî metinlerle ilgili dil varsayımlarının kayda değer olduğu anlaşılmaktadır.

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



Ortaçağ Düşüncesinin Temelleri

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

O dönemin ilahiyatı akıl ve vahye dayanarak Yunan (Aristo) felsefesi ve kozmolojisinin Ehl-i Kitap inancı öğeleriyle sentezinden oluşmuş bir bileşkekti. Her ikisi de kilisenin ufkuyla, kilisenin güvenilirliği ve şifahi yorum geleneği temelinde hayat buluyordu.¹ Bu görüşe göre din, insana inançlı hayat ufkunda kılavuzluk etmek amacıyla gönderilmiş semavi vahyin bir lütfu ve Tanrı'nın mesajıydı. Dinî metinler de, insanı ilahi hitabın karşısına yerleştirmiş aydınlık bir muhteva ve hedef olarak görülüyordu.

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

Dünyevî² Yaklaşım

Modern çağın ortaya çıkışı, deneysel bilimin dünyagörüşü yaklaşımıyla, insanı eksene alarak (hümanizm) ve aslında Descartes'ın "düşünüyorum öyleyse varım" felsefesiyle başlayan araçsal akılcılıkla, karşılaştırmaz nicel ve nitel farklılıkları önceki ontolojiyle mukayese ederek beşer ötesi tüm varlığa yeni bir pencere açtı. Bu dönemde insan kendisini, dinin ve kilisenin ve ondan menkul öğretilerin merci ve hüccet olmasından

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

² Metinde "nâsutî"

kurtarmak istiyordu. Kendi ayakları üzerinde duran akılla yitlik hakikate ulaşmak için yeni bir yol (method) bulmanın peşine düşmüştü. Bu yaklaşım, bir yandan yeni bilimsel buluşlar ve sanayi devrimi, diğer yandan modern bilimsel metodoloji, yeni felsefelerin zuhuru ve dinsel reform hareketiyle eşzamanlı olarak son üç yüzyıl boyunca âlem ve âdeme, aynı zamanda da din, dinî metinler ve onun dili ve anlaşılmasında başkalaştırıcı yaklaşımlara zemin hazırladı.

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

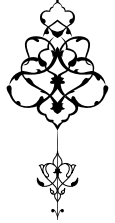
Rönesansın asli özellikleri, daha önce papazların tekelindeyken ve sadece kilisenin onayladığı konulara yönelebiliyorken bu dünya görüşünün artık benzersiz yayılmasında ve dünyevi bilginin yaygınlaşmasındadır.

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

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

³ *İlm ve Din*, s. 34.

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



Modern Çağın Ortaya Çıktığı Bazı Alanlar

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

Üstat Mutahhari'nin ifadesiyle: “Kilise, kendine özgü dinî inançlarına ilaveten, genellikle Yunan veya başka felsefelerde kökleri olan ve zamanla büyük Hıristiyan bilginlerin kabulüne mazhar olmuş evren ve insanla ilgili bir dizi bilimsel ilkeyi dinî inançlarla aynı hizaya yerleştirmişti ve bu “resmi bilimler”e muhalefeti caiz saymıyordu. Hatta tam tersine, bu inançlara muhalif olanlara karşı şiddetle mücadele ediyordu.”⁶

Buna ek olarak, on yüzyıl boyunca hâkimiyetini din adına halka dayatan, Avrupalıların zihnindeki din tasvirinin baskı, boğulma ve istibdat çağrıştırmasına neden olan, her türlü düşünce ve beşeri yaratıcılığın ortaya çıkma zeminlerini teftişle yüzyüze bırakan kilise babalarının istibdadı ve kendini beğenmişliği, en küçük fırsatta dinden kaçma ve beşeri akla sığınma tepkisinin verilmesini kışkırttı. Bu yüzden bazı araştırmacıların ifadesine göre hümanizm ve sekülerizm, modern çağın, rönesansın doğuşundan bugüne kadar batıda varolmuş ayırt edici özelliklerindendir. “Dünyanın asıllığı” fikri herşeyden önce felsefeyi, sonra da bilimi din alanından ayırdı. Daha sonra bütün siyasi ve sosyal yapıların dinî anlamlarını boşalttı. Ondokuzuncu yüzyılda, dinî muhtevası bulunan teoloji sahasını bile anlamından uzaklaştırdı ve onun yerine bilinmezcilik ve inkârcılık ideolojisini getirdi.⁷

Modern Düşüncenin Bileşenleri ve Donanımı

1. Deneyssel Bilgi Yönteminin Popülerleşmesi

Martin Luther'in ortaya çıkışı ve Katolik mezhebi karşısında Protestan mezhebinin (1517) kurulması, papalık mekanizmasının azametli gücünün zayıflaması ve sonuçta da düşünce özgürlüğünün kazanılması, Francis Bacon'ın (1561-1626) deneyssel felsefesi ve mantık alanında, eskilerin

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

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

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

karşısında, özellikle de fikirler üzerinde egemenliği bulunan Aristo'ya karşı yeni bir okul gündeme getirilmesi ve dilin çözülmesi anlamına gelen *Yeni Organon* kitabı gibi yeni felsefi okulların zuhuru ile birlikte bilginlere bağımsız düşünce fırsatı doğdu⁸ ve bilimsel-deneysel yöntem adı altında, beşer hayatının tüm boyutlarına etki eden yeni bir bilimsel metot kurulabildi.

Bu çerçevede, sanayi devrimi, insanlığın yeni keşiflerdeki başarıları, bilimsel kazanımlar, modern bilimsel yöntemin ortaya çıkışı ve yeni felsefelerin oluşumu devrinden itibaren batının dinî kültürünün modern bilimsel kültürle karşı karşıya gelmesinde yeni mecralar hazırlanmış oldu. Bu yüzleşmelerin tezahür ve tecellileri, bilimsel öncüller ile dinî öncüller arasındaki, bilimsel keşifler ile dinî metinlerin zâhiri arasındaki çatışmalar, bilimsel buluşların psikolojisindeki icaplar ile dinî dogmalar arasındaki zıtlık ve başka durumlar gibi çeşitli açılar ve boyutlarda yansımasını bulmuştur.

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

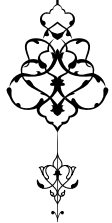
Bir yandan bilim ve düşüncenin kilise babalarının zihinsel çerçevesiyle sınırlandırılması, diğer yandan deneysel bilginin patlaması, deneysel metodolojinin bütün bilimleri kapsayacak boyutta genişlemesine yol açtı. Bu gelişme, eşzamanlı olarak, aşağıda ele aldığımız çeşitli süreçleri tetikledi.

Kuşkuculuk

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

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

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



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

Öte yandan bu dönemde, Newton'un (1642-1727) hareket ve ağırlık yasaları, herşeye, en küçük parçacıktan en uzak yıldızlara kadar uygulanabiliyordu. Bu yeni şema, evreni, değişmez yasaları izleyen ve her parçası net biçimde öngörülebilir olan karmaşık bir makine şeklinde gösteriyordu. Bu bilimsel yaklaşım, zorunlulukçu (determinizm) ve materyalist felsefelerin metafizik temellerini attı; Newton, aslında dine inanan biri olmasına ve evreni hikmet sahibi bir Yaratıcı'nın sanatının eseri görmesine rağmen. Whitehead'in tabiriyle bu macera, kimi bilimsel soyutlamaları harici gerçeklikmiş gibi kabul eden "yersiz nesnellikle çarpılmış yanıltmaca" idi.

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

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

¹¹ *İlm ve Din*, s. 43-52.

Kapsayıcı Deneyscilik, Kuşkuculuğun Kökeni ve Sebebi

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

John Locke¹² felsefesini bilgi ve insanın algı gücünden başlattı. Fıtrata dair şeyleri reddettikten sonra, her ne kadar tümel kavramları ve nedenselliği inkâr etmese de bütün bilimlerin başlangıcını “duyusal tecrübe” kabul etti. Tasavvurlar bahsine dair görüşünü, muhtelif tasavvurlarla birbirine dönük dil ve lafızlar üzerine tartışmayla tamamladı. Bu konu çerçevesinde genel ve tümel lafızların anlamı hakkındaki teorisini ortaya attı ve mevcut herşey tikelse, bu durumda genel lafızların temsil ettiği genel tabiatların nereden geldiği sorusuna cevap verirken, onun görüşüne göre tümel lafızların anlamı, tümel tasavvurlar veya birbirine dönük tikel tasavvurlar aracılığıyla belirlenecekti.¹³

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

David Hume da aynı deneysencilliği esas alan yöntemi seçti ve bu epistemolojik yöntemin konumundan bakarak duyusal olmayan her türlü bilgiyi reddetti. Nedensellik ilkesinde motive ettiği ve onu fenomenlerin yakınlık ve ardışıklığı sonucunda zihinsel ünsiyet ve alışkanlık kavramında azalttığı tereddütle,¹⁵ tezahürler arasındaki ilişkide her türlü nedenselliğin varolması zorunluluğunu yoksaydı ve sentezin ikna edici kanıtı alanında bir tür dinsel bilinmezliği (agnosticism) ortaya çıkardı.¹⁶ Bu

¹² Locke John, *Tahkik der Fehm-i Beşer*, Pringle Pattison'un özetiyile, Çev: Rızazade Ş - fik, s. 1-7; Bozorgmihr Menuçehr, *Felasife-i Tecrube-i İngilistan* c. 1, s. 18-19; Cop- leston Fredrick, *Felasife-i İngilisi*, s. 84.

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

¹⁴ A.g.e.

¹⁵ *Felasife-i İngilisi*, s. 151.

¹⁶ *İlm ve Din*, s. 89.

yaklaşımına göre, bilgi adını alan herşey duyuşsal tecrübe ölçütüyle sınamalıydı ve eğer zihne girişinin duyuşsal mecrası tanınmıyorsa itibar edilemezdi. Bu görüşün felsefi sonucu, duyu ve duyuşsal deney kapsamına girmeyen akılla kavranacak, tümel ve zaruri bütün kavramların bilgi sahnesinden atılması oldu. Bu kavramların bir tanesi “cevher”di, bu çerçevede de maddi ve nefsanî olan, cevher adıyla duyu aynasında hiç görülemediğinden inkâr edildi. Bilgi sahasından atılan diğer felsefi kavram ise “nedensellik”di.

Sebeup ve sonuç arasında zorunlu ve sürekli bir ilişki olan nedensellik, duyuda ve duyuşsal tecrübeye yeri bulunacak bir şey değildir. Çünkü duyumsanan şey her zaman tikel ve geçicidir, duyu ise tümellik ve zorunluluğu yansıtmaz.

Hume'un deneyşelliğı esas alan okulu, sarsıcı sonuçlara yolaçtı. “Cevher”in inkâr edilmesiyle yalnızca zihnimizin dışındaki dünyada mevcut şeylerin ve cisimlerin bağımsız varlığı anlamsızlaşmakla kalmadı, hatta “nefis” veya “ruh”un varlığı da cevher olması bakımından inkâra maruz kaldı ve insan, kendi şahsının kimliğini ispatlamak için muteber bir temel ve esas bulamaz hale geldi.

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

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

İdealizm ve kuşkuçuluk, nedensellik ilkesinin inkâr edilmesiyle ortaya çıkan ampirizmin (deneycilik) şaşırtıcı sonucudur. Çünkü duyuşsal bir izlenim olan duyuşsal veriler, zihnin dışındaki bir şeyin varlığını ortaya

çıkarıp ispatlayamaz. Zihnin dışındakini ispatlamak ve duyuşsal algıların hariçteki şeyleri yansıttığına inanmak, Hume'un felsefesinde yeri bulunmayan nedensellik ilkesini kabul etmeyi gerektirir.¹⁷ Bu doğrultuda, aslında dini reddeden *Doğal Din Hakkında Sohbetler* (Dialogues Concerning Natural Religion) adlı son eserinde dinî hakikatlerin ifade ettiği manaya ciddi biçimde hücum etti.

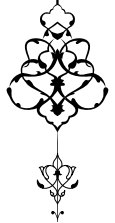
Kant'ın Transandantal Felsefesi ve Metafizik'in Deneyselelilik Mecrasında Bilgi Alanından Çıkartılması

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

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

O, eğer Hume gibi inanırsa bilgi hazinemizde duyuşsal veriler dışında hiçbir unsurun yer alamayacağını anlamıştı. Bu durumda "bilgi" imkânsız olacaktı. Çünkü "bilgi"nin kendisi bir dizi "tümel" ve "zorunlu" teoreme muhtaçtır, ama deneysel yöntem asıl kabul edildiğinde bu teoremlerin muteber olduklarını ispatlamak mümkün değildir. Bu yüzden Kant, duyuşsal verilere ilaveten bilgiye başka öğeleri dahil edebilmek için bilimsel bilginin icabı olan "tümellik" ve "zorunluluk"un zihnin kendi yapısından doğduğuna inandı. Bilgi, iki şeyin içiçe ortaklığından elde edilir: Biri, zihnin dışındaki dünyanın etkisinden kaynaklanan duyuşsal algılar ve diğeri, önceden zihinde mevcut bulunan ve zihnin onları önsel

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



(apriori) olarak “duyumsama” aşamasında ve “anlama” aşamasında kullanıldığı öğelerdir.

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

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

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

“Bilgi” ve “ontoloji” arasındaki ilişkinin mutlak kopukluğu Kant’ın felsefesini idealizme yöneltti. Bu sebeple bilginin görececiliğinin en işe yarar türünün, Kant’ın teorik akla ilişkin eleştireliliğinden geldiği söylenebilir. Zihnin duyuşsal veriler üzerinde epeyce rolü bulunan ve kavramların veya kategorilerin eylemleriyle dünyaya ilişkin tecrübe yöntemimizi belirleyen idesinde, mutabakat anlamındaki doğruluk teorisine, yani bilginin ağırlık merkezine ciddi biçimde tereddüt soktu ve bilmeyi, nesne ve

düşünen zihnin eklenmesinden oluşan bileşke, sonuçta da görece ve insanların sayısınca olarak tarif etti. Bu yüzden teorik akıllı, Tanrı'nın varlığı, nefsin varlığı ve bekası, irade vs. gibi dinî iddiaları ispatlamada yetersiz buldu; pratik akıldan ve ahlaki tecrübeden yardım alarak sahnede Tanrı'nın varlığını korudu ve dindarlık öğesini savundu.¹⁸

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

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

Yirminci yüzyıl, bilimsel gelişmeler, elektronik sanayindeki ve ona bağlı bilgilerdeki, tıp bilimi ve başka alanlardaki olağanüstü ilerleme gözardı edilse de, batı dünyasında, dinin anlaşılması ve dili ile çok derin bağları bulunan çeşitli felsefelerin birbiri ardınca doğuşu ve gelişmesinin yatağı olmuştur. Bu kesintisiz yüzyılda epistemolojik bahisler, yeni ve çok ciddi tartışmaların ortaya atılması, bilim felsefesi, mantıksal pozitivizm,

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

¹⁹ Metinde “ma'rifet-i huzûrî”

²⁰ Metinde “ma'rifet-i husûlî”

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

linguistik analiz felsefesi, dil felsefesi, linguistik bilimi ve felsefi hermenötik, her biri dini ve dilini anlamada yeni bir fırsat ortaya koyan alanlardır.

Deneyselci Epistemolojiden Göreceli Bilim Felsefesine

Anlaşıldığı üzere epistemoloji, tüm bilimler, teoriler ve inançların temeli ve esasıdır. Bu yüzdendir ki bu bilimin, günümüzde çağdaş felsefenin odağında yeri vardır. Hem varlığı tanımak, hem de dinî mesajların muhteva ve içeriğini tanımak bilginin imkânına ve hakikati elde etmeye bağlıdır; çeşitli felsefi teorilerin bir şekilde epistemolojide kökü vardır. Esasen konuşulması gereken; bilimin kendisinin hangi kategoriden sayıldığı, bilginin hakikatının ne olduğu, bir şeye ilişkin bilgi sahibi olduğumuzu ne zaman söyleyebileceğimiz ve bilginin gerçekleşmesinin şartlarının ne olduğu gibi başlıklardır. Bugün çağdaş epistemologlar, bilgiyi bir cümlede “açıklayıcı doğru inanç” olarak tanımlarlar. Yani bir kimse bir önermeyi iddia ederse bu önerme onun için hem doğru inanç olmalı ve kesinlik taşımalı, hem de kendi iddiasını ispatlamak için ikna edici bir delili bulunmalıdır. Gerçi bu tarifi kapsayıcılığı tartışmalıdır. Çünkü insanın bilgisinde önemli bir bölüm olan hazır bilgiyi²² aşağı çekmektedir ve bu vasıfla da bu üç öğenin her birindeki hasar, her türlü itikadın kökünü kurutan kuşkuculuğun doğuşunun menşei olacaktır.

Bundan önce, modern çağa giriş sürecinde Francis Bacon'ın (1561-1626), bilimsel-deneyisel yöntem adını alan yeni bir yöntemi açıklayıp yaygınlaştırdığını gördük. Modern felsefenin kurucusu Descartes, felsefenin epistemolojiye dönüşmesiyle rönesansı modern çağa dönüştürdü. Modern çağdan önce bilgi dünyadaki şeydi. Ama ondan sonra dünya bildiği şey oldu.²³ Felsefede “bilgi nedir” temel sorusunu gündeme getirdiğinde bu soru bizi çok daha köklü bir soruya iletti: Zihnimiz aslında dünyayı nasıl gösteriyor? Günümüzdeki “anlam nedir” sorusu, o bilgi sorusuyla irtibatlıdır.²⁴

²² Metinde “ilm-i huzûrî”

²³ Merdan-i Endişe, s. 451.

²⁴ Felsefe-i Tahlili, Abdullah Nasrî'nin kaleminden, birinci bölüm, 1-3.

Locke ve Hume, insanın bilgisini münhasıran duyuusal etkilerde bulan deneyselcilik okulunu pop lerleştirdi. Eğer bilgi, duyuusal verilerden başkısıyla elde edilemezse bu durumda bir dizi “tümel” ve “zorunlu” teoreme dayanan “bilim” imkânsız hale gelecektir. “Bilim”in temelini atmak için ağırlık noktasını bulmaya odaklanmıştı; ama seçtiği yol, hedefine ulaşmasını sağlayamamak bir yana, hatta bilginin gövdesine en etkili darbeyi indirebildi. Kant’ın felsefesi, zihin kategorilerinin “duyumsama” ve “algılama” aşamasındaki müdahalesini itiraf etmekle ve duyuusal verileri düzene koymada zihne esas rolü vermekle zihin ve zihinsel bilgi ile nesne ve harici varlık arasında doldurulamaz bir boşluk meydana getirdi; insanın şeylerin kendisine (femonen) ulaşabilmesini ebediyen imkânsız ilan etti ve görececiliğin en iş görür türünü ortaya çıkardı.

Hume’un ampirizmi ve Kant’ın transandantal felsefesi, kendilerinden sonra batı felsefelerini, hususen de yirminci yüzyıl felsefelerini oldukça kapsamlı biçimde etkiledi. Öyle ki idealizm, pragmatizm, pozitivizm, linguistik analiz felsefesi, felsefi hermenötik ve başka pek çok akım, görececilik, kuşkuculuk ve inkâr felsefeleri, bunların her biri o iki görüşün etkisi altındadır. Deneysel ve transandantal felsefenin yaklaşımına göre, insan, vuku bulan şeye varolduğu şekliyle ulaşmakta yetersiz kaldığında kaçınılmaz olarak kendi bilgisindeki sembol ve inançların izahıyla ve ispatıyla yetinmek zorundadır. Bundan önce bir önermenin doğruluğu (truth) onun gerçekle uyumu anlamına geliyorduyrsa Hume ve Kant’ın felsefesinden sonra ve hakikate ulaşma umudunun yitirilmesiyle birlikte doğruluk, idealist ve pragmatist düşüncenin bakış açısı olan, sadece önermeler ile bunlara uyum arasındaki iç ilişki (coherence theory) veya yarar sağlama ve tatmin etme olarak kabul edildi.

Yirminci yüzyılın idealist pozitivistlerinden olan Neurath ve Hempel, bilim felsefesinde, saf gerçeğin asla filozofun karşısında dikilmediğini, filozofun ele aldığı ve analiz ettiği ögelerin, sistematik ölçüm yoluyla değerlendirilen güvenilmez bir dizi duyuusal hüküm olduğunu öne sürdüler. Bir önermenin uyumluluk analizinde doğru çıkması, bir sistemle ahenk içinde olduğu ve uzlaştığı anlamına gelirdi. Uyum vasfı, bir düzen b t n n  oluşturan ögeler arasında karşılıklı ilişkiyi ve mantıksal mecburiyeti gerektirir. Eğer sistemin diğer önermeleri doğru ise bir

bütün içindeki uyumlu önermelerin hiçbirisi yanlış olamaz, tersi de doğrudur. Bundan dolayı bir önermenin doğruluğu ve yanlışlığı, önermenin bir bütünün parçası olması bakımından incelenebilir.

Neurath, Hempel, Bradley, Rescher, Dauer, Dummett, Putnam ve Quine uyum teorisinin savunucularındandır.²⁵

Bu görüşün garip sonuçlarından biri, doğrunun göreceli ve basamaklı hale gelmesidir. Uyum teorisinde tek tek önermeler bir bütünün parçasıdır ve bütünün uyumu ölçüsünce o parçaların doğruluk dereceleri değişecektir. Bu sebeple bu görüşlerde asla mutlak hakikatle, kesin doğruluk ve yanlışlıkla karşılaşamayacağız.

Bu görüş, uyumun içinden birbiriyle çelişik bütünlükler ortaya koymanın (Russell) ve bilimsel ilerleme gerektiren bütünlü uyumsuz yeni bilgiler girmenin (Rescher) imkânına ek olarak görececilik ve kuşkuculuktan da kaçamaz. Eylemi asıl kabul eden James ve Peirce'in teorisi de zaman ve şahıs görececiliğine yakalanmıştır. Çünkü bu teori bir önermenin bir şahısla ilgili olarak faydalı ve başkasıyla ilgili olarak yararsız olmasını ya da bir zaman faydalı, başka zaman faydasız olmasını reddetmez.

Her halükarda bu dönemin düşünürleri, bilgi üzerinde etkili zihinsel kavramların zaman boyunca değişebilmeleri gibi, aynı şekilde değişik bütünlüklerden farklı insanlar ve toplumların da bu kavramlardan kendi hedefleri doğrultusunda yararlanabilmeleri için tıpkı Kant'ın "ide"si gibi temel bir role sahip bu çok önemli görüşü gündeme getirdiler.

Bu ilk adımlar, sonuç itibarıyla, aslında "kavramsal şemalar"ın kavramlarına karşılık gelen, tecrübeyi yorumlamak için her biri tamamen birbirinden farklı bir yöntemi öneren ve değerden diğer yöntemlerle eşit biçimde yararlanan birtakım bütünlüklerin varolduğu görüşüne vardı. Bu görüş, çağdaş şekliyle, tabiatımız veya kültürümüz sebebiyle "bedel kavramsal şemalar"dan birini kullanmaya mecbur kalmadıkça içlerinden herhangi birini seçebileceğimize inanır. Bu tutum, fikri bakımdan birbiriyle ihtilafli filozofların düşüncesindeki ortak bileşenleri oluşturmaktadır. Örnek olarak, pozitivist Carnap "linguistik çerçeveler"den (linguistic frameworks), yeni Kantçı C. A. Lewis "kategorilerin şebekeleri"nden

²⁵ Fa'ali Muhammed Taki, *Deramedî ber Marifetşinasi-yi Muasır ve Dini*, s. 187.

(networks of categories), son dönem Wittgenstein “hayat tarzları”ndan (forms of life) sözeder. Bu ifadelerin hepsi, gerçekte aynı “kavramsal şemalar”dan bahsetmektedir.

Kuşkuculuk veya görececilik, tarihsel bakımdan çeşitli dönemleri geride bırakmıştır. Mesela kadim Yunan kuşkuculuğu, insanı herşeyin kriteri kabul eden Protagoras’ın teorisi; hiçbir şeyin varolmadığını, eğer bir şey varolsaydı da bilinemeyeceğini, varlık bilebilir olsaydı da başkasına aktarılamayacağını söyleyen Gorgias²⁶, nihayet evrensel veya bölgesel çeşitli ifadeleri ve değişik simaları bulunan yeni kuşkuculuk. Diğer açıdan, kuşkuculuk kimi zaman bakış ufkunu varlığa odaklar ve tanıyıcıdan bağımsız varlıktan tereddüde düşer (ontolojik görececilik). Kimi zaman da bakış açısını tanıyan özneye yönelterek onun algı sisteminin konumları ve özelliklerini, donatılmamış ve yalın hakikate ulaşmanın önündeki engel kabul eder (epistemolojik görececilik). Nihayet kimi zaman da kavramsal ve teorik çerçevelerin varlığını linguistik biçimlenmenin ve anlamların berraklaşmasının menşei sayar (semantik görececilik).

Dil ve Bilgi Arasındaki İlişki

Burada önemli görünen şey, bilme ve bilginin, ister nesnel hakikatleri (varlığı ilke olarak kabul ettikten ve sofistlikten çıktıktan sonra), ister metne gizlenmiş hakikatleri anlama olsun, her birinin dille esaslı ilişkisi bulunan iki çeşit dokunulmazlık gerektirdiğidir. Bir dokunulmazlık, kavramsal şemalar, medluller ve önceden belirlenmiş çerçeveler muhitine mensuptur. Bir dokunulmazlık da ifade, yorum, gösterme ve beyan aşamasındadır.

Epistemolojik görececilik (epistemological relativism), bilginin, tanıyan şahsın özelliklerine, zamana ve tarihsel döneme, mekâna ve coğrafi konuma, toplumsal kültüre, kavramsal çerçeve veya şemaya ve genel olarak zeminlere göre değişebildiğini ve göreceli olduğunu kabul eden görüş olarak tarif edilir.²⁷

²⁶ *Tarih-i Felsefe*, c. 1, s. 117 ve 130.

²⁷ Siegel H, *Relativism Refuted: A critique of contemporary epistemological relativism* (Dor - recht, Regidel, 1987) p. 6.

Aynı alanda, objektif ve mutlak hakikati askıya alan, buna karşılık beşeri isteğe bağlı olan insanın tecrübesini ve ifadesini hakikatin yapıcısı kabul eden Nietzsche'yi (1844-1900) görüyoruz.

Modern döneme saldırı demek olan Nietzsche, ondokuzuncu yüzyıl insanının, inanç esasına ve hiçbir dogmaya yaslanmaksızın sadece kendi ayakları üzerinde durmak zorunda olduğu inancındaydı. O, Hristiyan değerlerle kurulan binanın temelsiz ve sahte olduğuna ve alaşağı edilmesi gerektiğine kesin olarak inanıyordu. Diyordu ki, biz geleneğin kölesiyiz ve hayatımızı, açıkça varsayılmış şeyleri gerçekten inceleysek reddedeceğimiz şeyler üzerine kuruyoruz. Nietzsche'nin önerisi, değerleri yeniden değerlendirmektir. Nietzsche'ye göre her bireyin değerleri ona özgüdür ve onun ürettiği bir şeydir.²⁸

Modern dönemde dil ve bilgi arasındaki ilişki kapsamlı biçimde görececi bakışla ele alınmaktadır. Bu bakışta anlatılmak istenen, bizim dil yoluyla anlayış ve bilgiye ulaştığımızdır.²⁹ Peter Winch *Bir Toplumsal Bilimin İdesi ve Onun Felsefeye İlişkisinde* o kadar ileri gider ki, şöyle yazar: "Gerçeklik alanına ait şeyler hakkındaki idemiz, kullandığımız dil çerçevesinde ve onun aracılığıyla ortaya çıkar."³⁰

Yine başka bir yerde de şöyle der: "Gerçeklik dilin dışında bir şey değildir. Dile anlam kazandıran da gerçeklik değildir. Aksine, var olan ve var olmayan şey, kendisini dilin ürettiği anlamlar olarak gösterir. Hem gerçekliği olan ile gerçekliği olmayan arasındaki ayrışma, hem de gerçeklikle koro halindeki mana dilimizin ürünüdür."³¹

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

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

²⁸ *Felasife-i Bozorg*, s. 381.

²⁹ Ahmedî Babek, *Kitab-ı Terdid*, s. 18.

³⁰ *A.g.e.*, s. 23.

³¹ *A.g.e.*, s. 76.

Bu görüş bazen Tarski'nin sözüne de sarılır: “Bir cümle bir dilde hakiki, başka bir dilde sahte ve üçüncü bir dilde de anlamsız olabilir. Sonuçta sözkonusu cümle, üç yerde de eşit hakiki değere sahip değildir. Galiba Tarski de Popper gibi “reele atf” veya “reeli vazetme”yi doğruluk ve yanlışlığın ölçütü kabul etmektedir.”³²

Bu nitelikte birlikte bazıları hakikatin ölçütünü reel duruma göre kabul etmeyi, dilin sınırlarına, yorum ve tevilin işlevsel kısıtlarına önem vermeme farzederek onları yıpratma niyetindedir.³³

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

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

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

Çağdaş düşünürlerden Thomas Nagel, Kant'ın zihin-nesne bilgi yaklaşımından, “insanların algı mekanizmasının yapısı”nın onların bilgi kimliklerini düzenlediği ve her türlü düşünce tarzının, dünyanın mahiyet ve tabiatına bağlı olsa da (objektive) idrak edenin bedensel-ruhsal işlevine ait ve onun bireysel doğasındaki özelliklerden etkilenmiş olduğu varsayımına dayanan bir başka izahı ortaya atmıştır.³⁴

³² Ahmedî Babek, *Kitab-ı Terdid*, s. 30.

³³ A.g.e., s. 32.

³⁴ Melekiyan Mustafa, “Nigeristen ez Nakoca be Herkoca”, Thomas Nagel'in kitabının (The View from Nowhere, Oxford 1986) çevirisi ve özeti, Mecelle-i Medrese ve Hovze, sayı 7, s. 62-63.

Çağdaş görececiliğin en temel rivayetlerinin kökleri Wittgenstein'in dilin kullanımı hakkındaki düşünceleri, kavramsal şemalar veya çerçeveler ve hayat tarzları,³⁵ bilgi sosyolojisine dair görüşler,³⁶ Richard Rorty³⁷, Goodman ve Putnam'ın³⁸ eserlerinde çağdaş pragmatizm, Kuhn,³⁹ ve Feyerabend'in bilim felsefesi araştırmalarında gözlemlenebilir.

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

Kuhn'un penceresinden paradigmalar normal bilime yön veren şeydi. Onun "bilimsel devrim"inin anlamı da işte bu modelleri heterojenleştirmeye dönüktür.⁴⁰ Bu, bilimin gelişmesini sadece bilimsel düzenin iç etkilerine bağlı kabul eden, örfi ve toplumsal etkilerin rolü bulunmadığını varsayan pozitivist epistemolojik bakışa yönelik eleştirel görüştür.

Fakat Kuhn, bilginin, linguistik ifade sınırında açığa çıkan bir "örfi tabiat"a sahip olduğunu savundu. Bir bilgin, çalışmasının "teorik çerçeve"sinden bahsettiğinde aslında bilimsel çalışmasının işte bu örfi tabiatına işaret etmiş olmaktadır. Bu bakımdan, Kuhn açısından her bilimsel buluş, yalnızca tümel bir bakışa veya döneminin temel paradigmasına yerleştirerek kavranabilir. Onun görüşüne göre bilimsel devrimler, evrene bakıştaki değişimdir. Evrenle ilgili bakışın değişmesi, "paradigmalar"daki değişiklik nedeniyledir. Bu yüzden evreni yorumlarımız veya paradigmalarımız ve çerçevelerimiz inşa eder ve biz, bir teori ve paradigmanın diğer teoriye üstünlüğü hakkında hükme götürecek tümel bir kriterden yoksunuz. Bu sebeple onun görececiliğin derinliklerine kadar ilerlediği görülmektedir.⁴¹

Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* isimli kitabının "Önsöz"ünde, iki kişinin diyalogu ve anlaşılamaması meselesini gündeme getirir ve şöyle der: Reel bir şeyi iki farklı biçimde kavrayan, ama aynı dilin terminolojisini

³⁵ Wilson B. R. (ed.) *Rationality* (Oxford Blackwell, 1970)

³⁶ Hollis and Lukes, *Rationality and Relativism* (Cambridge, 1982)

³⁷ Rorty R., *Consequences of Pragmatism* (1982)

³⁸ Putnam H., *Reason, Truth and History* (Cambridge 1981)

³⁹ Bkz: Kuhn, *Sahtar-i İnkılabha-yi İlmi*, Çev: Ahmed Âram.

⁴⁰ *Sahtar-i İnkılabha-yi İlmi*, s. 99.

⁴¹ A.g.e., bölüm 13.

kullanan iki kişi arasında nasıl olur da ihtilaf baş gösterir? Öyle görünüyormuş ki farklı iki görüşe varabilmek için lafızları farklı anlamlarda kullanmış olmalıdırlar. Öyleyse bu yolla birbirlerini ikna edebilmek bir yana, doğru dürüst konuşmayı dahi nasıl umabilirler?

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

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

Fakat görececilik lambası henüz sönmüş değildir, hatta Feyerabend, anarşist bilim teorisinde bilimdeki her türlü kural ve yasayı reddeder.⁴² Onun görüşünde, hiçbir yöntem bilginin hakikatine ulaşmaya güç yetiremez. Bilimin sabit ve tümel kurallar yöntemiyle örgütlenebileceği ve öyle olması gerektiği düşüncesi hayalidir ve aynı zamanda da tehlikelidir. Bilimin eleştirel gücü çoğulculuktan başlar; tektipçilik ise kurumsallıktır ve gelişmeye aykırıdır.⁴³

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

*Ontolojik Görececilik ve Diğer Makaleler*⁴⁴ kitabının ana makalesinde yazdığı bu sözde, terminolojiyi çevirmede zımni delaletlerin önemini hatırlatmıştır ve bu; önerme, metin ve söz konusunda da geçerlidir.

Batıda Modern Epistemolojik Teolojinin Yansımaları

Daha önce, epistemolojinin teoriler ve inançlarla ilgili olarak anahatar rol oynadığından, bu doğrultuda dini ve dinî metinleri tanımada da mevzunun aynı kabilden olduğundan bahsedilmişti. Eğer bilginin yolu,

⁴² Paul Feyerabend, *Ber Zıdd-i Reveş*, Çev: Mehdi Kavvam Saferi.

⁴³ Bkz: A.g.e., bölüm 16-20.

⁴⁴ Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, 1969.

insan için, beşeri hayattan ayrılmaz olmayan kuşkuculuk ve görececilikle engellenmiş ve çıkmaza sokulmuşsa kesin bilgiye dayalı bir yaklaşımı ummak, hak yolu tanımak ve dinin doğru yorumunu yapmak, bunların hepsi belirsizlik halesine sürüklenir.

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

Buna benzer şekilde, tüm önermeleri duyuşsal tecrübenin gözlüğünden gören tecrübeyi asıl kabul edenler, bu epistemolojik dar görüşlülük, meydanı her türlü mantıksal akıl ve semavi vahye kapattı ve deneysel bilgiyi bütün mutlak ve mukaddes şeylerin yerine geçirdi. Ama çok geçmedi, bu epistemoloji ve ona bağlı ontoloji, kendi temellerini tereddüt ve sarsıntıya sürükledi. Bazı bilimsel teorilerin çöküşü gözlemlenirken bilimsel buluşlar da şüphe uçurumuna düştü ve bilim yalnızca pratiğin aracı (instrumentalism) haline geldi ve rolü de yasaları keşfetmek ve gerçekliği tanımak değil, teoriyi iptal etmek oldu.⁴⁵ Bu bakımdan bu bilimsel yöntem, tüm hünerinin, bilgide görececilik ve kuşkuculuk ve gerçekliğin izafiliği olduğunu kabul etti.

Dinle ilgili bu yaklaşımın meyvesi, dindarlığın kişisel his düzeyinde azalmasıydı. Bu bakışın en temel sonucu, bilgi verme boyutunun dinî önermelerin elinden alınmasıdır.⁴⁶ Dinin kalpteki duygu olmakla sınırlandırılmasının her türlü ortak beşeri mantığın yolunu kapatarak, bütün düşüncelerin hakikatin tadına bakabildiği ve yalın doğru veya yalın yanlışın varolmadığı dinsel pluralizmi ortaya çıkardığı, bunun da görececiliğin ta kendisi olduğu açıktır.

Bu temelde, batının bugün sergilediği çaba, dinsel önermeleri delillendirme, ispatlama ve mantıksal kanıtını ifade etme biçiminde değil, bir

⁴⁵ *İlm ve Din*, s. 197.

⁴⁶ Bkz: Tillich Paul, *İlahiyat-i Ferheng*, Çev: Murad Ferhadpur, s. 8-38; Brown Colin, *Felsefe ve İman-i Mesihi*, Çev: Tatavus Mikailiyan, 293-297; Eliade Mircea, *Din Pejuhi*, Çev: Bahaiddin Hürremşahi, s. 225.

dizi deneysel delile dayanarak sırf dinî inançları izah doğrultusunda dinî inançları gerekçelendirme, makul gösterme ve psikolojik kanıtını açıklama biçiminde gerçekleşmektedir. Bu görüşün temeli, Hume ve Kant'ın, insanı gerçeğe ulaşmaktan mahrum sayan epistemolojik *ide*'sinin aynısidir. Bu görüş Russell üzerinde bile etkili olmuştur. Nitekim şöyle der: Bir önermeyi ifade ettiğimiz zaman, mesela “bu duvar beyazdır” dediğimizde bu önerme aslında gizli bir şart içerir, o da şudur: “Bana göre böyledir” veya “Böyle olduğuna inanıyorum”.⁴⁷

Bugün bu düşüncenin rağbet gördüğünün örnekleri, batılı düşüncelerden intihalcilerin yazılarına şöyle yansımaktadır: “Din filozoflarının bugünkü meselesi, dinsel inançların rasyonel olup olmadığıdır, onları ispatlamak değil. Modern filozofların çabası, sonuç itibariyle bütün dikkatini Tanrı'ya, vahye, mucizeye, duaya vs. inanmanın akılcı olduğunu söylemeye yöneliktir. Bildiğiniz gibi akılcı olmak, doğru ve yanlış olma bahsindendir. İnsan “akılcı hata” işler; ama bu hata, zekânın ve aklı kullanmanın göstergesidir. Bilimin yanlışlanabilir, ama saygın ve çok değerli bir bilgi olması gibi, din ve vahiy tecrübesine dayanan dinî bilgi de yanlışlanabilir bir bilgidir, ama aynı zamanda saygındır ve çok kıymetlidir. Çağımızda Plantinga ve Alston gibi filozofların ve başkalarının odaklandığı ve doğrusu estetik bir nokta da kattıkları şeyin özü budur. Bunlar epistemolojik tartışmalarında dinsel düşüncelerin doğrulanmasına (justification) vurgu yapmaktadırlar. Doğrulamanın esas itibariyle iki yöntemi vardır: Biri tümevarım yöntemi (delile dayanmak), diğeri de bilginin güvenilir mecralarına dayanma yöntemidir (nedenselliğe dayanmak). Tabii ki güvenilir olmak, yanlışlanamaz anlamına gelmez.”⁴⁸

İslam Hikmeti ve Bilgide Realizm

İslam hikmetinde ilim ve itibar ve beşer algısının gerçeği yansıtması ilgi konusu yapılmış⁴⁹, kuşkuculuk felsefi bir akım olarak asla gündeme

⁴⁷ Bkz: Ajdukiewicz, Kazimierz, *Mesail ve Nazariyat-i Felsefe*, Çev: Menuçehr Bozor - mihir.

⁴⁸ Suruş Abdulkerim, *Ferbihter ez İdeoloji*, s. 176.

⁴⁹ İbn Sina, *el-İşârât ve'l-Tenbihât*, 2, s. 294, 308; el-İlahiyat, s. 361; Molla Sadra, *el-Esfaru'l-Erbâa*, c. 3, s. 292, 304 ve 360; Tabatabai Seyyid Muhammed Hüseyin, *Usul-i Felsefe ve Reveş-i Realizm*, c. 1, s. 103.

gelmemiştir. Müslüman hâkimler açısından esasen ilmin gerçeğini keşfetmemiş bilgi yoktur, aksine bu cehalet sayılır.⁵⁰

Müslüman hakimlerin ele aldıkları mantık ve felsefede ilim, akıl çerçevesinde genel bir bakışla huzurî (aracısız) ve husulî (suretin aracılığıyla) olmak üzere iki kısma ayrılır.⁵¹ Husulî ilim, tasavvur ve tasdik içerir ve bunların her biri de ya apaçıktır ya da teorik ve edinilmiş.

Apaçık tasavvur, tarife⁵² ihtiyaç duymayan şeydir, ister çerçeve tarif⁵³, ister resmen tarif⁵⁴ olsun. Apaçık tasdik, delillendirmeye ihtiyaç duymayan veya delillendirmenin kaldıramayacağı şeydir.

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

Husulî ilimde, hüküm taşımayan ve sadece kendisinin ötesini anlatma liyakatine sahip⁵⁵ tasavvurlar gözardı edilirse, tasdiklerde, doğruluk ve hakikatin kriterinin esaslı önemi vardır. Başka bir ifadeyle, algıların menşei ve insan algılarını değerlendirmenin ölçütü, bunların ne kadarının doğru ve hangilerinin yanlış olduğu bahsi, üzerinde yoğunlaşılacak meselelerdendir. Doğruluk ve hakikatin tarifine dair şöyle denmiştir: Hakikat, teoremin gerçeklikle uyumudur.⁵⁶

Fakat gerçeklik ve işin hakikati nedir? Bu tartışma, teoremlerin birincil makulât –arazları ve vasıfları dışta kalan teoremler- ve ikincil makulât –vasıfları dışta kalan, arazları ise zihinsel olan teoremler- olarak ikiye ay-

⁵⁰ Mutaahhari Murtaza, *Şerh-i Mabsut-i Manzume*, 3, s. 329.

⁵¹ Misbah Muhammedtaki, *Amuzeş-i Felsefe*, c. 1, s. 153.

⁵² İbn Sina, *el-Şifa*, *Kitabu'l-Burhan*, s. 110; *el-Esfaru'l-Erbaa* 3, s. 443; Sebzivari Moll -hadi, *Şerhu'l-Manzume*, s. 8.

⁵³ Metinde “tarif-i haddi”

⁵⁴ Metinde “tarif-i resmi”

⁵⁵ Felsefe Eğitimi, c. 6, s. 164.

⁵⁶ *Şerh-i Mabsut-i Manzume*, c. 2, s. 446.

rılarak, bu kısımların her birindeki gerçeğin ve işin hakikatinin o kısma göre şekillendiği açıklığa kavuşturulmuştur.

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

Aksiyomlardaki değerin sırrının ne olduğuna ve doğruluklarının gerçekte hangi desteğe dayandığına dair tabii ki çeşitli analizler vardır. Burada realistlerin çoğu, aksiyomun kendisine dayanır ve aksiyomlarda mevzu ve yüklenenin⁵⁷ ilişkisinin, herkesin mevzu, yüklem ve ikisi arasındaki ilişkiyi doğru tasavvur edeceği şekilde olduğuna ve onu mecburen doğrulanmak durumunda kalacağına inanır.

O halde bunların değeri ve gerçekte uyumu için mevzunun, yüklenenin ve ilişkinin sahih tasavvuru yeterlidir. Eğer zıtların birliği -varlık ve yokluk- doğru biçimde tasavvur edilirse onun muhal olması bile doğrulanır. Bir diğer ifadeyle, bu sınıf teoremlerin analitik olduğu söylenebilir, yani “her sonuç sebebe muhtaçtır” teoreminde sebebe ihtiyaç, “sonuç”un analizinden elde edilir.

Aksiyomun itibar kaynağını huzurî (vasıtasız) bilgi kabul eden başka bir görüş daha vardır. Bu her iki görüş, her durumda duyusal ve deneysel ilimlerin kaynağını ve bunların doğruluk temelini akılcı aksiyomlar veya vasıtasız huzurî ilimlerde gören İslam hakimlerinin bakışıdır; bu esası kabul etmeksizin duyusal ilimlerin sarayı da temelsiz kalacaktır.⁵⁸

Üstat Mutahhari şöyle der: “Gerçek şu ki, temel aksiyom (çelişkiden kaçma ilkesi) herşeyden kuşkuyu gerektirir, hatta kuşkunun kendisinden kuşku duymayı; felsefenin sofistçe ayırıcı çerçevesi⁵⁹ işte budur.”⁶⁰

Dolayısıyla çelişkiden kaçma ilkesine inanmaksızın, ister apaçık olsun, ister teorik, hiçbir bilgi hiçbir zeminde bulunamayacaktır. Çünkü

⁵⁷ Metinde “mahmul”

⁵⁸ *El-Esfaru'l-Erbaa*, c. 3, s. 498, Tabatabai Seyyid Muhammed Hüseyin, *Nihayetu'l-Hikme*, s. 262; *Usul-i Felsefe ve Reveş-i Realizm*, s. 67; *Amuzeş-i Felsefe*, c. 1, s. 222.

⁵⁹ Metinde “hadd-i fâsıl”

⁶⁰ *Usul-i Felsefe ve Reveş-i Realizm*, c. 2, s. 102.



her özel şeyde, ya olumsuzlamanın ya da ispat ve olumsuzlamanın icabı ve birarada olması makul ve mümkün değildir.

Aynı şekilde nedensellik ilkesi üzerine de şöyle der: “Nedensellik yasası, eğer sarsılırsa felsefenin alt üst olacağı temellerdendir ve filozofların inancına göre nedensellik yasası, sarsılmış saydığımız takdirde bilimin bütünüyle anlamsızlaşacağı; eğer sebep-sonuç ilişkisini kabul etmezsek gerçekliklerin birbiriyle irtibatını ve bağımlılığını bir anda inkâr etmiş olacağımız genel sütunlardan biridir.⁶¹ Popper’in ifadesiyle, nedensellik ilkesini inkâr, bir kimsenin, teoriyi kuranı araştırma ve inceleme yapmaktan engellemesine benzer.⁶²

Üstat Misbah, pozitivist bilim yöntemini eleştirirken şöyle yazar: “Pozitivist akıma göre tümel, kesin ve zaruri teorem olarak hiçbir bilimsel yasa ya yer kalmaz. Çünkü bu özelliklerin hiçbir şekilde duyuşal ispatı yoktur ve duyuşal tecrübenin gerçekleştiği her alanda sadece bu alan kabul edilebilirdir (duyuşal algıların yanlışlanabilirliğinde varolan şekiller gözardı edilirse bütün alanlara sirayet edebilir). Duyuşal tecrübenin gerçekleşmediği bir yerde susmak ve mutlak manada red ve ispattan kaçınmak gerekir. Pozitivistlerin düçar olduğu en önemli çıkmaz, akılcı kavramlar aracılığıyla halledilip açıklanabilen matematik meselelerdir...”⁶³

Temel aksiyomlar üzerine şöyle yazar: “Doğrulanmaları mevzu ve yüklenenin net bir tasavvurundan başkasını gerektirmez... Bütün bu teoremler, yüklenenin anlamı mevzunun analizinden elde edilen analitik teoremler arasındadır... Temel aksiyomların yanlışlanamaz olmasının sırrı, huzurî ilimlere dayanıyor olmalarıdır.”⁶⁴

Öte yandan Müslüman hakimlerin tahlilinde husulî ilim, bilen nezdinde bilinenin mahiyetinin hazır bulunmasıdır. İnsan, hayvan, ağaç vs. tasavvuru gibi zihinsel varlık, bu harici varlıkları yansıtan bir ayna, onları gösteren tanımlayıcı çerçevedir. Zihinsel varlığın iki ayırt edici özelliği vardır: Biri, arazlarıyla bilinmeyi gösteren ve hariçte olan, insanın dış

⁶¹ *Usul-i Felsefe ve Reveş-i Realizm* c. 3, s. 179-182.

⁶² Popper Karl Raimund, *Mantık-i İktisaf-i İlmi*, Çev: Ahmed Âram, s. 242.

⁶³ *Felsefe Eğitimi*, c. 1, s. 189.

⁶⁴ *A.g.e.*, s. 210-222.

dünya ile irtibatı yoluyla algılanan ayna özelliği; diğeri de varlığın ve varoluşun bir çeşidi olan varoluşsal özellik.

Görüldüğü gibi, uyum teorisinin temel varsayımı bir taraftan gerçekçilik (realism), yani inançlar ve zihinlerden bağımsız gerçekliğin kabulü.⁶⁵ Bu tür gerçekçiliğe metafizik gerçekçilik (metaphysical realism) denir. Diğer yandan insanı gerçekliği keşfetmede yeterli görerek insanın bir dizi kesin ve kesin ölçütlere dayanarak hakikate erişme ve gerçekliğe ulaşma gücüne sahip olduğuna inanırız. Bu çeşit gerçekçilik, epistemolojik gerçekçilik olarak isimlendirilir. Nihayet insanın dilinin gerçekliği aktarma gücü bulunduğu ve hakikatlerin bizim dilimizin ürettiği ve varetmediği bir şey olmadığı, aksine hakikatlerin dile yansıdığı zorunluluğuna ulaşırız. Bu görüşe göre linguistik veya anlama dayalı (semantic realism) gerçekçilik konu edilmiş ve bu bazen epistemolojik gerçekçilik olarak da zikredilmiştir.⁶⁶

Özet olarak değinilmiş konulardan anlaşılmıştır ki, Müslüman hakimlerin teoremlerin ve önermelerin izahına dair görüşü, bu alandaki en eski ve en köklü görüş olan temelciliktir (foundationalism).⁶⁷ Onlar, aksiyomları, özellikle de birliğin dönüşmesi⁶⁸ ve zıtların yükselişi⁶⁹ ilkesi gibi temel aksiyomları, “her sonuç bir sebebe muhtaçtır” gibi analitik önermeleri, huzurî bilgiyi ve huzurî bilginin bir bölümü olan vicdaniyatı gerçeğe uyum açısından kendi başlarına yeterli olmaları yönüyle teorik teoremlerin temeli ve esası sayarlar.⁷⁰ Teorik önermelerin, mantığın madde ve suret kurallarına tam riayet ederek aksiyomlara ulaşırlarsa doğru olacaklarına inanırlardı. Teorik ilimlerin aksiyom ilimleri referans almasının zarureti üzerine şöyle derler⁷¹: Eğer beşeri tasavvur ve tasdiklerin tamamı kazanılmış sayılıyor ve hiçbir aksiyomatik bilgiye ulaşılmıyorsa mantıksal bakımdan döngü veya zincirlemeyi gerektirir. Döngü

⁶⁵ *El-Eşfaru'l-Erbaa*, c. 1, s. 20.

⁶⁶ *Deramedî ber Marifetşinasi-i Muasır ve Dini*, s. 179.

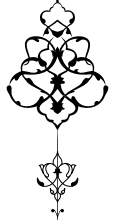
⁶⁷ Dancy J., *An Introduction to Contemporary Epistemology*, pp. 53-141.

⁶⁸ Metinde “istihâle-i ictima”

⁶⁹ Metinde “irtifâ-i nakizin”

⁷⁰ *Amuze-i Felsefe*, c. 1, s. 243-254.

⁷¹ *El-Şîfa*, Kitabu'l-Burhan, s. 230; Tusi Muhammed b. Hasan, *el-Cevheru'n-Nazid*, s. 192; Tabatabai Seyyid Muhammed Hüseyin, *Usul-i Felsefe ve Reveş-i Realizm*, c. 1, s. 100.



ve zincirlemenin ortaya çıkışı bâtil olduğunda (tâli) ilimlerin aksiyomlara varamayışı da (mukaddem) bâtildir. Sonuçta bazı ilimlerin aksiyomatığı ispat edilmiş olmaktadır. Şu anlamda: İnsan eğer meçhul önermelerle karşılaşırse meçhulü keşfe yönelebilmek için öncüller toplar. Eğer bu öncüllerin kendisi meçhulse veya delile ihtiyaç duyuyorsa mecburen bu öncülleri ispat için başka öncüller toplamak zorundadır. Şu halde, ya bu zincirleme sonsuza kadar devam edecektir (teselsül) ya da başlangıç noktasına dönülecektir (devir). Bunun her ikisi de bâtildir ve hiçbir ilmin menşei olamaz. Kaçınılmaz biçimde insanın kimi bilgilerinin özü gereği itibar taşıdığı, insanın ilmî hareketlerinin dayanağı olduğu ve diğer bilinmeyenleri giderdiği kabul edilmek zorundadır.

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

Aristo da *Metafizik*'in dördüncü kitabında en önemli temel ilkeye, yani çelişkinin olmaması ilkesine dayanarak sofistlerin görüşünü eleştirdi ve dedi ki, eğer bir söz hakikati içeriyorsa aynı zamanda yanlış olamaz. O, sofistlerin sorununun, değişim halindeki algıyı duyu ile sınırlamak olduğunu düşünüyordu.⁷²

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

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

⁷² Aristo, *Metafizik*, Çev: Şerefuddin Horasani, s. 97.

aslında belli modeller dışında bir gerçek bulunmadığı zihniyetinin doğmasına yolaçtı ve görececiliğin kabullenilmesini sağladı.

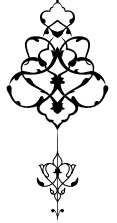
Burada beşeri düşünce coğrafyasında toplumsal çerçevelerin veya bilimsel paradigmalara olağanüstü rolünün kabul edildiği varsayılabilir, bu, hakikatin inkâr edilebileceğini, Nietzsche gibi hakikati gücün ürünü görebileceğimizi veya Foucault'ya benzer şekilde tarihselliğe teslim olabileceğimizi ya da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

2. Geçmişe Eleştirel Bakış

Aydınlanma çağının birbiri ardınca gelen eleştirilerinin yanında, özellikle de deneysel ve kuşkucu yöntemin nedensellik yasasına doğru yayılmasında Hume'un stratejileri ve Kant'ın teorik akla yönelttiği eleştiriler bir yandan; Darwin'in "doğal seçim" teorisi, kısacası modern çağın özellikleri diğer yandan, Kitab-ı Mukaddes'in tarihsel-eleştirel incelemeleri ve bu metinlerdeki güçlüklerin ortaya çıkmasıyla birlikte metnin itibarını ve otoritesini ciddi biçimde tartışmaya açan, geçmişe ve onun kültür ve değerlerine eleştirel bakış olarak değerlendirilebilir.⁷³ Bir diğer ifadeyle, Protestan okulun hikmetindeki tefsir yaklaşımı Kitab-ı Mukaddes'in lafzına dayalı (literalistic) anlayıştı ve bu nedenle de modern bilimin teorilerini Kitab-ı Mukaddes'in güvenilirliğine karşıt buluyordu.

Luther ve Calvin ise Kitab-ı Mukaddes'i tefsirinde esnektiler. Onlara göre vahyin güvenilirliğin taşıyıcısı ve itibar kaynağı Mesih'in şahıydı, telaffuz edilen nas (Holy Spirit) değil. Kitab-ı Mukaddes bu görüşe göre, Mesih'te tecelli eden ilahi sevginin şahsi hallerine yansıtacağı kurtarıcı hadiselerle doğru tanıklık olması bakımından önemliydi. İlk reformistler açısından söz, vahiy veya Tanrı'nın sözü, her insanın Ruhu'l-Kudüs'ten alabileceği ilhamla teyit edilmekteydi. Fakat onyedinci yüzyılın başından itibaren pek çok Protestan, Kitab-ı Mukaddes'i, hatadan korunmuş

⁷³ Bkz: Proudfoot Wayne, *Tecrube-i Dini*, Çev: Abbas Yezdani, s. 10.



öğretiler hazinesi, bu cümleden olarak da Tanrı katından bildirilmiş bilimsel konuları kapsayan, Tanrı tarafından kelime kelime indirilmiş bir kitap olarak görüyordu. Bu görüşün sahipleri Kopernik'in bilimsel teorilerine karşı çıktılar ve onları, yeryüzü merkezli evrene delalet eden Kitab-ı Mukaddes'in naslarına aykırı buldular.⁷⁴

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

Öte yandan, rönesanstan sonra, özellikle de Kitab-ı Mukaddes'in Avrupa dillerine tercümesi, bu metinlere aşinalığın kitlesellik kazanması, modern araştırma yönteminin yaygınlaşması, kutsal metinlerin "üst tenkit" adı altında üslup ve içeriklerinin analize tabi tutulması ve bu metinlerdeki uyumsuz kısımların ortaya çıkarılması ile birlikte vahiy metinleri hakkındaki en temel varsayım, yani Tanrı'nın ve peygamberin sözünün her türlü tutarsızlıktan ve gerçeğe aykırılıktan uzak olduğu düşüncesi müşkül duruma düştü.

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

- a) Bazıları, geleneksel Protestanlar gibi evrim ve benzeri fikirleri gerçeklik olarak değil, sadece teori kabul ettiler. Bunun yanı sıra Kitab-ı Mukaddes'in eleştirel incelemelerini de reddettiler.⁷⁵
- b) Katolik gelenekçiler, Kitab-ı Mukaddes'in mecaz ve kinaye anlamının ve yorum dilinin gelişmesini kabullenmişlerdi. Altı günde yaratılmayı, jeolojideki dönemlere yoruyorlardı. Onlara göre, her ne kadar insanın özellikli yaratılışı sadece vahyin yardımıyla bilinebilecek gizli bir hakikat idiyse de evrime ilişkin bilimsel gerçekler kabul edilebilirdi. İnsanın eşsiz bir atasının varolduğu bilgisi, bilimsel doğrulama ve dayanağın konusu yapılamazdı. Çünkü insanın ruhu değil sadece bedeni paleontolojinin araştırma konusu

⁷⁴ *İlm ve Din*, s. 35.

⁷⁵ Bkz: *A.g.e.*, s. 121-130.

olabilirdi. Bunlara göre Âdem'in ortaya çıkış öyküsünün tamamen temsili ve kinayeli anlatılması, yahut bütünüyle hakiki ve zâhiri anlama gelmesi gerekmezdi. Bilakis temsili tarih (allegorical history) sayılması, yani gerçekte meydana gelmiş, ama gerçekleştiği biçimden farklı anlatılmış olaylarla ilgili hikâye kabul edilmesi daha yerinde olurdu.⁷⁶

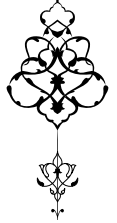
- c) Fakat modernistler, gelenekçilerin aksine, Kitab-ı Mukaddes'i Tanrı'nın doğrudan vahyi değil, yalnızca beşeri bir kitap görüyordu. Onlar açısından Kitab-ı Mukaddes, ilham verse de ilham edilmiş bir kitap değildi. Onların görüşüne göre Yaratılış bölümünün ilk babları, insanın Tanrı'ya güvenmesi bahsindeki dinî inançların şiirsel beyanı ve dünyada daha güzel ve daha hayırlı bir düzen ve intizam kurulmasının edebi ifadesi telakki edilmeliydi. İlk reform taraftarlarından Amerikalı yenilikçi dinadamı Henry Ward Beecher (1813-1887) eserlerinden birinde şöyle der: "Jeolojik araştırmalar, Tanrı'nın maddi dünyada gizli ve uzun zamandır saklı kalmış vahyinin geçmişindeki sırları açığa çıkarmıştır." Amerikalı ilahiyatçı Lyman Abbott (1835-1922) *Evrime Bir İlahiyatçı* isimli kitabında Kitab-ı Mukaddes'i, kendi zamanlarının çocuğu olan ve yavaş yavaş ve kemale ermemiş biçimde hakikati anlayabilen insanların iç dünyasında dinî basiretin yükselişinin göstergesi sayar.⁷⁷

Bu yaklaşım, Kitab-ı Mukaddes'in nassını tahlilde tarihsel ve edebi araştırmaların nesnel yöntemlerini gözönünde bulundurarak, geleneksel bakımdan Musa'ya (a) ait Ahd-i Atık'ın ilk beş kitabının birkaç rivayetin toplamı ve değişik zamanlara ait olduğu, bu bölümlerden bir kısmının da Babil esareti çağında, yani Musa'dan sekizyüz yıl sonra kaleme alındığı sonucunu çıkaracak kadar ileriye gitti ve bu durumu kabul etti.

Yuhanna İncili'nin benzer bir analizi ve üslup, tarz ve muhteva bakımından diğer İncillerden farklılıkları, araştırmacıları, onu, çarmıha gerilmesinden[!] yarım yüzyıldan fazla bir zaman sonra yazılmış Mesih'in hayat hikâyesi saymaya götürdü. Bu yönler dikkate alındığında Kitab-ı

⁷⁶ *İlm ve Din*, s. 407.

⁷⁷ Bkz: *A.g.e.*, s. 121-130.



Mukaddes'e yeni bakıştaki standart yansımalar, kutsal metinlerin, kendi zamanlarının kabulleri ve gerçeklerinden yararlanmış ve bunları epey miktarda efsane ile birleştirip kaleme almış sıradan insanların yazıları olduğu tarafa odaklanmıştır.⁷⁸

David Strauss, *İsa'nın Hayatı* kitabında (1835) akılcılaştırmak için İncil'in öykülerini bir kenara bıraktı ve onları açıkça üretilmiş kıssalar kabul etti. Strauss'un İncil'in bazı öykülerini reddetme girişimi, Ahd-i Cedid'in çeşitli kitaplarının tarihini ve onların yazarlarını inceleme meselesini gündeme getirdi, bundan sonra da eleştiriler devam etti.⁷⁹

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

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

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

⁷⁸ *İlm ve Din*, s. 130

⁷⁹ Robertson, *İsa, Usture ya Tarih*, dördüncü bölüm.

Bu konuda iki kitap yazdı. Birinci kitap, *Din Hakkında*, din veya dindarlığın teorik işlev ve fikirlerden, ama aynı zamanda onunla birlikte olabilen fiiller ve eylemlerden ayrı olduğunu vurguluyordu. Ona göre din, ne düşünce yolu, ne inançlar topluluğu, ne ibadetler ve şiarlar topluluğu ve dindarlık, ne de düşünce ve irade işi değil, bilakis dini öz, söz-konusu tecrübe ve hissiyatı.⁸⁰ Dindarlık ne akide, ne de ahlaki ilke olduğuna, aksine bir tür his ve vasıtasız tatma olduğuna göre, öyleyse onu tavsifle tanımak mümkün değildir. Bilakis sadece keşif yoluyla kişinin varlığında algılayabileceği bir şeydir ve dinî uyanış duygularda gelişir, düşünceyle değil.⁸¹ Coplestone da Schleiermacher'ın teorisini şöyle aktarır: Dinin esası ne düşünce, ne de eylemdir, aksine gözlem ve hissetmedir. Din, kâinatı gözlemlemenin ardındadır... Evren, Schleiermacher'ın kullandığı anlamda uçsuz bucaksız ilahi hakikattir. Bu sebeple din onun nazarında, öz itibarıyla veya temelde, ilahi bir iş olan işte bu uçsuz bucaksızlığa dayalı hissiyattır.⁸²

İkinci kitabında, yani *Hıristiyan İnanç'ta*, dinin ne bilgi, ne de fiil, aksine duyguları inceltme veya aracısız bilinç olduğuna dayalı kendi teorisini vurgulayarak⁸³ konuyu şöyle vazetmiştir: Dindarlık eğer aracısız irtibat, düşünce ve eylemle bağlantısızlık ise sınırsızlıkla birlikte demektir. Öyleyse dinî inanç nasıl değerlendirme konusu yapılabilir ve bu durumda esas itibarıyla teoloji ilmi mümkün müdür?

O, metotlu teolojinin, topluma egemen öğretileri düzene sokan bir bilim olduğunu kabul etti. Ama o öğretilerin inanç topluluğu olduğunu kabule yanaşmadı. Tam tersine bu öğretilerin, o toplumdaki dinî duyguları ifade biçimi olduğunu açıkladı. Hıristiyan öğretileri, dile getirilen dinî duyguların bir önermesiydi.⁸⁴

Ninian Smart, *İnsan Türünün Dinî Tecrübesi*'nde şöyle yazar: "Schleiermacher, dinî tecrübeye kalpte ve dinî düşüncenin ekseninde yer verdi."⁸⁵

⁸⁰ Robertson, *İsa, Usture ya Tarih*, dördüncü bölüm, s. 27.

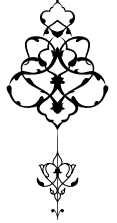
⁸¹ A.g.e., s. 28, 29 ve 30.

⁸² *Tarih-i Felsefe*, c. 4.

⁸³ A.g.e., s. 37, *İman-i Mesihî*'den naklen, s. 3.

⁸⁴ A.g.e., s. 25.

⁸⁵ Ninan Smart, *The Religious Experience of Mankind*, s. 491.



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

Dinî dil, onun açısından, hüküm vermek veya bir iddia öne sürmek için kullanılamaz. Bir diğer ifadeyle, dinî önermelerin tabiat ötesi iddiaları yoktur, aksine sırf ifade (expression) işlevleri vardır. Dinî dil, bir dine has toplumun kendine özgü dindarlığının billurlaşması, mutlak bağımlılık hissiyatının veya dinî uyanışın dışa vurulması ve ifade edilmesidir. Bu yönden epistemik anlamı yoktur.⁸⁶ Schleiermacher'ın görüşüne göre Kitab-ı Mukaddes'in değeri, yalnızca, İsrailoğulları ve Mesih'in dinî tecrübeleri, halleri ve ilk müminlerin başından geçenleri aktarmasındadır.⁸⁷

Tony Lane şöyle yazar: Schleiermacher'ın dine yaklaşımı bütünüyle yepyeni bir yaklaşımdır. Zühd bakışına dayanarak, tecrübe edilip hissedilebilecek dine ihtiyaç konusuna inancı o kadar vurguladı ve üzerinde durdu ki din yalnızca hissiyat ve tecrübeye indirgenmiş oldu. Schleiermacher açısından... dinin mihrabına yürümek isteyen herkes öğretileri reddetmelidir... Schleiermacher'ın görüşüne göre dindarlığın cevheri bilmek ve pratiğe dökmek değil, mutlak anlamda Tanrı'ya yaslanma bilinci veya başka bir ifadeyle Tanrı'yla irtibatta olmaktır. Hristiyan öğretileri, Hristiyanlığın dinî duygularının teoloji formunda ifade edilmiş halidir.⁸⁸

Schleiermacher'ın teorisine göre iki dinî dil türü birbirinden ayırt edilebilir: Biri, dinî duygunun kendiliğinden ortaya çıkışının yansıması olan temel veya asli ve doğal dinî dildir. Bu doğal ifadelerin pratiğe dökülmesi, duygusal hallerin tavsifi olmayan, hatta aksine dinî hissiyatın yansıması olan gayri ihtiyari feryat ve işaretlerin pratiğe dökülmesi gibidir. İkinci tür, doğrudan değil, sınırları kısıtlanarak ve mukayese ile kendi aidiyetini gösteren mecazi ifadedir. Mecazi ifadeler her ne kadar daha fazla teorik boyuta sahip olsa da bu vasıfla itibarları sadece doğal ifadelerin genişlemesi yönündendir.⁸⁹

⁸⁶ *Tecrube-i Dini*, s. 44.

⁸⁷ *İlm ve Din*, s. 123.

⁸⁸ Bkz: Lane Tony, *Tarih-i Tefekkur-i Mesihî*, Çev: Robert Âsuriyan, s. 381-382.

⁸⁹ *Tecrube-i Dini*, 45.

Bu şekilde kendi dil teorisini gösterirken dinî dili, görüş açıklama, hikâye etme ve bir iddia öne sürmek için kullanılan, soru sorma ve izah talebi anında ortaya çıkan dilin aksine her türlü soruyla karşılaşmaktan korunmuş dışa vurum dili olarak görmeye çalıştı.⁹⁰

Deruni hissiyatla ve kalpten dinin kimliğini yorumlayarak da romantik halkanın sanatçılarına şunu söylemeye çalıştı: Dinî hayatın hakiki ruhu sizin yitiğinizdir ve zarif ruhunuzla ahenkli olan şeydir; sırtınızı döndüğünüz dinî inanç ve ameller ise dinin kabuğu ve postudur ve önemsizdir. Öte yandan bu yöntemle aydınlanma hareketinin dinî inanca yönelik eleştirilerinin, özellikle de Hume ve Kant'ın teorik metafiziğe tenkitlerinin dinin gerçek tezahürleri konusunda kullanılamayacağını ispatlamaya çalıştı. Din bir duygu çeşididir, hissiyat ve sezgi (intuition) kategorisindedir. Din, bütün düşüncelere önceliği bulunan ve onlardan bağımsız olan hissiyat kabul edildiğinde inançla veya amelle karıştırılmamalıdır ve modern bilimin kazanımları veya bilimde her alanda yaşanan gelişmeler asla onunla çatışmaz. Din, insanın tecrübesinde bağımsız bir an; akli ve ahlaki eleştirilerin erişiminden uzakta ve onların karşısında yıkılmaz yüksek bir kuledir. Çünkü dinin karargâhı, fikrî tartışmaların sahası değil, kalbin en saklı köşesidir.⁹¹

Schleiermacher'ın dinî tecrübe geleneği, ondan sonra William James'in⁹² pragmatist yaklaşımlarında, Kierkegaard'ın (1813-1885) egzistansiyalist iman akımında ve Rudolf Otto'nun (1866-1938) duygusal-hissiyat eğiliminde yaygınlaştı.⁹³

Eleştiri ve İnceleme

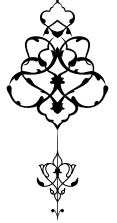
Gözlemlendiği gibi, zikredilen görüşlerin her biri, ister dini savunma tarafını tutup bilimsel teorileri veya Kitab-ı Mukaddes'e ilişkin eleştirileri reddetmeye yönelik veya dinî dilin gelişmesine ve metinlerin anlam alanlarının sayısının artmasına inananlar olsun, ister bilimin tarafını tutup metinlerin linguistik yapısını bir kenara atan veya dinin kimliğini insanın iç

⁹⁰ *Tecrube-i Dini*, s. 48.

⁹¹ *A.g.e.*, s. 19.

⁹² Cf. *The Varieties of Religious Experience*, New York: New American Library, 1958.

⁹³ Cf. *The Idea of the Holy*, London: Oxford University Press, 1958.



dünyasında bireysel hissiyat boyutunda gören dinî uyanış yaklaşımı olsun dinî metinlerin linguistik suretini itibar kaybı derecesinde görmüşlerdir ve batının, bu kültürün kendine özgü güçlüklerini kaldırma yönündeki dinî düşünce havzasına ait tüm yaklaşımları, kaçınılmaz biçimde adeta başka güçlüklerin başlangıcı olmuştur. Burada bu görüşlerden biri konusunda, yani günümüzde de az çok yaygın olan “dinî tecrübe” üzerine daha fazla düşünmek amacıyla biraz duracağız.

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

Schleiermacher'ın bakışı üç temel varsayıma dayanır: Birincisi, kavramlar ve inançlardan tamamen bağımsız dinî bilinç veya tecrübedir. İkincisi, o anın tavsifi, sonsuz hissiyatın veya mutlaka bağlılığın bilinci olduğunu söylememizdir. Üçüncüsü, dinî dil ve öğretilerin, varlık hakkındaki hüküm ve iddiaların değil, bu hissiyat veya bilincin doğal ve kendiliğinden ortaya çıkan ifade biçimlerinin yayılması demek olduğudur.

Ama acaba bu varsayımlar başarıya yakın mıdır ve dini, muhaliflerin ezici eleştirilerinden kurtaran Schleiermacher'ın ide'sini geçerli kılabilir mi? Öyle görünüyor ki şu noktalar, Schleiermacher'ın gözüyle bakıldığında boşlukta kalmış ve cevapsız bırakılmıştır: Öncelikle, birinci varsayımdan maksat, dindarlığın ortak ögesinin pre-linguistik ve pre-teorik içsel bilinç anı olduğu, bu yüzden de bir başka şeyi referans alamayacağı meselesinin ispatıdır. İkinci varsayım, o hissiyata aidiyete işaret etmekte ve egonun, tam bir ilişki ve varoluşsal bağımlılık olan onunla ilişkisini açıklamaktadır. Fakat bu iki varsayım nasıl bir araya getirilebilir? Eğer dinî tecrübenin ayırt edici anını tanımak için bağımlılık kavramı ve evren olarak adlandırdığımız tüm sebepler zincirinin daha kapsayıcı bir güce bağlı ve ondan ayrı olduğu düşüncesi lazımsa bu durumda tecrübenin düşünce ve dilden bağımsız olduğu nasıl söylenebilir?⁹⁴

⁹⁴ Bkz: *Tecrübe-i Dini*, s. 55.

İkincisi, dinî tecrübenin gerçekleşmesi ve dinî bilinç anı tercihe bağlı bir şey midir, yoksa insanın iradesinin dışında mıdır? Bilinç anını iradeye bağlı bir şey saymanın icabı, bir dizi kavramsal tasavvurla, zihinsel ve ruhsal hazırlıklarla onu beklemeye koyulmaktır; bu da Schleiermacher'ın görüşüne aykırıdır. Eğer dinî bilinç anının iradenin dışında bir şey olduğunu söylersek bu durumda da Schleiermacher'ın çağırıldığı hiçbir dinî davetin anlamı kalmayacaktır.

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

Proudford şöyle yazar: “Tarihsel araştırmalar ve önemli metinlerin tercümesiyle putperest ve eski dinî gelenekler hakkında yeni kanıtlar ele geçince ondokuzuncu asırda din branşındaki üniversite öğrencileri, tanrılar hakkındaki rivayet ve efsaneleri tarih veya akaid olarak değil, bilakis dinî tecrübeye özgü şekillerin tecellisi olarak mütalaa ettiler. Kadim, doğulu, pagan mitolojiler ve ibadetleri bâtil öğretiler veya gayri ahlaki davranış olarak görmüyorlardı. Aksine, onları, her biri aslında umurun elinde olan dinî tecrübenin bir boyutunu belirgin biçimde gösteren dinî hayata özgü şekillerin ifadesi kabul ediyorlardı.”⁹⁵

Dördüncüsü, anlaşıldığı kadarıyla Schleiermacher, bir yöntem ve yol olan din kavramı ile şahsi ve deruni bir şey olan dindarlığı birleştirip karıştırmıştır.

⁹⁵ Bkz: *Tecrube-i Dini*, s. 8.



Dinî Tecrübenin Linguistik Bakış açısının Eleştirisi

Görüldüğü gibi Schleiermacher'ın üçüncü varsayımında maksat, dinî bilincin dinî toplumun diliyle irtibatını izah idi. Onun inancına göre temel dinî dil, sesin doğrudan ve aracsız göstergelerdeki deruni hallerinin doğal ve kendiliğinden ifadelerinin açılımıdır. Bu ifadeyi doğal bulmak, onun sözleşmeyle olduğunun inkârı, sonuç itibarıyla da dinî bilinç ile linguistik ifade arasındaki ilişkinin kültürel etkilerden ve delillendirilmiş düşünceden bağımsız olduğu anlamına gelmektedir.⁹⁶ Bir diğer ifadeyle bu mesele, vahiy ve Kitab-ı Mukaddes konusunda, modern bilimin kanıtlarıyla karşılaşıldığında onları kabul etmek üzere kavramların yeniden gözden geçirildiği mutedil ilahiyat düşüncesinin temelini attı. Bu bakış açısında vahyi inkâr etmek yerine ona yeni bir anlam yüklendi: Tanrı vahiy göndermiştir ama masum bir kâtibin yazıya geçmesi şeklinde değil, bilakis Mesih'in ve İsrailoğulları peygamberlerinin hayatında bizzat hazır bulunarak. Bu durumda Kitab-ı Mukaddes doğrudan vahiy ve ilahi nüzul değildir, tam tersine bütünüyle beşeri bir yazı ve beşeri haller ve tecrübeler aynasına vahyin yansımasına dair insanın kanıtıdır.⁹⁷

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

Schleiermacher, bilimsel veya felsefi beyanların doğru ya da yanlış olmaları anlamında dinî beyanların doğruluk ve yanlışlık içermediğini düşünmekte ve varlık âlemi hakkında bize bir şey söylemediğini kabul etmektedir. Ama bu vasma rağmen onların mantıksal uyum ve dinî bilinci ifadedeki yeterlilikleri sebebiyle değerlendirilebileceklerine inanır. Bundan dolayı böyle değerlendirmeleri kabul etmenin, bu ifadelerin mantıksal

⁹⁶ Bkz: *Tecrube-i Dini*, s. 55.

⁹⁷ Bkz: *İlm ve Din*, s. 132.

yapılara sahip ve dinî bilincin anlamın bir parçası olduğu anlamına geldiğini itiraf etmek gerekir.⁹⁸

Vahyi ve kitabı tefsir ederken mutedil yaklaşımın, dinî hayatın tarihi ve İbrahîmî peygamberlerin geleniği boyunca süren geleneksel bakışa-
çısına aykırı olduğı noktası da dikkatten kaçırılmamalıdır. Hristiyanlık ve Yahudilik dünyasındaki mevcut kutsal dinî metinlerin İsrailoğulları-
nın büyük peygamberlerine nazil olmuş vahyin aynısı olmadığı, bilakis bu kavmin din tarihine ait, zaman zaman Musa (a), İsa (a) ve diğeri İsrailoğulları peygamberlerinin sözlerini ve mesajlarını yansıtan birikim olduğı konusunda tabii ki biz de Schleiermacher gibi düşünüyörüz. Fakat ilahi peygamberlerin, Allah'a yaklaştırmak ve âlemin mukaddes sahasıyla insanın manevî irtibatını kurmak amacıyla ahaliye kılavuzluk etmek için vahiy yoluyla ilahi risalet ve mesajı taşıdıkları gerçeğinde tereddüde mahal yoktur. Schleiermacher ve benzerlerinin bütün sorunu, mevcut Yahudi-Hristiyan kutsal kitapların, varlığı ve insanın arzu edilen kemale ulaşma yönünde hayatını ve yazgısını izah için açık bir bakış açısından yoksun olması noktasında gizlidir. Bu yüzden bu dinlerden intihal yapanlar mecburen geri adım atmış ve dinî önermelerin tavsif ve izah taşıdığı iddialarını geri almışlardır.

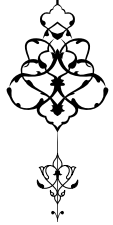
3. Felsefi Hermenötik ve Tüm Anlayışlara Yorum-Dil Boyutu Kazandırmak

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

Kitab-ı Mukaddes'i yorumlama konumunda hermenötik bilimi veya teolojik hermenötik, hermenötik kelimesinin en eski, muhtemelen modern zamanlarda bile hâlâ en yaygın anlamının Kitab-ı Mukaddes'i yorumlama ilkeleri olduğuna işaret eder.⁹⁹ Bu kelime onyedinci yüzyılda,

⁹⁸ Tecrube-i Dini, s. 59.

⁹⁹ Bkz: Palmer Richard, *İlm-i Hermenötik*, Çev: Muhammed Said Hanai Kaşani, s. 43.



Katolik kilisenin hüküm merci olmasına sırt çeviren ve kutsal metinleri yorumlamanın ölçütünü bulmanın ardına düşen Protestan okul için Kitab-ı Mukaddes'in doğru anlaşılmasının ilkeleri ve kurallarına ihtiyaç zorunluluk haline geldiği sırada kullanıldı.¹⁰⁰ Hermenötik bilimi, bu anlamda, herşeyden daha çok yorumun metodolojisi, bir yöntem türü ve kutsal kitapları yorumlamak için mantık hükmündeydi. Bu esasa göre Danhauer (1654) eserini teolojik hermenötik veya kutsal metinleri yorumlama yöntemi olarak adlandırdı.¹⁰¹ Hermenötikin bu anlamı, Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Emilio Betti ve Eric Hirsch'in temsilcileri kabul edilebilecek bir görüş yelpazesini içerir.

Schleiermacher hermenötikte, dinî metinlerin yorumunda yeni bir görüş ve değişimin başlangıcı olan yeni bir hareket başlattı. Geleneksel görüşte metni anlamamanın süreci doğal bir iş telakki edilirdi, lafızlar anlamın sözcüleri idi ve anlamak için dili bilmekten ve dilbilgisi kurallarından başkasına ihtiyaç yoktu. O da sadece hermenötik tekniği ve yorumlama yönteminin yardım rolünü oynayacağı metnin kapalı yerlerinde. Fakat ondokuzuncu yüzyılın romantizminden etkilenip *yanlış anlamayı* bir ilke kabul eden ve onu, anlamamanın bütün aşamalarına uygulayan Schleiermacher, yorumlamanın tüm aşamalarında *anlama teorisi* olan kendi hermenötigine, sözlü veya yazılı bir cümlemin nasıl anlaşılacağı sorusuyla başladı.¹⁰² Dolayısıyla Schleiermacher'in getirdiği yenilik, *metni yorumlamanın mahiyeti ve anlaşılmasına* hermenötik bahisleri kümesinde yer vermesiydi.

Onun bakış açısına göre, anlamak, konuşan ve dinleyen arasında diyalog ve söyleşinin bir türüydü, diyalektik ve referans olma özelliğine sahipti; anlama, bir tür yeniden inşa (reconstruct) idi ve hermenötigin gayesi de yazarın zihniyetinin yeniden üretimiydi (reproduce). Schleiermacher'in, linguistik bahislerin yanında önem taşıyan hermenötiginin özellikleri arasında, konuşanın niyetinin çok sayıda anlamın kasdedilmiş olma ihtimali bakımından söze uygulanamaması, metafor ve benzeri gibi, konuşanın muradı alanındaki belirsizlik veya onun tarafından sözün genişletilmiş kullanımları nedeniyle gramatik yorumu ve linguistik kurallara dayalı (gramatical) tarzı söyleyenin maksadına ulaşmak

¹⁰⁰ Introduction to Philosophical Hermeneutics, s. 46.

¹⁰¹ Bkz: İlm-i Hermenötik, s. 43; Vaizi Ahmed, Deramedî ber Hermenötik, s. 71.

¹⁰² Bkz: Hermenötik Bilimi, s. 95.

için yetersiz bulması vardı. Bu yüzden, zihinsel ve subjektif bir şey olan, tahmin ve öngörü (divination) ışığında kolaylaşan psikolojik ve teknik (technical) yorumu gündeme getirdi.¹⁰³

Başka bir deyişle, Schleiermacher'ın yorum teorisi, onun *dinî tecrübeyi* analiziyle ilişki kuruyordu. Dinî dil onun bakış açısına göre kendine özgü bir işleve sahip bulunduğundan, dinî hissiyatın doğal ifadesi ve yansıması olduğundan, basit, bilimsel ve felsefi dilden farklı göründüğünden bu dilin yorumunda da diğer dillere ait yaklaşımdan ayrı bir yaklaşım benimsenmeliydi.¹⁰⁴

Schleiermacher'ın hermenötik geleneğinin temeli ve esası, *dinî duyguların ifadesi* kabul ettiği dinî metinlere dair görüşüne dayanmaktadır. Bu sebeple dinî metinlerin yorumu, bilimsel hipotezlerin değerlendirilmesi ile tamamen farklı iki yol olacaktır. Bu farklılığın açıklaması, metnin veya her tür beyan ve ifadenin anlaşılmasının yazarla veya yazarın dile getirdiği şeyin doğrudan tecrübesi ile empatiyi gerektirdiği varsayımına bina edilmiştir.¹⁰⁵

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

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

Ortak insanlığı kabul etmeyi, metnin yazarının ifade ettiği bir tecrübeye ulaşmak için yorumcuyla güçlendirmenin güvencesi sayar.¹⁰⁶

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

¹⁰³ Bkz: Hermenötik Bilimi, s. 98.

¹⁰⁴ Bkz: *Tecrube-i Dini*, s. 72.

¹⁰⁵ A.g.e., s. 76.

¹⁰⁶ Bkz: A.g.e., s. 79-80.



Şimdi şu soru söz konusudur: Dinî metinler bahsinde varsayımımız başka türlü olsaydı, mesela onları Tanrı'nın peygamberlere vahyi ve mesajı olarak görseydik acaba onlar hakkında yine hermenötik bakış açısı geçerli olacak mıydı?

Dilthey, Tarihselcilikle Mücadele

Alman düşünür Wilhelm Dilthey (1833-1911), Schleiermacher'ın hermenötüğünü sadece yazılı metinlere değil, bütün kültürel ifadelere genelleştirdi. Schleiermacher yorumcunun hedefinin, yazarın niyetini anlamak olduğuna inanıyordu. Ama bu hedef, yalnızca gramatik ve psikolojik yorumların tahmin ve analogi yöntemleriyle tam dengede olması yoluyla tutturulabilirdi. Dilthey, ondan bir adım ileri atarak, yorumun yazarın tecrübesinin yeniden canlandırılması olduğunu iddia etti. İfadeyi dil alanından ressamlık, tasarımcılık, müzisyenlik vs. gibi kültürel tezahürlere genişleterek bunların hepsini, hermenötik yoluyla tekrar tecrübe ve idrak edilebilecek tecrübenin ifade biçimleri ve yorum için uygun konular telakki etti. Dilthey'in tecrübenin tekrarlanmasıyla ilişkin önemli modeli, onun hermenötikteki bakış açısının, özellikle de "tarihselcilik" eleştirisinin yansımasıdır.¹⁰⁷ Ondokuzuncu yüzyılın tarihselciliği (historicism) her kendine özgü fenomenin kendi çağının zemini içinde anlamlandırılabilirliğine ve kavranabileceğine inanıyordu. Dolayısıyla bu çağın konumlarından ve ölçütlerinden yararlanarak öteki çağların fenomenlerini anlamaya ve algılamaya kalkışılmazdı. Bu görüşe karşılık, yorum boyutu bulunan, yani tarihsel mirası anlamak ve idrak etmekle meşgul olan bütün bilimlerin, bu miras ister tarihsel olaylar olsun, ister sanat, edebiyat, felsefe, din ve dinî metinler olsun tarihsel bilimler alanında yeri vardır. Her çağın epistemik öğeleri ışığında zuhur etmiştir ve onları anlama niyetiyle işe girişmiş bilim adamları tarafından yorumlanmaları da kendine özgü zamanın epistemik öğelerine ve kavramsal ölçütlerine aittir.

Her bakımdan görececilikten kaynaklandığı belli bu görüş, ondokuzuncu yüzyılın epistemologlarını ve metodolojistlerini tarihsel bilimlerin kazanımlarını değerlendirme üzerinde ciddiyle düşünmeye ve tarih-

¹⁰⁷ Bkz: *Tecrübe-i Dini*, s. 83.

sel bilimlere dair nesnel ve mutlak anlayışın varlığının imkânı hakkında araştırma yapmaya zorlamıştır.

Droysen (1808-1884), çağımızın bilim çağı olduğunu, paradigmasının matematiğe dayalı deneysel bilimler çağı sayıldığını hatırlatır. Bu bilimler, tartışmasız başarılarını; ödevlerini, gereçlerini ve yöntemlerini bilinçli biçimde seçtikleri ve sonuçta da ilgilendikleri konuya daima kendi metodlarının açtığı pencereden baktıkları gerçeğine borçludurlar. Aynı zamanda o çağa hâkim pozitivizm ruhuna teslimiyet, nihayet tarihsel bilimlerin nesnel anlaşılmasını göstermeyi imkânsız sayar.

Görecelik olarak da ifade edilen tarihselcilik, her kendine has tezahürü kendi çağının zemininde anlamlandırmak gerektiğine inanır. Dilthey, nesnelciliğe ve ham idealizme inanarak tarihselciliğin metodolojisindeki soruna derinlemesine girişti ve onu çözmeye odaklandı. Dilthey'in hedefi, bu vesileyle tarihsel ve yoruma dayalı bilimlerin canlandırılabilmesi için "tarihsel aklın eleştirisi"ydi. İnsani evrenin, mecburi homojenliklerden oluşmuş zorunlu nedensellik düzeni gibi kavranamayacağı gerekçesiyle beşeri bilimler için özellikli bir metodolojiye yöneldi. Çünkü egonun eylemleri, doğadaki nedenselliğin aksine özgür ve hedeflidir ve yaratıcı boyutu vardır. Dilthey, beşeri bilimler için genel bir metodoloji gösterirken, insanın tarihselliği ile beşeri bilimlerin nesnelliği arasında uzlaşma sağlamaya çalışmıştır. Bu süreci, insanların hayatın tecrübesindeki ortak noktalarına olan inanç güzergâhında genel, mutlak ve nesnel kurallara doğru katetti.¹⁰⁸

Son yüzyılda, hermenötikte, hareket noktası olan başka bir yaklaşım ortaya çıktı. Bu hareketi, egzistansiyalistlerden Heidegger (1889-1974), üstadı Edmund Husserl'in fenomenoloji yöntemini izleyerek başlattı. Onun hermenötik analizi ne metnin yorum kurallarına işaret ediyordu, ne de beşeri bilimlerin metodolojisine; aksine anlama ve yorumlamanın kendisinin, insanın varlık temelini sütunu konumunda mütalaa edildiğine değiniyordu. O, "anlama"nın, evren ve varlığa dair tüm beşeri anlayışlar üzerinde hâkimiyete sahip önceki alanından bahsetmektedir. Tahminine

¹⁰⁸ Bkz: *İlm-i Hermenötik*, s. 128-133; *An Encyclopedia of Philosophy* G. H. R. Parkinson edisyonu, s. 189.



göre önceki beklentiler, anlayış mecramızı belirleyen bizdeki yoğunlaşmış varsayımlar ve anlamlardır.

Hans-Georg Gadamer, Heidegger'in felsefi hermenötiğini takip etti. *Gerçek ve Yöntem* (1960) aslında bu görüşün açılımıdır. Felsefi hermenötiğin konusu ve sahası, özellikle yöntemi anlama değil, mutlak olarak anlamamanın kendisidir.

Zamanımızda felsefi hermenötiğin savunucularının adeta özel bir öneme sahip olmasını sağlayan, yorum ve ifade fenomeninin anlamının bütün şekillerine dair çok boyutlu ve kapsayıcı iddiasıdır. Nietzsche, Heidegger'den önce tecrübe ve anlayışlarımızın tamamının yorum tarafı bulunduğunu iddia etti. O, gerçekliğin (facts) saf varlığı bulunmadığını, varolan şeyin de bakışaçılarımızdan (perspectives) ve görüşlerimizden kaynaklanan bizim yorumlarımız olduğunu öne sürdü.¹⁰⁹ Bilgi ve anlamının mutlak olarak yoruma dayalı olduğu yaklaşımı, felsefi hermenötiğin araştırma konusu yaptığı genel ve felsefi bir sorundur.¹¹⁰

Modern hermenötiğin, sahip olduğu farklılıkların yanısıra ayırt edici özelliği, bizzat anlamamanın üzerinde araştırma yapması ve metodoloji, epistemoloji ve ontolojiden yola çıkmasıdır. Bu yeni yaklaşımın temsilcileri; Heidegger, Gadamer, Paul Ricoeur, Jacques Derrida gibi isimlerdir.

Varlık ve Zaman kitabında Heidegger'in asli uğraşısı, gölgesinde varlığın anlamının yorumunu göstermek için gerekli ufku hazırlamak üzere 'dasein'in¹¹¹ (beşeri varlığın) yapısını analiz etmektir. Yani 'dasein'in analizi, felsefenin asli ve hakiki sorusuna cevap vermenin (varlığı varolduğu şekliyle yorumlamanın) ilk adımıdır.¹¹²

İnsandan bahsettiği sırada hep Almanca "oradaki varlık"ın *dasein* ifadesini kullanır ve bu tabirden maksadı, insanın sonlu oluşuna dikkat çekmektir. Bunun anlamı, onu daima kendine has bir konumda ve kendi dünyasında yaşamakta olduğudur.¹¹³

¹⁰⁹ Bkz: *Tarih-i Felsefe*, c. 7, s. 400.

¹¹⁰ Bkz: *Deramed ber Hermenötik*, s. 38, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, s. 14.

¹¹¹ Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserinde kullandığı Almanca <varoluş> a - lamına gelen kavram.

¹¹² Bkz: *İlm-i Hermenötik*, s. 137; *Deramed ber Hermenötik*, s. 135.

¹¹³ Bkz: *Deramed ber Hermenötik*, s. 141.

Heidegger açısından, anlama, ontolojik boyut kazanır ve beşeri varlığın ayrılmaz hali veya parçası olur. Diğer bir ifadeyle, Heidegger, anlamayı 'dasein' in genel özelliği ve belirtisi olarak tarif eder. Buna göre anlama, hem varoluşsal bir şeydir, hem de hermenötik. Anlamanın varoluşsal olması, 'dasein' in varlığa ilişkin bir biçim olması nedeniyledir. Anlamanın hermenötik olması ise varlığın *dasein* evreninde aşikâr olmasına yol açmasından dolayıdır.¹¹⁴

Anlama, hem *dasein*'in projeksiyon sürecinde varlığa ilişkin gelişimini ve varlığının çeşitli ve değişik imkânlarını ortaya çıkarmayı peşine takar, hem de onun dünyasındaki mevcut işlerin nesnelerindeki gelişim ve açılma sebep olur.

Heidegger'e göre anlamanın dile ve yoruma önceliği vardır. Heidegger'in anlama olarak isimlendirdiği ve onu *dasein*'in varlığa ilişkin öncüllerinden saydığı şey, beşer bilgisinden daha köklüdür. *Dasein*, dile gelmeden önce teoremin kalbinde bilgiyi açığa çıkartır ve hatta bir konuyla ilgili tefekkür etmeden önce ona ilişkin hermenötik anlayışı vardır.¹¹⁵ Bir diğer söyleyişle, insanın varlığı ontolojik bir dışa vurum cereyanı olduğuna göre hermenötik bilimi, Heidegger açısından, insanın varlığındaki anlamayı ortaya çıkarmanın niteliği hususunda temel bir teoridir. Açığa çıkma konumunda dil, konuşanın aşikâr olması değildir, aksine evrenin varlığa ilişkin dışa vurumudur.¹¹⁶

Anlayışların Önbilgiler Üzerine İnşası

Heidegger'in hermenötiğinin önemli konularından biri, her türlü anlamanın yapının önüne geçmiş olması bahsindeki kendine özgü görüşüdür. Bu teori, Heidegger'in, felsefenin sözcüsü Gadamer (önyargı) ve Bultmann (önbilgi) gibi takipçileri üzerinde etkili oldu.¹¹⁷

Heidegger'in anlamanın dairesel olmasına dair sözü, anlamanın varoluşsal yapısı ve her yorumcu anlamanın, ön edinim, ön görüş ve ön tasav-

¹¹⁴ Bkz: *Deramedi ber Hermenötik*, s. 160.

¹¹⁵ *A.g.e.*, s. 162

¹¹⁶ *İlm-i Hermenötik*, s. 149.

¹¹⁷ *Deramedi ber Hermenötik*, s. 165, Heidegger, *Hesti ve Zaman*'dan nakille, s. 191-192.



vurdan önce olması hakkındaki inancının doğal sonucudur. O, anlamının halka biçimindeki yapısını *dasein'* in zamanlı olmasından çıkarır.¹¹⁸

Heidegger'in görüşüne göre anlama ve yorumun başlangıcı yorumcudur ve yorumcuyla son bulur. Bir eseri veya metni ya da dış dünyadaki şeyi anlamamanın dairesel mekanizması vardır. Anlamanın başlangıcı biziz ve bu öncelikli anlayış, eser veya metinle ya da dış dünyadaki şeyle ölçülür. Bu alışverişte diğer bir anlama, ilk anlamamanın ardından bizde şekillenir ve bu iş böylece devam eder gider.¹¹⁹

Heidegger'in, anlamamanın mahiyeti, varoluşsal yapısı ve hermenötik halkasına ilişkin kendine has analizi, Robert Holub'un ifadesiyle, yazarın metne yerleştirdiği anlamı keşfetmekten ibaret değildir. Bilakis metnin işaret ettiği mümkün olanı açmak ve göstermektir. Aynı şekilde yorum da metne bir "yorum ve bağlam" yüklemek veya değer biçmek değil, metin aracılığıyla, evrene dair her zaman önce ve önde duran anlayışımızda mevcut ve aşikâr olan bağlılık ve meşguliyetin izahıdır.¹²⁰

Hıristiyanlığın modern teologlarından Bultmann, Heidegger'in yoğun etkisi altındaydı ve kutsal kitaplara getirdikleri yorumların felsefi ve teorik öncüllerle biçimlendiğini teslim ediyordu. Bu nedenle her yorumda esas soru sadece bu öncüllerin ne ölçüde doğru olduklarıydı.¹²¹

Tarih Zindanına Mahkûm İnsan

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

İnsanın zaman ve tarihle kayıtlı olması esasına göre beşerin ortak ve sabit bir doğa ve mahiyeti yoktur. Her insan kendi nitelik ve mahiyetini kendi kararına veya gündelik işlere teslimiyetine borçludur.¹²²

¹¹⁸ *Deramedi ber Hermenötik*, s. 168-169, *Hesti ve Zaman*'dan nakille, s. 226.

¹¹⁹ A.g.e., s. 171.

¹²⁰ A.g.e., s. 172, Holub Robert Jurgen Habermas'tan nakille, Çev: Hüseyin Beşirriyye, s. 84.

¹²¹ *Deramedi ber Hermenötik*, s. 175.

¹²² A.g.e., s. 177, *Hesti ve Zaman*'dan nakille, b. 278-434.

İnsanoğlunun tarihle kayıtlı olması esasına göre, anladığımız herşey, bizim tarihsel dünyamıza uygundur ve oradan edinilmiştir. Yorumcu, kendi tarihsel benliğinde yaşar, anlar ve asla başka bir tarihsel dünyaya (yazar) adım atamaz.¹²³

Heidegger'in dil meselesinde iki çeşit görüşü vardı. “*Varlık ve Zaman*”da vurguladığı şey, dili beşeri bir tezahür veya varoluşsal vasıf olarak görmek gerektiğidir. Burada dil; ses, kelime ve benzerlerinden öte bir şeydir. Asıl mesele varlıkla ilişkisinin kavranması olan alametler ve sembollerden kurulu bir düzen gibi telakki edilir. Fakat Heidegger'in sonraki görüşünde, dilin onun düşüncesinin merkezinde yer almasına ilaveten, dil, standart telakkiden farklı bir anlaşılma ile manayı aydınlatan şeylerin tamamına verilen isim olmuştur. Bu görüşe göre, sözün anlamı aydınlatması gibi, bir kıta müzik veya bir toplumsal yapı da anlamı aydınlatabilir. Bu yüzden onlar da dildir. Bu bakımdan onun “varlığımız dilin türündendir”, “biz dilde yaşıyoruz” vs. gibi diğer cümleleri, kendine özgü anlamlarını bulacaktır. Eğer biz hep dilde yaşıyorsak asla dilin ötesine geçemeyeceğiz ve oradan dile bakamayacağız demektir.¹²⁴

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

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

Anlaşıldığı üzere bu tanım, hermenötiğin dolaşımdaki tarifine oldukça yakındır ve *Varlık ve Zaman* kitabının hermenötikten anladığından tamamen ayrıdır. Sonraları daha açık bir ifadeyle şöyle diyecektir: Hermenötik, yorumun tabiatını ve mahiyetini tanımlamak için gösterilen çabadır.¹²⁵

¹²³ *Deramedi ber Hermenötik*, s. 178.

¹²⁴ Bkz: *Sahtar ve Tevil-i Metn*, s. 555-556.

¹²⁵ *Deramedi ber Hermenötik*, s. 194-195, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*'den nakille, s. 104.



Her halükarda hermenötik, Heidegger'in sonraki eserlerinde metnin dili ve yorumuna yöneliktir. Yorumun bu yeni çabasında o, metnin gizli anlamını kavramının peşindedir. Konuşma ve metne ilgisi, başka bir anlamı, dönemimizin tanıdık anlamlarından farklı olanı bulabilmek içindir. Bu doğrultuda, Heidegger eski felsefi tartışmaları yorumlarken kelimelerin kökenini bulma yoluyla ve onların anlam ufkuna odaklanarak, öncekilerin, bugün artık farklı anlama gelen kelimeleri kendilerine özgü kavrayışlarından haberdar olmaya çalışır. Bu noktayı açıklarkenki örneğinde fiziğin (physis) Yunanca'da tabiat değil "varlık" anlamına gelmesine bakarak, metafiziği "varlığın ötesine geçmek" biçiminde tanımlar.¹²⁶

Bu döngü, muhtemelen, hermenötiği, anlamının metodolojisinden anlamının ontolojisine sevketmenin bir tür sapma sayıldığını, temel mesajını unutkanlık potasına attığını ve "hakikat"e erişebilmenin yolunu açmayacağını anladığını göstermektedir. İdesinin, açıklıkla (openness) tavsifte bir sonuç üretmediği ve metinleri anlamaya doğru bir yol açmadığı gözardı edilmelidir.¹²⁷

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

Gadamer'in Yorumcu Eksenli Hermenötiği

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

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

¹²⁶ *Sahtar ve Tevil-i Metn*, s. 564; *İlm-i Hermenötik*, s. 156.

¹²⁷ *Deramedi ber Hermenötik*, s. 199-201, *The Aims of Interpretation*'dan nakille, s. 32.

şekilleri, hatta metni anlamakla irtibatlı olmayanlar bile dil rengi taşırlar.¹²⁸ Hermenötiğin istikametini anlamanın metodolojisinden anlamının ontolojisine çevirirken üstadı Heidegger'i takip ederek onu dil temeline oturur ve kitabı *Hakikat ve Yöntem*'in dil konusunda asli bahislerinden olan üçüncü bölümünde şöyle der: Hermenötiğin varoluş döngüsü dil vesilesiyle yönlendirilir."¹²⁹

Dili anlamanın, anlatmanın ve anlaşmanın gereci kabul eden ve anlamının mahiyetini dilin kendisinden başka bir şey sayan genel görüşün karşısında Gadamer, Alman romantizminden ve onun önde gelen düşürü Schleiermacher'den etkilenecek anlamının mahiyetini linguistik görür. Ona göre bütün anlama biçimleri yorumcudur ve yorumun da yeri dildir. Sonuç itibariyle dil, anlamının mahiyetine dahildir.¹³⁰ Gadamer'in görüşünde dilin mana ve anlama ile ilişkisinde durup düşünmeye dayalı hususiyet vardır; yani gerçekliği bulunmakla birlikte ve onda anlama ve yorum vuku bulmuş olmasına rağmen (anlama ve dilin birbirine yakınlığı bakımından) anlamın gerçekleşmesindeki varlığından habersiz olunabilir.¹³¹

Gadamer'in Hermenötiğinde Anlamanın Bileşenleri

Gadamer'in felsefi hermenötiğinde anlama, şu özellikleri içerir: Anlayan, diyalektik ve soru-cevap temelli zihnin önyargıları, tarihten etkilene, gelenek. Gadamer, hermenötik fenomenin, diyalog ve diyalektik yönetime dayalı olmasına ilaveten soru-cevap yapısını da izlediğine inanır. Yani bu diyaloga egemen mantık ve diyalektik metot, soru-cevap mantığıdır.¹³² Tıpkı onun hermenötiğinde önyargıdan arınmış hiçbir anlamının bulunmaması gibi.¹³³ Düzgün önyargı ile düzgün olmayan önyargıyı tabii ki birbirinden ayırır. Her ne kadar bu iki önyargıyı araştırmak için açık bir yöntem göstermese de birincisini anlamının menşei, ikincisini ise kötü anlamının sebebi kabul eder.¹³⁴ Zihnin daima bulaştığı

¹²⁸ *Truth and Method*, s. 449, 450-457.

¹²⁹ *Ibid*, s. 381.

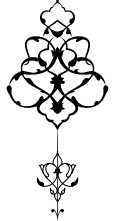
¹³⁰ *Ibid*, s. 388, 389.

¹³¹ *Ibid*, s. 496.

¹³² *Ibid*, s. 378-379.

¹³³ *Ibid*, s. 440.

¹³⁴ *Ibid*, s. 298.



önyargı ve ön kabulün onun kontrolü ve denetimi altında olmadığı gözönünde bulundurulursa bu sebeple aralarına ayırım gözetme ve doğru önyargıyı doğru olmayan önyargıdan ayırma imkânı mevcut değildir. Şöyle der: “Yorum meselesinde tasavvurlarımızdan kurtulabilmek için gayret göstermek sadece mümkün değil, aynı zamanda anlamsızdır ve makul da değildir. Yorumlamak, net biçimde, metnin anlamının gerçekten dile gelebileceği boyutta ön tasavvurlarımızı oyuna sokmak anlamına gelir.”¹³⁵

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

Anlamanın tarihsel olmasının bir başka nedeni de, anlamının ufkunun akışkan ve değişken bir şey olması ve sürekli biçimlenme halinde bulunmasıdır. Dolayısıyla insan gelenek içinde yaşadığına, ondan etkilendiğine ve her konudaki anlayışı tarih ve gelenekten etkilendiğine göre gelenekten dışarı çıkamayıp onu bir nesne ve obje gibi göremeyecek demektir; tarihin etkilerinden sıyrılmış nesnel anlayışa da sahip olamayacaktır.¹³⁶ Gadamer’in sözünün esası şudur ki, anlama, tüm biçimlerinde tarih ve gelenekten (öncekilerin yorum ve anlayışlarının toplamından) etkilenen bir gerçekliktir. Her anlayış ve yorumun hermenötik konumu, araştırma konusu olan mevzuyla karşılaşma sırasındaki önyargıların birikimidir. Bu önyargılar da içinde yaşadığı tarih ve sünnetten kaynaklanır. “Konum”un gerçek anlamı, hiçbir zaman dışına çıkamayacağımız ve bu nedenle de nesnel bilgiyi edinmeye güç yetiremeyeceğimiz mevkidir. Sürekli olarak kendimizi, hiç tükenmeyecek şekilde ışık saçan egemen bir konumda buluruz.¹³⁷

Öte yandan anlamının işlevsel bir yaklaşıma sahip olduğu hesaba katılırsa; yani bir eserin anlaşılmasının, anlayanın konumu, ilgileri, beklentileri ve mevcut şartlarına odaklı olarak gerçekleştiği gözönünde bulundurulursa bu yaklaşım, anlayanın yeni konumuna uygun yeni anlamayı gerektirecektir. Bu nedenle Gadamer, anlamayı tanzim etmede yorumcu-

¹³⁵ Ibid, s. 397.

¹³⁶ Ibid, s. 306.

¹³⁷ Ibid, s. 301-302.

nun zihni ve eserin kendisi düzeyindeki müdahaleye dikkat çekmek üzere “ufukların kaynaşması” (fusion of horizons) başlığını kullanır.¹³⁸

Anlamanın hermenötik döngüsü ve dairesi de, anlamanın yorumcudan başladığı manasını teyit eder; yani bir metin veya sanatsal eser yorumcuya sunulmadan önce yorumcu anlamanın kapısını açar ve manayı mevzuya doğru iletir. Şöyle der: Bir metni anlamaya çalışan şahıs da-ima yansıma (projecting) eylemini gerçekleştirir. Metnin ilk anlamı kendisine görünür görünmez belli bir anlamı metnin tamamına yansıtır. Öte yandan ilk anlam, yalnızca metni özel beklentilerle okuması nedeniyle görünür hale gelir. Metnin manasını anlamak, sürekli biçimde metnin manasını kavrama adı altında kendisine görünür olan şey itibarıyla görüş değişikliğinin konusu olan “önceden yansıtılmış”ı bulmaktır.¹³⁹

Gadamer’in inancına göre beşeri bilimlerde anlama, olay kategorisindedir. Sanatsal bir eseri, tarihsel bir olayı, metnin yorumunu vb. anlamak, bizim için meydana gelmiş bir olaydır ve öngörülebilir, kontrol edilebilir, kurallı, tekrarlanabilir ve herkes açısından metot aracılığıyla erişilebilir bir şey değildir. Esasen beşeri bilimlerde kendimiz anlama oyununa katılırız ve tarihsel varoluşumuz anlama eylemine müdahale eder. Bundan dolayı “tarihsel varoluş”, metodolojik bakımdan öngörülebilir ve kontrol edilebilir değildir. Çünkü “meydana gelme” tarihsel varoluşun bir boyutudur. Gadamer açısından beşeri bilimlerde deneysel yöntemin kullanımı ne mümkündür, ne de istenen bir şeydir. Nesnel anlayışa ulaşabilmek için kendi dünyamızdan çıkmamız, hermenötik konumumuzu ve önyargılarımızı görmezden gelmek, imkânsız olduğu gibi, arzu edilmez de.¹⁴⁰

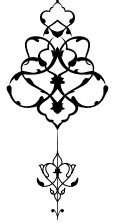
Gadamer’in felsefi hermenötiğinin, anlama için düşündüğü özellikler gözönünde bulundurulduğunda bu temel, metnin yorumunda da yürürlükte olacaktır. Gadamer’in hermenötiğinde yorumcu, hermenötik süreçte eserin yazarının maksadındaki kaygıya sahip değildir. Genel olarak bir metnin anlamı, başlangıçta yazarın kasdettiği şeyin ötesindedir. Anlamanın mesajı aslında metnin kendisinin anlamıyla irtibatlıdır.¹⁴¹

¹³⁸ Ibid, s. 306, 360.

¹³⁹ Ibid, s. 267.

¹⁴⁰ *Deramedi ber Hermenötik*, s. 250, Gadamer, Hans-Georg, *Hakikat ve Reveş*’den nakille, s. 397.

¹⁴¹ Ibid, s. 372, 388, 395.



Gadamer açısından yazar, metni anlaması ve yorumlamasının diğer yorumculardan hiçbir ayrıcalığı bulunmayan metin yorumcularından biridir. Öyleyse onun kastının anlama eyleminde belirleyici bir rolü yoktur.¹⁴²

Metnin yorumunu zihnin yeniden üretimi (reproduction) ve yazarın hedefi kabul eden Schleiermacher'ın hermenötiğinin aksine, Gadamer'in hermenötiğinde metnin yorumu üretime dayalıdır (productive) ve yorumcu, metni yorumlama sürecinde kendi zihniyle ve metinle içiçe geçerek yeni bir anlamı ortaya çıkarır. Onun görüşünde metnin anlamı, yazarından ileriye adım atar. Anlamanın, yeniden üretim değil sürekli üretim faaliyeti olmasının sırrı işte buradadır.¹⁴³

Gadamer, metni anlamayı iki tarafın diyalogu kategorisinden, onun getirisini diyalogun taraflarına ait ve metni anlamayı metin ve yorumcunun anlam ufkunun kaynaşmasının sonucu gören¹⁴⁴ görüşüne uygun olarak, acaba metodolojik hermenötik, bir metnin yazarının hedeflediği anlama ulaşmak için midir? Gadamer'in hermenötiğinin bu soruya cevabı olumsuzdur. Gadamer'in felsefi hermenötik görüşüne göre esas itibariyle metin için belli ve somut bir anlam düşünülemez, aksine bu teoriye uygun olarak, farklı hermenötik konumlarda ve yeni sorularla metin için yeni anlamlar gösterilebilir.¹⁴⁵ Şöyle der: Anlamak isteyen kişi, metinde söylenenin dışından soru yöneltebilmelidir. Metni, bir soruya cevap meşabesinde anlamak gerekir. Eğer söylenenin ötesine geçerek o zaman mecburen, söylenenin ötesinde sorular oluştururuz. Bir metnin anlamını, yalnızca, onun sorusunun ufkuna ulaşma yoluyla anlayabiliriz; haddizatında zorunlu olarak başka cevapların imkânını içeren ufka. Dolayısıyla bir cümlelin manası, metnin cevabını verdiği soruyla ilgilidir. Bu meselelin sonucu, metnin anlamının, onda söylenen şeye ilave olmasıdır.¹⁴⁶

Gadamer'in hermenötiğine karşı bir metnin yorumu asla son noktasına varamaz ve hiçbir zaman bir yorum bir başka yorumla karşılaştıldığında doğruluk veya üstünlüğünden sözedilemez. Çünkü bir metnin

¹⁴² Ibid, s. 193.

¹⁴³ *Deramedî ber Hermenötik*, s. 297, *Hakikat ve Reveş*'den nakille, s. 296.

¹⁴⁴ A.g.e., s. 298, *Hakikat ve Reveş*'den nakille, s. 388.

¹⁴⁵ A.g.e., s. 299.

¹⁴⁶ Ibid, s. 370.

anlaşılmasının sonsuz ve yorumcunun önyargılarına karışmış sorulara cevaptan başka bir şey olmadığı ilkesini kabul edersek bu durumda hiçbir şekilde metnin kâmil ve nihai anlaşılma biçiminden bahsedilemez.¹⁴⁷

Diğer yandan anlamayı yorumcunun metinle uyumu ve onun metinle ufuk kaynaşması olarak kabul ettiğimizde elde, bir anlamının diğer anlamalara karşı üstünlüğünü ispat edecek bir kriter olmayacaktır. Bilakis yalnızca denebilir ki, bir anlayış başka bir anlayıştan farklıdır ve bu onun daha iyi olmasını gerektirmez.¹⁴⁸

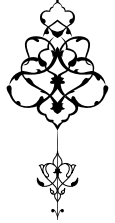
Fakat şunu sormanın tam yeridir: Acaba Gadamer'in felsefi hermenötiği gerçekliğe ilişkin aydınlık ve açık seçik bir bakış açısı sunabilir mi, yoksa çeşitli iddiaları, üzerinde sıralandığı temel, gereçler ve sonuçlar bakımından çok sayıda güçlkle mi karşı karşıyadır? Gadamer hermenötiğinin, pozitivist nesnelciliğin formüleştirilmesine şiddetli eleştiri eğilimiyle ve romantik gerçeklik arayışıyla zihinselcilik tuzağına düştüğü ve yalnızca, zorunlu önyargılara bulaşmış anlama sürecinin fenomenolojik analizine oturduğu, ama anlama olayı olarak ortaya çıkan şeyin hangi ölçüde hakikatten nasibi bulunduğu ve gerçekte uyumunun (correspondence) ne kadar olduğu noktası kolayca geçilemez. Hâlbuki anlama tartışmasının esası işte bu noktada gizlidir ve asla ihmal edilemez.

Buna ilave olarak, Gadamer'in anlama süreci için düşündüğü; tarihe sahip olma, önyargı üzerine bina edilme, kullanım seviyesi, akışkan olma, her türlü çerçeveyi reddetme, ortak ve genel kriter gibi özellikler, bunların asıl sayılmasına dair ciddi tartışma gözardı edilirse, görececiliğin gereği, içsel çelişkinin muhtevası ve bizzat yanlışlayan unsurlardır. Levi Strauss'un ifadesiyle zamanlı olma ve tarihsellik, her türlü anlamının ayrılmaz kaydı ise bu ilkenin kendisi de tarihsel bir şeydir, yok olmaya mahkûmdur, yalın ve kuşatıcı hakikat kabul edilemez.¹⁴⁹ İşte bu nedenle Emilio Betti, 1962 yılında bir kitapçık yayınlarak Heidegger ve Gadamer'i, hermenötiği görececiliğin kriterless bataklığına düşürmüş, nesnelliği tahrir eden eleştirilenler olarak niteledi. Betti, yorumda zihin-

¹⁴⁷ *İlm-i Hermenötik*, s. 203.

¹⁴⁸ *Deramendi ber Hermenötik*, s. 301.

¹⁴⁹ Strauss Levi, *Doğal Hukuk ve Tarih*, Çev: Bakır Perham, s. 42-44.



sel etkenin rolü ne olursa olsun gözlemlenen nesnenin, nesnenin tıpkı kendisi gibi olduğunu ispatlamaya uğraştı.¹⁵⁰

Hirsch de 1967 yılında *Yorumda İtibar* adlı kitapçığında, delillendirilmiş tartışmayla, kırk yıl boyunca edebi yoruma kılavuzluk etmiş en değerli varsayımlara meydan okudu.¹⁵¹ O, bir cümlemin anlamının değişebileceğine inanılıyorsa bir kıtanın doğru yorumlanması veya yorumlanmamasına dair hüküm için sabit hiçbir kriter kalmayacağını delillendirdi. Tıpkı Gadamer'in hermenötik görüşünün görececi boyutuna Jurgen Habermas'ın da eleştirel biçimde parmak basması gibi.¹⁵² Gerçi kimileri Gadamer'in görececiliğini bağlamcılığa (contextualism) atıfla ve metnin yorumunu, kendine has çerçeveler veya yorumcu anlamlar topluluğu, bu cümleden olarak da yorum metodları olan yorumun bağlamı gibi şartlara bağlayarak onun görüşünü açıklayıcı göstermeye çalışmıştır.¹⁵³ Bu görüşün kabulüne göre mutlak hiçbir alan yoktur, bilakis bireyler için farklı yollar, bağlamlar, kültürel ve fikrî şartlar hazırlanmıştır ve bu bağlamların tamamı da eşit düzeyde açıklayıcı değildir. Bu bakımdan yorumcu yaklaşımların kabul edilmesi gerçekçiliği gerektirir ve bu anlam, görececilikle sonuçlanmayacaktır.¹⁵⁴

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

Paul Ricoeur'nün Metin Eksenli Hermenötiği

Heidegger'in, felsefi hermenötikte, *dasein*'in fenomenolojisi yoluyla varlığın anlamını kavramanın peşine düştüğünü; Gadamer'in ise kendi hermenötiğini, anlamının ontolojisi ve onun varoluş şartları çerçevesinde takip ettiğini, ikisinin de semantik alanına girmediğini görmüş olduk. Bu

¹⁵⁰ Hermenötik Bilimi, s. 57, 64.

¹⁵¹ A.g.e., s. 75.

¹⁵² Havy David K., Hermenötik, Tarih, Edebiyat ve Felsefe, Eleştirel Halka, Çev: Murad Ferhadpur, s. 258.

¹⁵³ A.g.e., s. 171-173.

¹⁵⁴ A.g.e.

arada Fransız düşünür Paul Ricoeur (1913), ontolojik hermenötik yaklaşımının yanısıra hermenötiği metodolojiye yönlendirerek anlamı araştırmaya koyuldu.

Her türlü ontolojik anlama dilde yer aldığına göre varoluşu anlamaya ulaşma amacındaki fenomenolojinin tüm bölümleri kaçınılmaz biçimde semantik kategoriden olacaktır. Ricoeur'ye göre, Heidegger'in düşündüğü şeklindeki bağımsız ve doğrudan ontolojiye erişimimiz yoktur. Bir yandan da tüm ontolojiler yoruma dayalıdır ve sembol ve gösterge ögesiyle doludur. Bu nedenle ontoloji için semantikten geçmekten başka çaremiz yoktur. Fenomenoloji ile, sembolü daha derin ve simge çözen köklere atıfla ve zâhiri bilinç düzeyinden ileriye geçerek ontolojiye bir yol açmamız gerekir.¹⁵⁵

Metnin Anlamının Genişlemesi

Ricoeur, yazılı söylem (written discourse) ve metine (text) uyguladığı genişletmeyle hermenötik fenomenolojiyi, simgeleri yorumlayarak her sembolün deruni anlamına yol almakla işe başlayan metnin yorumu, sembol, metafor, psikanalitik, rüya, toplumsal pratiğin mitolojik analizi alanına soktu.¹⁵⁶ Onun ifadesiyle, düşünmeye sembollerin ardından değil, sembollerle başlamalıyız; özleri yokolmayan sembollerle.¹⁵⁷

O, simgeyi kapsamlı anlam olarak alır ve içinde doğrudan, temel ve lafzi anlama ilaveten dolaylı, ikincil ve simgesel başka bir anlam daha bulunan ve ilk anlam sayesinde bilinen her türlü aracı yapıyı içerdiğini kabul eder.¹⁵⁸

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

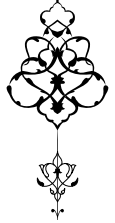
Doğal dil aracılığıyla bildirilen en basit mesaj dahi yorumlanmalıdır. Çünkü bütün kelimeler "çok anlamlı" dırlar ve gerçek anlamlarını, farazi

¹⁵⁵ Nietzsche Friedrich ve diğerleri, Modern Hermenötik, Çev: Babek Ahmedi, Mehran Muhacir ve Muhammed Nebevi, "Hermenötik Varoluş" makalesi.

¹⁵⁶ *Deramed ber Hermenötik*, s. 356-366.

¹⁵⁷ *The Conflict of Interpretations*, s. 299.

¹⁵⁸ *Ibid*, s. 12.



bağlam ve muhatapla irtibat sayesinde bir bağlam sonrası, özel konum karşısında kazanır. Yorum, bu geniş anlam içinde, yardımıyla bütün ulaşılabilir bağlamsal etkenleri, özel bir konumda bir mesajın gerçek anlamını anlamayı kolaylaştırmak üzere hizmete sokabileceğimiz süreçtir.¹⁵⁹

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

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

b) Sözlü ifadede, konuşanın niyeti sözüyle daima uyumludur. Ama yazıda metnin anlamı, yazarın maksudından ileriye geçebilir. “Metnin mecrası, yazar tarafından ortaya çıkarılan sınırlı ufuktan kurtulmak demektir. Metinde bulunan şey, yazarın söylemeyi kastettiği şeyden ötesidir. Metnin anlamı çevresindeki yorumların birçoğu, yazarın psikolojisine dayanmakla bağı gevşeyen gidişatı aydınlatır.”¹⁶⁰

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

d) Anlam ve çağrışımın¹⁶¹ diyalogun konumu (dialogical situation) aracılığıyla sınırlanıp belirginleştiği konuşmanın aksine, metinde, görünür çağrışım ve aktaran sınırlamalarından kurtulma imkânı vardır.¹⁶²

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

¹⁵⁹ *Deramed ber Hermenötik*, s. 359, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*'den nakille, s. 42-43.

¹⁶⁰ *Hermeneutics and the Human Sciences*, s. 201.

¹⁶¹ Metinde “medlul”

¹⁶² *Deramed ber Hermenötik*, s. 362, *Critical Hermeneutic*'den nakille, p. 52.

olay değildir. Bilakis iç ilişkilerine göre yorumlanması gereken resmedilmiş modeli hazırlamaktadır.”¹⁶³

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

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

Ricoeur, Frege’ye tabi olarak teoremin anlamını (sense) onun anlatanından (reference) ayrı görür. Anlam, her teoremin ve linguistik yapının sahip olduğu şeydir. Ama anlatan sadece söylemde mevcut bulunur. Çünkü söylemin, delalet ettiği bir dünyası vardır.¹⁶⁴

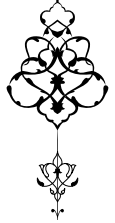
Ricoeur, kendi yorum teorisinde, John Searle ve Austin gibi linguistikçi filozofların araştırmalarına dayanarak hermenötiğin, dilbilimsel (linguistics) boyuta ve cümlelerin yapısının analizine ilaveten söz eylemine de (speech act) muhtaç olduğuna inanır. Bu dilbilimciler, söylemin eyleminin üç düzeyi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

Ricoeur, sözcük kümesini aşan (perlocutionary) boyutta ve muhatabın halleri ve konumuyla ilişkisi olan söylemin üçüncü düzeyinin önemi özel bir vurgu yapar. Bu vurgunun kaynağı, kendini yorumlama (self interpretation) veya kendini daha iyi kavrama kabul ettiği yorumu kendine özgü (appropriation) kılmasıdır; doğal olarak buna göre yorum, yorumcunun yaşadığı zamana ait olmakta, eser ve yorumcu arasındaki zaman aralığı ortadan kalkmaktadır.¹⁶⁵

¹⁶³ *Deramedi ber Hermenötik, Hermeneutics and Social Sciences*, s. 203-204.

¹⁶⁴ Bkz: *Deramedi ber Hermenötik*, s. 373-374.

¹⁶⁵ *A.g.e.*, s. 346-350.



Ricoeur'nün hermenötiğinin felsefi hermenötikle ortak noktalarından biri, metnin müellifinden ayrı olması, anlamının bağımsızlığı ve yazarın metindeki kastının ve mesajının görmezden gelinmesidir.¹⁶⁶ Tıpkı metnin anlamındaki bağımsızlığın, Ricoeur'nun gözünden, bağlamsızlaştırma, metin ile onu ortaya çıkaran zemin (context) arasındaki bağın koparılması ve sonu gelmez okumaların mümkün olduğunun kabul edilmesi gibi. Nitekim bu görüş de felsefi hermenötikle aynı sonucu verecektir.¹⁶⁷

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

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

Sözcük kümesi (locutionary) yönü de denilen açıklama ögesinin linguistik boyutu vardır ve metne egemen terminoloji düzeni, linguistik yapı ve metnin lafzi ilişki düzeylerini incelemeye odaklanır. Yorum bu aşamadan itibaren başlar ve metnin manasını kavramak olan anlama ögesine ulaşır. Yorumun üçüncü aşamasını oluşturan ve Ricoeur'nun, sözcük kümesini aşan boyut olarak adlandırdığı üçüncü öge ise yorumcunun metnin anlamıyla yüzyüze gelmesiyle ilgilidir, yani semantiktir, metnin kastı ve niyetidir. Gizli anlama ulaşmak için gösterilen bu çaba metnin arkasında değildir. Aksine, metnin önünde ortaya çıkan bir şeydir. Metin, kendi önündeki yorumcu yaklaşımın gölgesinde yorumcunun önüne, ona özgü bir dünya açar.¹⁶⁸

O, metnin yorumlanma sürecini bütüncül (holistic) ve bileşik (cumulative) bir süreç kabul eder. Yani cümlelerden oluşan metnin tek tek anlamlarını yanyana koymamak, metne bütüncül bir gözle bakmak ve

¹⁶⁶ *Hermeneutics and Human Sciences*, s. 201.

¹⁶⁷ Bkz: *Deramedi ber Hermenötik*, s. 382, *Hermeneutics and the Social Sciences*'tan nakille, s. 164.

¹⁶⁸ Bkz: *A.g.e.*, s. 388, *Ibid*'den nakille, s. 218.

kastettiği anlamın ardına düşmek gerekir. Metne bütüncül gözle baktığımızda onu oluşturan öğeler ve parçaların bir kısmı (tahminimize göre/guess) asli, bir kısmı da ayrıntı olarak ayrılabilir. Bu esasa göre bir metne çeşitli, değişik ve muhtelif pencereden bakılabilir. Her bir pencerede de ona ait asli parça ve öğeler ile ayrıntı parça ve öğeler vardır. Bu yüzden bir metin, çok sayıda okumalara ve yorumlara açıktır.¹⁶⁹

Ricoeur, çok sayıda okumaları gündeme getirerek okumaları değerlendirme zorunluluğunu ele alır ve izaha koyulur. Hirsch'in, deneysel doğrulama yöntemiyle bir yorumun gerçeğe (truth) uygun bulunamayacağı, aksine değerlendirme ve geçerlilik (validity) ölçütünün ihtimale (probability) uygun düştüğü ve hangi okumanın daha muhtemel olduğuna bakmak gerektiği görüşüne inanır.¹⁷⁰ Bu yolla kuşkuculuktan kaçmaya çalışır.

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

Metnin anlamının yazarın maksudından bağımsız olması, metin ve ortaya çıktığı bağlam (context) arasındaki bağın kopması, anlam (sense) ile anlatan ve ifade eden (reference) arasında farklılık gözetmek, bütüncül (holistic) bakış, genelleme üslubuna bağlılık ve bunun yorumcunun tahminine göre aslı ve detayı, yorumun son aşaması olarak metni kendine özgü kılma (appropriation) gibi Ricoeur'nün yorum için düşündüğü özelliklerin tamamı, yorum konusunda bir tür görececiliğin zemini ve kuşkuculuk vadisine sürüklenmek anlamına gelen başlıklardandır.¹⁷¹

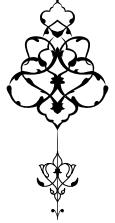
Felsefi Hermenötiğin Hayal Kırıklığı

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

¹⁶⁹ Bkz: *Deramedit ber Hermenötik*, s. 391.

¹⁷⁰ A.g.e., s. 392.

¹⁷¹ Bkz: *Deramedit ber Hermenötik*, s. 420.



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

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

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

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

Betti, yorumun hedefine varabilmesi için dört kural gösterir: Birincisi, zuhur ettiği zihniyetle irtibatına ve mevzuyu sergileyen kimliği korumasına göre eser bakımındandır. İkincisi, anlamın bütünlüğü ve ahengi ya da metnin tikel anlamının tümel anlamla örtüşmesidir. Üçüncüsü, kendi zihninde eseri yaratmakla sonuçlanan zihinsel sürecin yeniden gerçekleşmesi ve eseri yaratan zihniyetin kendi içinde yeniden inşa ve tercüme edilmesidir. Dördüncüsü, anlamın hermenötik ahengi veya yorumcunun zihinsel eylemliliğinin mevzuyla uyuşmasıdır.¹⁷²

Aynı şekilde çağdaşlardan Hirsch de felsefi hermenötiği ciddi biçimde tartışmaya açtı. Hirsch'in görüşüne göre yazarın kastettiği şeyin

¹⁷² Bkz: *Deramedî ber Hermenötik*, s. 435-456.

temel bir rolü vardır. Çünkü metnin anlamını, onun sabitleşip belirginleşmesini ve metnin nesnel yorumuna erişme imkânını yazarın niyetiyle bağlamaktadır. Hirsch açısından lafzi anlam kelimelerin ürünü değildir, bilakis yazarın bilinç ve maksadına aittir. Zira lafızların, kişi onlardan bir şeyi kastetmedikçe veya onlardan bir şeyi anlamadıkça kendiliklerinden hiçbir anlamı yoktur.¹⁷³ Bu bakımdan Hirsch, metnin metni oluşturan bağımsızlığını reddetmektedir.

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

Elbette o, “anlam” veya “lafzi anlam” ile “-e ait anlam” arasında farklılık bulunduğunu düşünür. Metnin yaratılması sırasında yazarın niyetine göre biçimlenen “lafzi anlam” her zaman sabittir. Değişebilir olan ise dışarıya dönük [muhataplar] “-a ait anlam”dır.

Hirsch, metinle alışveriş eksikliğinde ayrışma yaşandığına inanır ve bu ayrışmayı anlama, yorumlama, hüküm verme ve eleştiri farklılıkları temeline oturtur. O, yorumcunun araştırma konusunu, yazarın kastettiği anlamı kavramak ve onun zihnini yeniden üretmek için gösterilmiş çaba kabul eder. Bu temelde, yorumu, yazarın kastettiğini hesaba katmaksızın yorumcu tarafından gerçekleştirilmiş yeniden üretim faaliyeti olarak gören Gadamer’e ciddi eleştiri yöneltir. Gadamer’i bir çatışmaya maruz kalmış görür. Çünkü bir yandan metnin çok anlamlılıkla sonuçlanmasına, yorumun yeniden üretilmesine, yorumun sonu gelmez oluşuna, yapısökümüne ve kritersizliğine yolaçan metnin anlamındaki bağımsızlığı söz konusu etmekte, ama öte yandan da hangi yorumun hakikate daha yakın olduğundan bahsetmektedir.

Hirsch’e göre yorumun bilgisi “geçerlilik mantığı”na dayanmaktadır. Yorumcu, anlayışının yazarın muradıyla uyduğuna kesin olarak hükmedemese de bu emin olamama hali, yazarın muradını kavramanın

¹⁷³ Eric D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, s. 4.



mümkün olamayacağı sonucunu doğurmaz. Bu sebeple fiili geçerlilik (present validity) yorumun hedefi sayılır. Bu bakımdan Hirsch, yorumu teyit eden ölçütleri kabul etme zorunluluğunu önerir.

Hirsch, kendi hermenötüğünün temeli ışığında anlamın tarihselliğini eleştiri oklarına hedef yapar. Çünkü anlamın tarihselliği esas alınırsa değişkenlik gösteren anlam linguistik eylemlerle bağ kuramaz. Kural dışı bu düşüncenin, muteber yorumu tanımada her türlü değerlendirme şansını engellediği gözardı edilirse, anlamı belirlemek için bir yol bırakmayacak fikrî anarşizme sürüklenilir.¹⁷⁴

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

¹⁷⁴ Bkz: *Deramedî ber Hermenötik*, s. 457-489; *Halka-i İntikadi: Hermenötik, Tarih, Edebiyat-i felsefe*, s. 73-122.

Dördüncü Bölüm

Dinin Dili ve Batıdaki Çağdaş Yaklaşımlar





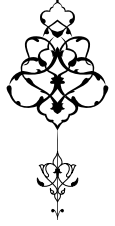
Daha önce gördük ki dinin dili konusunda geleneksel Yahudi-Hıristiyan yaklaşım, Kitab-ı Mukaddes'in anlamı ve içeriğinin gerçeklik taşıdığını kabul etmekle birlikte esas itibariyle lafzi yorum ve tevil yorumu olmak üzere iki görüşe dayanıyordu. Fakat çağdaş dönemlerde, yeni yaklaşımların ve modern felsefelerin ortaya çıkmasından sonra batıda dinin diline dair görüşlerde köklü bir yön değişikliğine tanık olduk. Bu görüşler, bu bölümde ele alacağımız şekilde dört dalga boyunda araştırılabilir.

1. Pozitivizm ve Anlamsızlığın Dinin Diliyle İlgisi

Fransa'nın aydınlanma çağındaki maddeciliği, David Hume'un de-neyselciliği, Kant'ın transandantal felsefesi, ondokuzuncu yüzyılın evrimci naturalizmi kimileri için şu akımı doğurdu: Bilimsel yöntem, anlama ve bilgi için tek güvenilir biçimdir ve madde de evrendeki tek temel gerçekliktir. Birinci önerme, araştırma ve bilginin özellikleri hakkında epistemo-lojik bir hükümdür. İkinci önerme ise gerçekliğin özellikleri hakkındaki hükümdür. Fakat bu ikisinin ortak noktası, sadece bilimin odaklandığı sebeplerin ve varlıkların gerçeklikten nasibi olduğu varsayımdır.

Yirminci yüzyılın başlangıcındaki ilk on yıllarda mantıksal pozitiviz-min (logical positivism)¹ taraftarları, bilimsel söylemin (scientific dis-course) bütün anlamlı diller için standart getirdiğini vurguladılar.

¹ Kurucuları Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath, Gödel gibi şahsiyetler olan Viyana Okulu'nun düşünce birikimine atfedilir. Bkz: *Dairetu'l-Maarif-i Felsefe*, Paul Edwards, c. 3; Hürremşahi Behaüddin, *Pozitivizm-i Mantiki*.



Anlamli cümlelerin (mantıksal ve soyut ilişkiler gözardı edilirse), sadece, duyuusal verilerle doğrulanabilen deneysel önermeler olduğu; ahlaki, metafizik ve dinî önermelerin ise ne doğru, ne de yanlış sayılabilecekleri, aksine anlamsız önermeler (pseudo statements), yani hiçbir şekilde bilgi değeri (cognitive significance) taşımayan duygular ve eğilimlerle ilgili ifadeler olduğu söylenmişti.² Bu bakış açısı, metafizik önermelerin –her sonuç sebebe muhtaçtır- ve dinî önermelerin –Tanrı evrenin yaratıcısıdır- anlamlılığından emin olan geleneksel filozofların stratejisine rağmen di. Aynı şekilde dindarların yaklaşımı, daima, dinî önermelerin bilişsel³ bir boyutu da bulunduğu, yani dış dünyadan haber verdiğı varsayımına dayanmıştır. Dinî metinlerde; Tanrı varlığın yaratıcısıdır veya adildir, cennet ve ödöl iyilerin, cehennem ise onu hakedenlerindir, şeytan insanı aldatmaktadır vs. dendiğinde bu cümlelerin hepsi nesnel gerçekleri de anlatmaktadır.

Ama mantıksal pozitivistler dediler ki: Teoremlerin doğruluk ve yanlışlığına bakmadan ve dış dünyaya dönmeden önce ilkin teoremin kendisine dönüp bakmalı ve bu önermenin “anlamli” olup olmadığını görmeliyiz. Eğer anlamsızsa asla doğruluk ve yanlışlığını araştırmanın peşine düşmemek gerekir. Onlara göre önermeler iki türe ayrılırdı: Doğruluk ve yanlışlıkla vasıflandırılma liyakatine sahip önermeler, bu liyakatte olmayan önermeler.

Değindiğı gibi, bu tartışmanın gündeme gelmesinin kaynağı, bilimsel deneysel yöntemin galebe çalmasıyla, bilimsel bir önermeyi inceleme yönteminin açık olduğı, yani deney ve tecrübe; ama bir dinî önermede gerçeğe uyum veya uyumsuzluğun hangi yöntemle bilinebileceğı zihniyetinin yerleşmesidir. Bu bahis, özellikle, dinin kendi önermelerinin doğruluğı iddiasını taşımasından dolayı önem kazanmaktadır.⁴

Mantıksal pozitivistler, dilin anlamını deneyin gözlemine bağılı gören bir teoriyi yaydılar. Doğrulanabilirlik ilkesine göre, doğruluğunu belirlemek için deneysel bir yol bulunan her söz anlamli, bunun dışındaki durumda ise değersizdir. Bilimin dilini, net ve test edilebilir bir dilin belirgin

² Barbour Ian, “Din ve bilim arasındaki ilişki hakkında çeşitli görüşler”, Çev: Firuz F - turçi, Zihin Dergisi, sayı 3, s. 89-90, kitabın dördüncü bölümünün tercümesi: *Religion and Science Historical and Contemporary Issues*.

³ Metinde “ma’rifet-bahşi” (cognitive)

⁴ Melikiyan Mustafa, *Tahkikpeziri-yi Gozereha-yi Dini* (kitapçık), s. 24-25.

örneği görüyorlardı. Bu temelde, bilgi sunan ve anlamlı önermeleri, anlamdan yoksun önermelerden ayırdetmek için bir sistem kurdular.

Wittgenstein'in İlk Dönemi

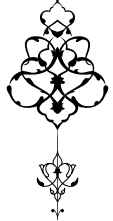
Dinî dilin anlamsızlığına inanan görüşler arasında Wittgenstein'in (1889-1915) erken dönem teorisi yer alır. Düşünce hayatının iki aşamasında iki farklı felsefi düzeni olmuştur. Her iki aşamada da dil, aynı şekilde düşüncesinin merkezi noktasıdır.

İlk eseri ve birinci düşünce tarzı olan mantısal-felsefi risalesini anlamamanın anahtarı *tasvire dayalı anlam* teorisidir. Bu düşünceye göre dilin yapısı, evrenin yapısını yansıtır.

Hassas nokta, hem her ismin bir medlül bulunduğu gerekçesiyle, hem de her cümlemin bir şeyi tasvir etmesi bakımından gerçeklik hakkında konuşabileceğimizdir. Söz evrenin aynası olduğu için sadece lafızların şeyleri göstermesi kâfi değildir. Şeylerin niteliğini açıklayabileceğimizden dolayı, lafızları, evrende aralarında bulunan ilişkiyi gösterecek özel bir dizilimle yan yana koymalıyız. Dolayısıyla dilin yapısını analiz aracılığıyla evrenin yapısını keşfedebiliriz. Bu esasa göre, cümleler dolaşımıyla gerçekliğin yapısını öğrenebiliriz. Çünkü cümlemin anlamlı olması, kendiliğinden, dünyada mümkün gerçek durumun onun yerine varlık sahibi olmasını icap ettirir.

Wittgenstein'in Frege'den miras aldığı düşünce, anlamın temel biriminin kelime değil cümle olduğuydu. Kelime sadece cümlemin formuna göre işlev görür ve anlam ortaya çıkar. Cümle bu istikamette, cümlede kelimelerin zincirimsi bağının gerçek durumlardan biri olduğu yolunda dünyanın gerçek durumlarının yapısını tasvir edebilir. Mantıksal atomizmin esasına dayanan bu görüş, dilin işlevini ve teoremlerinin anlamlılığını deney alanıyla sınırlar ve deney alanına girmeyen herşeyi anlam alanının dışında görür. Sembol alanına giren dinî hükümler bu zümredendir. Tıpkı Kant'ın nomeni gibi, düşünce ve dilin ötesinde, dolayısıyla da evrenin ötesindedir.⁵

⁵ *Felasife-i Bozorg*, s. 533; Hatemi Mahmud, "Wittgenstein ve Din", *Mecelle-i Felsefe*, Sayı 1, Modern Dönem, s. 215.



Ayer ve Doğrulanabilirliğin Ölçütü

Bu akımın en büyük savunucularından ve bu düşüncüyü izah edenlerden çağdaş İngiliz filozof Ayer de (Alfred Jules Ayer, 1910-1989) ilk kitabında bu kriteri şöyle resmetti: “Görünüşte gerçek durumla ilgili önermelerin asıl oluşunu belirlemek için kriterimiz doğrulanabilirlik (verification) ölçütüdür. İnancımıza göre bir cümle sadece bir durumda, cümlede iddia edilmiş hükmü nasıl doğrulayabileceğini, yani hangi gözlemlerin hangi şartlar altında o hükmü doğru bir hüküm olarak kabul etmemize veya yanlış bir hüküm olarak bir kenara bırakmamıza yolaçağını bilecek bir tek şahıs için gerçek anlama sahiptir.”⁶

Bu cümlelerin özeti şudur: Bir önermenin anlamı, o önermeyi ispatlama yönteminde gizlidir. Başka bir ifadeyle, Ayer gibi mantıksal pozitivistler, teoremlerin Hume tarafından mantıksal (analitik) ve deneysel (sentetik) olmak üzere iki ana tür halinde kategorilendirilmesinin bir ilke olduğunu kabul etmişlerdir.⁷ Bu bakımdan pozitivistler, deneysel olarak doğrulanamayacak önermelerin bilişsel (cognitive) anlamdan yoksun olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre dil, yalnızca, deneysel deliller getirebilmek için konulara odaklanma durumunda bilişsel anlam taşır. Hal böyle olunca böyle bir dil, bilgilendiricidir (informative) veya gerçek durumla ilgilidir (factual) ya da anlam sahibidir ve anlaşılabilir.

Doğrulama ilkesinin⁸ karşısında, anlamı sözcük kümeleri iki gruptan fazla değildir: Birincisi, doğrulama ve yanlışlama yoluyla gösterilebilecek dış dünyayı anlatan bilimsel yasalar; ikincisi ise analitik önermeler veya üç kenarı bulunan üçgen gibi matematiksel ve mantıksal totolojilerdir.⁹

Dolayısıyla pozitivistlerin görüşüne uygun olarak, ispatlanmaları için hiçbir deneysel yol bulunmayan metafizik önermeler ve bilimsel yasalar, tamamen anlamsızdır ve epistemik içerikten yoksundur. Viyana Okulu çevresi, metafiziği safсата kabul eden Hume ve onun teorik aklın lüzumsuzluklarından kaynaklandığını düşünen Kant'dan bir adım daha ileri

⁶ Ayer Alfred Jules, *Zeban, Hakikat ve Mantık*, s. 39.

⁷ *Pozitivizm-i Mantiki*, s. 71.

⁸ “Asl-i Tahkikpeziri”, *Felsefe Ansiklopedisi, Dairetu'l-Mearif-i Felsefe*, Paul Edwards, Çev: Abdulkirim Suruş, *İlmişinasi-yi Felsefi* içinde.

⁹ *İlm ve Din*, s. 278.

gitmiş ve Wittgenstein'in *Felsefi Mantık* kitabına dayanarak onu absürd ve değersiz addetmişlerdir.¹⁰ Carnap (Rudolf Carnap, 1891-1970), önermeleri, gözleme dayalı ve analitik ya da mantıksal zorunluluk taşıyan toto-lojik şeklinde kategorilere ayırır ve bu iki grup dışında kalanları anlamdan yoksun, ne doğru ne de yanlış, aksine değersiz ve anlamsız sözde önerme olarak adlandırır.¹¹

Onlar, deney alanının dışında kalan ahlaki önermeleri de anlamdan yoksun sayarak reddederler. Carnap ve Ayer, ahlaki buyrukların duygusal muhteva taşıdığına, zevkten ve deruni hissiyatın (ahlakın emir ve yasaklarını destekleyen ve desteklemeyen duygular) dışavurumundan kaynaklandığına, hiçbir bilişsel ve dış dünyanın yerine geçecek hükmü içermediğine inanıyordu.¹² Aynı şekilde onlara göre, deneysel doğrulama sistemini kabul etmeyen ilahiyat dili tamamen anlamsızdır.

Ayer şöyle yazar: Dinî hükümler hakkındaki görüşümüz, varolduğuna dair lehte veya aleyhte delilin bulunmadığı Tanrı'nın varlığının mümkün olduğunu söyleyen inkârcılar ve kuşkucularınkinden farklıdır. Inkârcılar, muhtemelen Tanrı'nın varolmadığını söyler. Fakat biz, bu konuda her türlü görüş açıklamayı anlamsız ve değersiz buluruz.¹³

Mantıksal Pozitivizmin Karanlık Çıkmazı

Pozitivist deneysel doğrulama görüşünün izahıyla giderek meselenin onların düşündüğü kadar basit olmadığı ortaya çıktı. Birinci derecede en önemli güçlük, ilkeyi izah eden deneysel kriterdi ama bizzat kendisi onu anlamsız kılıyordu. Çünkü bu ilkenin kendisinin deneysel yolla mı, yoksa analitik teoremlerle mi ispatlanmış olduğu sorusuna mecburen cevap vermek zorundaydı. Eğer öyle değilse o da anlamdan yoksun olacaktı.¹⁴ Buna sırt çeviren ilk pozitivistlerden Gilbert Ryle (1900-1976) şöyle yazar: Mantıksal pozitivistlerin, hiçbir şekilde istenmeyen başka bir sonucu

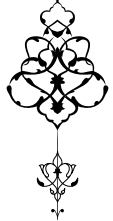
¹⁰ Naes Arne, Carnap, Çev: Menuçehr Bozorgmihr, s. 61-70.

¹¹ *Pozitivizm-i Mantıki*, s. 35; Paya Ali, "Carnap ve Felsefe-i Tahlili", *Mecelle-i Organon*, Sayı 7-8, s. 174.

¹² *İlm ve Din*, s. 278-279; Edib Sultani, Mir Şemsuddin, *Risale-i Viyen*, s. 111-115.

¹³ *Pozitivizm-i Mantıki*, s. 83, *Zeban, Hakikat ve Mantık'tan nakille*, s. 161.

¹⁴ Peterson Michael ve diğerleri, *Akl ve İtikadat-i Dini*, s. 267; *İlm ve Din*, s. 281; *Pozitivizm-i Mantıki*, s. 31.



da vardı. Metafiziği değersizliğe (nonsense) eşdeğer gördüğü ve sadece bilimi anlamlı bulduğu açıklamayla birlikte yakasına yapışacak şu soru kendiliğinden ortaya çıkacaktır: Şimdi biz, değersizlikle savaşılan filozoflar olarak hangi alana aidiz? Bir derginin [Erkenntnis: Tanıma, mantıksal pozitivistlerin organı] oluşmasını sağlayan cümleler metafizik midir? Eğer değilse acaba fizik midir, yoksa astronomi mi ya da zooloji mi?¹⁵

Öte yandan, anlamlılık için pozitivistlik ilkesini ortaya atmakla hatta “bilim”i de bütünüyle anlamlı saymıyordu. Çünkü duysal veriler bilimde kesinliğin temelini sağlamazlar ve bu durumda onlar da kavramsal bakımdan önceden teori tarafından yapılandırılmış ve yüklenmişlerdir (teori yüklülük). Bu esasa göre bütün bilimsel genellemeler de din, ahlak ve metafizik gibi anlamsız oluyordu. Sonuç itibarıyla, metafiziği anlamsız olmakla etiketleyip reddeden mantıksal pozitivism, aslında bizzat kendisi kendine özgü (maddeci) bir metafiziği koynunda beslemektedir.¹⁶ Şaşırtıcı noktalardan biri, pozitivistimin teorisyenlerinin, zamanın geçmesinden sonra ve yeni düşüncelerin ardından açıklanmış izahıdır. Bu sözlerin örneklerinden biri, pozitivistimin en büyük sözcülerinden olan Ayer’in, pozitivistimin en önemli çelişkisi hakkında Bryan Meggi’ye cevap verirken dile getirdikleridir. Şöyle der: Sanırım en önemli çelişkisi, tepeden turnağa hakikatten arınmış olmasıydı.¹⁷

John Wisdom

Positivistimin ciddi sorunları gözönünde bulundurulduğunda dinî önermelerle sınırlı epistemik bir rolün mutlaklaştırılmasına doğru ilk adım John Wisdom’ın (1904-1993) meşhur makalesinde görülebilir. Yazısı, dinî önermelerin deneysel bakımdan doğrulanabilir olmadığı üzerinedir. Fakat onların dış dünyada karşılıkları vardır ve yalın zihinle algılanamazlar. Roller, insanın dikkatini dış dünyadaki zanlara çekmektir. Bu durumda dinî dil, sadece duysal bir dil değildir. Çünkü dinî yaklaşımlar ifadeler üzerinde etki bırakırlar ve yardımıyla birtakım zanların deneysel akıştan çıkarılabileceği modeller gösterirler. Wisdom, dinî inançları

¹⁵ *Positivistim-i Mantiki*, s. 33.

¹⁶ *İlm ve Din*, s. 281.

¹⁷ *Felasife-i Bozorg*, s. 202.

hukuki hükümlerle karşılaştırır; yargıç, sırf mantıksal çıkarımla sonuca gitmez, ama aynı zamanda görüşü canı istediği gibi de değildir.¹⁸

Wisdom, inkârcı ve müminin, deneysel gerçekler veya gelecekteki her türlü gözleme dair öngörü konusunda ihtilaf içinde olmadıklarını, aksine gerçekler topluluğuna çeşitli yollarla tepki verdiklerini (ifade ettiklerini) açıklar. Mevzuuya yönelik algılarına bakıp birinin doğru, diğerrinin ise hata içinde olduğu söylenemez. Bunun yerine bu hissiyatlardan, birinin daha memnuniyet verici veya daha değerli olduğu şeklinde bahsedebiliriz.¹⁹

Anthony Flew

Diğer yandan Anthony Flew (1933-2010) pozitivistlerin manifestosunu “yanlışlanabilirlik” ilkesi formunda ifade etti. Flew, bahçe ve tanrılar kıssasını Wisdom’ın ağzından naklederek şöyle dedi: Dindarlar “Tanrı bizi babanın çocuklarını sevdiği gibi sever” dediğinde Tanrı’nın ciddi sorunlar veya çetin hastalıklar anında bize yardımcı olmasını bekleriz. Ama öyle görünüyor ki Tanrı herhangi bir girişimde bulunmuyor. Bu nedenle dindarlar, iddialarına şöyle bir kayıt ekliyorlar: “Tanrı’nın sevgisi, yalın bir beşeri sevgi değildir” ya da “Tanrı’nın sevgisi gizemli bir sevgi türüdür”. Böylelikle ilk sözdeki iddia ile uyumsuzluk uzlaştırılmış oluyor.

Fakat Flew, Wisdom’ın sözüne dayanarak “dünyanın dinî önermeler karşısında kayıtsız kalması veya kalmaması meselesi”ni söz konusu edip ekler: Eğer durumlardan hiçbir vaziyet ilk sözdeki iddia ile çelişik sayılmazsa bu durumda zikredilen iddia esas itibariyle gerçek bir hüküm değildir.²⁰

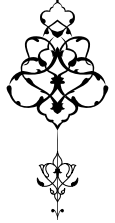
Crombie

Crombie (Ian Crombie), dinî önermelerin yanlışlanabilirliği ilkesini kabul ederek Flew’un görüşünü eleştiri yoluna girmiş ve dinî önermeleri

¹⁸ *İlm ve Din*, s. 287-288.

¹⁹ Hick John, *Felsefe-i Din*, Çev: Behram Rad, s. 205-206.

²⁰ *Akl ve İtikadat-i Dini*, s. 262-263; *Felsefe-i Din*, s. 207; Anthony Flew, McIntyre “İlm-i Kalam ve Mesele-yi İbtalpeziri”, Çev: Ahmed Neraki, Mecelle-i Kiyân, Sayı 18.



İçerik boş değil, gerçek ve bilişsel hükümler olarak gören kişiler arasındadır.²¹ O, ciddiyetle, teolojik önermelerin gerçek ve anlamlı önermeler mi olduğu mevzusunu araştırmaya koyulmuştur. Bu konuya önem vermesi, teolojik teoremlerin, dinî faaliyetlerin tamamının altyapısı olmasından kaynaklanmaktadır: “Tanrı dünyayı yaratmıştır”, “Tanrı insanı sever” vs.

Fakat bu teoremlerin önünde, “doğrulanamazlık” bakımından anlamdan yoksun ve sonuçta da imkânsız oldukları sorununu görür. Bir diğer ifadeyle, bütün teolojik önermelerin Tanrı eksenli oldukları sorunuyla karşı karşıyayız. Hâlbuki Tanrı'nın kim olduğu sorusunun cevabını verirken dilden yardım almaktan başka yolumuz da yoktur ve sonuçta şöyle diyoruz: Tanrı, bizi yaratandır. Bu nedenle dinî cümlelerdeki ilk çıkmaz, bu cümlelerin nesnesi etrafındadır ve bu sorun da, bu önermelerin nesnesini özel isim kabul etmekle birlikte onların çağrışım ve referansına linguistik dışı değinide bulunamayışımızdan kaynaklanmaktadır. Öte yandan karşılaştığımız diğer çıkmaz, bu teoremlerin muhtevası bakımındandır. Sevmek, ortaya çıkarmak ve benzeri kelimeleri, Tanrı insanları sever, Tanrı evreni ortaya çıkarmıştır gibi cümlelerde günlük kullanıma aykırı anlamda kullanıyoruz.

Bu güçlüklerle cevap verirken Crombie, nesne veya yüklem alanındaki çıkmazın teolojik önermelerin ayrılmaz özelliği olduğu ve bundan kaçınılamayacağı inancındadır. Çünkü bu önermelerde “bambaşka bir varlık” hakkında konuşuyoruz ve bu varlığın sırlarla dolu niteliği böyle belirsizliklerin meydana gelmesinin sebebidir. Bu mesele, Tanrı'nın varolmadığının veya totoloji olduğunun delili ya da teolojik önermeleri duygu saymanın ifadesi olarak alınamaz. Çünkü bir teoremin “formel özellikler”i, iddiamızın doğruluğuna delil getirme ve ispatlamayı değil, “inanca ilişkin olanı arındırma”mızı üstlenir. Bu esasa göre bir teoremin kendi iddiasını ıslah etmede başarısızlığa uğraması o iddianın iptali sonucunu vermez. Öyleyse tepeden bakıldığında kurala yönelik bu muhalefet, bu tür önermelerin özüne ilişkin bir gerekliliktir. Daha sonra teolojik önermelerin yanlışlanabilir olup olmadığı sorusu karşısında, dinî inançların, fiilen olmasa da aslında yanlışlanabilir olduklarına inanır. Bu da, her ne

²¹ İlmi ve Din, s. 288-289.

kadar eylemde uygun deliller mevcut bulunmasa da bu teoremlerin boş olmadıklarını göstermektedir.

Şöyle der: Tanrı'nın merhametli olduğu hükmüne aykırı bir şey var mıdır? Cevap verir: Evet, acı. Acaba kesin olarak acının karşısı ve onu yok edecek bir şey var mıdır? Hayır. Çünkü acının gerçekliği sözkonusudur. Bu durumda kesin ve belirleyici bir deney yapılabilir mi? Hayır. Çünkü perdenin arkasına gizlenmiş herşeyi (fotoğrafın tamamını) asla göremeyiz. En azından iki şey bize gizlidir: Biri, acılı kalpte ve şahsiyette, yani acının sahibinde gizli olan, diğeri ise bundan sonra onun ve bizim önümüze çıkacak olan.²²

Fakat bu düzeltme de dinî önermelerin anlamsızlığını ispatlamada pozitivistlerin görüşünü kürsüye oturtamadı.

Hare

Bu doğrultuda ahlak filozofu Hare (R. M. Hare, 1919), dinî dilin bilişsel anlamı bulunmadığını kabul etmekle birlikte şöyle der: Dinî ifadeler, dünyaya dair, deneysel gözlemin dahi değiştiremeyeceği derin bir yorum türüne delalet eden *blik*' i (gözlem, görüş türü) anlatır.²³

Basil Mitchell

Basil Mitchell (1917-2011), bir adım daha ileri giden filozoflardan-
dır. Dinî iddiaların, pozitivistlerin kriterine uygun olarak, bilişsel anlam taşıdığına inanır. İnsanların acı çekmesi gibi bir kısım gerçeklerin dinî iddialarla çelişik algılanabileceğini ve bu nedenle de bu kabil iddialara, hakikaten gerçeklere dair, anlamlı sözler söylendiğini göstermeye çalışır. Tabii ki Mitchell'ın görüşüne göre dinî inançlar, fizikçilerin meşgul olduğu varsayımların aksine, savaş tabiriyle, imha edilecek ya da yaralama ve iyileştirmenin²⁴ konusu yapılacak geçici varsayımlar değil, bilakis kolayca sarsılmayacak imana aittirler.²⁵

²² Zeban-i Din, s. 129-138.

²³ Akl ve İtikadat-i Dini, s. 264.

²⁴ Metinde "cerh ve tadil"

²⁵ Akl ve İtikadat-i Dini, s. 264.



Nihayetinde Viyana Okulu mensupları arasında anlamlılığın kriteri üzerine ortaya çıkan ihtilaflarla birlikte onu mecburen hükümde sadece bir tavsiye olarak tarif ettiler. Moritz Schlick (1882-1936), bilimsel yasaları hükmün değil, yorumun kuralı yapmak zorunda olduğunu hissetti. Otto Neurath bu teorinin, linguistik ağıdan daha ileri gidebileceğimiz ve doğaötesine geçebileceğimizi garanti ettiğini açıkladı. Carnap (1970) bu temeli bir tür durumsalcılıkla tevil etti ve sonunda şeylerin diline, kavram tabiriyle standart bilinç diline yöneldi ve onu bilimsel dilin temeli yaptı.²⁶ Bu nokta elbette idealist ve metafizik yöntemin zıddına, takipçilerinin genel olarak, bilim yöntemleri ve standart bilincin hakikati keşfetmenin asıl yolu olduğuna inandığı analitik felsefenin ortak geleneğidir.²⁷

2. Linguistik Analiz ve Dinî Dilin İşlevselciliği

Dil analizi felsefesi, dilin analizinin felsefi meselelerin çözümü için bir yöntem olduğu teknik veya metodun adıdır. Diğer ifadeyle, analitik felsefe, felsefi teoremlerin mantıksal çözümlemesi ve analizinden ibarettir.²⁸ Dil analizi filozofu, felsefenin bazı geleneksel sorunlarını, mesela kuşkuculukla ilgili olanları şüphe, kesinlik, bilgi vs. gibi standart kavramların mantık incelemesi ve analiziyle çözmeye inanır.²⁹ Bu bakımdan analitik felsefe filozoflarının özelliklerinden biri, tanımlamaya (definition) çok önem vermeleri, teoremlerde ve karşılaştırmalarda kullanılan lafızların bütünüyle açık ve izah edici olması gerektiğini daima vurgulamalarıdır.³⁰

Pozitivist görüşün, maddi durumlarla ilgili hükümlerin alanı dışında kalan gerçekliğe ilişkin önermelerden kapsayıcı bir görüş çıkarma ve açıklamada başarısız olduğu dikkate alınarak dil bahsinde, uğraşısını Frederick Ferre'nin ifadesiyle, anlamlılık ve ondan yoksunluğa odaklanmak yerine çeşitli önermelerin işlevlerinin analizini (functional analysis) getiren başka bir yönelim ortaya çıktı. Mantıksal pozitivistmden sonra gelen ve

²⁶ *Tarih-i Marifetşinasi*, s. 120.

²⁷ "Felsefe-i Tahlili ve Felsefe-i Zeban", *Mecelle-i Organon*, Sayı 7 ve 8, s. 49.

²⁸ *Felsefe-i Tahlili*, s. 19.

²⁹ *Merdan-i Endişe*, s. 288.

³⁰ *Felsefe-i Tahlili* s. Abdullah Nasri'nin kaleminden, s. 21.

büyük ölçüde de onu reddeden bu eğilim, kapsamlı biçimde anlamlılıkla ilgilendi ve onu duyusal gözleme indirgemedi.³¹

Aslında İngiliz deneysencilik felsefesinin ifrat hali olan bu teori, on-dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında dildeki kavramların niteliğini analiz ve tadilata vurgu yaparak zuhur etti.³² Dilin analizi ve ıslahı felsefesinin filozofları tabii ki dilin özünde noksanlık bulunduğuna inanıyor değillerdi. Bilakis diyorlardı ki, sıradan işler için olan dil (ordinary language) felsefede kullanışlı değildir; bu yüzden, çözümsüz meseleleri aşmak için başka bir dil oluşturmak gerekir. İlk olarak Leibniz bu konuyu gündeme getirdi, ondan sonra da Russell ve öğrencisi Wittgenstein³³ günlük dilin eksikliklerini dört şeyde görüyorlardı:

- a) Belirsizlik (ne kadar)
- b) Şüphe (lafzi ortaklık, maddi ve manevi konularda kullanılabilen gerekme, sermaye vs. kelimesi gibi)
- c) Dokuya bağlılık (context); örneğin deha kelimesi övgüye değer bir metinde daha yüksek anlamda ve düşük seviyeli bir metinde ise öteki anlamda, yani daha aşağı anlama sahiptir.
- d) Dilin lugat manasının kavramsal anlamlardan farklı olması.

Ortalama dilin taraftarlarından ve felsefi düşünce alanında örfi anlayışın (common sense) taraftarı olan Moore (1873-1958) ve felsefi araştırmalarda da sonraki Wittgenstein bu konuyu ortaya attılar.³⁴ Dile hayli derin bir ilgi uyandırmış olan Carnap, felsefenin meselelerinin dünya ile değil, bütünüyle dille ilgili olduğunu öne sürdü. Bu yüzden de filozofların faaliyeti bilim için uygun diller inşa etmeye yönelmeliydi. Ona göre felsefenin görevi, bilimi cümlelerinin mantıksal analizi veya bilimin dilinin mantıksal analizinden ibaretti.³⁵

Linguistik analiz felsefesinin filozofları, 1940'larda, dili harici gerçeklikle ilişkilendiren anlamlılığın şartlarına odaklanmak yerine dilin

³¹ *Felsefe-i Tahlili* s. Abdullah Nasri'nin kaleminden, s. 213-215.

³² "Felsefe-i Tahlili ve Felsefe-i Zeban", *Mecelle-i Organon*, Sayı 7 ve 8, s. 39.

³³ Bkz: Reşevan Muhammed Mehran, *Dirasat fi Felsefeti'l-Luga*, bölüm 1 ve 4.

³⁴ Melekiyan Mustafa, *Dersha-yi Felsefe-i Tahlil-i Zebani* (kitapçık), s. 22-25.

³⁵ "Carnap ve Felsefe-i Tahlili", *Mecelle-i Organon*, Sayı 7-8, s. 170.



işlevlerini ve alanlarını izah konusu yaparak vurguladılar. Evreni vasıflandırmakla uğraşmamamız gerektiğini, eğer bu hedefe yoğunlaşırsak vasıflandırmayı, genellikle, birbirine dönüşmesi ve birbirinin yerine geçmesi mümkün olmayan tamamen farklı yöntemlerle yapacağımızı savundular. Bir açıklamanın değeri, onunla ne yapmak istediğimize bağlıdır. Çeşitli diller sanatsal, ahlaki, dinî, bilimsel, felsefi vs. muhtelif ilgileri yansıttığına göre her bir alan, kendi maksatlarını gerçekleştirmek için en uygun gördüğü stratejiyi takip edecektir. Her linguistik kategorinin kendine özgü bir mantığı bulunduğunu izah ettiler.³⁶

Böylelikle pozitivism, bilimin şansını azalttığından ve dinî önermeleri ilga niyetinde olduğundan, linguistik analiz, hem bilimi hem de dini, mecaz ve makulün meşguliyeti sayıyordu. Fakat çoğunlukla, bu iki konunun birbiriyle irtibatı bulunduğu sonucuna varıyordu. Bu felsefi yaklaşım, bilimsel ve dinî önermeleri hakikat veya doğru olduklarından dolayı değil, kendine has görevini yerine getirmede her birinin rolü nedeniyle hüküm bildiriyordu. Bu dillerin her birinin görev ve işlevlerine çok fazla farklılık taşıdıkları gözüyle bakıyordu.³⁷

Başka bir ifadeyle, linguistik analizi kuşatan işlevselciliğin geniş açısından, dinin dili hiçbir şekilde tanıtıcı ve gerçeği yansıtıcı boyuta sahip değildir, ama aynı zamanda da değerli bir şeyi açıklamaktadır. Bu yaklaşım açısından dinî kavramların, bu cümleden olarak da Tanrı'nın varlığının nesnel gerçekliği yoktur. Bu kavram, insanın ideallerinin gerçekliğiyle ilgilidir, onun ötesinde bir şeyle değil; dinî pratikler nihai maksat telakki edilirler, üstün gerçekliğe cevap değil.

Wittgenstein ve Dil Oyunları

Dinî dilin çok önemli görüşleri arasında Wittgenstein'in (1889-1951) "dil oyunları" olarak adlandırılan ve kendisinden sonra da D. Z. Philips'in geliştirdiği son dönem görüşü yer alır. Daha önce de gördüğümüz gibi, Wittgenstein'in anlamlı dil, betimleyici ve gerçekçi dil hakkındaki ilk görüşü pozitivist yaklaşımın aynısı sayılıyordu.

³⁶ *İlm ve Din*, s. 282.

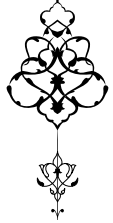
³⁷ *Akl ve İtikadat-i Dini*, s. 271.

Yirminci yüzyılın başlarında çoğu analitik felsefi filozofu ve mantık bilginleri, bunların arasında da Wittgenstein, dilin işinin (zihinsel kavramlar topluluğu) gerçek evreni betimlemek olduğuna inanıyordu. Tabii ki bu zihinsel tasvir gerçeklikle uyumlu olabilir de, gerçeklikle uyumlu olmayabilir de. Ama Wittgenstein, ikinci teorisinde betimleme teorisinin aslında yanlış olduğunu, bizim gerçekliği tasvir etmediğimizi, aksine dilin bir oyun gibi iş gördüğünü belirtti. Esas itibariyle linguistik oyunların, dil ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi değerlendirebileceğimiz harici hiçbir dayanak noktası yoktur. Bu yüzden filozof, gerçekle olabildiğince çok uyum sağlayacak bir tasvir inşa etmenin peşine düşmemelidir. Aslında böyle bir mantıksal form mevcut değildir. Bir filozof herşeyi varolduğu gibi yerinde bırakmalı ve halkın nasıl konuştuğunu gözlemlemelidir. Onun işi sadece sözleri ayrıştırmaktır.³⁸ Wittgenstein'in lafız ve anlamla ilgili tartışmasının esası, kullanıma dayanmaktadır. Şu anlamda: Anlamın gerektirdiği şey, lafızların cümlelerdeki ve kullanım biçimlerindeki hayata geçme şeklidir (the use theory).³⁹

Öyle görünüyor ki deneysel anlamlılık daralmasını ortaya çıkaran güçlükler onu, dil için daha kuşatıcı bir kriter gösterebileceği görüşe yöneltti. Bu sebeple son görüşünde, yani felsefi araştırmalarda dilin sınırsız biçimde genişleyebileceğini, dilde bir baştan bir başa mevcut ve onun içeriğini güçlendirecek bir tek mahiyet bulunmadığını vurgular. Dili, tıpkı bir oyun gibi, ortak mahiyeti bulunmayan farklı biçimlere ve çeşitli kullanımlara sahip görür. Bilim, sanat, felsefe, din, mistisizm vs. her birinin kendisine özgü dili vardır ve çabamız anlamı bulmaya değil, dilin kullanımlarına yönelik olmalıdır. Wittgenstein'in ikinci görüşüne uygun olarak deneysel ispat, iptal veya teyidin anlamlı oluşunun ölçütü, sadece dil oyunlarının türlerinden biri (bilimin dil oyunu) için kriter olmaktadır. Hâlbuki biz, oyunların, her biri kendine özgü kritere sahip başka çeşitleriyle de yüzyüzeyiz. Bu bakımdan bir dil modeli, her dil oyunu için tek muteber model kabul edilemez. Bu görüşte, bir dil toplumunda özel bir kullanımı bulunmayan dil anlamsızdır.

³⁸ Laricani Sadık, "Zeban-i Dini", *Mecelle-i Peyam-i Hovze*, Sayı 2, s. 46; *Felasife-i B - zorg*, s. 535.

³⁹ *Felsefe-i Tahlili*, s. 101-102.



Wittgenstein'in "dil oyunları"nda gündeme getirdiği en temel konu, bir kelimenin manasını anlamak için sözlüğün tanımının ardına düşmek yerine, o kelimenin özel bir konuşma zemininde (context) nasıl kullanıldığına bakmak gerektiğidir.

Biz hep her lafzın cümlede kullanılan bir anlamı olduğunu düşünmüşüzdür. Anlamın kullanıma önceliği bulunduğu söylenir. Fakat o der ki, lafızların kullanım zarfı ve zemini dışında anlamı yoktur. Aslında anlam, kullanımın kendisinden doğar. Anlam sürekli bu özel kullanımlarda bulunabilir. Zemincilik, hiçbir zaman zeminden bağımsız anlam bulunmamasıdır.⁴⁰

Çeşitli dillerin ortaya çıkışının kaynağı, "değişik hayatın tarzlarıdır". Dil, Wittgenstein'in ve onun fikirdaşlarının kavramsallaştırmasında, sesler ve sözcükler değil, lafızların çağrışımları ve anlaşılma biçimleridir. Bu yüzden bunlar, o zaman her hayat tarzının kendine özgü bir dili bulunduğunu söylerler. Yani kendine ait ideleri, düşünceleri ve kavramları bu hayatı yaşayan kişinin zihninde ortaya çıkarır ve bu tasavvurlar, nihayetinde dış dünya ile nasıl ilişki kuracağını gösterir. Bir filozofun zihinsel atmosferi bir sanatçının dünyasından farklıdır. Bu sebeple onların dili de değişiktir. Dolayısıyla herkesin dili onun dünyasının göstergesidir. Dinî hayatın ifadesi şudur ki, bir kâfir Süleyman'ın mülküne de sahip olsa hayatı yine de karmakarışiktır ve dosdoğru bir mümin, Eyüp gibi dünyanın musibetleriyle karşılaşsa da (deruni) hayatı yine de yerli yerindedir.

Wittgenstein'in Görüşünün Özellikleri ve İcapları

Wittgenstein'in linguistik görüşünün icapları ve özelliklerinden biri, bilimsel, dinî vs. herhangi bir söz için her türlü kriter ve temeli reddetmesidir. Hayat tarzlarının gereği, hem bilim, hem din, hem de felsefenin bir hayat tarzı olmasıdır. Bu hayat tarzını yaşamak gerekir; ne bilim, ne din, ne felsefenin temeli yoktur, yani rasyonel teyit ve ispat kabul etmezler. Bu konunun kökeni, bu lafızların, temeli bulunmanın, çıkarım yapmanın, gerçeklik ve gerçek olmamanın vs. kendine özgü bir hayat tarzından doğmuş bir dil biçimi olması, dil oyunlarında kendine has bir

⁴⁰ "Zeban-i Din", *Mecelle-i Peyam-i Hovze*, Sayı 2, s. 47; *Felasife-i Bozorg*, s. 534.

rol oynaması ve bizim bu özel dillerin dışında bağımsız, bu hayat tarzlarını ve onların dilini değerlendirebilecek bir dilimizin bulunmamasıdır. Her dili anlamak için yaşam tarzını veya ona uygun dünyayı tanımak gerekir. Başka bir ifadeyle, o dünyaya girmek lazımdır. Mümin olmayanın müminin dilini kavrayamayacağını vurgular. Çünkü dinî dili kavramak, dinî tecrübeye sahip olmaya ihtiyaç duyurur. Öyle ki kişi eğer mistisizmin dilinin gerçek manasını anlamak istiyorsa mistiklerin dünyasına girmeli ve mistik deneyimlerden nasibi olmalıdır. Bu sebeptendir ki Wittgenstein, bir mümin “Tanrı vardır” dediğinde, buna karşılık inkârcı da “Tanrı yoktur” dediğinde bu iki söz arasında çelişki bulunmadığına inanır. Çünkü onların bu iki söze dair ortak anlayışı yoktur ve birbirinin sözünü idrak edememektedirler.

Bu tartışmayı gözönünde bulundurarak Wittgenstein, bir dilin iddialarının bir başka dile ait kriterlerle değerlendirilemeyeceğini hatırlatır ve şu sonucu çıkarır: Bilim ve din çatışması bahsindeki sonu gelmez söz döllosu, bilim ve dinin aynı dile sahip olduğu ve bir tek ölçütü kabul ettiğinin zannedilmesinden ortaya çıkmaktadır. Oysa bunlar değişik dünyalara ait farklı oyunlardır ve her birinin kendine has kriteri vardır.⁴¹

Daha da önemlisi, hayat tarzlarının acaba sadece dinin dili veya bilimin dilinde mi etkili olduğu, yoksa insanın tüm idelerini mi etkilediği meselesidir. Wittgenstein’in, sosyal bilimlerdeki felsefeler üzerine haylice söz söylemiş Peter Winch adındaki öğrencilerinden biri şöyle der: Gerçek olanla olmayan arasındaki sınır bile dil ve hayat tarzları dairesindedir.

Bu bahiste, epeyce tartışma konusu olan klasikleşmiş bir makalesi vardır. Ünlü antropologlardan birinin ilkel bir toplumu anlama üzerine yazdığı makale hakkında önemli bir soru ortaya atar. Makalede, göçebe bir toplumu anlamak için onunla konuşmak ve işlerine katılmak gerektiğini ifade edilmiştir. Yazar, göçebe halkın, hayatın alanlarında büyüculüğün etkisine olan inançlarına değinerek bu düşüncenin bir dile ve hayat tarzına ait olsa da yanlış bir fikir olduğunu ve düzeltilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Peter Winch bu sözü tartışmaya açar ve şöyle der: Hangi nedenle siz Avrupalıların biliminin söylediği şeyi gerçek olan ve

⁴¹ “Zeban-i Din”, *Mecelle-i Peyam-i Hovze*, Sayı 2, s. 43; Hatemi Mahmud, “Wittgen - tein ve Din”, *Mecelle-i Felsefe*, Sayı 1, s. 217; *Felasife-i Bozorg*, s. 535.



olmayanın ölçütü yapabiliyorsunuz? Sizin bir kriteriniz varsa onların da bir kriteri var; nasıl olur da sizin kriteriniz gerçeğe uygundur ama onlarınki uygun değildir?

Peter Winch, kuşku icat etme niyetinde değildir. Aksine çok daha temelli bir konuyu gündeme getirmekte ve şöyle demektedir: Gerçek olanla olmayan ve bir teorinin gerçeğe uygunluğu özel bir hayat tarzından doğar.

Tabii ki bu söz oldukça esastır. Acaba gerçek olanı gerçek olmaya ayıracak bağımsız bir kriter var mıdır? Acaba beşeriyetin elinde, bütün hayat tarzları arasında mukayese yapıp hüküm verebilecek bu hayattan edinilmiş tasavvurlardan daha üstün ve somut bir kriter var mıdır? Yoksa buradan doğmuş her hayat ve dil, gerçek olanla olmayan arasında özel bir ayrıma mı gidiyor ve kendine özgü bir şekilde teoriler ve kavramların dış dünya ile uyumunu mu sözkonusu ediyor? Peter Winch insanoglunun elinde böyle bir kriter bulunmadığını iddia eder. Elbette ki bu görüş, içinden çıkılması oldukça güç bir görececilikle sonuçlanır.

Peter Winch, *Bir Sosyal Bilim İdesi* adlı kitabında batı bilimciliğine, gerçek olanla olmayanın sınırı tartışmasından daha köklü bir saldırıda bulunur. Bu kitapta şöyle der: Bir teoremden başka bir hükmü çıkarmak için olan mantık bile toplumsal hayatımızın tarzlarına bağlıdır. Sonuç çıkarmanın rasyonalitesinde de bağımsız kriter yoktur. Özel bir hayat tarzı içinden konuşuyoruz: Bu teoremler, şu teoremlerden çıkmaktadır.

Dolayısıyla o, bütün değerlendirmeler ve önermelerin sabit şeyler olduğu iddiasını kabul etmez ve bu iddianın kendine has bir hayat tarzından çıktığına inanır.⁴²

Dinin dili konusundaki düşüncesinin ikinci aşamasında Wittgenstein'in görüşünün özellikleri arasında imanın mahiyetine dair *fideizm* adı altında ona özgü bir teori vardır. Bu aşamada dinin ifade edilemez *idesini* terkederek ve dinî teoremlerin kıymetini izaha koyulur.

Bu görüşte Tanrı, ahiret, günah ve diğerleri gibi dinî kavramlar, din-darların içinde gizli olan yaşamın suretlerini yansıtır. Ama dinî inanç ne rasyoneldir, ne de irrasyonel. Bilakis pre-rasyoneldir. Şu anlamda: Din,

⁴² "Zeban-i Din", *Mecelle-i Peyam-i Hovze*, Sayı 2, s. 45.

rasyonel bir teori veya öğreti değil, nefsin, müminin iman ettiği şey karşısındaki taahhüdüdür. Dinî teoremler, hayatın bir sureti karşısındaki taahhüdün ilanidir. Müminlere has dil oyunlarının toplamını içeren dinî dil bu taahhüdü kapsamaktadır. Bu dilin mantığı, müminin inanç duyduğu kimse karşısındaki bireysel coşku, duyarlılık ve yükümlülüğünün mantığıdır, konunun mantığı ve kanıt değil.⁴³

İmanın bağımsız bir alan olduğu ve dinî sözleri anlamada imanın sahası dışında bir şeye ihtiyaç duymadığımız inanç temelli teoriye karşın, dinî kavramların bilimsel ve delilli tecelli etmesi kabul edilebilir değildir ve akılcı ya da nakilci kanıtlar yahut da bâtını gözlemler ve dinî tecrübeler bu zeminde sonuçsuzdur, bir tür hata ve hurafeden doğmuş sayılır. Bu esasa göre âdâp dinî inançlara anlam kazandıran şey, dindarların dinî hayat, eylem ve yaşamında oynadığı roldür.⁴⁴

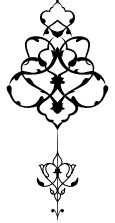
Dolayısıyla, dinî sözlerin rasyonel kanıtlarını araştıragelmiş düşünürlerin fikrî hayatın tarihi boyuca daima payidar olmuş görüşüne rağmen fideizm, böyle bir onaylamanın ne gerekli, ne de mukadder olduğuna inanmıştır. Onlar bilim, din, sanat, felsefe vs. gibi çeşitli alanların her birinin kendine has bir dünya ve hayata ait olduklarına inanmaktadırlar. Bilimin dışındaki alan için bilime yardım mukadder değildir ve dinin dışındaki alan için de dine yardım mukadder değildir. Hiçbir harici kriteri olmayan bir sözde deruni bir alan değerlendirilemez. Bu yüzden Kierkegaard, dinin rasyonel olmadığı inancındaydı. Bununla kastettiği de, onu rasyonel ölçütlerle mihenke vurmanın mümkün olmadığını.

Wittgenstein'ın dinin dili bahsinde fideizm ışığındaki görüşü, onun biricik olduğudur. Bu *ideden* çıkardığı şaşırtıcı sonuçlardan biri de, inkârcı ve müminin, biri olumsuzlayıcı, diğeri olumlayıcı olmak üzere birtakım önermeler dile getirseler bu önermelerin birbiriyle ilgili, birbirine zıt ve muhalif olacaklarıdır. Çünkü bu iki söz, iki ayrı hayat tarzını anlatmaktadır ve bu iki alanın tek tek dışında onlar hakkında hüküm verilemez.⁴⁵

⁴³ Wittgenstein ve Din, *Mecelle-i Felsefe*, Sayı 1, Modern Dönem, s. 216, *Ders-i Gofarha*'dan nakille, s. 71-72, *Ferheng ve Erziş*, s. 50-83, *Tahkikat-i Felsefi*, madde 373, Remzi Eyan, *Zeban-i Dini* (İngilizce metin), s. 47-57.

⁴⁴ Wittgenstein ve Din, *Mecelle-i Felsefe*, Sayı 1, Modern Dönem, s. 217, *Ders-i Gofarha*'dan nakille, s. 82-85; "Zeban-i Din" *Mecelle-i Peyam-i Hovze*, Sayı 2, s. 42.

⁴⁵ "Zeban-i Din" *Mecelle-i Peyam-i Hovze*, Sayı 2, s. 43.



Şu halde inanç eksensililik, dinî inanç düzenlerinin rasyonel değerlendirmelere konu edilemeyeceği temeline dayanmaktadır. Dinî inançlara bilimsel teoriler veya felsefi iddialarla karşı koyamayız ve onları deneysel testle veya rasyonel kanıtlarla ölçemeyiz. Dinî inançları rasyonel ve deneysel değerlendirmeye tabi tutma niyetinde olan kişi, dinî inancın mahiyeti hakkında doğru bir tasvire sahip değil demektir.⁴⁶

Wittgenstein'in din babındaki linguistik görüşünün özellikleri arasında, dinî teoremlerin onun nazarında hiçbir gerçeklikle -deneysel veya müteal- ilişkili olmadıkları, epistemik ve bilişsel iddia taşımadıkları yer alır.

Ahirete inanan kişi, gerçekliği betimleyen ve onu bildiren haber cümleleri kullanmaz. Bilakis dışa vurduğu şey, sadece onun nefsanî taahhüdüdür. Tabii ki dinin mahiyetini betimlenemez ve epistemik dışı görürken onu dilbilgisine ait (grammatical) bir düzen ve özerk söylemin sureti kabul eder. Bu dinî söylem, evrene ve hayata ilişkin bilimsel söylem görüşünden farklı, gerçeklikle uyumlu olduğu söylenemeyecek, ama gerçeklikle uyumsuz olduğu da söylenemeyecek bir bakış açısı ortaya koyar. Bilimsel söylem, ne dinî söylemin epistemolojik bakımdan temelsiz olduğunu ispatlayabilir, ne de bu söylemin anlamsız olduğunu kanıtlayabilir.⁴⁷

Wittgenstein'in Görüşüne Eleştiri

İlk olarak, acaba Wittgenstein'in dil görüşü açıklayıcı ve başarılı bir görüş müdür, yoksa kendi içinde çok sayıda belirsizliği mi taşımaktadır? John Searle şöyle der: Wittgenstein'in görüşünün en umut kırıcı yönü, dilin işlevinin niteliği ve evrenle ilişkisi hususundaki teorileştirmeye olan çelişkisidir. Bu anti-teorik eğilim, esas itibarıyla onun hatalarından kaynaklanmaktadır. Bu cümleden olarak o, dil felsefesinde, her halükarda dilin cevheri olan temsil (representatiton) özelliğine sırt çevirmeye ve dili, birbirine işaret vermek için muhtelif araçlardan oluşmuş şey telakki etmemiz gerektiği görüşüne yönelmeye çalışmaktadır. Bu tasavvur onu, dilin değişik kullanımlarının ve dil oyunlarının sınırsız olduğu sonucuna

⁴⁶ Zeban-i Din, s. 181.

⁴⁷ "Wittgenstein ve Din", *Mecelle-i Felsefe*, Sayı 1, s. 216-217, Wittgenstein, *Ders-i Goftharha'dan nakille*, s. 59-63; *Ferheng ve Erzış*, s. 52, 61 ve 87; *Tahkikat-i Felsefi*, madde 23.

götürmektedir. Fakat bu kullanımlara düzgün bakılırsa anlaşılacaktır ki temsil, aşağı yukarı her dil oyununun eksenidir. Bu sebeple dinin sözünü anlamak için bu sözün insanların hayatında nasıl bir rol oynadığına bakmak gibi bir kriter getirmenin lazım geldiği sonucuna varmak, temel bir gerçeği gözardı etmektir. Çünkü dinin sözünün kendisinin ötesinde bir şeye delalet ettiğine dikkatten kaçırırsanız onun insanların hayatındaki rolünü anlayamazsınız. *İnsanlar, dil oyunu dışında da ona anlam ve hedef kazandıran bir gerçeklik bulunduğu gerekçesiyle dil oyununa katılmaktadır.* İnsan, dilin dışında çağrılarına kulak verecek bir Tanrı bulunduğu inandığından duaya yönelmektedir.⁴⁸

Öte yandan, Wittgenstein'in farklı ve sınırsız diller temelini oluşturan "hayat tarzları" kavramının aslında ne olduğu sorusu oldukça ciddidir. Kendi dil teorisindeki bu anahtar tabiri, *Felsefi Araştırmalar* kitabında herhangi bir izah yapmaksızın sadece beş kez kullanmıştır.

Kimileri demiştir ki: Hayat tarzı, özel bir dil oyunudur. Fakat yazılarında bu yorumu reddeden kardineler vardır. Çünkü dil oyunu hayat tarzından daha özel bir kavramdır.

Kimileri de Wittgenstein'in sözündeki hayatta kastedilenin, özellikli bir yaşam olduğuna inanır. Canlı bir varlığın yerine getirdiği iş bir hayat tarzıdır.

Öğrencilerinin üzerinde ittifak ettikleri yorum şudur: "Hayat tarzı, kültürel, fikrî çerçevelerin tamamını ve bir insanın düşüncesini kapsamaktadır. İçinde yaşanan kültürel ve toplumsal doku, insanın hayat tarzını oluşturur." Bu yorum da net bir anlam sunamamaktadır.

İkincisi, Peter Winch'in hayat tarzlarının farklılığına ve hayat tarzlarının dışında sabit hiçbir nokta bulunmadığına ilişkin sözü ve iddiası mutlak görececilikle sonuçlanacaktır. Hâlbuki Wittgenstein'in kendisi mutlak kuşkuculuk ve görececiliğe muhaliftir. Yazdıklarında kuşkuculuğun reddi babında net bölümler mevcuttur.

Üçüncüsü, Peter Winch'in, bir zamanda gerçek olanı gerçek olmayanı ayırtetme hakkındaki iddiası ve onun mantık üzerine izahları

⁴⁸ *Felasife-i Bozorg*, s. 536.



mutlak görececiliğe varmıştır. Esas itibarıyla “zıtların birliğinin muhal olması” gibi bir konunun başka bir hayat tarzında mümkün olabileceği tasavvur edilebilir mi?

Dördüncüsü, hayat tarzlarını ayırmak için bir ölçütümüz var mı? Bu tartışmalar, dinin dilinin bilimin dilinden bağımsız olduğunu ispatlamanın peşine düşmüştü. Halbuki hayat tarzlarını ayırmak için hangi kriter vardır, ayırdetmenin ölçütü nedir? Acaba bir dinin içindeki mezhepler muhtelif hayatlar mıdır, yoksa bir tek hayat mıdır? Ayırmanın kriteri nedir?⁴⁹

Beşincisi, bilim, din, sanat, ahlak, felsefe gibi alanların birbirinden ayrı olduğu ve birbiri hakkında yargıda bulunamayacağı iddiası bilim, din vs. konusunda bir hükümdür. Burada soru şudur: Bu yargı, hangi alanda gerçekleşmektedir?

Philips

Wittgenstein'in dinin dilinin epistemik olmadığı görüşünü geliştiren kişilerden biri de D. Z. Philips'tir. O, dinin dilinin hüküm içerdiğini⁵⁰ ve herşeyden daha fazla ahlaki amaç taşıdığına inanır. Nefsin ebediliği ve yakarış mevzularını Wittgenstein'in dil oyunları modeline göre inceledi ve nefsin ebediliğine inancı ölümsüz hayat türünü kabul etmenin anlamında gören Hristiyanlığın geleneksel inancına rağmen ebedi hayatın, insanın hayatının değerlendirileceği temel olarak yalın iyiliğin cevheri olduğunu iddia etti. Nefsin ölümsüzlüğü veya ebediyet, bir tür hayatın uzatılması değildir. Aksine, onun hakkındaki ahlaki yargı çeşididir ve ruhtan maksat, metafizik bir görüş değil, bireyin ahlaki şahsiyetidir. Nitekim “Filan kişi ruhunu sattı” dendiğinde bu cümlemin lafız anlamı kastedilmiş olmamaktadır. Yahut birisi ilmi betimlerken “İlim sonsuzdur” dediğinde muradı bir gerçeği ifade etmek değildir. Bilakis ilmin hangi derecesine ulaşırsa ulaşılsın durmamak gerektiği hükmünün anlamını taşımaktadır. “Ruh ebedidir” önermesinde de amaç, ruha olabildiğince derinlik ve zenginlik kazandırmayı ifade etmektir.⁵¹ Philips bu

⁴⁹ “Zeban-i Din”den alıntı, *Mecelle-i Peyam-i Hovze*, Sayı 2, s. 49.

⁵⁰ Metinde “inşâi”

⁵¹ *Felsefe-i Din*, s. 198, D. Z. Philips, *Death and Immortality*'den nakille, s. 43-48.

analizin bir benzerini yakarış konusunda da yapar ve dua etmeyi nefse telkin anlamıyla tanıtmaya çalışır. Ama bu görüş acaba doğruya mı yakındır, yoksa ispatlanmaya ihtiyacı olan bir iddianın başlangıcına mı? Öte yandan bu iddia karşısında deliller de vardır. Diğer bir ifadeyle, bu yeni yorumda dinî ifadeler ve kavramların içi, hep yararlanageldikleri doğaötesi anlamlardan boşaltılmıştır.⁵²

Van Buren

Paul van Buren de (1924-1998) ikinci Wittgenstein'i takip ederek insanın dilini, çok sayıda "dil oyunları"ndan oluşmuş karmaşık bir fenomen olarak görür.

Wittgenstein'ın izleyicileri bilim dili, edebiyat dili, ahlak dili, din dili vs. gibi dillerden sözettiler. Bu değişik faaliyetlerin her biri, insan dilinin tamamının dizaynında kendisine belirgin bir yer ayırmıştır. Van Buren'e göre dinî dilin hayati rolü, insanlığımızın boyutlarını izah etmesidir. "Tanrı İsa'yı ölümünden sonra diriltti"(!) cümlesi imanı anlatmaktadır ve İsa'dan bahsedebilmek, onun nüfuz ve etkisini sürdürebilmek içindir. Bundan dolayı bu cümlemin müminlerin nezdindeki işlevi, tarihçilerin nezdindeki işlevinden bütünüyle farklıdır. Van Buren açısından şu soru yersizdir: Tanrı kelimesi acaba bir kimsenin mi, yoksa bir şeyin mi adıdır? Bir diğer ifadeyle, acaba bu adın atıfta bulunabileceği bir nesne mi (object) vardır, acaba bu kelime gerçek bir şeyle mi ilgilidir? Bu kabıl sorular fizik bilimlerin alanına veya gerçeklikle alakalı diğer dil faaliyetlerine aittirler.⁵³

Braithwaite

Dinî dili epistemik boyuttan yoksun gören görüşlerden biri de R. B. Braithwaite'in (1900-1990) görüşüdür. *Din Hakkında Bir Ampirikçinin Görüşü* (An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief) adlı makalesinde, bir cümlemin, muhatabı bir yöne sevkettiği ve bir tepki vermeye zorladığında anlam taşıdığı meselesine girdi. Dinî hükümleri,

⁵² *Felsefe-i Din*, s. 200.

⁵³ *Akl ve İtikadat-i Dini*, s. 271-273.



hüküm içeren önermeler formunda ahlaki rol ve pratiğe sahip oldukları ve gayelerinin de özel bir yaşam türü tavsiye etmesi olduğu manasında anlamlı saydı.

“Yalan söylememek gerekir” denildiği sırada sözü söyleyenin kastettiği, bu tür davranıştan kaçınılması ve başkalarının da buna çağırılması yönündeki karardır.

Braithwaite'in tahminine göre dinî dilin ayırt edici yönlerinden biri, ahlaki hayata dair bir tasvir sunan anlatımlar içermesidir. Bu nedenle bütün dinler, (psikolojik) inanç sayesinde müteal insanın kaynağı olan yapım öykülerine (long story) sahiptir. Bu bakımdan kutsal metinleri değerlendirirken onların doğruluğu ve yanlışlığı, gerçeğe uyumu ve uyumsuzluğunun peşine düşmemek gerekir. Aksine, tarihsel bakış açısıyla psikolojik etkisini ve sebep-sonuç tesirini takip etmek lazımdır.

Bu doğrultuda Braithwaite'in sözünün esası, dinî önermelerin, doğal olarak gerçeklikten haber ve hikâye değil, hüküm yönü bulunan ahlaki önermeler kategorisinden olduğudur. Bu hüküm ve ahlak önermeleri bir şeye delalet ederler, ama bir şeyi öyküleştirmezler. Tıpkı her sonucun bir sebebe delalet etmesi, ama o sebebi öyküleştirmemesi gibi. “Yalan kötüdür” cümlesi, söyleyenin tepkisi olarak, söyleyenin yalandan nefretine ve doğruluğa ilgisine delalet eden, ama tabii ki söyleyenin kasıt ve yükümlülüğüne ilaveten dinleyene tavsiye de içeren bir fonem çeşididir. O, bu öykülerin, ne gerçek olduklarına dair bir vurgunun bulunduğu, ne de onları kabul etmek için şiddetli iman gerektiği, fakat her zaman eylem için ilham veren bir kaynak oluşturmuş faydalı uydurmalar olduğunu söyler.⁵⁴

Ama mantıksal bir değerlendirmede Braithwaite'in görüşünün oldukça derin sorunlarla yüzyüze olduğu görülecektir. Birincisi, Braithwaite'in dinî dille ilgili anlayışını üzerine oturttuğu temel olarak ahlak teorisi bir tür çelişki içermektedir. Çünkü onun varsayımına göre ahlak hükümleri, söyleyenin, hükmün bağlamında izah edilmiş belli bir yolda hareket etme kasıt ve niyetinin zâhiri suretleridir. “Yalan söylemek yanlıştır”, yani yalan söylememe niyetindeyim. Eğer bu cümleyi kabul edersek mantıken

⁵⁴ İlm ve Din, s. 282; Akl ve İtikadat-i Dini, s. 269-270.

hata üzerinden eyleme geçmeye kastetmek imkânsızdır. Bundan dolayı ahlaki önermeler, “Yalan söylemek yanlıştır” ve “Yalan söylemek niyetindeyim” gibi cümleleri kapsayan bir anlamı içerse muhteva çelişkili olur. Hâlbuki böyle değildir. Yani “Yalan söylemek kötüdür” desek bile eğer yalan söylemeye mecbur kalırsak ahlaki açıdan belki kınanabiliriz ama çelişkili bir şey söylememiş oluruz.

Diğer yandan bu görüş sadece Tanrı’nın ahlaki sıfatlarında iş görebilir, metafizik sıfatlarda değil. “Tanrı ezeli ve ebedidir” veya “mutlak kemaldır” gibi metafizik önermeler ahlaki bağlama sahip olamazlar. Çünkü insanın iradesi alanına sığmazlar.

Sonuç itibarıyla, harici gerçeklik öyküleştirilmeksizin dinî önermelerin ahlaki önermelere havale edilmesi vicdana aykırıdır. Diğer bir ifadeyle, söyleyenin sözü, benim inancımın onun sözünün doğruluğu arasında psikolojik nedensellik ilişkisine sahiptir, eylemimle değil. Bu inanç, kendi yerinde onu gerektiren eylemle nedensellik ilişkisi içerir. Elbette ki bu inanç bazen bilim yoluyla elde edilir, bazen de iman yoluyla. Başka bir deyişle, peygamberlerin mesajı ve dinî metinler, reel dünyaya ilişkin rasyonel ve epistemolojik öge içermesi nedeniyle etkili ve sürekli. Dinin bekâsının sırrı, sırf psikolojik etki değil, aynı zamanda gerçekleri yansıtmadır. Dinî önermelerde de, haberler ve hükümler şeklinde iki gruba içermesine ek olarak, hükümlerin de gerçeklikte kökü vardır.⁵⁵

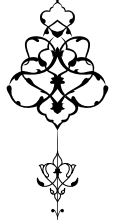
Stace

Dinin dili meselesinde ortaya atılmış en önemli görüşlerden bir diğeri de, *Time and Eternity* (Zaman ve Ebedilik, 1952) kitabında dinin dilinin temel işlevini hükümle ilişkilendiren ve maksadını da mistik tecrübeyi harekete geçirmek olarak kabul eden linguistik analiz felsefesinin filozoflarından W.T. Stace’in görüşüdür. Stace, dilin üç temel rolü bulunduğu inanıyordu:

a) Betimleme (descriptive) rolü; nitekim deneysel bilimlerin nakilci, tarihsel ve felsefidir.

b) Çağrışım (evocative) dili; dinin ve mistisizmin dili böyledir.

⁵⁵ *Felsefe-i Din*, s. 190-196; Melekiyan Mustafa, *Zeban-i Dini*, (ikinci fasikül), s. 48-60.



c) Duygusal (emotive) veya hissiyat dili; şairlerin dilidir.

Stace'in dinin dili konusundaki görüşünde öncelik sırası şöyledir: Birincisi, evren, zamanlı ve zamansız (soyut) olmak üzere iki alandan (re-alm) hazırlanmıştır. İkincisi, bu iki sahanın her biri birbirinden ayrı iki bilgiyle tanınabilir. Zamanlılık, edinilmiş bilginin⁵⁶ alanıdır, zamansızlık ise sunulmuş bilginin.⁵⁷ Üçüncüsü, alanların hepsi, kendilerine özgü bilgilerle tanındıkları gibi aynı zamanda özel dillere de sahiptirler.

Stace'in görüşüne göre dinin her söylediği zamansızlık alanına ait olduğundan bilim ve din arasında çatışma düşünülemez. Dinin mesajının muhtevası bakımından da Stace'nin inancı, dinin söyledikleri şu üç amaçtan biri içindir:

- a) İnsanın vicdaniyla ilgili yorum ve tanım. İnsanlar depresyon yaşarlar ama bunun neden olduğunu bilmezler. Din, Tanrı'yı anmaya sırt çevirenin depresyona gireceğini söyler.
- b) İnsanlarda mistik tecrübelerin çağrışımı ve engellerin kalkması. Mesela cimrilik bir engeldir ve din onun bir kenara itilmesini ister.
- c) Mistik düşünceler için mevzu vermek. Din, aklı aşan ve aklın kabul edebileceğinin ötesinde birtakım şeyleri ortaya atar. Mesela şeytanın varlığı ya da zorunluluk ve irade, insanın kaderi ve benzeri konularda birkaç boyutlu söz söylenmesi gibi.

Stace'in iddiaları arasında, dinlerin varlığının, şaşkınlıktan kurtarmak (demystification) için değil, şaşkınlığa sürüklemek (mystification) için olduğu iddiası da vardır. Peygamberler duyu, akıl ve deneyimin dokunuşuyla çözümlenemeyecek mevzularla bizi karşı karşıya getirmek için gelmişlerdir. Sıradan bir hayat yaşamamızı istemezler. Tam aksine, bizi, evreni gördüğü şekliyle değil, varolduğu şekliyle görebilmemiz için bizi bîatni âlem olan başka bir dünyaya çekmek isterler. Fakat ilgiyi hakeden şey, Stace'in, *çağrışım dili* adını verdiği dinin dili konusundaki görüşünün gaye bakımından hesaba katılırsa doğru olduğudur, aksi durumda değil. Örneğin "bîatni keşifler" ifadesi hüküm değil haber olmalıdır. Allah'ı unutmanın kendini unutmakla

⁵⁶ Metinde "ilm-i husulî"

⁵⁷ Metinde "ilm-i huzûrî"

sonuçlanacağı söylendiğinde bu, betimleme kategorisindendir ve haberdır, hüküm değil.⁵⁸

İşlevselcilikle Aynı Yöndeki Psikolojik-Sosyolojik Teoriler

Toplumsal bağ ve ahenk sağlayan ve istikrar getiren ya da psikolojik sükûnet yaratan değer sistemleri için zemin oluşturma gibi, önemli toplumsal veya psikolojik hedefleri temin eden dinî kavramları yararlı uydurmalar olarak isimlendirmiş bazı sosyolog ve psikologların işlevselci görüşünü⁵⁹ benzer metotla değerlendireceğiz.

Dil analizcileri, din ve işlevleri konusunda sosyologların, folklor araştırmacılarının ve psikologların deneysel araştırmalarından ve dinî geleneklerin içinde ortaya çıkmış eserlerden çok iyi yararlanmaktadırlar.

Freud, Jung ve Erich Fromm dinin işlevini ahlak için araç sayarlar. Derler ki: Dinî önermeler gerçeği yansıtmazlar ama aynı zamanda ahlakın hizmetindedirler. Diğer bir ifadeyle, bu önermelere inanç, gerçekle uyuşmasa da ahlakın kemale ermesini sağlayan kaynaktır. Dolayısıyla bunların dinin dili hakkındaki görüşü de epistemik olmadığı yönündedir.⁶⁰

İşlevselciliğin Eleştirisi

İşlevselcileri bir tür inanç eksensliliğin (fideizm) kritik eşğine getirerek dinin dilini özel bir boyuta indirgemekle haber ve epistemik yönünü cevapsız bırakan bu görüşün yaşadığı güçlük kolayca gözardı edilemez.

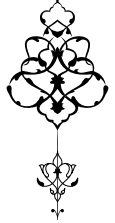
Dinin dili alanını korumak amacıyla ifade edilmiş bu görüş, aslında bir çeşit asli soruya cevap vermekten kaçmak ve dinin dilini epistemik görmeyen ve pozitivist görüşe teslim olmak demektir.⁶¹ Aynı şekilde, dinin dilinin, hikâyelerle süslenmiş ve sadece ahlaki dille analiz edilmesi de dinî önermeleri deneysel olaylara atfeden pozitivist hatayla yoldaş olan

⁵⁸ *Zeban-i Dini* (ikinci fasikül), s. 12; Alston William, "Zeban-i Dini", *Dairetu'l-Mearif-i Felsefi*'den nakille, Paul Edwards, c. 7, s. 169-173.

⁵⁹ *İlm ve Din*, s. 284.

⁶⁰ *Zeban-i Dini*, (ikinci fasikül), s. 129.

⁶¹ *Akl ve İtikadat-i Dini*, s. 273.



çabaya benzer. Donald Hudson'ın ifadesiyle (1940) bu hata, dinin “derin gramer”inin ihlalidir.⁶²

Bu teoriye ilaveten, metafizik, ahlaki, tarihi ve benzeri önermeleri kapsayan dinî dilin kıvrak yapısı düzgün biçimde algılanamamış ve şu temel soruyu cevapsız bırakmıştır: Acaba insanın diliyle nihai gerçeklik (dindarlar açısından “Tanrı”) hakkında konuşulabilir mi? Diğer yandan, insanın dinî hayatında dinî dilin kullanımındaki pratik yöntemin linguistik analizini gözönünde bulundurmaktadır. Dinin yaşam için bir metot olduğu ve yalnızca görüş ve inançlar topluluğu olmadığı müspet bir noktadır ama bu görüş, özel hedefler için faydalı olan dinî inançları insanın ürettiğini düşünen araçsal bakış açısının aksine, bir toplumun dinî ameller ve âdetlerinde kendine has inançların ön varsayımdan alındığı yolundaki temel noktayı ihmal etmektedir. Copleston'ın izahına göre, eğer Tanrı'yı bildiren lafızların, muhatapta heyecan veya kendine has davranış ortaya çıkarmaktan başka hiçbir anlamı yoksa bunların etkisini kabul etmemiz güçtür.⁶³

3. Dinî Dilde Sembolizm (İrrealist Episteme)

Görüldüğü gibi, dinî dili epistemolojik anlam yoksunu gören pozitivist analiz ve esasen dinî dilin epistemik olmayan işlevlerini bulma sadedindeki işlevselci analiz manuksal olarak dinin dilini açıklamaya güç yetiremezdi. İşin bu yönü gözönünde bulundurulduğunda hâlihazırda din felsefecilerinin çoğunun bakış açısı, dinin dilindeki epistemikliğe matuftur. Bütün bunlara rağmen bir kesim, bu anlamın sembolik olmayan hakiki (literal) anlam kabul edilemeyeceğine inanır. Bunlar, her ne kadar sembolik görüşün bizzat kendisi dinî modeller⁶⁴, “hikâyeler”⁶⁵, “metaforlar”⁶⁶ ve “temsiller”⁶⁷ gibi çeşitli yaklaşımları dinî sözün asli cevheri olarak

⁶² *Akl ve İtikadat-i Dini*, s. 270.

⁶³ Copleston Fredrick, *Felsefe-i Muasır*, Çev: Ali Asgar Halebi, bölüm 7, s. 117.

⁶⁴ Ian T. Ramsey, *Talking About God*, s. 76-79.

⁶⁵ Cf: Alasdair McIntyre, “The Logical Status of Religious Belief”, *Metaphysical Beliefs* içinde (1957, 2nd ed. London, Scm Press, 1970) s. 158-201 ve Ian Crombie, s. 60

⁶⁶ Cf: Paul Ricoeur, “Biblical Hermeneutics” J. D. Crossan, ed. *Semeia* 4 (Missoula, MT: Scholar's Press, 1975) s. 29-148.

⁶⁷ Cf: Ronald Hepburn, *Christianity and Paradox*, s. 192-204. *The Possibility of Theological Statements*

tanıtısa da, benzetmeden kaçınmak için Tanrı'ya dönük sözlerin simgesel (symbolic) anlam taşıması gerektiğine inanmaktadır.

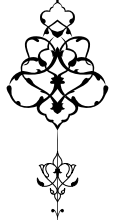
Dinî dilde bir tür sembolizmin kabulü yeni bir görüş değildir. Çok sayıda Hristiyan düşünür Nuh tufanı öyküsünü tarihsel gerçeğin haberi olarak değil, bilakis dinî noktaları göstermek için sembolik bir yol telakki etmişlerdir. Tıpkı Tanrı'nın kötülük peşindeki bireyleri ikaz etmesine karşın, belli şartlarda lütuf ve rahmetini de göstereceği gibi. Aynı şekilde, dinî metinlerin, Tanrı konusunda çoban ve çile gibi geleneksel tabirleri bir lafzın altında anlama sahip olmasa da güçlükler ve musibetler sırasında düşündürücü ve destekleyici sembol kabul edilmektedir. Sembol, bu anlamda, bir tür çağrışım yoluyla, özellikle sözün nihai maksadını göstermek için kullanılan benzetme, simge ve cisimleştirme temlinde bir şey veya iş ve faaliyet ya da temas edilen durumdur.

Geleneksel kullanımda sembolik yorum, zorunlu biçimde sadece, Tanrı hakkındaki gerçekliğin göstergesi sembolik sözleri konu eden teoloji tartışmasının bir bölümüdür. Fakat son döneme ait kimi görüşler, teolojik bahislerin tamamının sembolik olduğunu iddia etmişlerdir. Böyle bir görüşün en yaygın ifadesi, teolojik beyanların, ahlaki idealler ve görüşlerin ya da değerlerin sembolik haberleri olduğudur. Bu görüşü George Santayana geniş biçimde ortaya koymuş, Braithwaite de güncellemiştir. Santayana'nın görüşüne karşın her dinî öğreti iki parçayı kapsar: Biri, değer veya ahlak görüşünden oluşan çekirdek, diğeri de onun şiirsel veya tasvire dayalı kabuğu. Bu nedenle, maddi dünyayı insancıl, iyimser ve müteal bir Tanrı'nın yarattığını savunan bu öğreti, dünyada herşeyin potansiyel olarak beşer hayatı için kullanılabilir olduğuna inanan bu görüşün tasvire dayalı kabuğudur. Hristiyanlığın İsa Mesih'in bedenlenmesi, kefareti olarak ölümü ve yeniden hayata dönmesi konusundaki öyküleri, başkaları için kendinden vazgeçmenin yüce ahlaki değer taşıdığıyla ilgili bu konuyu iyice belirginleştirmek için bir metottur.⁶⁸

Batılı çağdaş ilahiyatçıların çoğu Tanrı'ya ilişkin teolojinin esasen sembolik ve dönüştürülemez biçimde metaforik olduğuna ve hakiki hükümlere tercüme edilmeyeceğine inanmaktadır.⁶⁹

⁶⁸ "Zeban-i Dini", *Dairetu'l-Mearif-i Felsefi*'den nakille, Paul Edwards, c. 7, s. 169-173.

⁶⁹ Cf: George Santayana, "Reasoning Religion" *The Life of Reason*'ın içinde (New York: Scribner's 1905-1906); W. M. Urban, *Language and Reality* (New York, Macmillan,



Tanrı'ya ilişkin dilin tamamen sembolik veya metaforik olması gerektiğine inanç, önemli bir ontolojik meseleyle sonuçlanır. Bu mesele, Tanrı'nın "müteal" veya "bütünüyle başka" bir varlık olduğu yönündeki düşünce tarzından doğmaktadır. İnsanın dili, insan hayatının sıradan olayları ve nesnelerden söz etmek için uygundur. Bundan dolayı böyle bir dil, tanıdığımız herşeyden tamamen farklı olan Tanrı'dan bahsederken nasıl kullanılabilir?

Paul Tillich

Paul Tillich (1886-1965) Tanrı'nın bir varoluş (being) olmadığı, aksine varoluşun temeli olduğu (the ground of being) tutumunu benimsedi ve bunu izah etti.⁷⁰ Bu yüzden sadece belli sayıda kelimeyi Tanrı konusunda sembolik olarak kullanabildi. Tanrı'yla karşılaşmayı tecrübe edebilmemiz için semboller bize tabii ki yardımcı olurlar. Ama hiçbir şekilde Tanrı'daki gerçekliğe delalet etmezler. Bu sonuç, sembolik önermelerin birbiriyle çelişki, olumsuzlama ve gerektirme gibi standart mantıksal ilişkilere sahip olmadığı ve bu nedenle de onların hakiki doğruluk ve yanlışlığı hakkında delillendirilmiş bir tartışma yapılamayacağı yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Bu anlayışa uygun olarak bütünüyle çelişik önermeler bile, bireyi kutsal bir işle karşı karşıya getirebildikleri veya tecrübe için yeni bir yol açabildikleri sürece yararlı veya doğru sembol kategorisine dahil edilebilirler. Tillich hariç, Karl Barth, John Macquarrie, Emil Brunner, Rudolf Otto gibi düşünürler de bu teoriye inananlardandır.

Tillich der ki: Dinin dili semboliktir ve her simgenin işlevi temsili ya da örneklemedir (representative). Sembolün alametten farkı, işaret ettiği gerçeklikteki simge ve göstergeye katılmış olmasındadır, bir ülkenin gücünün göstergesi olan bayrak gibi. Sembolün neden ihtiyaç duyduğumuz sorulursa bu soru, aslında sembolün asli işlevini yansıtmış olacaktır. Yani semboller olmaksızın gizli kalan ve onları anlamak başka hiçbir yolla kolay olmayan gerçekliğin mertebelerini göstermektir. Her sembol, gerçekliğin, sembolik olmayan sözün ifadede yetersiz kalacağı bir mertebesini

1939); Philip Wheelwright, *The Burning Fountain* (Bloomington, Indiana University Press, 1954).

⁷⁰ *Akl ve İtikadat-i Dini*, s. 275-276 ve 280.

açığa çıkartır. Bu bakımdan dinî semboller de, gerçekliğin, başka yolla ortaya çıkmayan mertebelerini aşikâr hale getirir.⁷¹ Dolayısıyla dinî cümleleri örfi anlamlarında almamak gerekir.

Dinî dilde sembollerden yararlanmaktan başka çaremiz yoktur. Bu yüzden dinî metinlerde Tanrı hakkında söylenen herşeyi hakiki anlamında kabul etmemek gerekir. Dilin kelimeleri sınırlı anlamlar için vaz edilmiştir. Bu kelimeleri sınırsız varlıklar için kullanmak, kaçınılmaz biçimde hakiki anlamlarının dışına çıkmayı gerektirir.

Ne olmadığımı⁷² göstermek bakımından Tillich'in görüşü Aquinos'un görüşüyle ortakur. Bu iki görüşün farkı, Tillich'in sembolik dile, Aquinos'un ise temsil diline inandığı gereklilik⁷³ boyutundadır. Tillich'in görüşüne göre dinin rolü, insanın ihtiyacını giderme rolüdür. İnsan kuşkuculuktan acı duyar. Tanrı'nın dinini akıl tarif eder [Ben logosum (akıl)]. Bu sözün sembolik manası, Tanrı'nın gerçekte akıllı bir varlık olduğu değil, sizin akıllı kullandığınızdır. Bu sebeple dinî dilde sembollerden yararlanmaktan başka çare yoktur. Dinî ifadelerin ne hikâye ettiği, ne de bir iddiayı vurguladığı, aksine aracısız ve özgün tecrübenin bir boyutu olduğu meselesi, günümüzde Schleiermacher'in eserlerini tahkik eden Otto ve Joachim Wach'ın gayretleri ışığında dinler tarihinin mukayeseli araştırmaları üzerinde etkili olmuştur.⁷⁴

Randall

Randall da (J. H. Randall) Tillich'in etkisiyle *Batının Dininde Bilginin İşlevi*⁷⁵ kitabında, din ve dinî dil babında, Tillich'in sembolizmine oldukça benzeyen bir görüş ortaya atar. Randall, dini, bilim ve sanat gibi insan kültüründe kendi özel payını ifa eden ve insanın iç ve dış dünya uyumunun kaynağını oluşturan beşeri faaliyetin bir türü varsayar. Randall'ın ifadesiyle, tanınması önemli olan şey, dinî sembollerin toplumsal ve sanatsal simgelerle birlikte, hem temsili, hem de epistemik

⁷¹ *İlahiyat-i Ferheng*, Çev: Murad Ferhadpur, s. 64-66.

⁷² Metinde "selbî"

⁷³ Metinde "icab"

⁷⁴ *Tecrube-i Dini*, s. 49.

⁷⁵ *The Role of Knowledge in Western Religion*.



olmayan semboller grubuna ait olmasıdır. Diğer bir söyleyişle, bu epistemik olmayan semboller, etki seviyeleri başka bir şey olsa da harici bir şeyin simgesi değildir.⁷⁶

Onun inancına göre dinî sembollerin dört rolü ve işlevi vardır: Birincisi, bu semboller duyguları harekete geçirir ve bu nedenle insanların pratik sorumluluğunu, doğru olduğunu düşündükleri şeylerle destekler. İkincisi, bu semboller yardımlaşma ve dayanışma duygusunun harekete geçmesine yol açar ve toplum kolektif refleks yoluyla onlara insicam kazandırır. Üçüncüsü, bu semboller, lafzi kullanım ile beyan edilemeyen tecrübenin çeşitliliğini aktarır. Bu, Jung'un çokça vurguladığı noktaydı. Şöyle diyordu: Din eskimez. Çünkü tamamlanmayacak ihtiyaçlar ve bizdeki haller, sembol ve mitoloji dili olan dinî dil dışında hiçbir dille ifade edilebilir değildir. Bu bakımdan, burada kinaye dili hakiki dilin yerine geçmektedir.⁷⁷ Dördüncüsü, bu semboller hem "görmekli düzen" veya ilahi nizam olarak isimlendirilebilecek evrenin karakteristiğine dair beşeri tecrübeyi tanımaya yardım eder, hem de onu ortaya çıkarma ve desteklemeye. Şöyle der: Tanrı, davranışımızı dizginleyen idealler ve değerlerdir, ama aynı zamanda evrenin ihtişam boyutu için zihinsel bir simgedir, insanın zihninden bağımsız bir gerçeklik değil. Tanrı adildir, yani biz adaleti severiz...⁷⁸

Bu dört işlevin sonucu, dinin dilinin hüküm içerdiği ve bunun yanı sıra da hükümle ilgili duygulardır. Her iki kısımda da duyguları ifade ve faal (activ) bendeki duyguları ortaya çıkarma vardır.⁷⁹

Epistemik olmayan anlayışın önündeki en temel güçlük, bir hakikat meydana olmadıkça insanın varlığında gerçek ve kalıcı bir hareketlenmenin ve değişimin zuhur etmemesidir. Bu yüzden dinin etkileyiciliğinden haber verilemez. Oysa din için zihnin dışında gerçek bir menşeye düşünülemez.

⁷⁶ Hick John, *Felsefe-i Din*, s. 183, Randall, *The Role of Knowledge in Western Religion*'dan nakille, (Boston, Beacon Press, 1958), s. 114.

⁷⁷ *Zeban-i Dini* (ikinci fasikül) s. 67.

⁷⁸ A.g.e., *Kitab-i Randall*'dan nakille, s. 12 ve 33.

⁷⁹ A.g.e., s. 67.

Ernst Cassirer

Ernst Cassirer tarafından önerilen, mitoloji dilini, bilimin çıkarsama dilinden ayırmak da din diliyle ifade etme görüşü doğrultusundadır.⁸⁰ Cassirer, ilahiyat bahislerinin bir “sembolik şekil”de, onu “mitolojik şekil” biçiminde kavramsallaştıran bireye özgü halde gizli bulunduğu görüşünü geliştirmiştir. Cassirer, bu mitolojik şeklin en saf yönüyle göçebe halkların efsanelerinde bulunabileceğine inanır ve evrenin, alışkanlık edindiğimiz tarzdan bariz biçimde farklı olduğu türden algılanmasına ve anlaşılmasına dayanır. Mitolojik şuurda zihin ve nesne arasında net bir ayrım yoktur ve sembol ile şey ya da arzu ve eylem, idrak ve hayal arasında belirgin bir sınır da mevcut değildir.

Cassirer ve takipçilerinin görüşü, Susanne Langer gibi, ileri ilahiyatın, düşüncenin bilimsel ve mitolojik türleri arasındaki istikrarlı sulhü beyan ettiği yolundadır. Bu fikre uygun olarak ilahiyat, rasyonelleştirmek için beyhude çabayla tekrar üretilmeye girilmiş ve rasyonel kriterlerle değerlendirilirse temelsiz olmak bir yana, anlamsız da kalacak evren hakkındaki görüştür.⁸¹

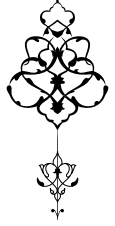
Hristiyan Fırkaların Değişik Yaklaşımları

Yirminci yüzyılın Hristiyan dünyasında deneysel bilimler ve dinî kavramların karşılaşmasına cevap verirken ortaya çıkan çeşitli bakış açıları, Roma Katolikleri, çoğu asli Protestan fırkalar -küçük fundamentalist gruplar hariç- ve Güney Baptistleri vahyin anlamını ve mahiyetini anlamada yeni yaklaşım türlerini göstermektedir. Onlar, Kitab-ı Mukaddes’in, peygamberlerin, özellikle de Mesih’in şahsının hayatında görünür hale gelen birinci elden vahye insanın tanıklığı olduğunu kabul ediyorlardı.

Çoğu gelenekçiler ve İncil Protestanları, Kitab-ı Mukaddes’in hatasız olduğuna ve lafzen yorumlanmasına vurgu yapmaksızın İsa’nın eksen oluşunda ısrarcıydılar. Kitab-ı Mukaddes’in, ne modern bilimin tehdit ettiği, ne de onun tarafından desteklenen dönüştürücü gücü üzerinde duruyorlardı. İncil Kilisesinin lafzen yorum zümresinden sayılmayacak

⁸⁰ *Tecrube-i Dini*, s. 48.

⁸¹ “Zeban-i Dini”, *Dairetu’l-Mearif-i Felsefi*’den nakille, Paul Edwards, c. 7, s. 58.



bağlılarının çoğunun görüşüne göre bilim ve din insan hayatındaki bağımsız iki alandır. Bu arada yeni ilahiyat hareketi, yani neo-ortodoks Protestan ve egzistansiyalizm, bilim ve din arasındaki açık seçik ayrımı ortaya koydu. Bu işi, Kant'ın fikrî mirasını sürdürerek ve bu iki alanın metotlarının birbirine aykırı olduğunu dile getirerek sonuçlandırdı.

Bu yaklaşımlar, linguistik analizin işlevselciliği ile farklılıkları bulunmasının yanısıra pek çok benzerlik de taşımaktadır. Bu iki hareketten birinin, yani neo-ortodoksinin bakışı, Kitab-ı Mukaddes hakkındaki yeni tahkiklerin ve bilimsel araştırmaların sonuçlarını kabul etmenin yanısıra reformist hareketin Mesih'in eksen olduğuna ve vahyin otoritesine vurgusunu ihya sadedinde olmuştur.⁸²

Karl Barth'ın Neo-Ortodoksi Görüşü

İsveçli teolog Karl Barth (1886-1968) tarafından kurulmuş, bu yüzyılın Protestan düşüncesine hatırı sayılır etkisi olmuş ve Amerikalı Emil Brunner (1889-1957) ve Reinhold Niebuhr'un (1892-1071) eserlerine yansımış neo-ortodoksi görüşüne göre Kitab-ı Mukaddes'le son derece ciddi muhatap olmak gerekiyordu, fakat lafzen değil. Barth, Mesih'in şahsında tecelli ettiğini düşündüğü vahye vurgu yaparak Kitab-ı Mukaddes'i, bu vahiy olayına tanık olmuş tamamen beşeri bir kitap kabul etti. Dolayısıyla bu görüşün penceresinden kutsal metinler bilimsel meseleler hakkında muteber bir şey söylemez ve Kitab-ı Mukaddes yazarlarının "bilimsel" görüş ve inançları, kadim zamanların karmakarışık teorileştirmeleridir. Niebuhr'un ifadesiyle Kitab-ı Mukaddes'in zâhirini değil, bâtınını anlamalıyız. Nitekim mesela çağdaş Kitab-ı Mukaddes araştırmacılarının çoğunluğunun, Çıkış kıssasını, insan ve evrenin Tanrı'ya bağımlılığının kinayeli ve sembolik tasvire dayalı betimlemesi olarak gündeme getirdiklerini görüyoruz.

Bu bakış açısına göre dinî anlamları, bu teoremlerin ifade edildiği çerçeve olarak eski kozmolojiden ayırmak lazımdır. Âdem Kitab-ı Mukaddes'te belli bir tarihsel birey değildir, aksine, masumiyetten sorumluluğa ve günahsızlıktan isyana doğru seyir halindeki tek tek insanoğlundan kinayedir.

⁸² Barbour Ian, "Din ve İlm, Mesail-i Tarihi ve Muasır", Bölüm 4, Çev: Piruz Futurçi, Mecelle-i Zihn, sayı 3, s. 99.

Bu dinî görüşlerin insanın kökeni ve başlangıcı ile ilgili bilimsel betimlemelerle bir işi yoktur. Buna benzer biçimde bu bakış açısında dinî metinlerin dinî saldırların hedefi yapılması bir kenara bırakılmakta, bilim ve din birbirine zorluk çıkarmamakta ya da yardımcı olmamaktadır.⁸³ Karl Barth, *Romalılar Risalesi* yorumunda gösterdiği gibi Kitab-ı Mukaddes'in zâhir ifadesini bir yana bırakarak Kitab-ı Mukaddes'in tamamen bâtını ve ilahi yorumunun ardına düşülmektedir.⁸⁴

Neo-ortodoksi görüşün bakış açısına göre bilim ve ilahiyatın metotları arasındaki ayırım, mevzu farklılığından kaynaklanmaktadır. İlahiyatın meşguliyeti, evrenle, yani bilimin araştırma alanıyla benzerliği bulunmayan Tanrı'yladır. Tanrı sadece kendisini Mesih'te tecelli etmiş olması sayesinde tanınmıştır. Fakat bilim beşeri çabayla ilerler ve tepeden tırnağa rabbani cazibeye bağlı dinî inanca hiçbir yardımı dokunmaz.

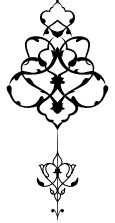
Bultmann'ın Egzistansiyalizmi

Bilim ve dinin alanlarının kesin biçimde birbirinden ayrılmasını destekleyen bir diğer hareket egzistansiyalizmdir. Hristiyan egzistansiyalistler açısından, diğer egzistansiyalistlerde olduğu gibi, ilahiyat ve bilimde kullanılan standart metotların farklılığı, insanın bilinçli sahası ile şeylerin bilinçten yoksun sahası arasındaki karşıtıktan kaynaklanmaktadır. Birincisi zihinsel karışma (subjective involvement) yoluyla, ikincisi ise bilginin özelliği olan nesnel ayrışma (objective detachment) yoluyla tanımlanabilir.

Rudolf Bultmann'ın (1884-1976) izahı şudur ki, Kitab-ı Mukaddes Tanrı'nın fiiline bakmaksızın nesnel dil formunda söze dökülmektedir. Tıpkı onun fiilinin adeta zaman ve mekânın diliyle vasıflandırılabilmesi gibi. Bultmann, zaman ve mekândan üstün olan ilahi sıfatların harici gerçeklerine bağlı kavramların türlerini mitolojik olarak adlandırır ve şöyle der: Bilimin ışığında zamansal ve mekânsal olayların nedensellik yasalarına mecbur olduğunu biliyoruz. İlahiyatın ışığında ise Tanrı'nın madde ve tabiattan üstün olduğunu, tepkisinin maddi nesnellik taşımayarak doğal olaylar sahasında olamayacağını biliyoruz. Mesela evrenin yaratılışına

⁸³ *İlm ve Din*, s. 144-147.

⁸⁴ *İlmü't-Tefsir*, s. 429.



inanç, kâinatın köken ve başlangıcı hakkında hakiki bir ifade değildir. Bilakis bizim Tanrı'dan geldiğimiz ve tepeden tırnağa ona dayandığımız gerçeğini ikrardır. Bundan dolayı Hristiyanlığın mesajı dünyadaki harici olaylara dair değildir. Aksine Tanrı'nın hayatta bizim için basitleştirdiği kendimize ilişkin yeni bir tanımaya dönüktür. Öyleyse transandantal alana odaklanan ilahiyatın, nesnel evrende cansız eşyayı yürekten herhangi bir yükümlülük altına girmeksizin araştırma konusu yapan bilimle hiçbir teması yoktur. Bultmann, böyle bir ifadenin asli deneysel anlamını, onu insanın öz-analiz diline, yani hayatımız için yeni umutlar, arzular, seçimler, kararlar ve imkânları tercüme yoluyla koruyabileceğimiz fikrini ortaya attı.⁸⁵

Bultmann, ahiret hayatı konusunda da mitolojiye inanır ve şöyle der: Ölen kimseler diriltilemez. Yeniden dirilişin şu anki hayatımız için varoluşsal önemini anlayabilmemiz için bu mitolojik şeyi mitolojiden arındırmak gerekir. Yeniden diriliş hakkında konuşmak, gerçekte günaha üstün gelme kudreti ve günahattan kurtuluşumuz hakkında konuşmaktır. Yeniden dirilmiş bireyler, asli benliklerinin tam tahakkuku için tekrar sorumluluk yüklenmekle hayat bulan kimselerdir.⁸⁶

Langdon Gilkey de bu dualiteyi şöyle açıklar: Bilim, nesnel verilerin izahını araştırırken genel ve tekrarlanabilir. Din, evrendeki düzen ve güzelliğin varlığı hakkında, bizim deruni hayatımız (bir yandan günah, ızdırıp ve beyhudelik, öte yandan eğitim, itminan ve bütünlük) hakkında soru sorar. Bilim, nesnelliğin niteliğini (how objective) soru konusu yapar. Din, anlam ve hedef konusunda, kader ve kökenimizin gayesi hakkında insanın kişisel neden ve niçinlerini kapsayan sorular sorar. Bilimin itibar temeli mantuksal uyum ve deneysel yeterlilik (experimental adequacy). Fakat dindeki nihai itibar, kendilerine aydınlanma ve basiret hediye edilmiş ve bizim tecrübemizde de onaylanmış kişiler aracılığıyla kavranan Tanrı ve vahiydir. Bilim ise deneysel olarak test edilebilecek nicel öngörülerini sağlar.

Din sembolik ve temsili dili kullanmak zorundadır. Çünkü Tanrı mütealdir. Gilkey'in yaratılışa dair çıkarımı, onu, tabiatın tarihi konusunda

⁸⁵ "Din ve İlm, Mesail-i Tarihi ve Muasır", Bölüm 4, Sayı 3, s. 101.

⁸⁶ Bkz: *Akl ve İtikadat-i Dini*, s. 324.

tarihsel bir önerme kabul etmemesi, bilakis evreni iyilikle, düzenle ve her an Tanrı'ya bağlılıkla nitelenmiş gösteren sembolik bir ifade saymasıdır.⁸⁷

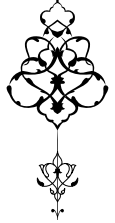
Aynı şekilde Colin Browne da (1932) İlan'ın modellemesini nakledip açıkladıktan sonra bu modelin simgesellik, sembolizm ve bunun Hristiyan dinî metinlere uygulanması ve izahı üzerine şöyle yazar: “Şimdiye kadar söylenenlerden, dinî dilin formel anlama sahip olmadığı, aksine temsili olduğu açıklığa kavuşmuş kabul edilebilir. Tıpkı iki anlama sahip bir misal gibi. Dünyevi kavramlarla beyan edilen bir şeydir ama asli anlamı bu kelimelerin ötesindedir. Aquinos'nun ifadesiyle, eğer bir mana varsa o, temsili anlamdır. Dinî ifadeler, ne işaret edilen şeye tam anlamıyla benzerler, ne de ona hiç benzemez haldedirler. Eğer hakiki olsalar aralarında asli benzerliğin varolması gerekir.”

Aquinos'nun sözüne dayanması dinî dilde epistemik gerçekliği dile getirir de, sözün devamında eklediği izahatla ve beyan ettiği diğer noktayla, nihayetinde Tillich'in sembolizm görüşünü ima ettiği anlaşılmaktadır. Dinî dilin mevzularını doğrulamaya itirazını izah ederken onu dinî tecrübeye dayalı gösterir ve şöyle der: “Mümin kişi için temsili dil doğrulanabilirdir. Çünkü onun Tanrı konusundaki tecrübesine bağlıdır. Bunlar muteberdir, zira sadece onun hayatını değil, tüm iman sahiplerinin hayatını aydınlatmaktadır.” İkinci noktaya ilişkin şöyle der: “Şimdi ikinci noktaya geliyoruz. Buna göre, her tür sembol ya da dinî beyanın anlamlı veya anlamsız olması sadece cümlelerin kendisine bağlı değildir, bilakis söyleyenle ve işitenle de ilgilidir.” Daha sonra bu eksikliği onların “tecrübeler”iyle irtibatlandırır.⁸⁸

Bu babta diğer görüş, dinî önermelerin sadece ve sadece varoluşsal kullanımı bulunduğu, yalnızca yaklaşımların ve tutumların ölümü, hayatı ve biçimlendirilmesi meseleleriyle irtibatlı olduğunu söyleyen kişilere aittir. Bunlar, imanin yeni hiçbir bilgiyi doğurmayacağına, bilakis yeni bir varlığı meydana getireceğine inanırlar. Bundan dolayı dinî önermelerin, ekseninde bātunı hayatın şekillendiği en sondaki alakanın sorularından ayrı farzedilmemesi gerekir. Bunun sebebi, bunların muhtelif yaklaşımlar üzerindeki etkisidir. Bazı önermeler güven vericidir ve kişiye belirsiz

⁸⁷ “Din ve İlm, Mesail-i Tarihi ve Muasır”, Bölüm 4, Mecelle-i Zihn, sayı 3, s. 102.

⁸⁸ Browne Colin, *Felsefe ve İman-i Mesihî der Kam-i Bistom*, s. 180-183.



gelecekle karşılaşmada yardımcı olur. Başka bazıları ise çatışmacı ve cesaretlendiricidir. Bazıları da yalnızca hüküm bildirir, alçak gönüllülük ve pişmanlığa yol açarlar. Bununla birlikte etkileri insanın deruni hayatı ve hidayetiyle bağlantılıdır. Bunlar, dinin temel hedefinin kişiyi değiştirmek olduğunu vurgularlar.

Başka araştırmacılar, dil için, ibadeti ifade eden veya motive eden bariz bir dinî rol düşünürler. Dil, bir toplumun faaliyetinden doğar ve onun için planlanan hedeflerden ayrılmaz. Dinî dil sadece ibadet refleksinden doğmaz, aksine ibadeti doğurmanın hizmetindedir ve görevi de Tanrıyı betimlemek değil, övmektir. Aynı şekilde dinî dil, dinî tecrübeyi yaygınlaştırır, söyleyeni ve muhatabı, kökünün bulunduğu tecrübenin kaynaklarına döndürür. Onun belirgin rolü de dinî yaklaşımları ve yeni tecrübeleri harekete geçirmektir.⁸⁹

Kendisi de söz ustası olan Ian şöyle der: “Dinî dilin belirgin rolü sorumluluğu hatırlatmaktır. Bunun mantıksal yeri ve kuralı, coşkulu bireysel vefaya dair önermelerinkine benzemektedir; bir insanın kendi milletine hayran olması, bir kaptanın gemisine vefalı davranması, bir erkeğin karısına sevgisi gibi. Dinî mesaj bunlardan daha kuşatıcıdır ve karşısında hassas olduğumuz etkili semboller ve tasvirlerle içiçedir. Dinî sorumluluk, varlık karşısında kuşatıcı bir sözleşmedir; bu bahis ve kanıtla karşılaştırıldığında o kadar da rolü bulunmayan ve görevi, insanın basiret ve ayırt ediciliğini motive edecek hikâyeler anlatmak olan ve sorumluluğun da bu motivasyona cevap mesabesinde olduğu bir şey. Hâlbuki dindar insan için Tanrı anahtar bir kelimedir, tükenmez bir hazine, bir izah, sorumluluğu ifade eden en son açıklama.”⁹⁰

Paul Holmer⁹¹ da şöyle der: “Sağlıklı bir ahlakî ve dinî coşkunun denenmesi; güven verebilmesinde, umutsuzluğa galebe çalabilmesinde, dünyevi imtihanlar ve hayal kırıklıkları karşısında direnç sağlayabilmesindedir. Dinî söylemin hedefi, olabildiğince fazla yücelebilmesi için biricik ahlakî-dinî coşkunun hâkim olduğu bir insan hayatı ortaya koymaktır. Tıpkı aşığın dilinin bu coşkudan başka bilimsel izaha ve hiçbir şahide

⁸⁹ *İlm ve Din*, s. 282-285.

⁹⁰ *Religious Language*, s. 37, 47.

⁹¹ *Scientific Language and The Language of Religion*, s. 47, 53.

ihtiyaç duymaması gibi, iman dili de kendi yolunu bulur, kendine ait bir anlam ve kullanım biçimi vardır.”⁹²

George Lindbeck, linguistik analiz görüşünü dinî öğretiler hakkındaki diğer iki görüşle mukayese eder:

a) Önermeci (propositional) görüşe göre dinî öğretiler nesnel gerçekler hakkında doğru iddialardır. Hristiyanlık, geleneksel yorumu esas alındığında doğru yoldadır, umumi itibardan yararlanmaktadır ve vahyin tabiat ötesi tarzıdır. Öğretilerin her biri doğru veya yanlışsa ve rakip öğretilerle biraraya gelmesi imkânsızsa o zaman sadece gerçek bir inanç varolabilir. Önermeci görüş, gerçeğin asıllığının bir suretidir. Çünkü gerçeklik hakkında, kendi özü itibariyle varolabilecek türden bazı önermeler üretebiliriz.

b) Dışavurumcu (expressive) görüş adı verilen görüşe göre, dinî öğretiler deruni tecrübeler için kullanılan sembollerdir. Liberal ilahiyat, kutsal bir şeyi gösterme tecrübesinin bütün dinlerde bulunabileceğini savunmuştur. Asli ve bir tek tecrübe hakkında çeşitli sembolleştirmeler gerçekleşebildiği için muhtelif geleneklerin takipçileri birbirlerinden öğrenebilirler.

Bu görüş, dinin özel ve bireysel boyutlarını genele açık yönlerinden daha fazla vurgulamaya eğilimlidir.

c) Lindbeck’in de taraftar olduğu linguistik analiz görüşünde öğretiler, söylemin, hayatın bireysel ve toplumsal formlarıyla bağlantılı yasaları sayılırlar. Dinler hayatın kılavuzudur. Uygulamaya konması sayesinde öğrenilmiş hayatın stilidirler. O, “kişisel tecrübe”nin başlangıç noktamız olamayacağı sonucunu çıkartır. Çünkü bu tür tecrübeler, kavramsal ve linguistik çerçevelerle biçimlenmişlerdir.⁹³

Bu yaklaşım, tekel iddialarını sözkonusu etmeksizin bütün dinî gelenekleri kabul etmenin kökenidir (pluralizm). Aynı zamanda bu bir araç-sallaştırmacılık veya gerçek dışıcılık tavrıdır; burada inançların ve “doğru-

⁹² *İlm ve Din*, s. 282-285.

⁹³ Bkz: “Din ve İlm, Mesail-i Tarihi ve Muasır”, Bölüm 4, Mecelle-i Zihn, sayı 3, s. 104-105.



luk iddiaları”nın rolü görmezden gelinir ve her kültürel sistem, kendine yeter bir sistem kabul edilir.

4. Gerçekçiliğin Epistemik Görüşü

Alston ve Aquinos'nın Görüşünü İhya

Bu yüzyılda batıda ortaya atılmış dinî dilin sembolik yorumu karşısında Aquinos'nın geleneksel görüşünü ihya fikrinin de ciddi tarafı vardır. Bunların inancı şudur: Dinin dili hem sembolik olabilir, hem de hakiki ve Tanrı'ya ilişkin sözlerin sembolik kısımlarının esas itibarıyla hakiki dile tercümesi de kabildir. Aquinos'nın temsili atıf görüşüne göre, Tanrı'dan, adeta yaratılmışlarla bir kısım “benzer” yönler taşıdığını söylemeye izinliyiz. Bu dil teorisi esasen, bir kelimenin değişik dillerin metinlerindeki farklı kullanımlarını izah için ortaya atılmıştır. Çağdaşlardan William Alston (1921) bu görüştedir. Alston'ın inancına göre Aquinos'nın, delalet tarzı (mode of signification), yani dillerin formu ile delalet konusunun mükemmelliği (perfection of signified), yani söylenen şeyin gerçekliği arasına ayırım koyması bu alandaki müşkülümüzü halletmenin anahtarıdır.

Burada mükemmellik, atfedilen şeyin gidebileceği “özellik” veya “sıfat” a dair olma anlamındadır. Alston, dilimizin Tanrı'dan bahsetmede eksik kaldığını kabul etmektedir. Bu dilin yapısı, nesne (object) ile onu vasıfları arasında ayırım varsaymaya dayanmaktadır. Bu temelde, atfedilenin konuya atfindan sonra diğer varoluş türlerinden ayırt edilmiş varoluşsal konu tanınacaktır. Fakat Tanrı tek varlıktır, hiçbir tür ayrışma ve çoğalma onun varlığına nüfuz edemez. Bu nedenle dilimiz Tanrı'dan bahsetmek için o kadar da uygun değildir. Bilgiyi Tanrıyla ilişkilendirdiğimizde Tanrı ile bilginin niteliği arasında adeta bir ayrışma vardır; insanlarla bilgileri arasında varolana benzer bir ayrışma. Şu farkla ki, bu ayrışma Tanrı'da gerçek bir ayrışma değildir. Alston'ın çıkarımına göre, aynı zamanda, kendine özgü manaları ifade etmede beşeri lafızların yetersiz kalmadığı da söylenebilir. Yani dilimizdeki kelimelerin yansıttığı bir asli gerçekliğin varolması mümkündür. Alston, dilimizin delalet tarzının belki yetersiz kalabileceğini, ama buna rağmen bu dili

birtakım vasıfları sıfatlandırmak için kullanmaya imkân bulunduğunu hatırlatır. Bilim ve güç gibi kelimeleri arındırabilir ve onları yaratılmışların (mümkünâtın) zamanlılık, cisimlilik ve başka şeylerle uyumlu tüm özellikleriyle süsleyip geriye Tanrı'yı ifade edecek anlamın çekirdeğini bırakabiliriz. Bu şekilde donatılmış kelimeler hakiki tarzda Tanrı'ya atfedilebilir ve onlardan yararlanarak Tanrı hakkında doğru önermeler ortaya konabilir.

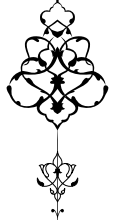
Böylelikle gerçek anlamda Tanrı'dan bahsedebilir ve donatılmış kavramları tanrısal varlığı ifade etmede kullanabiliriz. Bu kavramların dışında idrak edilebilen gerçekliği, tanrısal varlıkla irtibat tarzından anlayabiliriz. Mesela Tanrı'nın aşk duyduğunu anlayabiliriz ama onun nasıl aşk duyduğunu tam olarak kavrayamayız. Fakat bu, Tanrı'nın aşk didnadığı veya aşkla çatışan sıfatlar (nefret ve düşmanlık gibi) sergilediğı anlamına gelmez. Bu sözün anlamı, konuşan ve düşünen yaratılmışlık formlarının, hakkında konuştuğumuz gerçekliği bütünüyle kuşatamayacağını teşhis etmiş olmamızdır.

Bu şekilde, Tanrı bahsinde sembolik olmayan konuşmanın birbirine bağıli iki meseleye ayrıldığı açıklığa kavuşmuş olmaktadır: Ontolojik mesele ve linguistik mesele. Ontolojik mesele tanrısal varlığın yapısıyla irtibatlıdır. Yani yaratılmışlardan başka bir şey olan Tanrı neye benzer? Linguistik mesele de iki şeyle bağlantılıdır: Biri dilimizin formu, ikincisi ise bu dilin tanrısal varlıktan sözedebilmesinin sınırlarıdır. Alston'ın görüşüne göre Tanrı önemli bakımlardan yaratılmışlardan farklıysa da bu giriş, insanın dilinin Tanrı'dan bahsetmek için tamamen yetersiz olduğu sonucunu doğurmaz.⁹⁴

Montgomery Watt'ın Betimleyici Dili

Çağdaş araştırmacılar, aynı zamanda Ortadoğı uzmanı Montgomery Watt'ın dini dili konusundaki yaklaşımı gerçekçi bir yaklaşımdır. Watt, görüşünü şu öncüller ışığında açıklar: Her din, insan hayatının ve içinde yaşama mecbur olunan evrenin gayesi ya da temel özelliğı hakkında hakikatler vazetmeye çalışır. Ama bunlar, insan zihninin sadece

⁹⁴ Bkz: *Akl ve İtikadat-i Dini*, 278-280; William Alston, (Being Itself and Talk About God) Center Journal 3, no. 3 (1984), s. 21.



eksik biçimde üzerinde düşünebileceği alanlardır. Dinlerin odaklandığı gerçeklikler, insan zihninin onlara dair yeterli kavramları biçimlendirmeye güç yetiremeyeceği şeylerdendir. İnsanın dili birinci derecede gözlemleyebildiği şeylere veya münasebetlere ilgi duyar. İnsanlar, ifade için asli kelimelerin mevcut bulunmadığı birtakım konulara değinmek istediklerinde ikincil anlamlı kelimelerden yararlanırlar. Mesela “İrmak akıyor” denir. Çünkü ırmağın akışı insanın veya hayvanın koşmasına benzer bir şeydir. Âlimce eserler dilin ikincil yoldan kullanımıyla doludur. Örnek olarak, kimi zaman ışık dalgaları ve parçacıklarından söz açılır, çünkü ışık dalgası deniz dalgasına benzer bir şeydir.

Dinin dünya yorumunda ve dilin ikincil kullanımında “mitoloji” kelimesi iki anlamda kullanılır. Biri, ilkel ve göçebe dinlere evrensel bakıştaki kullanımdır ve bu tür dinlerin hakikatten uzak olduğuna işaret eder. John Hick’in, “enkarne olmuş mitolojisi”nin anlamı işte budur. Fakat “mitoloji”nin, dinin hakikatının ikincil dille tavsif edildiği, benim ise bunun yerine “betimleyici dil”i kullanmayı önerdiğim olumlu anlamı da vardır. Betimleme ile kastedtiğimiz üç boyutlu bir şeyin iki boyutunu göstermek veya yansıtmaktır. Gerçi bu betimleme bütün boyutları bilmemizi sağlamaz, ama buna rağmen bir gerçekliğin beyanı sayılır. Bu bize şöyle söyleyebilme iznini verir: Her ne kadar dili ilahi gerçeklikler konusunda kullanmamızın betimleyici yönü varsa da bunun yanısıra gerçekliklerin kendisine de işaret eder.⁹⁵

Ian Barbour ve Dine Kapsamlı Bakış

Çağdaş düşünürler arasında Ian Barbour da dinin dilinde gerçeğin yansıtıldığına inanan kişilerdendir. Onun tutumu, hem pozitivistlerin görüşünü analizde eleştirel davranmak, hem de dinî dilin rolünü araçsal bir rol sayıp şahsi ve duygusal boyutlarla ve bir hayat tarzı tavsiyesiyle sınırlandıran işlevselci görüşleri inkârcı kabul etmektir.

Onun inancına göre, linguistik eşitlikler ve farklılıkların, bilim ve din metodunun incelenebilmesi için hem dinî inançların epistemik olmaktan daha kapsamlı betimlenmesi, hem de dinî inançları denemek için daha

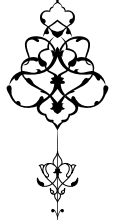
⁹⁵ Montgomery Watt, *Berhord-i Ara-yi Muselman ve Mesihyan*, Çev: Muhammed H - seyin Arya, s. 222-224.

kuşatıcı bir süreç -verilerle, uyumla, kuşatıcılıkla ve kısıtlayıcılıkla bağ gibi- lazımdır. O, bilim ve dinin tamamlayıcı ve çatışmayan rollerini kabul edip bilimin (öngörü ve kontrol) ve dinin (ibadet ve ihtida) dilini ayırıştırarak, dinî dilin epistemik rollerini görmezden gelen dilbilim analizlerinin dinin araçsal özgünlüğüne ilişkin analizlerini şiddetle reddeder ve analistlerin çeşitli diller arasına ördüğü yüksek duvarları kabul etmeyerek, hakkaniyetini teslim etmeksizin dinin faydalı olduğunun varsayılmasını maksada aykırı sayar.

Barbour der ki, ibadet dili, insanın ibadet ettiği şeyle irtibatlı birtakım hükümler içerir. Sorumluluk, insanın kendisini yükümlü kıldığı şeyden epistemik miktarı gerektirir. Başka bir ifadeyle dinî dil ile mevzu, ibadete ait olan ve sorumluluk arasındaki bağı sorgulamalıyız, yoksa sadece onu kullanan bilginin zihnini değil. Araştırmamız, en sondaki alakaya ait itibara ve yine insan hayatında en sondaki alakanın rolüne yönelmelidir. Eğer insanlar dinin hakiki ve hak iddialarını kabul etmezse onun çoklu kullanımları da bir yere varamayacaktır. Çünkü dinî dil, taşıdığı manalarla merci sahibi olabilir ve dış dünya karşısında içeriği bulunabilir; bilişsel veya epistemik tüm öğelerin gıyabında sorumluluk, tıpkı gönlünce bir heva heves gibi olacaktır. Diyanet, asla yalnızca fikrî-aklî bir kabul değildir, fakat daima onun gereğidir.

Nihayet sonuca varır: Bilim ve din, dildeki farklılıklarına rağmen hakikate borçluluk ve bilmeye duyulan iştiyakta ortaklardır. Bu iki alanın her birinde gündeme getirilen sorular kökten farklıdır, fakat bilişsel iddiaları (cognitive claims) vardır ve her ikisi de kendi maksat ve çatışmasında sahici asıldır. Dinde -bilimde olduğu gibi-, “verilerin özeti” veya “faydalı uydurma” olmaksızın pozitivist tahlil ve linguistik tahlil içinde mühalahaza edilmiş işte bu hakikatleri koruyan eleştirel gerçek asliyeti arıyoruz. Her ne kadar hiçbir “deneysel doğrulanabilirlik” sürecine referans gösterilemese de dinin epistemik değerlendirme görevinden imtina edilemez. İlahiyatta hususen dinî inançların (mantıksal) konumu ve niteliği ve oynadıkları rol araştırılmalıdır.⁹⁶

⁹⁶ Bkz: *İlm ve Din*, bölüm 19, s. 285-290; yine “Din ve İlm, Mesail-i Tarihi ve Muasır”, Bölüm 4.



John Hick ve Uhrevi Doğrulanabilirlik

Çağdaş teologlardan John Hick de dinin dilinde epistemik gerçekçiliğe inanan isimlerdendir. Dinin diline özel bir önemle bakan Hick, gerçekçilikten muradına, insani tecrübenin dışında ve nesnel varoluş manasında, dinî inançların alakaları anlamını verir. Buna mukabil, gerçekdışıcılık, bu türden bağımsız alakaların varlığını inkârdır.⁹⁷

Aynı şekilde şu noktayı da hatırlatır: Bilim dilinde, normal dilde ve dinî dilde gerçekçi olunabileceği, ama şiir, ahlak ve estetiğin dilinde gerçekdışı olunması gerektiği anlamında, kişi, dilin alaka ve konularının farklılığı bakımından muhtelif linguistik görüşlere sahip olabilir.⁹⁸

John Hick de Sellars ve diğerlerini takip ederek gerçekçiliği ham ve eleştirel olmak üzere iki çeşide ayırdı ve kendisini dinin dilinde eleştirel gerçekçi olarak tarif etti. Temelde epistemolojiyle ilgili olan ve sonraki aşamada dil bahsiyle irtibat kuran bu tartışma, bilginin, dış dünyadan, zihinsel ve linguistik kavramlardan doğan sonuç olduğunu savunur.

Hick'in görüşüne göre felsefi tartışmalara aşina olmayan çoğu insanın, dinin dilinde genel olarak ham gerçekçiliği vardır. Bunun, evrene ilişkin epistemolojik görüşlerinde kökü vardır ve evrenin algıladıkları biçimde olduğunu zannederler. Bu epistemik yaklaşım dilde görünür hale gelir. Buna inananlar, onu gerçeğin eksiksiz ve noksan-sız yansıması kabul ederler. Bu görüş, dinin dilinde de, dinî metinlerde zikredilmiş olan şeyin gerçeği kelime kelime açıkladığı sonucuna varır. Hâlbuki eleştirel gerçekçilik dinî metinleri lafzen yorumlamaz. Bilakis bunların çoğunu kinaye ve metafor anlamlarıyla yorumlar ve onları, lafzın gösterdiğinden daha ötedeki gerçeklere işaret eden simgeler kategorisine dahil eder. Bu yüzden eleştirel gerçekçilik, dinin dilinde hem ham gerçekçiliği ve zâhiri anlayışı reddeder, hem de gerçekdışıcılık görüşünü dışarıda bırakır ve dinî kelamın eksenini oluşturan Tanrı'nın nesnel varlığını kabul eder. Ama Tanrı'yı idrak edişimizin kavramların aracılığı, zihinsel ve kültürel kategoriler nedeniyle muhtelif kültürlerde farklı farklı olduğunu söyler.⁹⁹

⁹⁷ *An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent*, s. 172-173.

⁹⁸ Hick, 1993, s. 3-4.

⁹⁹ Ibid, s. 6-7.

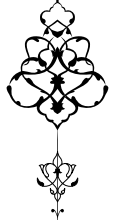
Bildiğimiz gibi John Hick, temel açısından pozitivist doğrulanabilirlik yöntemini kabul etmiştir; ama, kendi ifadesiyle pozitivist yöntemin sınırlayıcı eski dogmasından fizik bilimlerin tüm öğretilere standart gösterilmemesi için¹⁰⁰ dinî önermelerin anlamlılığını bu dünyanın doğrulanabilirlik ve reelliğine bağımlı saymaması, aksine ölümden sonraki hayatta mümkün tecrübeleri ve eskatolojik doğrulanabilirliği kriter göstermesi farkıyla.¹⁰¹

Hick de Crombie gibi şöyle der: Dinin dilini epistemik kabul etme veya etmemeye ilişkin çelişkili ve münakaşa yaratan görüşlerin ortaya çıkışının kökeni, mevzusunun tekелci niteliğidir. Diğer bir ifadeyle, Tanrı'yı müteal varoluş, tabiatın ötesi ve dinin dilinin asli eksenini kabul eden bu görüşle Tanrı'dan söz etmek doğal olarak bu müşkülün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Misal olarak, "Genler insandaki özel hasletlerin ortaya çıkışına yol açarlar" ve "Tanrı evreni yaratmıştır" dediğimizde birinci örnek tamamen anlaşılır bir şeydir ve onun doğruluğunu anlamak için yapılacak deneyin niteliği üzerinde mutabakat sağlayabiliriz. Oysa ikinci örnek böyle değildir. İşte bu, kimilerinin dinin dilinin anlamdan yoksun olduğunu ve epistemik olmadığını zannetmesine yol açmış, bunun üzerine onun için işlevsel, ahlaki, sembolik ve diğer anlamları söz konusu etmişlerdir.¹⁰²

¹⁰⁰ Hick, 1985, s. 112-113.

¹⁰¹ *Felsefe-i Din*, s. 211-215; *Akl ve İtikadat-i Dini*, s. 266.

¹⁰² Hick, 1988, s. 2-4.



Beşinci Bölüm

Batının Fikrî-Dinî Kökleri ve Temelleri, Bizim Konumumuz



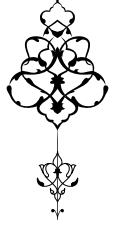


Batı Dünyasının Bazı Dinî-Kültürel Alanları

Önceki bölümlerde batının düşünce atmosferinde dinî dile ilişkin çeşitli geleneksel görüşleri ve yeni yaklaşımları genel olarak inceledik. Bunu yaparken imkân oranında tarafsız bir gözle ve dışarıdan bakarak dinî dile dair iddiaları ve öne sürülen fikirleri onları dile getirenlerin dilinden izlemeye çalıştık. Öte yandan, alanlar üzerine tartışmalı ve zorlu bir araştırma incelemede, dinî dil meselesinin üzerinde durmaya değer yeni görüşlerinin bilimsel ve kültürel temelleri ve başlangıç noktalarını tanıtmak konusu da ilgi alanımıza girdi. Nihayet konular ve sözler arasında kimi zaman onların kaçınılmazlıkları ve ihtimalleri de genel hatlarıyla incelikli değerlendirmenin konusu oldu. Dini her türlü gerçeklikten uzak gösteren ve ona faydacılık gözüyle bakan tatsız ihtimaller. Kaçınılmazlıklar ise öylesine inanılmazdı ki onları kabul etmek Russell gibi inkârcı bir düşünür bile zor geldi ve dedi ki: “Dinin hakikatten nasibi olduğuna delil getiren ve bu nedenle iman etmek gerektiğini savunan kişilere saygı duyabilirim. Ama dine iman etmek gerektiğini, çünkü fayda sağladığını söyleyen ve dinin hakikatten nasibi bulunup bulunmadığı sorusuna cevap aramayı zaman israfı sayan kimselere sadece hakaret etme isteği duyuyorum.”¹

Şimdi, modern dinî dil yaklaşımları karşısında tutum ve tavrımızın ne olduğuna dair temel soruya bakmanın zamanı geldi. Batıda modern zamanlarda din hakkında ve dinin dili konusunda ortaya atılan teoriler Müslümanların

¹ Russell, 1957, s.172.



dinî metinlerine de uygulanabilir mi? Bir diğer bakışla, Hristiyan batıda dinin anlaşılmasına ve diline ilişkin modern bakış açılarının zeminini oluşturan kültürel, bilimsel ve dinî alanlar, temeller ve başlangıç noktaları acaba bir bütün olarak İslam âleminde ve Müslümanların kültür, diyanet ve toplum sahasında da var mıdır ki Yahudi-Hristiyan düşüncülerin kendi dinî ve fikrî güçlükleri için örnek gösterdikleri dinin anlaşılması ve diliyle ilgili teoriler Müslümanların dini ve dinî metinleri konusunda da geçerli olabilsin?

Yukarıdaki soruya cevap vermemizi sağlayacak açık bir bakış açısına ulaşmak amacıyla batı dünyasının fikrî ve kültürel özelliklerini liste halinde göstermeye mecburuz.

1. Asli Vahiyden Yoksunluk

Ahd-i Atik (Eski Ahit) ve Ahd-i Cedid (Yeni Ahit)'de yer alan anlatımları peygamberlere ve azizlere ilahi ilham telakki eden Yahudi-Hristiyan toplumlara hâkim geleneksel düşünceye rağmen bu kitaplar, Musa'ya (a) ve İsa'ya (a) nazil olmuş vahyin kendisi değil, sıradan insanların uzun zamanlar boyunca yazdıkları İsrailoğullarının din tarihi ve onların zamanındaki olaylar ve gelişmelerdir. Tabii ki bu kitaplar İsrailoğulları peygamberlerinin buyruk, şariat ve dinî âdâplarına ilişkin sözleri de içermektedir ve bu açıdan dinî değerleri vardır. Ahd-i Cedid'de yer alan *Yasa Kitabı*, *Resullerin İşleri*, *Pavlus'un Mektupları* adı altındaki seçilmiş İnciller ve bunların dördüncü yüzyılda onlarca İncil arasında resmîyet kazandığı gerçeği bir yana, hepsi de kendine özgü bir renk taşımaktadır; Mesih'in ve Hristiyanların en eski düşmanı (Galatyalılar 1:13) Yunanlı Pavlus'un Orfeizm, Mitraizm ve Gnostik eğilimlerin karışımı olan düşünce yapısından etkilenmiştir.²

Gerçi kimileri, Ahidlerin muhtelif kitaplarının muteber ve güvenilir olduğunu ispatlamak için hâlâ çaba içindeyse de³ kendileri de bu uğraşının faydasız olduğunu bilir ve bu kitaplarda yer alan konuların hiçbir şekilde kabul edilemez olduğunu itiraf ederler.⁴

² Bkz: Saidürüşen Muhammed Bakır, *Tahlil-i Vahy ez Didğah-i İslam ve Mesihhiyet*, s. 125-173 ve 207-208.

³ Bkz: Thyssen Henry, *İlahiyat-i Mesihi*, s. 50-60.

⁴ A.g.e., s. 69.

2. Karışık Metinlerden Çıkan Dinî Kavramların Yetersizliği

Önceden söylediğimiz sorunların bizzat kendisi de başka bir keskin güçlüğüne ortaya çıkışının kökeni oldu, ham ve donanımsız beşeri yaklaşımlar vahyin yerine geçti ve müteal dinî kavramları beşeri evhama bu-laştırdı, vahiy ve ilham yerine onu sundu.

A) Bedenlenmiş Tanrı

Bu beşeri metinlerde bazen Tanrı, bedenleştirici bir bakışta, maddi görünüşle yeryüzüne iner ve peygamberi Yakup'la güreşir ve yenilir! (Ahd-i Atik, Yaratılış, 32:24-30) Bazen de, asla anlaşılamayacak birdeki üçün-baba, oğul, ruhulkudüs- gizemli mitolojisinde zuhur eder. (Ahd-i Cedid, Matta 28:19 Korintoslulara II 13:14; Kolossiler 1:16; ibraniler 1:2) Kelime beden-lenir (Yuhanna'nın başı 1 ve 3)... Hatta o, bilge ve zeki insanların keşfe-demeyeceği babanın muhal sırrıdır (Matta 16:17), ama çocuklara aşikar olmuştur (Matta 11:25). Bu çelişkili yaklaşımın akla zarar haline rağmen hâlâ daha bazı yazarlar belki kalpten inanmasalar da bunda ayak diremektedirler. Lakin bu vasıfla Kitab-ı Mukaddes'i teolojide hata-dan korunmuş biricik ve en yüce kaynak olarak tarif etmektedirler.⁵ “Mantıksal bir çıkarımla bir tek Tanrı'nın varolduğunu anlayabiliriz. Fakat bir tek Tanrıda üçlemenin⁶ varlığını ancak ilahi keşif yoluyla idrak edebiliriz... İtiraf etmek gerekir ki kutsal üçleme, önemli ilahi sırlardan biridir. Bazı çevrelerin onu fikrî bir muamma veya hatta zıt ve çelişik görmeleri mümkündür. Bu öğreti, esrarengiz görünen var-lığına karşın beşerî düşüncenin ürettiği bir şey değildir, aksine ilahi keşif olmaktadır.”⁷

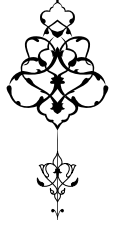
B) Tersyüz Edilmiş Peygamberlik

Aktarıcılarının kendilerini ulûhiyete bağlı saydıkları Ahidlerin kutsal metinleri modeline göre vahiy, peygamberlik ve halka kılavuzluk etme telakkisi, ayrıcalıklı hiçbir tür şart ve yetkiyi gerektirmemektedir.

⁵ Bkz: Thyssen Henry, s. 71.

⁶ Metinde “teslis”

⁷ A.g.e., s. 87-88.



Bu bakışta falcılık, kehanet, bilgelik, sihir, büyü ve diğerleri vahiy almanın çeşitli kısımlarıdır. Bu görüşe göre ilahi peygamberler de isyana bulaşmış, gayri ahlaki işlere karışmış, kendilerinin ve başkalarının namuslarına tecavüz etmiş sıradan insanlardır! (Yaratılış 9:20-27, 19:30-38, 34, 35, 38, 49). Hile, aldatma, yalan ve nifak onların işlerinde normaldir! (Yaratılış 27; İkinci Samuel 11, 13, 18; Birinci Krallar 13; Yeremya 23:12; Yeremya 2:8) Onlar kimi zaman diğerlerine lanet eder ve onlara nefret duyarlar, ama aynı zamanda peygamberlik ve risaletleri de vardır. (Markos 14:71, Matta 16:19). Karanlık ve uygunsuz geçmişleri vardır ve başkalarını katletme, onlara eziyet etme konusunda iyice yoldan çıkmışlardır. Bununla birlikte aniden keşfe nail olur ve risaleti bulurlar! (Rasüllerin İşleri 7, 8, 9; Galatyalılar 1:14). Bazen bu metinlerin sarkastik⁸ yazarları İsa'dan (a) önceki vahiyleri Tanrı'nın kandırması olarak adlandırarak şöyle demişlerdir: "Tanrı Mesih'ten önce insanları şeriat, buyruklar ve ödevlerle tuzağa düşürüp kandırdı." (Galatyalılar 3: 24)

Dinî metinler olarak bilinen bu yazılar bazen öyle büyük güçlükler yaratır ki ona inananlar mecburen kendilerinin bile ikna olmadığı tevilere başvurmak zorunda kalırlar:

"İnsanların günahkârca işleri (Yahudi-Hıristiyan dinî metinlerde) kaydedilmiş ama onaylanmamıştır. Nuh'un sarhoş olması (Yaratılış 9:2-27), Lut'un zina yapması (Yaratılış 9:13-38), Yakub'un yalan söylemesi (Yaratılış 27:18-24), Süleyman'ın pek çok kadın alması (Birinci Krallar 11:1-3), Ester'in taş kalpliliği (Ester 9:12-14), Petros'un inkarı (Matta 26:61-75) gibi. Bazı kötü işler, taşıdıkları iyi niyet sebebiyle onaylanabilmiştir. Rahap, ikiyüzlülüğü değil, imanı nedeniyle (Yeşu 2:1-21), Yael, ihaneti değil, vatanseverliği sebebiyle (Hâkimler 17-22), Şemun heva hevesi değil, inancı nedeniyle (Hâkimler 14-16), (İbraniler 11-32)..."⁹

Fakat bu yazar, sonuçta bu yakıştırmaların ilahi peygamberlerin şanına ve sahasına uyup uymadığını aydınlatmıyor?

C) Belirsizlik Halkasında Vahiy

Ehl-i Kitab'ın özelliği olan ve pek çok güçlüğü kökenini oluşturan alanlar arasında "vahiy" in izah ve anlamının karmakarışık oluşudur. Hucks Kitab-ı Mukaddes Sözlüğü'nde şöyle demektedir:

⁸ Metinde "şathî meslek"

⁹ İlahiyat-i Mesîhi, s. 69.

Bu lafız *Sayılar* (24:2), *İkinci Samuel* (23:1 ve 15:1) ve diğer yerlerde kullanılmıştır ve bir şehre veya ülkeye ya da kavme özgü peygamberliğe delalet eder. *Çıkış* bölümünde (12:10) bu vahyin kavim için bir reis, yani ayet olduğuna işaret edilmektedir. Sonuç itibariyle genel olarak vahiyden maksat ilhamdır.¹⁰

Peygamberliği tarif ederken de şöyle yazar: “Peygamberlik, Tanrı’dan haber verme ve dinî işlerin, özellikle de gelecekteki işleri bildirmenin kasdedildiği bir kelimedir. Mesela Harun peygamber olarak adlandırılmıştır. Çünkü nutuklarıyla Musa katından haber veriyor ve konuşuyordu. (Çıkış 7:10) Ahd-i Atık’in peygamberleri veya nebileri daima Musa’nın şeriatından bahsediyorlardı ve Mesih’in gelmesi için peygamberlik yapıyorlardı. Peygamber Samuel’in zamanında kâhinler tahsili, eğitim ve öğretimi bir kenara bıraktıklarından ve ilim tahsiline rağbet göstermediklerinden Hazret, Ramah’ta bir okul kurdu (Birinci Samuel 19:19-24) ve bu okulun talebeleri peygamberin çocukları adıyla ünlendi. Buradan Samuel şeriatı ihya etmekle şöhret kazandı ve adı, Musa ve Harun’un adıyla anılır hale geldi. (Mezmurlar 99:6, Yeremya 15:1, Sayılar 3:22-24) Bu şekilde Beyt-el (Kralar II 3:2), Eriha (İkinci Krallar 2:5), Gilgal (İkinci Krallar 4:38) ve diğer mekanlarda (İkinci Krallar 2:5) birkaç okul kurdu. Bu peygamberler okulunun reisine baba adını verdiler (Birinci Samuel 10:12), efendi dediler (İkinci Krallar 2:3). Bu okullarda Tevrat yorumu, müzik ve şiir eğitimi veriliyordu. Bu nedenle peygamberler genellikle şairdi ve çoğunlukla da müzik icra edebiliyorlardı. (Çıkış 15:20, Hâkimler 4:4, 5:1; Birinci Samuel 10:5, İkinci Krallar 3:15, Birinci Tarihler 25:6). Bu okulların faydası, talebeleri halk için eğitmesi ve hazırlamasıydı...”¹¹

Bu anlatıma rağmen başka yazarlar şunu iddia etmektedir: “Ruhul-Kudüs hem Kitab-ı Mukaddes yazarıdır, hem de onu yorumlayıcısı; İkinci Petros’ta söylendiği gibi (1:21).”¹²

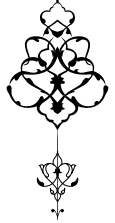
*Mucemu’l-Lâhuti’l-Kitabı*¹³ de tarihsel vahye değindikten sonra astromoni, falcılık, rüya tabiri, kura, astroloji, rüya, ilahi kelamı işitme ve

¹⁰ Hucks James, *Kamus-i Kitab-i Mukaddes*, s. 905.

¹¹ A.g.e., s. 873.

¹² *İlahiyat-i Mesihî*, s. 240.

¹³ Başpiskopos Antonios Necib, *Mucemu’l-Lâhuti’l-Kitabı*, s. 840.



hikmet gibi kadim kanun bulma araçlarının çeşitli yollarını kutsal metinlere dayanarak vahye ulaşmanın yolları olarak sayar. Vahyi, Mesih'in zuhuruna kadar gerçekleşmiş eksik vahiy ve Mesih'in kendisi olan tam vahiy şeklinde ikiye ayırır. Mesih'e vahyi amellere, sözlere ve şahsa kabul eder; Mesih'ten menkul vahyi ise tam vahye ve Mesih'in zuhuruna kadar kesintisiz devam edecek Ruhul-Kudüs aracılığıyla vahiyle ve kiliseye vahiyle ifade eder. Zikredilen kitabın girişinde vahyi şöyle izah etmiştir:

İslam'ın aksine, Hristiyanlıkta şahsın vahiye özel bir rolü vardır ve peygamber, hiç etki etmeksizin sırf suyu taşıyan ve nakleden bir sünger parçası gibi değildir. Bilakis peygamberler, ilhamla edindikleri tecrübeleri metaforik ve simgesel kelimelerle ifade ederler.¹⁴

Bu alandaki başka bir eserde şöyle denmektedir:

Vahiy sadece anlamın dile getirilmesidir, lafızların imla edilmesi değil. İşte bu ayırt edici özellik, vahyi alana, yalnızca araç olmayacağı üstün bir kimlik kazandırır. Bu nedenle nerede konuyu daha çok açıklayacağı ve uygun bir söz üslubuyla onu anlatabileceğine ilişkin eli serbesttir.¹⁵

Hristiyanlıkta Pavlus'un ortaya attığı vahyin Mesih'in şahsına özgü kılınması meselesi bir kenara bırakılırsa, vahiy kavramı, Kitab-ı Mukaddes Sözlüğü'nün açıkladığı gibi, Yahudi ve Hristiyan görüşünde tüm insanlara, özellikle de büyücüler, falcılar, astrologlar ve bilgelere açılan malum ilhamlar, kalbi çağrışımlar ve deruni keşifler sahasında anlam bulabilir sadece.¹⁶ Bu bakımdan bu deruni ve şahsi keşif, ardından insani "tabir"i de peşine takacaktır. Sonuçta muhataplara aktarılan şey, yalnızca o keşiflerin hayaletidir.

Hristiyan yazar bu konuda şöyle söyler: "İlham yazı değildir. Bilakis anlamın kalbe aktarılmasıdır. (...) İlham asla yazarın şahsiyetini ortadan kaldırmaz. Çünkü ilhamı alan şahıs kendi zamanının insanları arasında yaşar ve toplumun diğer bireyleri gibi bir dizi malumatı, duyguları ve kendine özgü üslubu vardır. Yazarken kendine has edebi tarzını uygular; kendi çağının kültür ve medeniyetinden, topluma hâkim

¹⁴ Başpiskopos Antonios Necib, *Mucemu'l-Lâhuti'l-Kitabî*, Giriş, s. 16.

¹⁵ Garaudy ve diğerleri, *Felsefetü'l-Fikri'd-Dini beyne'l-İslam ve'l-Mesihîyye*, c. 2, s. 392.

¹⁶ Bkz: Eliade Mircea, *Dairetu'l-Mearif-i Din*, c. 12, s. 369.

şartlardan etkilenir. Bu yüzden yazarların şahsiyetleri ve yazdıkları birbirinden farklıdır.¹⁷

Bu yaklaşım vahyi hiçbir şekilde Tanrı'nın saf mesajı olarak görmemektedir. Hatta tam tersine ona Tanrı'nın lütfu ve insanın tesiri olarak bakar ve Kitab-ı Mukaddes'i de, bu ulûhiyet tecrübelerini ve vahye dayalı olayları hikâye eden baştan sona beşeri bir kitap görür, masum bir kitabın yazısı değil.¹⁸

D) Mucize veya Şaşırtıcı Herşey

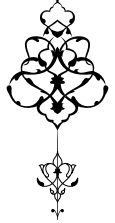
Yahudi-Hıristiyan kültürde eksik tecelli etmiş, sapmanın ve çarpık düşüncenin kökeni olmuş dinî kavramlar arasında mucizenin anlamı, hakikati, tezahürleri ve hedefleri de yer alır. Bu bakış açısına göre “mucize”nin anlamı avami bir yaklaşımdır; sihirbazlar, kâhinler, dervişler ve astrologların fiileri, garip eylemlerin sahipleri hizasında insanları şaşkınlığa sürükleyen harikulade ve şaşırtıcı her durum düzeyine özgü kabul edilir.

Nitekim numune bakımından da Kitab-ı Mukaddes'teki mucizelerin oldukça geniş kapsamı, kendine has özelliklere sahip bu ilahi fenomenin bu metinlerdeki mahiyetinin saf olmadığını göstermektedir. Bu sebeple halkın dilinin karmakarışık görünmesi (Yaratılış 11:1-9), sürüde veba (Çıkış 9:1-7), Musa'nın suretinin değişmesi (Çıkış 24:29), Eriha'nın duvarlarının yıkılması (Yeşu 6:20), ateşteki kazandan zehrin giderilmesi (İkinci Kralarlar 4:28-41) Mecusilere yıldızın zuhur etmesi (Matta 2:1-22), iki kör adamın Eriha'da şifa bulması (Matta 20:29), sudan şarap yapılması (Yuhanna 2:1-18), delinin şifa bulması (Markos 1-22), Pavlus'un eliyle Alima'yı kör etmesi (Rasüllerin İşleri 12:11), Pavlus'un körlükten şifa bulması (Rasüllerin İşleri 6:17, 18) vs. Bunların hepsi mucizeler arasında sayılır. Böyle bir anlayışa göre her türlü olağanüstü ve sedefvâri hadise kendine has telakkiyle mucize olarak adlandırılmıştır.

Kuvvetle muhtemel, işte bu kavramsal ve ispatlı kapsamlılık, bazı yazarların bunları bir kenara bırakmak gerektiği sonucunu çıkarmalarına yol açmıştır:

¹⁷ Saba George, *Ala Etebeti'l-Kitabi'l-Mukaddes*, s. 136-140.

¹⁸ *İlm ve Din*, s. 248-270.



Yazarlar (Kitab-ı Mukaddes) ruhani hakikatleri aktarmak için kendi yazdıklarına çok sayıda doğaötesi mitolojiler ve mucizevi öyküler soktu. Kitab-ı Mukaddes yorumcusunun görevi bu mitolojileri bir kenara bırakması ve Tanrı'nın bizim için düşündüğü ruhani hakikatlere ulaşmasıdır.¹⁹

Diğer yandan, doğaüstü bir fenomen olan mucizeyi yasaların ve evrenin doğal düzeninin yerine geçirme, buna karşılık tabiata hâkim düzeni çelişkili gösterme anlayışı da Ehl-i Kitap düşünürlerin bu konudaki diğer yaklaşımlarındandır ve apaçık hatadır. Hume bu zeminde görüşünü şöyle açıklar:

Mucize, tabiat kanunuyla çelişir. Sapasağlam ve değiştirilemez tecrübe bu yasaları doğruladığından, olayın hakikati hakkında mucizenin zıddına delil, her deneysel kanıtın tasavvur edebileceği ölçüde tamamdır... Mucize net biçimde şöyle tarif edilebilir: Tanrı'nın özel iradesi veya görünmeyen bir etken vesilesiyle bir tabiat kanununu ihlal etmek.²⁰

Hâlbuki mucize, ne tabiat kanunlarıyla aynı rütbededir, ne de onlara dikey ve karşısındadır. Bilakis doğal yasalar boyunca varolan bir kanundur ve hakikati de varlık evrenine hâkim yasanın daha üstün bir yasayla sınırlandırılmasıdır.²¹ Bunun gibi, hedefinin Tanrı'yı ispatlama ve sonra da onu tahrip etme yönünde tahlil edilmesi, mucize kavramını yorumlamada yapılan diğer hatalardandır.²²

Bu yersiz tahminler, birtakım kişilerin, hatta bir yandan modern bilimin görüşlerine rağbet gösteren, öte yandan kabul edilemez fikrî geçmişleriyle meseleye bakan (inkârcı) rahipler düzeyinde mucizeye inancın vehim ve gerçek dışı olarak tanımlanmasına sebep oldu.²³

E) İnsanın Doğasının Kirlenmesi

Kitab-ı Mukaddes'in en ünlü öğretilerinden biri, insanoğlunu Âdem ve Havva'nın isyanı nedeniyle günaha ve kirlenmişliğe mahkûm olduğu

¹⁹ İlahiyat-i Mesîhi, s. 63.

²⁰ Hume David, "Makale der bare-i Mucizat" Çev: Muhammed Emin Ahmedi, *Ten - kuznuma ya Gaybnuma* içinde.

²¹ Bkz: Saidirüşen Muhammed Bakır, *Mucizeşinasi*, s. 74-77.

²² Hospers John, *Felsefe-i Din*, Çev: Merkez-i Mutalaat ve Tahkikat, s. 83-92.

²³ Bkz: Cupitt Don, *Derya-yi İman*, Çev: Hasan Kamşad, s. 48-50.

fikridir. Bu yüzden, insan nesli ilk anne ve babasının hatası sebebiyle maruz kaldığı günahın kirliliğinden temizlenmek için vaftiz olmalıdır. (Matta 28:19, Markos 16:16). Nitekim görüldüğü gibi Âdem, tüm beşer neslinin babasıdır. Hepimiz doğal doğum yoluyla ondan meydana geldik. Buna göre herkes dünyaya günahkâr gelmektedir. Çünkü Âdem, ilk çocuğunun doğumundan önce günah işlemişti... Kitab-ı Mukaddes, günahın umumi olmasını net biçimde açıklamaktadır: “Günah işlememiş insan yoktur.” (Birinci Krallar 8:46), “Çünkü hepsi günah işlediler ve Tanrının izzetinden mahrum kaldılar.” (Romalılar 3:23)²⁴

Bütün bunlara rağmen insan kendi çabasıyla kurtuluş yolunu tutamaz. Bu sebeple Tanrı, feda etmek üzere ve insanları kurtarmak için oğlunu gönderdi.²⁵ “O, kendini kurban ederek günahı gidermek üzere geldi.” (İbraniler 9:26), “İnsan oğlu da hizmet edilmek için değil, bilakis hizmet için geldi; canını çokça feda etmek için.” (Markos 1:45). Pavlus Hıristiyanlığı bununla da yetinmedi, tüm yükümlülükleri, âdâp ve şeriatı reddetti, bunların yerine mutlak serbestliği koydu ve İsa’nın ölümünü bütün günahların fidyesi kabul etti. “Tanrı sadece günahkârın tövbesiyle onun günahını bağışlamaz. Böyle bir iş adil Tanrı için mümkün değildir. Tanrı ancak bedeli ödendiği takdirde bağışlayabilir. Bağışlayabilmesi ve aynı zamanda da adaletine halel gelmemesi için Mesih (kendi ölümüyle) günahkârın bedelini ödemiş oldu.”²⁶

Pavlus kilisesinin düşüncesindeki öğretilerden biri de rahibin huzurunda günahı itiraf edip bir bağışlanma belgesi satın almayı kurtuluşun kökeni saymasıdır. Cennet ve cehennem alışverişi ve insanın kaderini belirleme meselesi böyle ortaya çıktı.²⁷

F) Hakikati Araştırmaktan Menetme

Yine bu metinlerde, yasak ağaç imtihanı sırasındaki ilk terk, ölümsüzlük suyunu ve hakikati arama biçiminde ifade edilmiştir. O, Tanrı’nın zorunlu iradesine mahkûmdur, öyleyse hakikati idrak arayışından

²⁴ *İlahiyat-i Mesihî*, s. 162 ve 178.

²⁵ A.g.e., s. 43 ve 204.

²⁶ A.g.e., s. 22.

²⁷ Bkz: *Tarih-i Temeddun*, c. 18, s. 36-41.



vazgeçmeli, ebedi mülkün arzu etme ve Tanrı'nın rakibi olmayı aklından geçirmemelidir! “Rab Tanrı Âdem'e emrederek dedi ki, bahçenin tüm ağaçlarından yasak olmaksızın ye, ama iyi ve kötünün bilgi ağacından sakın yeme. Çünkü ondan yediğin gün öleceksin.” (Yaratılış 2:16-17), “Yılan, Rab Tanrı'nın yarattığı çölün bütün hayvanlarından daha hilekâr olanıydı. Kadına dedi ki: Gerçek şu ki Tanrı bahçenin hiçbir ağacından yememenizi söylemedi mi? Kadın yılanı dedi ki: Bahçenin ağaçlarının meyvasından yiyebiliriz, fakat bahçenin ortasında olan ağacın meyvası hakkında Tanrı, ondan yemeyin ve ona dokunmayın ki ölmeyesiniz, dedi. Yılan kadına dedi ki: Katiyen ölmezsiniz. Çünkü Tanrı bilir ki ondan yediğiniz gün gözleriniz açılacak, iyiyi ve kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız...” (Yaratılış 3:1-6)

3. Akli İptal

Pavlus'un resmiyet kazanmış Hıristiyanlığı, çok tanrılı ve şirke bu-laşmış Yunan düşünceleriyle uyumsuzluk olmaması için başlangıcından itibaren, duygu ve hissiyata, duygusal inanca dayalı kendi düşüncesinin temelini akılcı dindarlığın yerine geçirdi.

Mesih'e ve Hıristiyanlara düşman Pavlus'un, yani Yunan meşrepli düşünürün dininde, eski müşrik düşüncelerin tamamı bedenlenme, feda, hac ve izah edilemez bir sır olan baba-oğul-ruhulkudüs üçlemesi formunda zuhur etti. Bu meşrepte şariat ve yükümlülük kaldırıldı, hiçkimse için zahmet doğurmayacak sevgi herşeyin yerine geçti. Bu düşünce doğal olarak zalim egemenlerin eğilimine mazhar oldu.

Mevcut Hıristiyanlık başlangıçtan itibaren binasını akli reddetmeye oturttu. Tertullian (150-230) bunu şöyle izah etti: “İman ediyorum, çünkü bu iş, akıl dışı ve anlamsızdır.” Yine, Atina'nın (akılcılığın zuhur ettiği yer) Uruşelim'le (Kudüs) (Hıristiyanlığın zuhur ettiği yer) ne işi olabileceğini sordu...²⁸ Ehl-i Kitabın bakış açısından “iman, aklın çarmıha gerilmesidir.”²⁹

²⁸ Gilson Étienne, *Akl ve Vahy*, Çev: Şehram Pazuki, s. 4-5.

²⁹ Mehdevi Yahya (derleyen), *Pedidarşinasi ve Felsefhe-ya Hest buden*, s. 129.

4. Bilimin Sınırlandırılması

Önceki gelişmelere şunu da eklemek gerekir ki, Pavlusçu kilisenin iktidar mekanizması resmiyet kazandıktan sonra ve dördüncü yüzyıldan itibaren biçimlenmesiyle birlikte her türlü bilgi ve görüşü yalnızca Kitab-ı Mukaddes ve kilise babalarının yorumu çerçevesinde mümkün ve caiz gördü. Bunun sonucunda da fikrî ve bilimsel bütün alanların önü kapandı; sadece tahrif olmuş dinî anlamla karışık Yunan kozmolojisinin yorumları makbul bilimsel görüş olarak gösterildi ve bunun dışında bütün düşünceler reddedilmiş sayıldı.³⁰

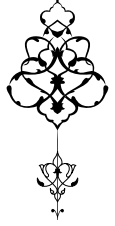
5. Kutsal Metinlerin İç Çelişkileri

Vahyedilmiş dine inananların tamamı, Tanrı'nın ve onun peygamberlerinin sözlerinin çelişki ve çatışma içinde olamayacağını apriori (önsel olarak) kabul etmişlerdir. Çünkü Tanrı'nın sınırlanamaz ilmi ve hikmeti ile Tanrı'nın mesajını alma ve iletmede peygamberlerinin hatasız oluşu bu varsayımlara dayanmaktadır. Fakat kutsal Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid kitaplarının, çeşitli saiklere sahip yüzlerce insanın anlayış, idrak, ilgi ve tarzının ürünü olduğu, Kitab-ı Mukaddes Sözlüğü'nün³¹ ifadesiyle bin-beşyüz yıl süresince telif edildiği gerçeği gözönünde bulundurulduğunda bu yazıların çok sayıda uyumsuzluklar taşıması doğaldır.

Diğer taraftan, üsluptaki ciddi farklılıklar bir yana, bu kitapların muhtevasında pek çok konuda uyumsuzluk ve çatışmanın göze çarptığı da gözlemlenebilmektedir. Misal olarak, bir yerde şöyle denmektedir: “Şeriat amellerine ait olanların tamamı lanet altındadır... Hiçkimse Tanrı'nın huzurunda şeriatı dolaylı adil sayılmayacak... Mesih bizi şeriat lanetinden kurtarmak için kendini feda etti. Çünkü bizim yolumuzda lanete uğradı. Nitekim şöyle yazılmıştır: Darağacına asılan her kimse melundur. (Galatyalılar 3:10-13),” “Bizi Mesih'e ulaştırmak için şeriat bizim mürebbi-miz oldu. Lakin iman geldiğine göre artık mürebbi altında değiliz.” (Galatyalılar 3:24-25), “Ve şeriat günah ve ölümün üretilmesinin kökenidir.” (Romalıları 3:20, 7-11).

³⁰ Bkz: Musevi Lari Mücteba, *Sima-yi Temeddun-i Garb*, s. 30.

³¹ *Kamus-i Kitab-i Mukaddes*, Giriş.



Ama başka bir yerde, Kitab-ı Mukkades'in sözcüsü, yani Pavlus şöyle diyor: "Şu halde şeriat ayetlerini imanla geçersiz hale mi getiriyoruz? Haşa. Aksine şeriatı tahkim ediyoruz. (Romalılar 3:31). Hulasa şeriat kutsaldır; mukaddes, adil, iyi hükümdür. (Romalılar 7:13)"

Bu Köklerin Sonuçları

Bu alanların ve dile getirilen öğelerin özde ve detaylarda meydana getirdiği sonuç, Yahudi-Hristiyan dinî kültürün yüzyıllar boyunca dinsel donukluğun, bilimsel durgunluğun, metafizik çöküşün kurbanı olmasıydı.

Ortaçağ veya karanlık çağ (dark ages) tabiri, ister âlim, ister avam olsun halkın din adına kilise babalarının bencilce heves ve eğilimlerinin pençesinde olduğu³² işte bu acı ve tahammül edilemez döneme verilen isimdir.³³

Modern Zamanın Tepkileri

O sürahi kırıldı ve içindeki döküldü! Evet, zamanın geçmesiyle batılı insanların oldukça donuk fikrî gelişimi, sonunda ağır uykudan uyanılacak aşamaya ulaştı. Uzun haçlı savaşları hiçbir zafer kazanamamış olsa bile Avrupalıları Müslümanların kültür ve medeniyetiyle tanıştıracak kadar uyandırıcı olabildi. Müslümanların eserleri ve bilimsel metinlerinin tercümesi, diğer doğu milletleriyle irtibat, Avrupalıların maceracı keşif seyahatleri, sonraları batılıların hırsıyla sömürgecilğe girişme ve ülke fethetme motivasyonuna yol açan yeni dünyaların keşfedilmesi, bilimsel devrim ve modern bilimsel buluşlar, toplumsal uyanış ve başka pek çok etken, geçmiş dönem karşısında modern döneme özgü reflekslerin, iniş çıkışlarıyla rönesanstan bu yana değişik biçimlerde kendini göstermesine ve batılı araştırmacıların kendilerini kilisenin ve dinin bağlarından kurtarmalarına sebep oldu.

³² Sima-yi Temeddun-i Garb, s. 28-32.

³³ Bkz: Russell Bertrand, *Tarih-i Felsefe-i Garb*, c. 2, Çev: Necati Deryabenderi, s. 175-176; Halsey Hull ve William Lewis, *Tarih ve Felsefe-i İlm*, Çev: Abdülhüseyn Âzereng, s. 152.

Yeni yüzyıl, gerçekte, tüm fikrî-kültürel alanların zıddına tuğyan ve kendinden önceki dönemin sonuçlarıdır. Modern çağın düşüncesi, duyuşal-deneyşel yaklaşımıla ve tabiatı tüm boyutlarıyla ele geçirme bakış açısıyla, kökten kazıyan bir eleştiriyle önceki duruma bakan tam anlamıyla dünyevi bir felsefe üretir.³⁴

1. Bilim ve Dinin Ayrışması ve Çatışması

Bilim ve dinin çatışması ve bu ikisinin amaçlar, metotlar ve muhtevalar bakımından istikametlerinin karşı karşıya gelmesi, hem ahidlerden oluşan Kitab-ı Mukaddes'in içeriğinin bilimsel gerçeklerle uyuşmaması, hem de kilise babaları tarafından batılı toplumların fikrî bakımdan geri bırakılmışlığı ve bilimin sınırlandırılmasıyla ilgili olarak modern çağın çatışan tepkilerindendi. Her ikisi de sonuçta dine bağlanıyordu.

2. Deneyşelciliğın Yaygınlaşması

İnsanın doğal durumunu, sonuç itibarıyla de hayatını değıştirmede olağanüstü etkisi olmuş deneyşel epistemolojının kuşatıcılığı varsayımı veya deneyşel metodoloji tekeli, modern çağın, her tür bilimsel düşünce-nin önünü tıkayan önceki konum ve metot karşısındaki tepkileri arasındadır.

3. Metafizik Çıkarsamalar

Modern bilimin teorilerinden metafizik sonuçlar elde etme, modern dönemin, esas itibarıyla kuşkuculuk ve inkârcılık, kimi zaman da doğal ilahiyat yönünde ilerleyen ve Yahudi-Hristiyan kültürün izah edilemez inancı karşısında bir tepki olan özelliklerindendi.³⁵

4. Dinî Reform Hareketi

Dinî reform hareketi, aslında kilise babalarının hayata geçirdiğı, papalar ve piskoposların olağandışı yozlaşmasını temsil eden dini reddetmek

³⁴ Bkz: Cassirer Ernst, *Felsefe-i Ruşengeri*, Çev: Yedullah Mukin, s. 310.

³⁵ Bkz: *İlm ve Din*, bölüm 3.



demekti. Hristiyan bilgin Erasmus, onbeşinci yüzyılın sonlarında kilise inancında dinî reform ve ıslahata gidilmesi gerektiğini ortaya atmıştı. Fakat onu takip eden Luther ve Calvin bu hedefi pratiğe döktü. Luther Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid hakkındaki bilgisine dayanarak kiliseye hâkim süreci uygunsuz buldu, özellikle Roma'ya yolculuğu sırasında kilise babalarının servet yığdığını, maneviyattan uzaklaştığını ve bağışlanma belgeleri sattığını görünce buna sert biçimde karşı çıktı. Ondan başka Calvin de dinî hâkimiyeti gündeme getirerek kutsal gelenekleri ve ibadetleri reddetti. Ama bu ikisinin düşüncesindeki ortak nokta, bilimsel meşguliyet ve dünyevi çabayı da Tanrı sevgisi doğrultusunda saymalarıydı.³⁶

Belki de Will Durant'ın söylediği şu temeldedir: Rönesans ve dinî reform, çağdaş tarihin, günümüzdeki fikrî ve ahlakî hayatımızı karşılıklı olarak sulayan iki kaynağıdır.³⁷

5. Çeşitli Felsefeler

Rönesanstan sonra ampirizm, idealizm, Kant'ın transandantal felsefesi, hümanizm, egzistansiyalizm, hermenötik, fenomenoloji, pragmatizm, epistemoloji, pozitivizm, analitik felsefe vs. gibi çatışan düşünce akımları, batının kızgın çölünde her biri kimi bireylerin kişisel tedbiriyle fırtınaya kapılmış eski düşünce harabeleri üzerine yeni bina kurulmasının peşinden gelmiş köksüz çalılardı.

6. Ürünler ve Sonuçlar

Rönesanstan sonra batı dünyasının sosyokültürel coğrafyasında mevcut fikrî-dinî zeminler karşısında ortaya çıkan tepkiler, batının dinî yaklaşımlarında yeni mecraları meydana getirdi. Bu yaklaşımlardan deizm (hemen hemen tüm gayp ve vahiy izlerini reddeden doğal Tanrı inancı), kuşkuculuk ve inkârcılık [İngiliz David Hume, Alman Holbach, Fransız Diderot] gibi bazıları doğrudan dinle karşı karşıya gelmeyi ve uyumu bozmayı planlar.³⁸

³⁶ Bkz: *Tarih-i Cami-i Edyan*, s. 5668; *İlm ve Din*, s. 59.

³⁷ Durant, Will, *Tarih-i Temeddun*, c. 6, Farsça tercüme, s. 1116

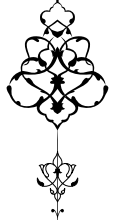
³⁸ *İlm ve Din*, s. 75-77, 78.

Bu görüşlerin geniş bir yelpazesi de her ne kadar doğrudan dini inkâr çağrısı yapmamışlarsa da maksatları, dinin her türlü gerçekçilik boyutunu, teorik ve epistemik yönünü değersizleştirmektir.

Dinin mahiyetine ilişkin dinî tecrübe gibi yeni yorumlar; fenomenolojik, pragmatist, sembolik, imancı (fideizm) ve benzeri yorumlar dini salt kişisel duygu düzeyine indirdi, dinin her tür teorik boyutunu engelledi, akılcı düşünce kriterini, ortak ve bağlayıcı insanî mantığa işten el çekti ve onu pratik alanda mülâhaza etti. Bu arada eleştirel gerçekçilik yaklaşımları bile büyük ölçüde bir tür nesnel göreceliğe teslim oldu.

Burada, yeni dinî yaklaşımı açıklayan John Hick'in analizi üzerinde durmamız yerinde olacaktır. "Randall'ın din konusundaki ve dinî dilin rolü ve işlevine dair teorisi gayet net biçimde, günümüzde başka şekillerde yaygınlaşmış ve aslında kültürümüzün ayırt edici yönü olan düşünce tarzını açıklamaktadır. Bu düşünce tarzı, "din" (ya da aşağı yukarı onun muadili olan iman) kelimesinin çoğunlukla "Tanrı" kelimesinin yerine geçeceği şekilde nesnellik kazanmıştır. Daha önce Tanrı, Tanrı'nın varlığı, onun sıfatları, fiillerinin gayesi bahsindeki meselelerin gündeme geldiği ve tartışıldığı alanlar ve konularda bugün, örnek olarak, aynı meseleler ve konular "din"le, onun mahiyetiyle, rolü, formları ve pratik değeriyle bağlantılı olmaktadır. Kelime ve kavramlar arasında kilit ve grupsal bir kavram olan "Tanrı", aynı dil ailesinin asli kelimesi olan "din" kelimesiyle form kazanmıştır. Bu yüzden günümüzde beşer kültürünün bir boyutu olan din bahsindeki tartışma ve diyaloglar epey yaygınlaşmıştır. Tıpkı Randall'in dediği gibi: "Bugün inandığımız şekliyle din, kendine has kaçınılmaz toplumsal rolü ve işlevi ve bunun icra ediliş niteliğiyle insanlığın somut bir uğraşı çeşididir. Birçok üniversitede din tarihi araştırmaları alanında, bu fenomenin çeşitli formları ve dinin genel olarak kültürümüzde sahip olduğu pay üzerine çalışan topluluklar vardır..."

Genelin beğenisi düzeyinde, din umumi olarak, psikolojik bakımdan beşeri faaliyet türü sayılır. Çünkü genel olarak rolü ve işlevi, iç dünyalarında ve yaşadıkları çevreyle irtibatla uyum ve insicam sağlayabilmeleri için bireylere yardımcı olmasıdır. Dinin böyle bir rolü yerine getirdiği somut yollardan biri, müteal arzu ve emellerimize güç katan bazı büyük kavramları veya simgeleri koruması ve yaygınlaştırmasıdır. Bu sembollerin



en önemlisi ve en ebedi olanı Tanrı'dır. Bundan dolayı, Tanrı kavramına göre bireylerin doğaüstü varlık ve gerçekle ilgili değişik sorularının zemini ve kökeni olarak dinin tanımlanabilmesi için hem akademik seviyede, hem de halka yönelik olarak Tanrı, din temelinde, kendisinden bahsedilen kavramlardan biri olarak tarif edilir.³⁹

John Hick, konuşmanın devamında sanki kendisi de bu yaklaşımın mecrasında ilerlemeyi sürdürür ama buna rağmen bu yaklaşımın dini tanıma ve onunla yüzleşmede bir tür sapma sayılacağı gerçeğini ifade etmeye göz yumamaz:

“Din”in “Tanrı” yerine geçmesi, araştırma incelemenin asli yatağı olarak, daima bu alanda ciddiyetle ortaya atılan soruların mahiyetinde bir tür değişim ortaya çıkarmıştır. Tanrı konusunda geleneksel soru doğal olarak şu idi: Acaba Tanrı var mıdır ya da gerçek midir? Böyle bir soru din konusunda gündeme gelmiş değildir. Dinin varolduğu apaçıktır. En önemli sorular, dinin insan hayatında sahip olduğu amaçlar ve hedeflerle bağlantılıdır; ya da onun teşvik edilmesi ve desteklenmesi gerekip gerekmediği, eğer verilecek cevap olumluysa olabildiğince fazla fayda sağlanabilmesi için hangi yönlerde geliştirmek lazım geldiği konusuydu. Akli meşgul eden bu konuların baskısı altında dinî inançların hakikati hakkında soru sormak biraz kenarda kalmıştır ve onun yerine bu inançların pratik yararına dönük mesele, herkesin odaklandığı mecrayı oluşturmuştur...

Hakikat karşısında dinin faydasına ilişkin yaygın vurguyu, Yahudi-Hıristiyan gelenekteki seçkin ve büyük temsilcilerin düşüncesiyle mukayese ettiğimizde hemen aşikar bir karşılaşmayla yüzüze geliyoruz. Tanrıya ibadet ile “dine ilgi duyma” arasında derin bir farklılık mevcuttur. Tanrı'nın eğer varlığı ve gerçekliği varsa bizim yaratıcımızdır ve sınırsız biçimde hem değer, hem de kudret bakımından bizden üstündür. Bütün kalplerin bilginin nurunu aradığı, tüm emelleri bilen ve hiçbir sırrın kendisine gizli kalmadığı yegâne varlıktır. Hâlbuki din, seçtiğimiz bağlılıklardan biri olarak insanın değerlendirmesine tabidir. Tanrı bu yaklaşımda, değerlendirmeye konu olan şeye uyar. Bu tanrı artık, huzurunda dua

³⁹ Hick John, *Felsefe-i Din*, s. 185-186.

ederken insanın huşu içinde başını eğdiği, hayatını hüküm ve rahmetine takdim ettiği diri olan rab değildir.⁴⁰

Sonuç itibarıyla John Hick, içinde yetiştiği kültüre teslim olarak bu yeni yaklaşımı izaha koyulur ve şöyle der: “Din konusundaki bu teorinin tarihsel kaynakları, şimdilerde yaygınlaşmış olan beşeri kültürün önemli bir boyutu olarak gayet açıktır. Din bahsindeki bu teori, sanayi toplumunda bilimcilik (scientism), doğrulamacılık (positivism) ve doğacılık (naturalism) gibi muhtelif şekillerde isimlendirilmiş mantıksal değişim ve açılımın bir çeşidini göstermektedir. Bu değişim, bilimsel bilginin kapsamlı ve hızlı gelişimi ve onun kazanımlarıyla birlikte gerçekliğin her bir boyutundaki hakikati, sadece ilişkili fenomen zemininde bilimsel araştırma metodlarının işleviyle keşfetmek gerektiği varsayımına dayanmaktadır. Bu kriter çerçevesinde Tanrı, bilimsel araştırma ve incelemenin konusu olabilecek bir fenomen değildir. Ama din; fenomenoloji, psikoloji, sosyoloji ve mukayeseli dinler tarihi açısından incelenebilir.”⁴¹

Dinin Dilinde Sarsılan Temeller ve Tahrip Olan İddialar

Daha önce gördüğümüz gibi, batıda dinin diline ilişkin çeşitli görüşler aşağıdaki temellerde ve onların öncülü zeminlerde doğmuştur:

1. Dinin Dilindeki Anlamsızlık Görüşü

Zikredilen görüş, herşeyden çok, gerçekleri ispatlamada güven veren tek metodun deneysel doğrulama metodu olduğu, sonuçta da deneysel kanıtlama alanına alınamayan metafizik ve dinî kavramların anlamdan yoksun sayıldıkları metodoloji temeline dayanmaktadır. Fakat esas soru, bu temelin doğru gözüküp gözükmediğidir. Yahut duyu, tecrübe, akletme, keşif, gözlem, vahye dayalı bilgi gibi beşeri bilginin çok sayıdaki mecrası ve bu bilgi kaynaklarının her birine ait kategori alanının hesaba katılmaya değer farklılığı gözardı edilirse duyusal-deneysel bilginin değeri ve itibarı, akletmeye ve akılcı metoda dayanmaktadır. Bundan dolayı dinin diline dair anlamsızlık değerlendirmesi, kendisinin anlamsız bir teori olmasına ilaveten temel ve köken bakımından da arızalıdır.

⁴⁰ Hick John, *Felsefe-i Din*, s. 186-187.

⁴¹ A.g.e., s. 189.



2. Dilde İşlevselcilik

Bu görüş de dinin ve dinî inançların, nesnel gerçeklikten nasibi olmaksızın ve epistemik boyut taşımaksızın sadece bir tür deruni duygu ve duyguların ifade edilmesi olduğu temelinden doğmuştur. Ama bu temel de ciddi tartışma konusudur. Bu görüş, hüküm boyutu bulunsa da tüm dinî önermelerin bir ahlaki yaşam biçimini tavsiye ettiği iddiasına göre şekillenmektedir. Fakat dinî metinler incelendiğinde bu iddianın geçersiz olduğu anlaşılacaktır. Dinî önermeler, bir bakışta haber ve hüküm biçiminde iki gruba ayrılabilirler. Haber önermeleri Tanrı, evren, insan betimlemesi, tarihsel konular, dünya, ahiret, melekler, şeytanlar vs. çevresinde odaklanırlar. Bu önermelerde epistemik ve gerçekçi rolün bir kenara bırakılamayacağı açıktır. Öte yandan emirler, yasaklar, ahlaki tavsiyeler gibi hüküm içeren dinî önermeler de, her ne kadar uyum için delalet ettikleri şey betimleme içeriği taşımasa ve epistemik boyutu bulunmasa da bu grup önermelerin de nesnel gerçeklikte kökleri vardır ve amaçlara ya da onlara ait amaçlar veya temellere dönük olarak inşa edildiklerinde tereddüt yoktur. Tanrı'ya ibadet tavsiyesi, ancak Tanrı'nın nesnel varlığı itiraf edildiği zaman mantıksal anlam kazanabilir.

Bu konunun akılcı analizi, “gereken” ile “varolan” arasındaki ilişkiyi izahla bağlantılıdır. İslam felsefesi bakış açısıyla ahlaki ve şer’i “gerekenler” ve “gerekmeyenler”, gerçekliklerden ve varolanlardan doğmuştur. Başka bir ifadeyle, “Allah’a ibadet edin” dendiğinde bu teorem aslında kendi içinde birkaç teoremdir: “Âlemin başlangıcı olan müteal hakikat vardır ve ibadete layıktır”, “İnsan Allah’a yaklaşmak istiyorsa ona ibadet etmelidir”. Dolayısıyla bu teoremin başlangıç noktası durumundaki ve harici bir gerçekliğin doğrulanması, yani gayesi insanın kemale ermesi olan Allah'ın varlığı, “Allah’a ibadet edin” teoreminin analitik sonuçlarından olmaktadır.⁴²

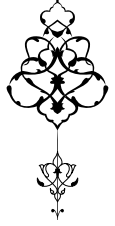
3. Sembolleştirme ve Mitolojik Varsayma

Bütün dinî önermelerin sembolleştirilmesi de doğru bir temeli bulunmayan kimi fikrî ve kültürel alanlardan kaynaklanmaktadır. Bir yandan

⁴² Bkz: Misbah Yezdi, Muhammed Taki, *Felsefe-i Ahlak*, s. 24-27; Barbour, Ian, *İlm ve Din*, s. 282-287.

bu akım, herşeyden çok, dinî kavramların yetersizliğinden; ilahî dinlere girmiş üçleme, bedenlenme, fidiye ölümü gibi hurafelerden; tahmin ve hurafeyle bazı bölgelerde din olarak tanımlanmış mitolojilerden dolayı doğmuştur. Böyle bir yaklaşımın ortaya çıkışında etkili olmuş bir diğer etken, batı kültürünün metafizik zaafı ve Tanrı'nın varlığı konusunda örnek ile anlamın birbirine karışmasıdır. Bu akım, eğer varlık Tanrı'ya atfedilirse onu sınırlı varlıklarla aynı mertebede saymış ya da eğer yaratıcı ünvanını Tanrı için kullanırsak ona mekân ve zaman alanında yer vermiş olacağımızı varsaymıştır. Sonuç itibariyle, herşeyi deneysel araç göz-lüğünün arkasından görmek isteyen modern çağın “deneyselcilik”inin de böyle bir akımın ortaya çıkmasında hatırı sayılır etkisi olduğu gerçeği gözardı edilemez. Hem kendi dinî eğilimlerini muhafaza etmek, hem de deneysel bilim kervanından geriye kalmamak isteyen modern çağın ila-hiyatçılarının çoğu, dinî ve gaybî kavramları, dinî metinlerdeki şaşırtıcı öyküleri ve acayip olayları, geçmişteki peygamberlerin mucize ve alamet-lerini mecaz boyutu bulunan simgesel ve sembolik tabirler olarak kabul etmeye mecbur olduklarını düşündüler. Ama önem taşıyan nokta şudur ki, bu görüş de önceki bakış açıları gibi dinin temelini ve her tür dinî ger-çekliği tahrip etmektedir. Eğer bu akımlara yönelinilirse izahları şu ola-caktır: Birincisi, dinî metinlerin tamamı semboliktir ve gerçeklikle hiçbir şekilde ilişkili değildir. Bedenlenme, feda ve bunun gibi kavramlar ahlaki değeri ve başkaları yolunda kendinden vazgeçmeyi göstermek için bir metottur. İkincisi, semboller Tanrı ile karşılaşmayı tecrübe etmemiz için bize yardımcı olurlar, ama hiçbir şekilde Tanrı'daki gerçekliğe de-lalet etmezler. Bu önermelerin birbiriyle mantıksal ilişkisi yoktur ve ha-kiki manada doğruluk ve yanlışlıklarından sözedilemez. Hatta birbirine tamamen zıt önermeler bile bireyi kutsal emirle tanıştırmak için fay-da-lı semboller kabul edilebilir.

Aynı şekilde dinî metinlerde Tanrı'nın müteal zâtı ve fiilleri konu-sunda bir kısım temsiller, teşbihler ve kinayelerin varlığı; mesela “Allah'ın eli” gibi tabirler, tüm âlemi kuşatması (Fussilet 54), Allah'ın her yerde bu-lunması (Bakara 115), meleklerle konuşması (Bakara 30) veya emaneti gök-lere, yere ve dağlara sunması (Ahzab 72), tevhid sözü alması (Araf 172) gibi ifadeler bile dinî metinlerde Allah, kâinat, insan ve benzeri konu-



larla ilgili tüm dinî önermelerin sembolik olduğu ve gerçeklikle bağının kurulamayacağı sonucunu vermez.

4. Eleştirel Gerçekçilik

Dinin dilinde eleştirel gerçekçilik de herşeyden çok Kant'ın transandantal felsefesinden, modern bilim felsefesinin görüşlerinden ve İngiliz fizikçi Arthur Eddington (1882-1944), Alman filozof Ernst Cassirer (1874-1946) gibi yeni Kantçıların ve onların fikirdaşlarının, zihinsel çerçeveleri bilginin üretilmesinde ve niteliği üzerinde etkili gören ve bilgiyi nesnel gerçeklik ile zihinsel verilerin doğurduğunu öne süren bazı düşüncelerinden etkilenmiştir. Bu felsefi yaklaşım, Ehl-i Kitabın çağdaş teolojik bakış açısında vahyin geleneksel anlamına yeni bir yorum getirilmesi ve onun “insani tabir”le ifade edilmiş “şahsi tecrübe”nin ürünü olarak tanımlanmasıyla sonuçlandı. Bu görüşe göre insanoğlunun, yorumlanmamış halis vahye ulaşması imkânsız olacaktı. Bilakis eriştikleri şey, Tanrı'nın mesajı ve onu alan insanın zihinsel sürecidir. Fakat bu başlangıcın realizmin temellerini ve gerçeğin asıllığını sarstığı ve onu idealizmin dışına sevkettiği açıktır.

Biz, temel aklî aksiyomlar gibi bazı aksiyomları ve aklî yasaları kabul ederek ve beşer zihninin deneysel tümevarımcılığın yardımıyla tabiat âlemiyle ilgili teorik ve tümel yasaları çıkarma, genelleme, soyutlama, analiz ve çözümlemedeki yaratıcı gücünü kabul ederek, bilginin ortaya çıkışında temel ve belirleyici rolün, bilginin zihinsel çerçevelerine değil, harici hakikatlere ait olduğuna inanıyoruz. Bu doğrultuda, Max Planck, Einstein, Campbell gibi deneysel bilimlerin bilginlerinin ve Étienne Gilson vs. gibi yeni Thomasçı filozofların çoğu, metafizik realizmin epistemik realizme öncelikli olduğu konusuna vurgu yapmışlardır. Diğer bir ifadeyle dış dünyaya dair bilgi ve malumat, nesnel hakikatlerin varoluşu ve varlığının şubesidir.⁴³

Öyle görünüyor ki eleştirel realistlere bir analitik nokta gizli kalmıştır. Bu da, ‘özü itibariyle bilinen’⁴⁴ ile ‘dolayısıyla bilinen’⁴⁵ arasındaki

⁴³ Bkz: *İlm ve Din*, bölüm 6, s. 196-209; *Tarih-i Felsefe*, c. 8, s. 414-428.

⁴⁴ Metinde “ma'lûm-i bi'z-zât”

⁴⁵ Metinde “ma'lûm-i bi'l-araz”

farklılıktır. Edinilen ilimlerde bilgi ve marifet olarak tanıdığımız şey, harici nesneyi aynen yansıtan veya ‘dolayısıyla bilinen’ olan, onun hayaleti olmayan ‘doğrudan bilinen’dir ya da zihinsel varlıktır. Fakat bu söz, harici nesnenin etkilerini o şeyin zihinsel varlığından bekleyeceğimiz anlamına gelmez.

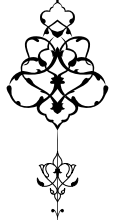
Zikredilene ilave olarak, dinin dilinde eleştirel realizm, dinin apaçık temellerine aykırıdır. Eğer Allah’ın hikmeti gereğince, sonsuz kemale yönlendirmek suretiyle insanın bilgilerini tamamlama hedefiyle vahiy gönderilmesi zorunlu bir işse ve yokluğu ya da eksikliği insanın yaratılış gayesine aykırı telakki ediliyorsa, bu durumda ilim, kudret ve hayırlı olanı isteme bakımından mutlak kemâl olan ve eksiklikten uzak bulunan Allah, vahiy mesajını, olması gerektiği gibi ve insanın ihtiyacını karşılayacak şekilde el değmeksizin ve eksiksiz biçimde nihai maksada, yani insanlara ulaştırabilir. İlginç olan şu ki, vahyin gönderilmesinde, her türlü zarardan korunmuş olarak insanlara ulaşabilmesi için bütün bu tedbirlerin alınmış olduğu noktası Kur’an metninde açıkça belirtilmiştir:

﴿عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا لِّيَبْلُغَ مَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾⁴⁶
 وَأَخْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا

“O bütün görülmeyenleri bilir. Sırlarına kimseyi muttali kılmaz. Ancak dilediği peygamber bunun dışındadır. Çünkü önünden ve ardından göz-cüler salar; onların Rablerinin gönderdiklerini hakkıyla tebliğ ettiklerini görmek için. Onların nezdinde olup bitenleri çepeçevre kuşatmış ve her şeyi bir bir saymıştır.”⁴⁶

Söylenenlerin ışığında, Yahudi-Hristiyan dinî-kültürel alanlar, temel ve ön varsayımlar ile İslam dünyasının dinî-kültürel alanları, temel ve ön varsayımları arasındaki farklılık gözönünde bulundurulduğunda batıda dinî dile ilişkin dolaşımdaki görüşlerin hiçbir şekilde Müslümanların dinî metinleriyle, yani Kur’an’la ve Masumların toplanmış sünnetiyle benzerliği bulunmadığı ve bunlara uygulanabilir olmadığı anlaşılabacaktır.

⁴⁶ Cin, 26-28.



İslam Dünyasının Dinî-Fikrî Alanları

Şimdi artık daha rahat bir şekilde şu soruyu değerlendirmeye koyulabiliriz: Batıda dinî dile dair ortaya atılan iddialar ve teoriler acaba bize de önerilebilir mi?

Anlaşıldığı üzere, dinin dilinin anlamsızlığı ve belirsizliğine dayalı yaklaşımlar ve akımlar, batıda salt işlevselci görüş, dinin dilinde sembolleştirme stratejisi ve hatta eleştirel gerçekçilik, tamamı bilim ve dinin çatıştığı ülkenin çocukları, epistemik tekelcilik, bilimsel teorilerden metafizik sonuçlar çıkarma, birbirini kovalayan felsefeler (ampirizm, idealizm, Kant'ın transandental felsefesi, hümanizm, egzistansiyalizm, hermenötik, fenomenoloji, analitik felsefe vs. gibi) olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, batıda modern dönemlerde dinin dili ve anlaşılmasıyla irtibatlı görüşlerin tümü, nedenselliği mümkün olsa da mantuksal bakımdan hiçbir şekilde savunulabilir ve delilli olmayan bir dizi temele ve ön varsayıma dayalıdır.

Daha önce de değinildiği gibi, batıda dinî anlayış ve dilin bakış açısını inşa eden ve ona yön veren temeller, kendi paylarınca, batının fikrî-kültürel alanlarının (asli vahiyden yoksunluk, muhtelif metinlerden çıkan dinî kavramların yetersizliği, kutsal metinlerdeki tutarsızlıklar, bilimi sınırlandırma ve aklı iptal etme vs.) karşısındaki birtakım tepkiler ve bunların acı sonuçlarıydı (dinî donukluk, bilimsel durgunluk, metafiziğin yok edilmesi).

Eğer araştırmamıza köklerden başlar da hakikati keşfetme saikiyle ve delile dayanarak ilerlersek Müslümanların dinî-kültürel alanları, gerçeklikleri ve ilişkilerinin, Yahudi-Hristiyan dinî-kültürel alanlar, gerçeklikler ve ilişkilerden son derece temel farklılıkları bulunduğu anlaşılacaktır. Bu bakımdan bu iki tarz düşünce ve kültür birbiriyle karşılaştırılmaz ve aynı yaklaşımlara sahip görülemez.

1. Kur'an-ı Kerim: Allah'ın İnsanlık İçindeki Asli Vahyi

Müslümanların semavi kitabı Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in (s.a.a) baştan sona tertemiz ve doğruluk içinde geçmiş ömrünün kırkinci

yılında, 609 senesinin 27 Recep gününde Alak suresinin ilk ayetlerinin⁴⁷ inmesiyle tebliğ edildi. Ondan sonra da cahiliye çağındaki eleştiricilerin itirazına rağmen (Furkan 32) ilahi hikmet gereğince ve bireysel, toplumsal yaşamın hayat bahşeden kaynağı Kur'an'ı idrak etmeye ve almaya insanları tedricen hazırlamak için yaklaşık 32 yıl süresince inmeye devam etti. Kur'an-ı Kerim hakkında nüzul veya indirmek ya da başka bir kelime kullanılmasının maksadı, kökeni ilahi ilim olan ve levh-i mahfuz, ümmül-kitap, kitab-ı mübin vs. gibi değişik ifadelerle zikredilen Allah'ın hidayet mesajının fiilen zuhur etmiş ve Peygamber'e (s.a.a) tebliğ ve vahy edilmiş olmasıdır. Bu yüzden nüzul kelimesi, ilahi mesajın Peygamber (s.a.a) için zuhuru ve tecellisi anlamından başka bir şey değildir.

﴿...فَتَجَلَّى لَهُمُ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ إِنَّ يَكُونُوا رَأَوْهُ﴾

“Allah Subhanehu, onlara kitabında, onlar kendisini görmeden tecelli etti.”⁴⁸

Kur'an-ı Kerim, Hazret-i Muhammed'e (s.a.a) nazil olan vahyin anlam ve içeriğine ek olarak lafızları ve cümle kuruluşu yapısıyla da Allah katından, yani vahyin kaynağından tayin edilmiş olduğunu açıklıkla ortaya koymaktadır.

﴿الرَّكِتَابُ أَخْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾

“Elif, Lâm, Râ. Bu öyle bir kitaptır ki âyetleri en kesin delillerle desteklenmiş, sonra da güzelce açıklanmış, tam hüküm ve hikmet sahibi, her şeyden haberdar olan (hakim ve habir) tarafından gönderilmiştir.”⁴⁹

﴿...وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى﴾

“Andolsun biz onlara, bilerek açıkladığımız bir kitabı, inanan bir toplum için bir yol gösterici ve rahmet olarak getirdik.”⁵⁰

⁴⁷ Alak 1-5. (Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı alaktan yarattı. Oku! Rabbin, en büyük kerem sahibidir. O Rab ki kalemle yazmayı öğretti. İnsana bilmedikleri şeyi öğretti.)

⁴⁸ Nehcu'l-Belağa, hutbe 147.

⁴⁹ Hud 1.

⁵⁰ Araf 52.



﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ﴾

“Apaçık Kitab’a andolsun ki, iyice anlayasınız diye biz, onu Arapça bir Kur’an yaptık.”⁵¹

Bunun gibi, bazı yerlerde, Kur’an’ın değiştirilmesini ve başka bir şey yapılmasını isteyen vahye muhalif olanlara Peygamber’in (s.a.a) dilinden cevap verilirken, bu metnin okunmasının ve vahyi bilmenin Peygamber’in gücü ve yetkisi dahilinde olmadığı, bilakis bütün bunların Allah’ın vahyine bağlı şeyler oldukları ve kimsenin onu değiştirmeye cüret edemeyeceği karşılığı verilmiştir. (Yunus 15-16).

Allah, müşriklere hitap edilen başka bir yerde de, Peygamber eğer ona yakışksız şeyler ve yalanlar katıştırırsa Allah’ın onun varlığına ve hayatına son vereceğini, hiçkimsenin de onu savunmaya güç yetiremeyeceğini ikaz etmektedir. (Hakka 43-47).

Bu sebeple bütün İslam fırkaları, Kur’an’ın lafız, terkip ve cümlelerinin seçimi ve yapısının ilahi vahiy olduğu ve Peygamber’in (s.a.a) bunda hiçbir rolü bulunmadığı görüşünde ittifak halindedir.

﴿وَفُزْنَا فَرْقَنَاهُ لِنَقْرَاهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكْثٍ وَنَرْزَاهُ تَنْزِيلًا﴾

“Ve Kur’ân’ı. Onu insanlara sindire sindire okuyasın diye ayırdık ve onu yavaş yavaş indirdik.”⁵²

Diğer bir ifadeyle, Kur’an’ın Kur’an olması ve Kur’an metnindeki mucize, ilahi mesajların kendine özgü lafızlar ve özellikli cümle yapıları ve kompozisyonlar formunda kimsenin dengini yapamayacağı eşsiz ihtişamını meydana getirmiş olmasındadır.

Mütevâtir ve kesin delillere göre, Müslüman bireylerin Kur’an ayetlerini korumak ve taşımak için gösterdiği yüksek ihtimama ilaveten Peygamber-i Ekrem (s.a.a) okuma yazma bilen çok sayıda takipçisini Allah’tan nazil olan ayetleri yazmaya memur etmişti.

⁵¹ Zuhuruf 3-4.

⁵² İsra 106.

İslam bilginlerinin ve oryantalistlerin tarih araştırmalarına göre vahiy kâtipleri ve yazarları kırk kişiden fazlaydı ve başlarında da Ali b. Ebi Talib (a.s), Ubeyy b. Ka'b ve Zeyd b. Sabit vardı.⁵³

Vahiy kâtipleri Kur'an ayetlerini büyük bir dikkatle hayvan derisi, özel kumaşlar, temizlenmiş odun parçaları, yüzeyi düzgün taşlar, hurma yaprağı vs. gibi şeyler üzerine yazıyorlardı. Allah Rasulü'nün (s.a.a) emriyle, her türlü hatayı önlemek için bu yazdıklarını kendisine okuyor ve yazılan kısımların bir nüshası da İslam Peygamberi'nin evinde muhafaza ediliyordu. Aynı zamanda bu kâtiplerin her biri de kendisi için bir mushaf oluşturuyordu. Peygamber-i Ekrem (s.a.a) rihleti esasında, vahyin işaretiyle seçilmiş halefi olan Ali'ye (a.s) şöyle buyurdu:

﴿يا علي، القرآن خلف فراشي في المصحف والقراطيس، فخذوه واجمعوه﴾

﴿ولا تضيعوه﴾

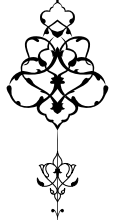
“Ey Ali! Kur'an yatağımın arkasında, sayfalarda, kumaşlarda, kâğıtlarda (yazılmış halde). Onu alın, toplayın ve ziyan etmeyin.”⁵⁴

Fırkaların ortak rivayetine göre, Kur'an'ın nüzul zamanları ve yorumu konusunda insanların en bilgilisi olan Emirülmü'minin Ali (a.s) Allah Rasulü'nün (s.a.a) vefatından sonra Kur'an-ı Kerim'i tevil ve tefsiriyle birlikte bir tek mushaf halinde insanlara sundu.⁵⁵ Tabii ki Ali'nin (a.s) mushafı hilafet sisteminde pek rağbet görmedi, ama ortada zaruret bulunduğundan hilafet sistemi de mushafı tek yerde toplama işine girdi. Kur'an-ı Kerim Müslümanların karar almada temel merci sayılıyordu ve Peygamber (s.a.a) de bu talimatı vermişti, ama bir yandan da Allah Rasulü'nün (s.a.a) hayatının son demlerine kadar hâlâ Kur'an'ın nüzul penceresi açık olduğu ve vahyin inmesi beklendiğinden doğal olarak bir kitap gibi son bulmuş telakki edilemezdi. Bu nedenle bu çalışma Allah Rasulü'nün (s.a.a) rihletinden sonra gerçekleştirildi. Bu sebeple, ortaya çıkan şartlarda birinci halife, sahabe içinden kâtip, hafız ve kâriyelerinden oluşan bir topluluğun Zeyd b. Sabit'in gözetiminde Kur'an ayetlerini ve

⁵³ Ramyar Mahmud, *Tarih-i Kur'an*, s. 161-162.

⁵⁴ Meclisi, Muhammedbakır, *Biharu'l-Envar*, c. 92, s. 48.

⁵⁵ İbn Nedim, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, s. 30.



surelerini, Allah Rasulü'nün evinde ve kâtiplerin elinde cüzler halinde bulunan çeşitli araçlar üzerinden tek nüsha halinde yazmaları emrini verdi. Bu nüsha hazırlandı, iki kapak arasında ciltlendi ve tamamlanmış bir kitap suretinde Müslümanlar arasında resmiyet kazandı.⁵⁶

Kur'an'ın nüzulü çağında Arapça yazısının nokta ve noktalama işaretleri bulunmuyordu ve İslam âlemi, Müslümanlar da metne bu ilaveyi yapmaya koyulmuşlardı. Ayrıca çeşitli ağızlar ve lehçelerin müdahalesi de sorun yaratıyordu. Bunun üzerine okuma farklılıklarını ortadan kaldırmak ve ayetlerin anlamlarının değişmesini önlemek için üçüncü halife sahabenin büyükleriyle yaptığı istişareyle ve onların muvafakatını alarak resmi bir nüsha (imam) oluşturmayı bu güçlüğü aşmanın yolu olarak gördü. Bu amaçla Zeyd b. Sabit, Said b. Âs, Abdullah b. Zübeyir ve Abdurrahman b. Haris'in katılımıyla bir komite oluşturuldu. Daha sonra Ubeyy b. Ka'b, Malik b. Ebir Âmir, Kesir b. Eflac, Enes b. Malik ve Abdullah b. Abbas bu komiteye ilave edildiler. Bu topluluk Ubeyy b. Ka'b'ın başkanlığında, Zeyd b. Sabit'in yazdığı önceki nüshadan örnek nüshalar çoğalttı ve kâriilerin eşliğinde büyük şehirlere gönderdi. Ondan sonra da bütün Müslüman fırkalar aynı şey üzerinde ittifak ettiler: Kur'an Peygamber'e (s.a.a) eksiksiz ve noksansız nazil olmuş, her türlü tasarruf ve el değmesinden korunmuş, Allah'ın insanlar üzerindeki hücceti ve Muhammed'in (s.a.a) ölümsüz mucizesi olarak sapasağlam kalmıştır. Bu metin tüm beşeriyeti hidayete çağırarak hiçkimsede onun benzerini ortaya koyacak güç ve cüret bulunmadığını ilan etmiştir.

﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾

﴿وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾

“De ki: İnsanlar ve cinler Kur'an'ın benzerini getirmek için biraraya gelseler onun benzerini getiremezler; velev ki birbirlerine destek olsalar da.”⁵⁷

⁵⁶ Bkz: Bedruddin Zerkeşi, *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an*, Me'âşi ve meslektaşlarının ta - kiki, c. 1, bölüm 13; Suyuti, Celaleddin, *el-Itkan fî Ulumi'l-Kur'an*, c. 1, bölüm 14, s. 202; Zerkani, *Menahilu'l-İrfan*, c. 1, sekizinci bahis; Saidirüşen, Muhammedbâkır, *Ulum-i Kur'an*, ikinci kısım, ikinci bölüm ve üçüncü kısım, birinci ve ikinci bölümler ve dördüncü kısım.

⁵⁷ İsra 88.

2. Kur'an'ın Muhtevası

Diğer dinlerin dinî metinlerindeki yıkıcı tutarsızlıkların aksine Kur'an-ı Kerim'in metni ve öğretilerinin muhtevası, herşeyden haberdar bir varlığa özgü nitelikleri taşımaktadır ve onun sapsağlam ve hak olduğunun işaretidir.

a) Kur'an açısından kâinatın Rabbi, âlemin başlangıcı konusunda öne sürülmüş derin beşeri düşüncelerin tümüyle karşılaştırıldığında hepsinden dikkat çekici biçimde farklıdır. Kur'an'ın Tanrısı, maddi ve mümkün mevcudatın noksanlık ve özelliklerinden arınmış, varlığın bütün kemalâtına sahip bir tek zâttır:

﴿وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾

“En güzel isimler Allah'ındır.”⁵⁸

O, beşer hayalinin çok üstünde varlığa yakındır ve kayyum kuşatıcılığına sahiptir. Allah, bütün varlığın hem yaratıcısı, hem de işlerini çekip çevirendir.⁵⁹ Varlık âlemi, her an tecelli edebilme gücünü ondan alır:

﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾

“Göklerde ve yerde bulunanlar, O'ndan isterler. O, her gün yeni bir iştedir.”⁶⁰

İlahi fiiler feyz, rahmet, hak ve hikmetli hedefler temelinde suret kazanır:

﴿مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾

“Allah göklerde, yerde ve bu ikisi arasında bulunan her şeyi ancak hak ile yaratmıştır.”⁶¹

﴿وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾

⁵⁸ Araf 180.

⁵⁹ Metinde “müdebbir”

⁶⁰ Rahman 29.

⁶¹ Rum 8.



“Rabbinin ihsanı kısıtlanmış değildir.”⁶²

Kur'an'daki tevhid; birbirinden ayırlamaz yaratıcılık, rablik ve ilahlığın tevhididir. Yani tüm mümkün varlıkların yaratıcısının Allah'ın yegâne zâtı olduğu şeklinde. Kâinat da Allah'tandır ve başka hiçbir varlığın bağımsız olarak kendine ait herhangi bir rolü yoktur. Sonuç itibariyle ibadet ve övgü de sadece o yegâne zâta yakışır ve varlığın tüm kemalâtının kaynağı odur.

Kur'an, Allah'ı tanıma yollarını gösterirken “âfâkı” ve “enfüsü” ayetlerin, aklın derinleştirilmesi ve iç dünyanın arındırılmasının bütün yollarını muhataplarının önüne serer:

﴿سَرِّهِمْ آيَاتَنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾

“Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'an'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun.”⁶³

Kur'an tevhidi akla uygun ve fitratla ahenkli kabul ederek, şirki taklit, tahayyül ve zannın doğurduğunu belirtmektedir:

﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

“Gökleri ve yeri yaratan, Allah hakkında da şüphe mi var?”⁶⁴

﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾

“Gökleri görünen bir sütun olmaksızın yarattı, ızdırap ve sarsıntıyı önlemek için de yeryüzüne dağları döşedi ve üzerinde her tür canlıyı yaydı. Gökten su indirdik ve onun vesilesiyle bitkilerin çiftlerinden en-vai çeşit yetiştirdik. İşte bu Allah'ın yaratmasıdır. Öyleyse bana gösterin, onun dışındakiler ne yaratmışlardır? Bilakis zalimler aşikâr bir sapkınlık içindedir.”⁶⁵

⁶² İsra 20.

⁶³ Fussilet 51.

⁶⁴ İbrahim 10.

⁶⁵ Lokman 10-11.

b) Kur'an'daki antropoloji, hayatın yorumu ve insanın kaderi de bu bakışın ihtişamını anlatmaktadır. Kur'an'ın, insanın bedeni, ruhu ve ak-lına dair çeşitli alanlara bakışı; insanın çıkışı, sonu ve hareket mecrasına bakışı; nereden geldiği, neden geldiği, nerede bulunduğu, nereye gittiği, hangi idealleri aradığı, nelere ilgi duyduğu, nasıl olması gerektiği, ne yap-ması lazım geldiği, hayatının sonunun ne olacağı gibi mevzuları, her biri okunmaya ve dinlenmeye değerdir:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ . ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ . ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾

“And olsun biz insanı, çamurdan, bir sülâleden yarattık. Sonra onu emin ve sağlam bir karargahta nutfе haline getirdik. Sonra nutfeyi bir embriyo yarattık, derken o alakayı bir çiğnem et parçası halinde yarattık, derken o mudgayı bir takım kemik yarattık, derken o kemiklere bir et giydirdik, sonra onu diğer bir yaratık olarak teşekkül ettirdik. Yapıp yaratan-ların en güzeli olan Allah, pek yücedir. Sonra siz bunun ardından, mu-hakkak ki öleceksiniz. Sonra da siz, şüphesiz, kıyamet gününde tekrar diriltileceksiniz.”⁶⁶

İnsan, Kur'an'ın yorumuna göre beden ve canın karışımıdır. Ölümse yalnızca bir hayat şeklinin sonu ve uçsuz bucaksız bir âleme, ebedi ya-şama açılan penceredir:

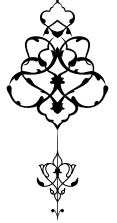
﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾

“Ahiret yurduna gelince, işte asıl hayat odur. Keşke bilmiş olsalardı.”⁶⁷

Kur'an'ın insanı, Yahudi-Hristiyan tahrif olmuş dinî metinlerin res-metmesine rağmen özü itibariyle kirlilik içinde değildir. Bilakis melek ve melekût ve Allah'ı arayan fitratı ile iki boyuta sahiptir. Toprak, bitki ve hayvan tabiatı taşımasına ilaveten “idrak ve şuur” ve “tercih” gücü de

⁶⁶ Müminun 12-16.

⁶⁷ Ankebut 64.



vardır. Onu varlığın bulūğa ermiş evladı, yeryüzünde halife, emanet sahibi, Allah'ın sıfatlarının tezahürü ve kendi kaderini yazan varlık olarak tarif eden özelliklerdir bunlar:

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾

“Kuşkusuz biz ona yolu gösterdik; ister şükredici olsun, ister nankör.”⁶⁸

Bu bakış açısına göre her insan, hem ilahi ve müteal olanın kaynağı, hem de doğal temayüllerin beşiğidir; artık hangi yöne adım atacağı ona bağlıdır:

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾

“Nefse ve onu biçimlendirene. Sonra da ona kötülük ve takva kabiliyetini verene yemin olsun ki.”⁶⁹

Kur'an-ı Kerim'in penceresinden evrenin ve insanın yaratılışı hikmetli ve hedeflidir. Varlık âlemi etki ve tepkinin alanıdır. Öteki dünyaya ek olarak herkes bu âlemde de çabasının karşılığını, tercih ettiği davranış ve eğilimlerinin iyi ve kötü sonuçlarını alacaktır:

﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾

“Doğrusu insana çalışmasından başka bir şey yoktur.”⁷⁰

﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾

“Kendi yükünü taşıyan hiç kimse, bir başkasının yükünü taşımaz.”⁷¹

﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ﴾

“Eğer iyilik ederseniz, kendinize iyilik etmiş olursunuz ve eğer kötülük ederseniz yine kendinizdir.”⁷²

⁶⁸ İnsan 3.

⁶⁹ Şems 7-8

⁷⁰ Necm 39

⁷¹ En'am 164

⁷² İsra 7

Böyle olunca da ne cennet ve cehennemin alışverişine fırsat kalacak, ne de başkalarının günahını yüklenmenin zemini bulunabilecektir:

﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾

“Her nefis kendi kazancına bağlıdır.”⁷³

c) Kur'an'ın bakışına göre biset ve peygamberlik, insanı talep edilen kemale doğru yönlendirmek için ilahi risalettir. İlahi peygamberler, beşeriyetin kurtuluşunu sağlayacak mesajı getirenler ve insani varoluşun yücelmesine zemin hazırlayanlardır. Nübüvvet, en layık yeteneklere ve beşeri kapasitelere yerleştirilmiş ilahi bir hediyedir.

Allah'ın mesajını almada, onu koruma ve insanlara tebliğ etmede hatasızlık; aynı şekilde şahsi vazifesini yerine getirirken de hatasız olma durumu aklın hükmüne ve Kur'an'ın izahına göre nübüvvetin en temel şartlarından biridir.

Kur'an'ın, Allah'ın seçilmiş peygamberlerinin ilim ve amel seyrine dair tasviri, onların en iyi, en temiz ve en doğru sözlü insanlar olduklarıdır (En'am 85-86), onların davet ve davranışı tevhid inancının simgesi ve ilahi sıfatların tecellisidir:

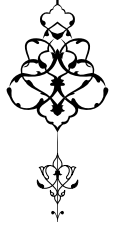
﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُولٍ إِلَّا نُوْحِيْ اِلَيْهِ اِنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا فَاعْبُدُوْنَ﴾

“Senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki, ona şöyle vahyetmiş olmayalım: Gerçek şu ki benden başka ilâh yoktur. Onun için bana ibadet edin.”⁷⁴

Onlar akılcı kemal, fitri selamet, sadakat, emanet ve temizlikle kendi türü için en çok acı çeken bireyler, insanların dünya ve ahiret hayatını ıslah yolunda çaba göstermenin ve bilginin dosdoğru numuneleri olmuşlar, asla hak söz dışında konuşmamış ve asla güzel amel dışında hareket etmemişlerdir (Araf 105, Enbiya 72-73):

⁷³ Müddessir 38

⁷⁴ Enbiya 25



﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ

رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾

“Andolsun size içinizden öyle bir peygamber geldi ki, gayet izzetli ve şerefli. Sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir, üstünüze titrer, müminlere gayet merhametli ve şefkatlidir.”⁷⁵

d) Kur'an-ı Kerim'deki teşrii vahiy, çeşitli lugat kullanımları bir yana bırakılırsa, Allah'ın seçilmiş peygamberlerle özel ilişkisini gösteren ve insanları hidayete iletecek mesajın büyük peygamberlere gönderilmesini ifade eden hususi bir kavramdır:

﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾

“Çok güçlü hüküm ve hikmet sahibi olan Allah sana da senden öncekilere de böylece vahyeder.”⁷⁶

Vahye dayalı bilgi deneysel, akılcı ve irfani bilgiden başka bir şeydir ve sadece bu tür bir mesajı gayp âleminden alma yetkisine ve gücüne sahip bazı seçilmiş insanlara verilmiştir.

Diğer bir ifadeyle, vahiy Kur'an-ı Kerim'de her ne kadar Allah'ın geniş evrendeki kapsamlı rububiyetinin tercümanı olsa da mevcudatın her bir varlığının düzeyinde gerçekleşir:

﴿رُبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾

“Bizim Rabbimiz her şeye şeklini veren, sonra da yolunu gösterendir.”⁷⁷

Nebevi vahiy, insanların kendine has kaderi ve hidayetine dair, peygamberlerin dolaşıma soktukları Allah'ın teşrii rububiyetini anlatır. Onlar, gaybi irtibat yoluyla ve vahiy bilgisini alarak Allah'ın teşrii rububiyetinin icrasına aracı olmaktadır. Nitekim gaybi irtibatlarının hâsılası, işte bu ilahi din ve semavi kitaptır.

Teşrii vahiy, yalnızca ilahi peygamberler için görünen, hakikatin görecelik müşahade edilmesi ışığında hiçbir tereddüt ve vesveseyi yansıtmayan

⁷⁵ Tevbe 128

⁷⁶ Şura 3

⁷⁷ Taha 50

ve masumiyetin de temel dayanaklarından olan kendine özgü bir gözlemidir:

﴿عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ رَصَدًا لِيُعْلَمَ أَنَّ قَدْ آتُوا رِسَالَاتٍ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَخْضَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾

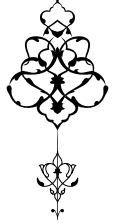
“O bütün gaybı bilir. Fakat gaybını hiç kimseye açmaz. Ancak seçtiği elçiye açar. Çünkü onun önünden ve ardından gözetleyiciler salar. Rablerine elçiliklerini yerine getirip getirmediklerini bilsin diye. Allah onlarda bulunan her şeyi kuşatmış ve her şeyi bir bir saymıştır.”⁷⁸

Teşrii hakikatle doğrudan bağlantımız yoksa da ve onu kendimizde tecrübe etmiyorsak bile izleri ve alametleri onun varlığını ifade eden delildir. Kur’an vahyi, kendi “mucize”siyle ilahi olma sırrını açıklayan ve delillendiren tek vahiydir.

Aklın hükmüne göre teşrii vahyin zaruri olduğuna ilişkin felsefe, insanın yaratılış felsefesinin aynısıdır. Allah, varoluşun niteliğine, yani normal beşeri malumatın ölçütüne -his, akıl, gözlem- dikkat çekerek vahiy yolunu, beşeri varlığı yüceltebilmek için bilgisini tamamlamak amacıyla insanların arasında varetti. Bu maksatla Allah, tüm yaratılmışlar üzerinde ve âlemi çekip çevirme işinin vasıtalarında sahip olduğu kudret, ilim ve herşeyi ihata etme gücüyle, teşrii vahyi ve insanın hidayetini, kemal ve mutluluğunun gerektirdiği biçimde eksiksiz ve noksansız olarak, tüm insanlardan oluşan nihai muhatabına ve onun maksadına ulaştırmaktadır. Bu sebeple “dene-nebilme” ve “tabir yaratma” görüşünün imkânı peygamberler tarafından ortadan kaldırılmıştır. Buna ilaveten, belirtildiği gibi, Kur’an vahyinde anlama ek olarak anlamı ifade etmek üzere kelimelerin ve cümlelerin seçimi ve belirlenmesi de müteal Allah’ın fiilidir ve Peygamber (s.a.a) aldığı şeyi aynen halka tebliğ etmiştir. Hatta Peygamber’in (s.a.a) şahsına yönelik “de ki, oku, seslen, tebliğ et, yüz çevir” ve benzeri emirler ve ifadeler bile.

e) İslami görüş ve Kur’an’ın öğretilerine göre mucize, her olağanüstü iş, sihir ve büyü değil, bilakis ilahi peygamberlerin tabiatıta yürürlükte ve

⁷⁸ Cin 26-28



sıradan yasalara rağmen ilahi risaleti ispatlamak için Allah izniyle meydana gelen şaşırtıcı şeydir. Bu, sıradan insanların benzerini yapmaya güç yetiremeyecekleri işlerdir.

Hedefler, işin alanı ve şok edicilik bakımından peygamberlerin yaptığı işler, tabiat ötesine ve Allah'ın uçsuz bucaksız gücüne dayanılması, bunu gerçekleştirenlerin yaşantısı ve davranış tarzı, kullanım araçları ve vesileler, diğer harikulade işlerden oldukça farklıdır.⁷⁹

Değindiği gibi, mucize, karineler ve alametlerin yanında peygamberlerin davetinin muhtevası, önceki peygamberlerin müjdesi, nübüvveti ispatlayan yollardan biri ve nübüvvet iddiasının hak olduğunun işaretlerindendir:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ﴾

“Andolsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik.”⁸⁰

İslami öğretilerde mucize asla Allah'ın varlığını ispatlama amacıyla kullanılmamıştır. Aksine, mucizelerin kullanım alanı Allah'ın varlığı, Allah'ın kemal sıfatları, nübüvvetin Allah tarafından oluşunun aklen zorunluluğu gibi asli varsayımlardan sonra birkaç kere insanların hidayeti amacıyla olmuştur. Peygamberlerin mucizevi fiilinin mahiyetindeki farklılıklar ve meydana gelme niteliği (eğitim, riyazet ve aşamalı olmaksızın) gözönünde bulundurulduğu, nübüvvet iddiasındakilerin hedefleri (insanların manevi yücelişi) incelendiği, öğretilerinin içeriğinin akıl ve fıtratla, olumlu davranış tarzı ve maksatlara ulaşmada kullanılan araçlarla tutarlılığı üzerinde düşünüldüğünde mucize iddiasındaki risalet hakkında tereddüde düşmenin zemini kalmayacaktır. Bu sebeple mucize sergilemeleri, hüccetin tamamlanması ve peygamberliklerinin ispatı için Allah'a has desteğin göstergesidir.⁸¹

İslam peygamberinin mucizesinin, diğer peygamberler ve elçilerin mucizeleriyle arasındaki farklılıkta önem taşıyan nokta, Musa'nın (a) asası, ölülerin İsa (a) tarafından diriltilmesi gibi diğer alametler ve mucizelerin,

⁷⁹ Mucizeşinasi, s. 18-26.

⁸⁰ Hadid 25

⁸¹ A.g.e., s. 83-98.

bu büyük peygamberlerin orada hazır bulunmasına bağlı dokunulabilir mucizeler kategorisine ait olması ve şok edici etkisidir. Bunların arasında sadece Hz. Muhammed'in (s.a.a) mucizesi vahiy kategorisindendir ve insanlık varoldukça ayakta durarak son peygamberin hak olduğuna işaret edecektir. Kur'an-ı Mecid olan bu mucize, daima insanları derinlemesine düşünmeye çağırarak eğer bu ilahi kitabın Allah'a aidiyetinden tereddüt varsa herkesin elbirliği edip ve bütün güçlerini birleştirip bir benzerini yapmaya koyulması için meydan okumaktadır. Eğer yapılamazsa ki yapılamaz, onun insan düşüncesinin ürünü olamayacağından, bilakis evrenin Yaraticısının eseri olduğundan ve Allah'ın sınırsız ilminden doğduğundan emin olunmalıdır.⁸² (Tur 33-34, Hud 13-14, Bakara 23-24, Kasas 49-50).

f) Akletme ve aklını kullanma, anlayış gösterme, hakikati hakikat olmayandan ayırmak için tahlil ve çözümleme yapma Kur'an'ın bütün insanlara yönelik temel davetidir:

﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾

“Bu, sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır ki, insanlar onun âyetlerini düşünsünler ve temiz akıl sahipleri ibret alsınlar.”⁸³

Allame Tabatabai'nin ifadesiyle⁸⁴, akletme⁸⁵, fikretme⁸⁶, düşünme⁸⁷, şuur ve aklı kullanma üçyüzden fazla ayette Kur'an-ı Kerim'in hatırlattığı bir şeydir ve insanları tekvinî ve teşriî ayetler üzerinde akletmeye çağırmakta, Allah'ın enfûsi ve âfâki alametleri üzerinde düşünmeyi ve övgüde bulunmayı talep etmektedir. Esas itibarıyla İslam, insanları salt ibadete ve delil olmaksızın dinî inançları kabul etmeye davet etmek yerine sürekli akli kullanmaya ve derinlemesine düşünmeye çağırmaktadır.

Kur'an, insanın diğer varlıklardan ayrılmasının sınırını ve gerçek mutluluğunun kökenini varlığına emanet edilmiş akıl gücünden yararlanma olarak tarif etmiştir. Öte yandan insanların yozlaşması ve helake

⁸² Mucizeşinasi, s. 106-116.

⁸³ Sad 29

⁸⁴ El-Mizan, c. 5, s. 255.

⁸⁵ Metinde “taakkul”

⁸⁶ Metinde “tefekkül”

⁸⁷ Metinde “tedebbür”



sürüklenmesinin sebebini de aklın kılavuzluğuna sırt çevirme ve bu kuvveti ihmal etme kabul etmiştir:

﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أُذُنَانِ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَانُوا لَنَا نَعَامٌ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ⁸⁸﴾

“Andolsun ki, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık. Onların kalbleri vardır, fakat onunla gerçeği anlamazlar. Gözleri vardır, fakat onlarla görmezler. Kulakları vardır, fakat onlarla işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibidirler. Hatta daha da aşağıdırlar. Bunlar da gafillerin ta kendileridir.”

Bu yaklaşıma uygun olarak peygamberlerin gönderilmesinin felsefi, varoluşu yüceltmek amacıyla insanların ruhuna gizlenmiş hazinelere inanmaktır:

﴿يُشِيرُوا لَهُم دَفَائِنَ الْعُقُولِ﴾

“Onlardaki akıl hazinelerini açığa çıkartırlar.”⁸⁹

İslamî görüşün penceresinden akıl, insanın varoluşundaki bâtını hüccet ve mesaj getiren şeydir. Tıpkı peygamberin onların arasındaki harici hüccet ve zâhiri akıl olması gibi. İmam Kâzım'ın (a.s) Hişam b. Hakem'e ünlü rivayetinden bir kesitte şöyle geçmektedir:

﴿يَا هِشَامُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَشَّرَ أَهْلَ الْعَقْلِ وَالْفَهْمِ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ⁹⁰﴾

“Ey Hişam! Allah Tebarek ve Teala, akıl ve anlayış sahiplerini kitabında şöyle müjdelemiştir: Sözü dinleyip en güzeline tabi olan kullarımı müjdele..”

⁸⁸ Araf 179

⁸⁹ Nehcu'l-Belağa, hutbe 1.

⁹⁰ Kuleyni, Muhammed b. Yakub, *el-Kâfi*, c. 1, s. 16, Kitabu'l-Ukul ve'l-Cehl, hadis 12.

﴿يَا هِشَامُ ثُمَّ بَيْنَ أَنْ الْعَقْلَ مَعَ الْعِلْمِ عَقْلٌ وَ عِلْمٌ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ
وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾

“Ey Hişam! Sonra aklın ilimle birlikte olduğunu beyan etti: İşte biz bu temsilleri insanlar için getiriyoruz; fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir.”⁹¹

Kur'an, insanların genel sorununun, aklın rehberliğini izlemek yerine nefsanî eğilimlerini ve zanlarını kendilerine önder yapmaları olduğu noktasına sıklıkla vurgu yapmaktadır:

﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾

“Onlar yalnız zan ve nefislerin sevdasına uyuyorlar.”⁹²

Dinin binası akıllı kullanma ve akletme temeline oturmaktadır:

﴿أَسَاسُ الدِّينِ بَنَى عَلَى الْعَقْلِ وَفَرَضَتْ الْفَرَائِضَ عَلَى الْعَقْلِ وَبَنَى يَعْرِفُ
بِالْعَقْلِ يَتَوَسَّلُ إِلَيْهِ بِالْعَقْلِ وَ الْعَاقِلُ اقْرَبَ إِلَى رَبِّهِ مِنْ جَمِيعِ الْمُجْتَهِدِينَ بِغَيْرِ
عَقْلٍ وَ مَثَقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ بَرِّ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ جِهَادِ الْجَاهِلِ الْفَ عَامٍ ٩٣﴾

“Dinin binası akıl üzerine kurulmuştur. Feraizler akıl üzerine vacip kılınmıştır. Rabbimiz akılla bilinir ve onun huzuruna akılla varılır. Akıl sahibi, rabbine, aklını kullanmaksızın çabalayanların hepsinden daha yakındır. Akıl sahibinin zerre miktar iyiliği, cahilin bin yıllık çabasından daha üstündür.”

Kur'an, muhaliflerinden, eğer kendi inançları için kanıtları varsa onu göstermelerini ister. Kur'an, ilahi fiiller ve kâinata hâkim sebep-sonuç düzeniyle ilgili ilkeler, ayrıntılar ve kanunlar konusunda bizzat kendisi doğrudan çıkarımda bulunur:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾

“Eğer ikisinde de Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, ikisi de muhakkak fesada uğradı.”⁹⁴

⁹¹ Ankebut 43

⁹² Necm 23

⁹³ Biharu'l-Envar, c. 1, s. 94.

⁹⁴ Enbiya 22



﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾

“Şüphesiz ben Allah'ım, benden başka hiçbir ilâh yoktur. Onun için bana kulluk et ve beni anmak için namaz kıl.”⁹⁵

﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ

مَا تَصْنَعُونَ﴾

“Namazı kıl. Muhakkak ki namaz hayasızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah'ı anmak elbette en büyük ibadettir.”⁹⁶

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾

“Allah bir kavme verdiğini, o kavim kendisini bozup değiştirmedikçe değiştirmez.”⁹⁷

Bu görüşte, akıl, bizzat değer taşıyan kanıttır, kesindir ve İslam hükümlerinin kaynaklarından biridir. Yani bir mevzuda aklın kesin hükmü varsa bu hüccettir ve muteberdir. Dolayısıyla eğer akıl, insanın dine yaptığı atfın başlangıç noktalarından ve dinin kaynaklarından biriye ve beşeri varoluşun en temel hayat sermayesiye akıl ve fitratın uyanması ve çiçeklenmesi için dini göndermiş bulunan insanın Yaratıcısının insanları akla ve fitrata aykırı bir şeye çağırdığı nasıl iddia edilebilir; nasıl olur da aklın dinle çeliştiği söz konusu edilebilir?⁹⁸ İlahiyatçı hakim Molla Sadra'nın tabiriyle, Allah'ın nurani hükümlerinin kesin ve zaruri bilgilerle uyuşması mümkün değildir.⁹⁹

g) İslam'da ilim ve bilgi insanın en temel özelliklerinden kabul edilir. Kur'an işe okumayı emretmekle başlamıştır ve başka bir yerde kalem, beşer hayatında kültürel inşayı sağlayan en kıymetli vesile kabul etmektedir:

⁹⁵ Taha 14

⁹⁶ Ankebut 45

⁹⁷ Ra'd 11

⁹⁸ Bkz: Tabatabai, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Ali ve el-Felsefetu'l-İlahiyye*, s. 11.

⁹⁹ Bkz: Molla Sadra (Sadraddin, Muhammed b. İbrahim Şirazi), *el-Hikmetu'l-Mütealiyye*, c. 8, s. 303.

﴿ اِفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ... عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾

﴿...الَّذِي﴾

“Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı bir alaktan yarattı... O Rab ki kalemle yazmayı öğretti. İnsana bilmediği şeyleri öğretti.”¹⁰⁰

İlim kelimesi, türevleri ve benzerleri, eğitim öğretimle ilişkili araçlarıyla Kur'an-ı Kerim'de frekansı en geniş kelimeler arasındadır. Allah'ın insan için zikrettiği ve onu ilahi yaratılışın ve meleklerin secdesinin kriteri olarak tarif ettiği özel ayrıcalık, Allah tarafından hakikatlerin isimlerini bilmesidir:

Kıymetli Peygamber (s.a.a) bir ayette, ilahi vayhe istinaden kendi davetinin ve takipçilerinin özelliğini basiret ve bilgi ile birlikte olma şeklinde tanıtır:

﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي ﴾

“De ki: İşte benim yolum budur; basiret üzere Allah'a davet ediyorum. Ben ve bana uyanlar.”¹⁰¹

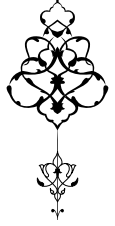
Tekrar söylemeye ihtiyaç yoktur, “iman” bir tür kalp temayülü ve bağlılığıdır. Kalbi Allah'a imanla düğümlemek eğer bilgisiz ve şuursuz yapılırsa en küçük bir olayda yıkılıp gidecek çürük bir bina gibi olacaktır.¹⁰² Nitekim her insanın mükellef olmasının şartı arasında şuur ve Allah katından hüccetin tamamlanması vardır.

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın hiçbir bireyi ve topluluğu hüccet tamamlanmadan hesaba çekmeyeceği (beyansız ikâbın kubhu) defalarca vurgulanmıştır. Ama bu vasıfla, ilim ve bilginin özüne ilişkin değer nedeniyle Allah Teâla, insanın bilgiye ulaşmasının muhtelif mecralarını hatırlatarak manevi yükseliş için ilim tahsilinde ayak sürümeyi kabul edilmez bulmaktadır:

¹⁰⁰ Alak 1-5 .

¹⁰¹ Yusuf 108

¹⁰² Bkz: el-Taftazani Saaduddin, *Şerhu Akaidi'n-Nesefiyye*, Çev: Ahmed Hicazi, s. 82; Feyz Kaşani, Molla Muhsin, *İlmü'l-Yakin fi Usulî'd-Din*, c. 1, s. 6; Hilli, *Menahicü'l-Yakin fi Usulî'd-Din*, tahkik: Muhammed Rıza Ensari, s. 367.



﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ
وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾

“Allah sizi annelerinizin karnından çıkardığı zaman hiçbir şey bilmiyordunuz. Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve gönüller verdi.”¹⁰³

Tıpkı bilgisiz ve şuursuz dindarlığın da insanın kurtuluşunu sağlamayacağı, aksine insanı hedefinden bile uzaklaştırabileceği gibi.¹⁰⁴

Tanımanın; varlık âlemi, tabiat, tarih, âfâk ve enfüs insanının derunu gibi değişik kaynaklarının zikredilmesi, kesin bilgiyi araştırmanın, buna mukabil tahminden ve zandan da kaçınmanın zaruretine yapılan vurguda görüldüğü üzere, insanın hakikati arama ve bilgiyi edinme boyutuyla ilgili Kur'an öğretilerinin şaşırtıcı yönlerdendir:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾

“Bir de hiç bilmediğin bir şeyin ardına düşme...”¹⁰⁵

Meşhur nebevi hadiste şöyle geçer:

﴿طَلِبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ﴾

“İlim talep etmek bütün Müslümanlara farzdır.”

Aynı şekilde, hikmetin müminin yitiği olduğu, herkesten ve her yerde onu araştırıp almak gerektiği ifade edilmiştir. Emirülmüminin Ali (a.s) ünlü hadiste Kumey b. Ziyad'a insanların değerini bilgi temelinde şöyle tayin buyurmaktadır:

﴿يَا كَمِيلُ، إِنْ هَذِهِ الْقُلُوبُ أَوْعِيَهُ فَخَيْرُهَا أَوْعَاها فَاحْفَظْ عَنِّي مَا أَقُولُ لَكَ النَّاسُ

ثَلَاثَةٌ: عَالَمُ رَبَانِيٍّ وَمَتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ النِّجَاةِ وَهَمِجُ الرِّعَاءِ لَمْ يَسْتَضِيُوا بِنُورِ الْعِلْمِ﴾

Ey Kumeyl! Doğrusu bu kalpler sırlar hazinesidir. En üstünleri en çok sırta sahip olanlardır. Öyleyse söylediklerimi muhafaza et. İnsanlar üç gruptur:

¹⁰³ Nahl 78

¹⁰⁴ Nehcu'l-Belağa, hutbe 154.

¹⁰⁵ İsra 36

Rabbani âlim, kurtuluş yolundaki ilim arayıcısı ve her sesin peşine düşen ve ilmin nurundan nasipsiz olan düşük karakterliler.¹⁰⁶

İşte bu öğretilere dayandıkları için Müslümanlar başlangıçtan itibaren her yerde bilgiye eriştiler ve onu kazanmaktan geri durmadılar. İslam toplumu henüz tam manasıyla şekillenmediği halde İslam Peygamberi'nin (s.a.a) savaş esirlerini serbest bırakma şartı Müslümanlara okuma yazma öğretmeleri idi. Bilgiyi elde etmek o kadar tavsiye edildi ki Peygamber-i Ekrem (s.a.a) Müslümanlara şöyle buyurmuştu:

﴿اطلبوا العلم ولو بالصين﴾

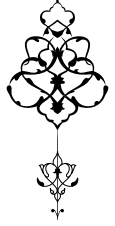
“İlim Çin’de bile olsa talep edin.”¹⁰⁷

Bu sebeple İslam’ın üzerinden henüz bir iki yüzyıl geçmemiştir ki İslam toplumu, İran, Roma, Hindistan, Yunan ve başı çeken diğer ülkelerden o zamanın en son bilimsel kazanımlarını elde etmenin peşine düştü. Müslümanların Beyt’ul-Hikme’si en bereketli bilimsel mahfil sayılıyordu. Yine bu zamanlarda teorik ve deneysel bilimler, fıkıh vs. gibi çeşitli dallarda binlerce bilim adamı İmam Sadık’ın (a.s) ders kürsüsünde hazır bulunuyordu. İmam Ali b. Musa’nın (a.s) ilmî münazara ve müzakere kapısı muhtelif fırka ve dinlerin mensuplarına açıktı. Bu bakış açısının karşısında İslam âlimleri net kategorilendirmelerle bazı ilimleri konularına göre özû itibariyle değerli görüyorlardı. Mesela Allah’a, peygamberlere, semavi kitaplara, ceza gününe vs. iman ve bunun bilgisinin öncelikli veya şart olduğu ilimler gibi. Diğer ilimleri ise öteki vazifeleri yerine getirmek için öncül ve hazırlayıcı olmaları bakımından vacip görüyorlardı. Bir kısmı vacib-i ayni, bir kısmı da vacib-i kifayî telakki ediliyordu. Mead ve maişet ilmini, dünyevi ve toplumsal ihtiyaçları karşılama ilmini de vacip olan ilimlerden sayıyorlardı. Bu bakımdan, sihir, büyü, birey veya toplum için maddi ya da manevi zararın menşei olan (değerlendirme gücü olmayan kişiler için saptırıcı kitaplar da böyledir) ilimler hariç, yasak ilim yoktu.

Özet olarak ifade edilmiş olanların ışığında İslam kültür ikliminde bilim ve din ya da bilim ve inanç çatışmasının ortaya çıkması için asla

¹⁰⁶ Nehcu'l-Belağa, Hikmet 139.

¹⁰⁷ Bkz: Nasr, Hüseyin, *İlm ve Temeddun der İslam*, Çev: Ahmed Âram



zemin bulunmadığı açıklığa kavuşmuş olmalıdır. Bilim ve dinin yollarını ayırmak ve bu ikisinin dillerini birbirinden koparmak ya da dinin mahiyetine bakışı değiştirmek gibi çeşitli çözüm arayışlarına ihtiyaç duyuracak Yahudi-Hristiyan kültürün boğuştuğu güçlükler İslam âleminde hiç konu olmamıştır.

h) Kur'an'ın sağlamlığı; insan, bu âlemden doğadaki diğer varlıklar gibi tarihsel gelişim ve tekâmül içindedir. Geçen zamanla birlikte daha uygun tecrübe ve maharet sahibi olmaktadır. Aynı zamanda tüm ufukları kuşatan ve bilgilerin tümüne vakıf hiçbir birey bulunamaz. Aksine insanın varlığı daima sayısız bilgisizlikleri gerektirir.

Öte yandan tabiat âleminin sınırlılıkları uyarınca insan, elinde olmaksızın yaşadığı muhitin çeşitli şartlarından etkilenir. Çevre etkenlere uygunluk veya paralel olamama, uyumluluk ve uyumsuzluk, sağlık veya hastalık, yoksulluk ve muhtaç olmama, savaş ve barış vs. her biri insanın gidişatı ve düşüncesi üzerinde özel bir etkiye yol açar.

Bildiğimiz gibi, Kur'an-ı Kerim 23 yıl boyunca Allah Rasulü'nün (s.a.a) dilinden dökülmüştür; bireysel ve toplumsal hayatındaki şartların dalgalanmalar ve değişikliklerle dolu olduğu dönemler süresince yani. Kur'an öğretilerindeki muhtevanın, insanın hidayeti ve tekâmül eden hayatıyla bağlantılı çok çeşitli mevzuları kapsadığı gözardı edilse bile sapasağlam hüküm binasını oluşturan iki sütun, yani ayetlerin kompozisyon ve üslubunun geometrisi, bunun yanısıra metnin derin ve eşsiz içeriği, daima ahenk ve tutarlılığını tamamen korumuştur.

Kur'an-ı Kerim, bizzat kendisi bu hakikati, tereddüt yaratmaya çalışan herkese karşı delil getiren ayetlerden birinde şöyle ifade etmektedir:

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾

“Kur'an üzerinde hiç düşünmüyor musunuz? Allah'tan başkasından gelseydi onda kesinlikle çok sayıda tutarsızlık bulunurdu.”¹⁰⁸

﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾

“Hiçbir tereddüt içermeyen büyük bir kitaptır.”¹⁰⁹

¹⁰⁸ Nisa 82

¹⁰⁹ Bakara 2

Evet, Kur'an gerçeği anlatan ve hakikati beyan eden kitaptır:

﴿وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَضْلٌ﴾

“(Yemin olsun ki...) Kur'an hak ve bätülü ayırır; asla boş söz değildir.”¹¹⁰

﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾

“Biz Kur'an'ı hak olarak indirdik ve hak olarak indi.”¹¹¹

Harfinde tereddüt yok, değişiklik yok

*Ayetinde tevil utancı yok*¹¹²

Kur'an-ı Kerim'deki din, insanların ortak fitrat ve doğasına uygun, herkesin sabit ve değişken ihtiyaçlarıyla uyumludur:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾

﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيْمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾

“(O halde yüzünü Allah'ın halis dinine çevir. Allah'ın insanları yarattığı yaratılıştır bu. Elbette ki Allah'ın yaratmasında hiçbir değişiklik yoktur. İşte bu sapasağlam dindir, insanların çoğu anlamasa da.)”¹¹³

Kur'an-ı Kerim akıl temellidir ve akli geliştirir. Kur'an öğretilerinin ilkeleri insanların ortak akıl ve mantık yapısına dayalıdır. Öğretilerinin esası cehaletle savaş ve akli teşvik (Fussilet 37, Yunus 100), taklidi kaldırma (Nahl 43), bilgiyi inşa (En'am 116, Mücadele 11) üzerinedir.

Bütün bunlar, bu kitabın, gaypları en iyi bilen bilgi devletinden insanın hidayeti için indirilmiş olması nedeniyledir:

﴿قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

“De ki: Onu, göklerdeki ve yerdeki sırrı bilen indirdi.”¹¹⁴

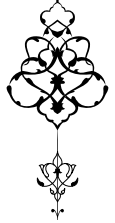
¹¹⁰ Tarık 13-14

¹¹¹ İsra 105

¹¹² İkbâl Lahori

¹¹³ Rum 30

¹¹⁴ Furkan 6



Kur'an'ın Fikrî, Kültürel Etkileri

1. Dinî Düşüncenin Donukluğu Değil, Gelişimi

İslam âlemindeki dinî-kültürel alanlara dikkat edildiğinde dinî durgunluk için atmosfer oluşamayacak olması bir yana, bu kültürün yatağının dinî düşüncenin serpilip gelişmesine geniş bir hareket alanı açtığı görülecektir. Kur'an-ı Kerim, Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) risaletini beşeriyetin vurulduğu zincirleri kırmak olarak betimlemekte ve şöyle bururmaktadır:

﴿لَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ
وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ
عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا
بِهِ وَعَزَّوْهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾

“(Ellerinde bulunan Tevrat ve İncil’de özelliklerini bulabilecekleri, onları iyiliğe çağıran ve kötülükten uzak tutan, temiz olan şeyleri onlara helal kılan, pis olanları ise haram eden, üzerlerindeki ağır yükleri ve zincirleri kaldırıp atan Allah’ın elçisine, ümmi peygambere tabi olurlar. Ona iman eder, onu destekler ve ona yardım ederler; ona indirilmiş nura tabi olurlar. İşte onlar kurtulmuş olanlardır.)”¹¹⁵

İslam’ın öğretileri başlangıcından itibaren Müslümanlara din işinde tahkik ve içtihat yapmalarını öğretti. Çünkü usûl-i dinde araştırmaksızın kabul etmek ve taklit reddedilmiş; furû-i dinde de içtihad imkânı varsa yine taklit kabul edilmemiştir.

2. Bilimsel Durgunluk Değil, Gelişme

Kur'an-ı Kerim ve İslam Peygamberi’nin ilme ve âlime verdiği değer ve kutsallığı, bilgiyi özû itibariyle fazilete sahip görmesini gözönünde bulundurarak Müslümanlar başından beri bilgiyi edinmeye çokça önem vermişlerdir. Kur'an-ı Kerim’in terbiyesi ışığında bilgi edinme ve ilim biriktirmeyi Allah’a ve imanın kemaline yaklaşmanın vesilesi kabul etmişlerdir:

¹¹⁵ A’raf 157

﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾

“Kulları içinde Allah’tan ancak âlimler korkar.”¹¹⁶

﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾

“Allah sizden inananları ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltsin.”¹¹⁷

Bu sebeple, Müslümanlar Allah’ın kitabına ve Peygamber’in dinine bağlı kaldıkça serpilip gelişme alanları önlerinde açtı ve onlar için asla durgunluk ve geri kalmışlık ihtimali söz konusu değildi.

3. Akılcılık İftiharı ve İslam Felsefesi

Hikmeti insanın en üstün özelliği sayan;

Kur’an-ı Kerim’in öğretileri ışı-
ğında ve Kur’an’ın tevhidi dünya görüşünün kendi içinde akılcı mantık
ve delillendirme taşıdığı; Kur’an’ın tevhide ilişkin ¹¹⁹“لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” gibi
ayetleri, bilginin çeşitli araçlarını ve her birinin işe yaradığı sahaları be-
lirten ¹²⁰“لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ” gibi ayetler, insanları sürekli
varlık âleminin fenomenleri ve teşrii ayetler üzerinde düşünmeye çağıran
¹²¹“وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ” şeklindeki aye-
ler dikkate alındığında İslam âleminde felsefi akılcılık ve kanıta dayanan
düşüncenin gelişmesi ve bununla gurur duyulması doğaldır.

Burada dinî önderlerin, özellikle de Allah’ın kitabının en önemli mü-
fessiri olan Emirulmüminin Ali b. Ebi Talib’in (a.s) rolünü gözden kaçır-
mamak gerekir. O büyük insanın hikmetli sözleri, Müslümanların, özellikle
de Şiilerin akılcı gelişimi üzerinde dikkate değer bir etki göstermiştir:

¹¹⁶ Fâtır 28

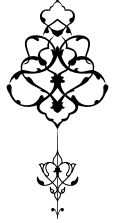
¹¹⁷ Mücadele 11

¹¹⁸ Bakara 269 (Hikmet verilene ise pek çok hayır verilmiş demektir)

¹¹⁹ Şura 11 (O’nun benzeri olan hiçbir şey yoktur)

¹²⁰ En’am 103 (Gözler onu göremez, O ise bütün gözleri görür.)

¹²¹ Nahl 44 (Sana da Kur’an’ı indirdik ki, insanlara vahyedileni açıklayasın. Belki onlar da düşünürler.)



﴿أَوَّلَ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ ، وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّضَدُّيقُ بِهِ ، وَ كَمَالُ التَّضَدِّيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ ، وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ ، وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ ، لَشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ﴾

“Dinin başı Allah’ı tanımaktır. Tanımanın kemali O’nu tasdik etmektir. Tasdik etmenin kemali, O’nu tevhid etmektir. Tevhid etmenin kemali, ihlas, ihlasın kemali O’nu sıfatlandırmayı reddetmektir. Çünkü her sıfat, sıfatlandırılardan ayrı olduğuna şahitlik eder.”¹²²

Hulasa Kur’an ve İslam, özü itibariyle, akıl ve vahyin birbirine bağılılığını ve bu iki bilgi türünün insanın gelişimi düzlemindeki varlığını zaruri görmektedir. İslam, vahyin insan kaderinde kılavuzluk etmesini gerekli gördüğü gibi, aklın kılavuzluğunu da zorunlu saymaktadır. Çünkü akıl kullanılmazsa vahyin mesajı meyvesini vermeyecektir:

Ey Hişam! Allah Tebarek ve Teâla insanlar için hüccetlerini akıllar vesilesiyle kemale erdirmiştir.

Kendi içinde akli Allah’ın hücceti olarak tanımlayan bir dinde aklın bastırılması ihtimalinin asla bulunmaması çok doğaldır. Bu çerçevede İslam kültür iklimi, akılcılığın ve mantıksal düşüncenin geliştiği ve bununla gurur duyulduğu bir iklimdir.

Olumsuz Tepkiler İçin Zeminin Bulunmaması

1. Bilim ve Dinin Karşı Karşıya Gelmek Yerine Birbirini Tamamlayıcı Olması ve Gerektirmesi

Eğer bilimden kasdettiğimiz şey, mutlak manada malumat ve bilgi değil de, gözlem ve deney yoluyla tabiat âlemi ve insanlık toplumuna dair bilgi edinmek ise, bu durumda (deneysel) bilgi, insan için duyu ve tecrübe araçlarıyla sağlanan, tabiat âlemini keşfetme ve toplumsal davranışı tanımanın metodundan ibaret olacaktır.

Dinden maksadımız da, nebevi vahiy yoluyla insana ulaşmış ilahi hidayet mesajı, yahut evren ve insana dair, ahlak ve ibadet emirlerine ilişkin

¹²² Nehcu'l-Belağa, hutbe 1; yine bkz: 179, 185, 186. hutbeler.

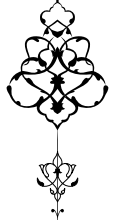
öğretiler toplamıdır. Dolayısıyla din ve vahiy de, kendi metninde (haber veya hüküm önermeleri olarak) tecrübe edilebilir hakikatlerin geniş sahasını keşfetme ve insana tanıtmaya iddiasındadır. Çünkü insana kılavuzluk, bilgi olmaksızın kolay değildir. Bu yüzden bilim ve dinin her biri, paralel ve birbirinin tamamlayıcısı olarak ilişkide bulunan ve hiçbirini diğerine sahaya daraltmayan akıl ve gözlem metotlarının yanında her biri kendine özgü düzlemde hareket eden, kendi mevzularıyla ve ilgilendikleri şeyle uyumlu olarak hakikati tanımanın birer metodudur. Deneysel bilgi-aklı bilgi-keşif bilgisi-dinî bilgi (vahiy bilgisi).

Söylenenlerin ışığında, bilimsel ve dinî bilginin her birinin kendisine has yeri bulunduğu, bilgi olarak tanıtılan şeyin eğer kesin öncülleri varsa ve gerçekten de bilgiyse, bunun yanı sıra din adı altında tanıtılan şey de gerçek manada Allah'ın münzel vahyi ise bu ikisinin anlam ve içeriğinin asla karşı karşıya gelmeyeceği, belki bu ikisinin ilişkisinin birbirini gerektirme, yardımlaşma ve birbirini tamamlama ilişkisi olacağı anlaşılmaktadır.

Tabii ki bilim ve dinin beşeri hayatın tarihi boyunca birbirinden ayrılması çokça yaşanmış bir şeydir. Ama bilim ve din arasında çatışmanın ortaya çıkması Tanrı, gayp, vahiy, mucize ve benzeri dinî kavramların, bilim karşıtı ve hurafe sanılmasına yol açan yanlış yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Bazen de metotların birbirine karıştırılması ve doğru olmayan beklentiler bilim ve dinin çatıştığı tasavvuruna sebep olmuştur. Bazı kimseler hakikate ulaşmanın tek yönteminin deneysel metot olduğunu varsaymış ve bu epistemolojik temelin ışığında her hakikati kabul edebilmeyi deneye bağlamıştır. Bu yüzden dinî hakikatlerin bilim dışı veya bilim karşıtı olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Hâlbuki bu temelin kendisi çürüktür.

2. Cahilliklerin Boşluğunu Kapatın Değil, Kayyum Allah

Batının dinî kültüründe dinî kavramların yetersizliği ve metafiziğin zayıflığı nedeniyle Tanrı'nın varlığı ve varlık âlemindeki rolü konusunda temel bir hata söz konusudur: İnsanın yetersizlikleri ve cahilliklerinin boşluğunu kapatmak. Sahih olmayan bu anlayışa göre tabiat âleminin çeşitli açılarını tanıdıktan ve ona egemen olduktan sonra kimileri artık Tanrı



için bir rol kalmadığını sandılar. Bu varsayım, herşeyden çok, nominatif sebep, nedensellikler ve şartlara dair net bir bilgisi bulunmayan batının metafizik zaafından geliyordu. Sonuçta Allah'ın rolü ve özne oluşunu da doğal sebepler düzeyine indirdiler.

Kur'an'ın dünya görüşü açısından mümkün evrenin tüm mevcudatı, kendi özünde hiçbir şeye sahip olmayan yalın yoksulluktur. Allah ise mutlak anlamda ihtiyaçsızdır ve görünür olan mevcudata her an varlık bahşeder:

﴿أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾

“Siz Allah’a muhtaçsınız. Allah ise zengin ve her hamde lâyıktır.”¹²³

Bu görüşte bütün varlıklar Allah'ın yarattıklarıdır ve onun tedbiri altındadır:

﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾

“O, her şeyin yaratandır.”¹²⁴

﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾¹²⁵

“İyi biliniz ki yaratma ve emir O'nundur.”

Bu görüşe göre evrende varlık bulan ve tezahür eden bütün fiiller, hatta irade sahibi varlıkların fiilleri bile Allah'ın dilemesi ve iradesi alanında ve onun fail olduğu doğrultudadır:

﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾

“Halbuki sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır.”¹²⁶

Bu görüşe göre Allah mutlak anlamda çok cömerttir ve bütün varlıklar üzerinde vaziyet ederek¹²⁷ hazır bulunması daima saklıdır:

¹²³ Fâtır 15

¹²⁴ En'am 102

¹²⁵ Araf 54

¹²⁶ Saffat 96

¹²⁷ Metinde “kayyûmî”

﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾

“O, her gün yeni bir iştedir.”¹²⁸

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾

“Nerede olsanız O sizinle beraberdir.”¹²⁹

﴿داخل في الاشياء لا بالمازجة و خارج عنها لا بالمزايلة﴾

“İççe girmeksizin eşyanın içinde, ondan kopuk olmaksızın dışındadır.”¹³⁰

Böyle bir kültürde Allah, insanlığın yetersizlikleri ve cahilliklerinin boşluğunu kapatan bir Tanrı değildir. Bilakis insan, bilgisi arttığı ölçüde Allah'ı daha fazla tanıyacaktır ve Allah'ın özne oluşu, ister sebepleri bilinen fenomenlerde, ister sebepleri belirsiz fenomenlerde olsun doğal nedenselliğin dışında, felsefi anlamıyla varlık kazandıran nominatiftir.

3. Dinin, Beşeri Onarıma Mani Kemali

Yahudi-Hıristiyan dinî kültür, çeşitli beşeri düşünceler ve İsrailoğulları peygamberlerinden nakledilen sözlerin karışımıdır. Buna rağmen kilisenin dogmatik sistemi yüzyıllarca taassup içinde bütün bu karışık, çelişkili ve akıl dışı metinleri din adı altında takdim edebildi. Buna ilaveten kilise babalarının hoşla gitmeyen davranış ve sözleri de din olarak sunuluyordu. Yozlaşma, soyluluk, servet yağma, dini dünyaya satma vs. hepsi, bu atmosferde ciddi bir elden geçirme ve esaslı reformun gerekliliğini dayatıyordu. Ama vahiy metninin beşeri müdahaleyle hiçbir değişme ve başkalaşma yaşamadığı İslam dininin kültür ikliminde indirilmiş dinin kendisinde reform herhangi bir anlam taşımıyordu. Bildiğimiz gibi, dinin öğretileri veya Allah'ın varlığı, tevhid, ahiret, peygamberliğin zarureti, nebiyi tanıma gibi kesinlikli akılla ispatlanan şeyler aynı zamanda dinî metinde de vurgulanmış, ayrıntısıyla açıklanmış ve delillendirilmiştir. Yahut nassın zaruretiyle veya Kur'an'ın zâhirinden elde edilen,

¹²⁸ Rahman 29

¹²⁹ Hadid 4

¹³⁰ Biharu'l-Envar, c. 3, s. 27.



senet bakımından tevatürden üstün ve kesin hüccet olan öğretiler veya hut da sünnet yoluyla Masumlardan alınmış ve ispatlanmış, yani Masumların sözü, fiili ve teyidi olan öğretilerdir. Sünnette öncelikle senedin dayanağı ve Masumlara aidiyeti ispatlanmalı, daha sonra delalet açısından inceleme konusu yapılmalıdır.

Dinin öğretileri ve metni üzerinde reformun söz konusu edilmesi -kimilerinin bahsettiği gibi- hiçbir şekilde anlam ve içerik taşımamaktadır. Şeriatın sona ermiş ve tamamlanmış olması, dinin genel ilkeleri ve zaruri detayları üzerinde her türlü gözden geçirme, ekleme veya çıkarma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Emirulmüminin Ali (a.s) şöyle buyurur: Allah eksik bir din gönderdi de onu tamamlamak için onlardan yardım mı istedi? Yoksa onlar, söz söylemeye hakları olan ve Allah'ın da buna rıza göstermesi gerekecek biçimde Allah'ın ortakları mıdır? Yahut da Allah dini tamamlanmış olarak gönderdi ama Peygamber onu iletmede yetersiz mi kaldı?! Oysa Allah şöyle buyuruyor: "Kur'an'da [beyandan] hiçbir şeyi [insanın hidayetiyle ilgili] ihmal etmedik." Yine şöyle buyuruyor: "Kur'an'da herşeyin [insanın hidayetiyle ilgili] beyanı gelmiştir." Kur'an ayetlerinin birbirini tasdik ettiği ve aralarında ihtilaf bulunmadığı hatırlatılmıştır. Nitekim şöyle buyurulmuştur: "Kur'an eğer Allah'tan başkasından olsaydı onda pek çok ihtilaf bulunurdu. Kur'an, güzel ve şaşırtıcı bir zâhire, derin ve manidar bir bâtına sahiptir. Hayret verici yönleri yok olup gitmez, gizli sırları sona ermez. Cahillikler ve bilgisizlikler o vesile olmadıkça ortadan kalkmaz."¹³¹

Emirulmüminin Ali (a.s) başka bir konuşmasında da şöyle buyurur:

Size, herşeyi aydınlatan bir kitap indirdi. Peygamberini aramıza, onun ve sizin için beğendiği ve semavi kitabını dillendirdiği dini tamamladığı sırada gönderdi. Allah'ın emir ve yasakları, hoşnut ve mutsuz eden şeyleri onun dilinden beyan etti. Mazeret kapısını kapattı ve hücceti tamamladı.¹³²

İmam (a.s) taş gibi ağır bir konuşmasında da şöyle buyurur:

Kur'an, engelleyen bir buyruk vericidir, konuşan bir suskundur, Allah'ın insanlar üzerindeki hüccetidir. Allah, kullarından Kur'an ile -fıtratla- amel

¹³¹ *Nehcu'l-Belağa*, hutbe 18.

¹³² *A.g.e.*, hutbe 85.

etme sözü aldı ve onları buyruklarının rehini yaptı. Nurunu tamamladı ve dinini kemale erdirdi. Kur'an'ın insanlar üzerindeki hükümleri ve hidayeti nihayete erdiğinde Peygamberini bu dünyadan çağırdı.¹³³

Dini anlama yönteminde reform, dinde manevi tahrif, bidat ve sapmaların ortaya çıkmasının önlenmesi, dinin tüm istekleri ve boyutlarıyla amel ve davranışta reform, dinin öğretileri ve değişik yönlerinin bir bölümünde ifrattan kaçınma, diğer bir kısmını ise iptal tabii ki kaçınılmaz bir şeydir. Nitekim Hüseyin b. Ali'nin (a.s) kıyamı işte bu amaçla, yani Beni Umeyye egemenlerinin Muhammedî (s.a.a) şeriatta meydana getirdikleri bidatleri, sapmaları ve tahrifatı ortadan kaldırmak içindi:

﴿انما خرجت لطلب الاصلاح فى امة جدى﴾

“Gerçek şu ki dedemin ümmetini ıslah etmek istediğim için kıyam ettim.”¹³⁴

4. Akıl Temelli Felsefe ve Varlığa Kuşatıcı Bakış

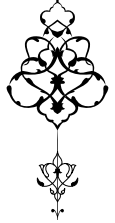
İnsanlar sahip oldukları tüm farklılıklara rağmen hepsi de düşünme yeteneğinden yararlanmada ortak ve bu, diyaloglarının müşterek mantığıdır.

Hakikati hayalden, iyiliği kötülükten, hakkı batıldan ayırma gücü, insanoglunun fitri özelliklerindendir. Peygamberlerin insanlar için gönderilişi ve ortaya çıkış felsefesi de, elçilerin sözünü anlayıp teşhis edebilmeyi sağlayan insanların içindeki bu mayanın varlığıdır.

İslam, insan topluluklarına bu bakışıyla, muhataplarından en üstün mertebede akli kullanma ve fikrî gelişim talebinde bulundu. Yani insanın akıl kuvvetinin hareket kudretine sahip olduğu alanda düşünmek için hiçbir sınırlamaya gitmemelerini istedi. Kur'an'ın hitap ve diyalog tarzı, insanın varlığının özünün ve onun akletme kuvvetini diyaloga çağırmaktadır ve dinî önderlerin, özellikle de Emirulmüminin Ali'nin (a.s) fikrî hattı da Müslümanların düşüncelerinin araştırmaya ve derinleşmeye

¹³³ Nehc'l-Belağa, hutbe 183.

¹³⁴ Necmi, Sohenan-i Hüseyin b. Ali (a.s), s. 36, Maktehu Harezmi'den nakille, c. 1, s. 188.



yönelmesine sebep olmuştur. Bu yüzden İslam dininin genç varlığına rağmen İslam âleminde felsefi düşünce gözülcü biçimde ve çok boyutlu olarak gelişmiştir.

Kur'an-ı Kerim'in, Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) ve onun çok değerli Ehl-i Beyti'nin öğretiler doğrultusunda özellikle Peygamber'in ailesini takip edenler; deneysel, felsefi ve irfani bilgi mecralarının tümünden ve vahyin taliminden yararlanmaya, ifrat-tefrite ve fikrî sapmalara yakalanmamaya çalıştılar.

Bu bölümde, genel olarak, diyanetin, yani Yahudi-Hristiyan dinî kültürün fikrî ve kültürel kökleri, temelleri ve çıkış noktalarını İslam'la karşılaştırmaya gayret gösterdik. Bu mukayesenin sonucu şudur ki, batı kültüründe yeni dinî dile ilişkin muhtelif görüşler o coğrafyanın gereklerinden, konumundan ve fikrî zemininden kaynaklanmışsa ve kaçınılmazsa da bu, aynı yaklaşımların Müslümanların dinî kültür ve düşüncesi ve onun asli metni olan Kur'an için de geçerli olabileceğinin delili değildir.

Altıncı Bölüm

İslamî İlimler Sürecinde Kur'an'ın Dili





Kur'an'ın Dili, İç Zorunluluklar

Dinin dili bahsiyle Kur'an'ın dili arasındaki temel ve köklü farklılıkları gördükten sonra Kur'an'ın dilini; Kur'an'ın ne tür bir dile sahip olduğu, acaba bir tek dili mi, yoksa birçok dili mi bulunduğu, Kur'an dilinin özelliklerinin neler olduğu gibi soruların cevabını araştırmak pek çok bakımdan zaruri görünmektedir. Çünkü bir yandan Kur'an'ın diğer dinlerin metinleriyle köklü farklılıkları bulunmakla birlikte batı kültürünü takip eden ve ondan etkilenen kimilerinin, bilerek veya bilmeyerek batıdaki bazı dinî dil yaklaşımlarını Kur'an diline de uyguladıkları ve dayattıkları gözlemlenmektedir. Bu sebeple bu tür fikrî hata ve sapmalara dikkat etmek bizim için zorunlu bir iştir.

Öte yandan Kur'an'ın dilini araştırma üzerinde çalışılması Kur'an'a özgü ve bir iç zorunluluktur. Çünkü Kur'an'ın zâhir ve bâtın, tefsir ve tevil, muhkem ve müteşabih, temsil, kinaye, istiare, hurufu mukattaa vs. gibi unsurları vardır. Bu özellikler ve diğer etkenler gözönünde bulundurulduğunda metnin değişik anlayışları için kapı açılmış olacaktır. Dolayısıyla Kur'an dilini tanımak için dikkatli ve ayrıştırıcı bakış, Kur'an'ı anlamaya ulaşmanın anahtarı ve Kur'an tefsirinde çeşitli görüşleri değerlendirmek için kriterdir.

Böylelikle sonraki Müslüman nesillerin kendi kültürlerinin eski metinlerinden yararlanmada gösterdiği olağanüstü gaflete rağmen Müslümanların bilimsel-manevi mirası risalet, sahabe ve tabiin döneminden itibaren vahyin yatağında akmaya devam etti, Kur'an'ın lafzi metni ile anlamını



ahenk içinde tilavet etmenin temelini attı ve meyveler yeşertti, Arapça'ya yeni bir hayat ve kimlik kazandırdı; Ali'nin (a.s) *Nehcu'l-Belağ'a'sı* gibi şaheserler, *Sahife-i Seccadiye'*de Ali b. Hüseyin'in (a.s) yakarışları gibi nazım ve nesir eserler ortaya çıkarabildi.

Ondan sonra da, kıraat, tefsir, Kur'an ilimleri ve edebi ilimlerden kelim, felsefe, mantık, tasavvuf ve fıkıh usulüne kadar, Müslüman düşünürler ve Kur'an'ın müminlerinin, Kur'an'ın evrenini anlama ve savunma doğrultusunda gerçekleşmiş gayret ve koşuşturmasını gösteren din havzasında linguistik ince eleyip sık dokumayla birikmiş İslam ilimlerinin çeşitli alanları yer yer ortaya çıkmaya başladı. Binlerce değerli ve gurur verici eser bu bariz çabanın ürünüdür.

Günümüzdeki araştırmalarda dinin dili ve dinî metin alanlarında sadece yabancı düşünürlerin fikrî birikimiyle yetinemeyeceğimize göre, geçici de olsa, Müslümanların dil ve dinin buluştuğu noktaya dair fikrî ve bilimsel alanlardaki bazı kaynaklarına değineceğiz.

İslam Kültüründe Din ve Dilin Bağı

Dil ve din arasındaki bağ, özellikle de Kur'an'ın metniyle olanı, İslam kültüründe oldukça derin ve sağlamdır. Herşeyden önce Kur'an metninin, ayetlerin ve surelerin yapısının ilahi vahyin ürünü olduğuna ve Kur'an'ın Allah tarafından lafız ve anlam olarak indirildiğine ilişkin net beyanı, bu derinlik için özel bir sebeptir. Hatta Kur'an'ın mucizesi ve muhataplarına meydan okuyuşunun esası da aynı noktanın ışığında değerlendirilebilir. Bu devasa gerçeklik, dost ve düşmanın, İslam Peygamberi'nin davetinin kendisi olan Kur'an'ın sapasağlam metni ve ruhu okşayan üslubu sahasına odaklanmasının nedenidir.

Kur'an'ın gönlü celbeden cazibesine ilaveten Müslümanlar bu Kitab-ı Şerife itikadi nüfuz cüzdanları ve iman kimliğinin inancı olarak görmüşler, dünya ve ahiret mutluluğu ve iyiliğini onun ışığında aramışlar ve ruhlarını onun berraklığında neşelendirmişlerdir. Müslümanların ilk ilmî-imanî mahfili olan "Dâru'l-Kurra"da Allah Rasulü'nün (s.a.a) hazır bulunması ve teşrifiyle, Kur'an'la meşgul olanlar dikkat ve sıkı çalışmayla Allah'ın keliminin doğru kıraatinin eğitim ve öğretimine önem veriyorlardı.

Kur'an-ı Kerim, bizzat kendisi, akli kullanmanın yanısıra hoş ve ahenkli kıraat, tertil ve tilavet vurgu yapmıştı:

﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾

“Kur'an'ı tane tane oku..”¹

Allah'ın Peygamberi de (s.a.a) müminlere şöyle tavsiye buyurmuştu:

﴿اقْرَأُوا الْقُرْآنَ بَلَحُونِ الْعَرَبِ وَأَصْوَاتِهَا﴾

“Kur'an'ı Arapların ahengiyle ve onun sesleriyle okuyun.”²

Dostlarından Kur'an'ı kendisine okumalarını istiyor ve kârilere övgüler yağdırıyordu.³

1. Kıraat İlminden Kur'an İlimlerine

Sonraki dönemlerde oldukça kapsamlı Kur'an ilimleri ailesinin bir dalı sayılan *kıraat* ilmi, İslam kültüründe, dil ve dilbilimle kayda değer ilişkisi bulunan ilk resmi bilim dalıdır. Sonraki asırlarda Kur'an ilimleri⁴ olarak isimlendirilen ilimlerin basit temelleri, henüz birinci yüzyılda, dinî ilimlere yoğunlaşmış Ali b. Ebi Talib (a.s), Abdullah b. Mesud, Ubeyy b. Ka'b, Abdullah b. Abbas gibi sahabiler ve Mücahid, Ata, İkrime, Kattade, Hasan Basri, Said b. Cubeyr gibi tabiin tarafından Kur'an'ın nüzulü ile eşzamanlı olarak Kur'an'ın müfredat ve cümlelerinin anlaşılması, tefsir, kıraat, tevcit ve hat bilgisiyle birlikte oluşturulmuş ilimlerle birlikte atıldı, hatta derlenip toparlandı.⁵

¹ Müzzemmil 4.

² Kafi, c. 4, s. 419.

³ İbn Hişam, Abdülmelik, *el-Siretu'n-Nebeviyye*, c. 3, s. 104.

⁴ Kur'an ilimleri, Kur'an metninin Allah tarafından geldiğini, vahiy ve nüzul olduğunu ispatlama aşamasından, toplanması ve derlenmesi, mucizevi yapısı ve deruni ilimler, Kur'an'ın lafızları, ayetleri ve surelerinin anlaşılması, tefsiri ve tahlilinin niteliğine dair çerçeveyi kapsayan tüm ilim dallarını kapsamaktadır. Bkz: Müellif, *Ulum-i Kur'an*, Giriş.

⁵ İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Çev: Muhammed Pervin Gu - badi, s. 888; *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 1 ve 2; Zerkani, Muhammed Abdulazim, *Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 1.



Edebiyat ilimleri ve onun lugat, sarf, ıstıkak, meani, beyan, bedi, inşa, aruz, kafiye, karzu's-şiir, nakdu's-şiir, nakdu'n-nesr, sebkşinasi, hitabe, hat, edebiyat tarihi gibi bapları ve şubeleri İslam edebiyat kültürünün tezahürleridir ve Müslümanların düşünce dünyasında lafız ve mana meseleleriyle ilgili olarak tedvin edilmiş en yüksek boyutlardan biridir. Cahiliye Arabı şiir ve söze aşinaydı. Aralarında "Arap günleri" ilmi ve şairlerin biyografisi yaygındı. Şiir ilmi ve söz eleştirisi rağbet görüyordu. Lakin kategorilendirilmiş edebi ilimler ve onların genişletilip araştırılarak yazıya dökülmüş meseleleri İslam düşünürlerinin ardına düştüğü yeni fenomenlerdi.⁶

Meşhurdur: İslam ve Arap dilbilimi, İmam Ali b. Ebi Talib'in (a.s) Ebu'l-Esved Dueli'ye göstermesiyle biçimlenmiştir. İsim, fiil ve harfin⁷ kuşatıcı, etraflı ve ekonomik tanımı, nihayet Arap dilinin mantık ve kurallarını kayda geçme saikiyle, ama aynı zamanda Kur'an'ın metnini ve muhtevasını tahriften ve kıraattaki yanlış okumalardan korumak amacıyla onun tarafından Kur'an'ın harekelenmesi ve irabı, Kur'an'ın mealen anlaşılmasının ve tefsirin temellerini attı. Nitekim benzer harflerin (... س, ش, ب, ت, ث, ص, ض) okunuşunda yanlışlık yapılmasının önüne geçmek için Kur'an'da noktalamanın kullanılması da Yahya b. Ya'mer tarafından aynı saikle gerçekleştirilmişti.

Dolayısıyla Müslümanlar, İslam'ın zuhurunun ve Kur'an'ın açılmaya başlamasının ilk günlerinden itibaren bu kitabı doğru okumak ve iyi anlayabilmek için bir dizi araştırmaya, belagatli ve kategorik net, açık bilgilere, söz ve anlam konusunda temel hususlar ve ifadeye dökülmüş hakikatlerin uygulanmasına ihtiyaçları olduğunu anladılar ve bu ihtiyaca da güzelce cevap verdiler.

Harflerin mahreçlerini, harflerin ve kelimelerin tertibini, edebiyat ilimlerinde, kıraat ve tecvidde Kur'an'ın hoş ve değiştirilemez seslerini gösterebilmek amacıyla her birinin özellik ve farklılığını tanımak,

⁶ Hakimi, Muhammed Rıza, *Edebiyat ve Taahhüd der İslam*, s. 38; *el-Fihrist*, ikinci cüz.

⁷ İbn Enbari, Ebibekir, *Nuzhetu'l-Elibba fi Tabakati'l-Udeba*, s. 7; Kifti, Ali b. Yusuf, *İnbatu'r-Ruvat*, c. 1, s. 4; Isfehani, Ebu'l-Ferec, *Kitabu'l-Eğani*, c. 12, s. 298; *el-Nahv ve Kutubu't-Tefsir*, c. 1, s. 45.

Kur'an'a hizmette Müslümanların derin incelemeleri ve yoğun çabaları arasındadır.

Dilbilimde edebi noktaları ortaya koyan bu kabil ince eleyip sık dokumalar temelinde harfler, seslerin mahreçleri bakımından ve oldukça teknik ve çeşitli gruplarla telaffuzu itibariyle harflerin inceliklerinin açıklamalarıyla birlikte tecvid ve kıraat kitaplarında kayıt altına alınmıştır. Müslümanların fonetik araştırmalarını içeren kaynaklar arasındaki bu eserler, linguistik ve fonetik alanında elektronik araçların yardımıyla yaşanan dikkate değer gelişmeye rağmen günümüzde bile hâlâ takdir ve övgüyü haketmektedir.⁸

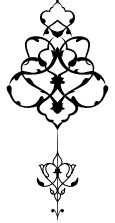
Aşağıdaki eserler, Kur'an ilimlerinin bir bölümü sayılan kıraat ve tecvidle ilgili olarak kaleme alınmış kitaplara küçük bir örnektir:

Eban b. Tağlib'ten (hicri 141) *el-Kırâe*, Hamza b. Habib'ten (hicri 156) *el-Kırâe*, Ali b. Hamza Kesai'den *el-Kıraât*, Sehl b. Muhammed b. Osman Sicistani'den (hicri 255) *İhtilafu'l-Mesahif*, Ebi Zer'a adıyla bilinen Abdurrahman b. Muhammed'in (hicri 410) *Huccetu'l-Kıraât*, Mekki b. Ebi Talib Kaysi'den (hicri 437) *el-Keşfu an Vucuhi'l-Kıraati's-Seb'a ve İlelihâ ve Hucaciâ*, Ebu Amr Osman b. Said Dani'den (hicri 444) *el-Teysiru fi'l-Kıraati's-Seb'a*, Muhibbuddin Ebu'l-Beka Ukberi Bağdadi'den (hicri 616) *İmlau mâ Menne Bihu'-Rahman min Vucûhi'l-İrabi ve'l-Kıraati fi Cemii'l-Kur'an*, Ebu Şame adıyla meşhur Şemsuddin b. İsmail'den (hicri 665) *el-Murşidu'l-Veciz fima Yetealliku bi'l-Kur'ani'l-Aziz*, Ali b. Yusuf Cezeri'den (hicri 833) *el-Neşru fi'l-Kıraati'l-Aşere*, Ahmed b. Abdullah Dimyati'den (hicri 1117) *İthafu Fudalau'l-Beşer fi'l-Kıraati'l-Erbâa Aşere*.

2. İslam Edebiyat İlimleri ve Linguistik

Giderek, Müslüman edebiyatçılardan geriye, Kur'an'daki kelimelerin kökenini ve lafızların hakiki ve mecazi anlamlarını tanımayı sağlayan; Allah'ın kelamına özgü belagat yapılarını, Kur'an'daki vecihler, nazireler, icaz, itnab ve misalleri; surelerin ve ayetlerin başını ve sonunu, Kur'an'ın mucizevi yönünü tanıtan yüzlerce eser kaldı. Bunlar, Kur'an-ı Kerim'in linguistik boyutlarını inceleme konusu yapıp bu meselelere iltifat eden

⁸ Bkz: *Mucizeşinasi*, s. 133.



ve sarf, nahiv, meani, beyan, eleştiri ilmi, belâğat gibi muhtelif yönleri ele alan, bazı örnekleri aşağıda gösterilmiş muazzam eserlerdi:

Halil b. Ahmed'den (hicri 175) *Kitabu'l-Ayn*, Sibeveyh'ten (hicri 183) *el-Kitab*, Ferra'dan (hicri 207) *Meani'l-Kur'an*, Ebu Ubeyde'den (hicri 209) *Mecazu'l-Kur'an*, Haris Muhasibi'den (hicri 234) *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'an*, Cahız'dan (hicri 255) *Nazmu'l-Kur'an*, İbn Kuteybe'den (hicri 276) *Tevilu Muşkili'l-Kur'an*, Muberrred'den (hicri 286) *İrabu'l-Kur'an*, Muhammed b. Yezid Vasiti'den (hicri 306) Cürcani'nin de iki şerhini yazdığı *İcazu'l-Kur'an fi Nazmihi*, Ebi İshak Züccac'tan (hicri 308) *Meani'l-Kur'an ve İrabihi*, Ebu Cafer Nuhas'tan (hicri 338) *İrabu'l-Kur'an*, Ali b. İsa Remani (hicri 384) *el-Nuketu fi İcazi'l-Kur'an*, Muhammed b. İbrahim Hattabi'den (hicri 388) *Beyanu İcazi'l-Kur'an*, Ebu Hilal Askeri'den (hicri 395) *Kitabu's-Sanâateyn el-Kitab ve's-Şiir*, Muhammed b. Bakillani'den (hicri 403) *İcazu'l-Kur'an*, Seyyid Rıza'dan (hicri 406) *Telhisu'l-Beyan an Mucazâti'l-Kur'an*, Ebu Mansur Sealebi'den (hicri 429) *el-İ'caz ve'l-İycâz*, İbn Sinan Hafaci'den (hicri 466) *Sırru'l-Fesaha*, Abdulkahir Curcani'den (hicri 471) *Delailu'l-İ'caz ve Esraru'l-Belağa*, Ragıp İsfehani'den (hicri 502) *Müfredatu'l-Elfazi'l-Kur'an ve fi Usuli't-Tefsir, Mukaddimetu Camiu't-Tefasir*, İbn Esir'den (hicri 637) *el-Meselu's-Sair fi Edebi'l-Kitab ve's-Şair*, Yusuf b. Ebibekir Sekkaki'den (hicri 626) *Mefatihü'l-Ulum*, İbn Ebî'l-Esba'tan (hicri 654) *Bediu'l-Kur'an*, Yahya b. Hamza Alevi'den (hicri 745) *el-Tırazu'l-Mutazammın li-Esrari'l-Belağa ve Ulumu Hakaiki'l-İ'caz*, Bedruddin Zerkeşi'den (hicri 794) *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Celaleddin Suyuti'den (hicri 911) *el-Itkan fi Ulumi'l-Kur'an...*

Hiç kuşku yok bu gayretler çeşitlilik olsun diye ve işsiz güçsüzlükten değil, ihtiyaçtan ve Kur'an'a hizmet duygusundan, Kur'an'ın yapısı ve muhtevasının etkisiyle ve bu aziz kitabın özelliklerini ilmi olarak izah etme kaygısıyla ortaya konmuştur.⁹

3. Müslümanların Tefsir Metinleri ve Linguistik

Müslümanların tefsir metinleri de linguistik meseleleri gündeme getirmek ve onun dinle ağını ortaya koymak için bir başka fırsat olmuştur.

⁹ Bkz: Edebiyat ve Taahhüd der İslam, s. 77.

Kur'an, kendi metninde, insanlar iyice düşünsünler diye (Yusuf 2) Allah'ın onu açık bir Arapça'yla gönderdiğini açıklıkla ortaya koymuş (Şuara 193-195) ve yer yer insanlardan, kılavuzluğundan yararlanabilmek için (Araf 185) onun davetine uygun cevabı vermelerini istemiştir. Uygun kimi yerlerde onu anlamanın niteliği ve niceliğini de saymıştır (Nahl 44). Bu yüzden Müslümanlar Kur'an'ı öğrenmeyi ve onunla amel etmeyi öğrenmeye çalışmışlar ve bunları içiçe geçirmişlerdir.

Kur'an Arapça'ydı ve konuşan lugattı. Müslüman veya gayri Müslim muhatapları onun güzel görünüşünden ve yeni zuhur etmiş mesajından haz alıyor ve etkileniyordu. Ama Kur'an'ın oldukça derin bir kapasiteye, cevherle dolu ve Allah'ın sonsuz ilmine bağlı bir hazine dairesine sahip olduğu gerçeği de inkâr edilemez. Bu sebeple bireyler, kendi varoluş kapasitelerini gözönünde bulundurarak onunla karşılaşmalarında farklı konumlarda yer alıyorlardı. Kimisi onun engin deryasının ancak bir kısmını hissedebiliyordu. Bir bölümü tertemiz ırmaklarında temizlenip meleklerin kanadına oturuyordu. Bir kesim de Kur'an okyanusuyla birleşmişti. Onlar Kur'an'la birlikteydiler, konuşan Kur'an; Kur'an da onlarlaydı:

﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾

“Gökten su indirdi de vâdiler kendi hacimlerine sel olup aktı.”¹⁰

Her halükarda, bir yandan Kur'an'ın uçsuz bucaksız kapasitesinin, diğer yandan insanların bilgi ve saik farklılıklarının, çeşitli görüş açıları ve başka etkenlerin Allah'ın kitabı konusunda muhtelif yaklaşımlara yol açtığı bir gerçektir. Bütün bunlara rağmen sahabiler ve tabiin arasındaki ilk dönem basit tefsirlerden sonraki zamanların tedvin edilmiş eserlerine kadar çeşitli tefsir yöntemleri, Kur'an'ın linguistik araştırması için birer imkândır. İster Taberi'nin *Camii'l-Beyan*'ı, *Tefsiru Furati Kufi*, *Tefsiru Ali b. İbrahim Kummi*, *Tefsiru Ayyaşi*, Suyuti'nin *Dureru'l-Mensur*'u, Huveyzi'nin *Nuru's-Sakaleyn*'i, *Tefsiru Buhran*, *Tefsiru Safi*, *Tefsiru İbn Meşhedi* gibi hadise ve nakle dayalı anlayışlar alanıyla yetinenler olsun; ister edebi, kelami, felsefi, irfani, ahlaki, hukuki, bilimsel, toplumsal gibi eğilimlerle değişik türlerinde ve geniş yelpazede içtihadı, rey ve görüşe dayalı tefsirler olsun.

¹⁰ Ra'd 17.



Tusi'nin *Tıbyan*'ı, Tabersi'nin *Mecmeu'l-Beyan*'ı, *Tefsiru Kurtubi*, *Tefsiru Beydavi*, *Tefsiru Alusi*, Tabatabai'nin *el-Mizan*'ı gibi kuşatıcı ve tüm kaynaklardan yararlanan tefsirlerden, bilimsel öncüllere dayalı çıkarımlardan, mantıksal ve akılcı kurallardan ve çeşitli nesillerde kurallı akılcılıklardan tutun, dünün mutasavvıflar ve bâtınilerin sınır tanımaz tevillerine ve bu çağın deneysehcilerine ve pozitivistlerine varıncaya kadar.

Şüphesiz bu eserlerin sahipleri, Kur'an'ı, kendi bakış açılarından Kur'an'a ilişkin linguistik görüşlerine göre tefsir etmeye giriştiler

4. İslam Kelamı ve Felsefesi ve Linguistik

Müslümanların kelam-felsefe sistemi de dikkate değer linguistik bahislerden alınmadır. Müslümanların iman kitabı olan Kur'an, ayetlerinin geniş bir bölümünde varlık dünyasıyla ilgili mevzulara, onun başlangıç ve sonuna, insanın gayp ve şühud âlemine ve kaderine, melekler ve peygamberlere, tarih felsefesine, dinî görüş ve inançlar alanındaki temel sorunlara yönelmiştir.

Kur'an'ın nüzulünün tamamlanmasından ve mushafta biraraya getirilmesinden sonra Müslüman araştırmacılar, varlığın yaratıcısı ve onun fiilleriyle irtibatlı çok sayıda ayetler karşısında; evrendeki varlık düzeninin ortaya çıkışı, oluşumu ve aşamaları, peygamberlik felsefesi, peygamberlerin işlevleri ve hedefleri, insanın kendi kaderi üzerindeki tasarrufu ve gücü, âlem ve âdemin geleceği, resmedilmiş berzah, cennet, ebedilik, nimetler ve azaplar gibi konularla bağlantılı ayetlerle ilgili olarak yaptıkları incelemeler, araştırmalar ve derinlikli çalışmalar sayesinde her birinin kendi zihinsel gücüyle orantılı olarak, genel hatlarıyla olsa da bir yaklaşımı vardı.

Bu arada bazıları da Kur'an'la yakın dost olan nurani akıl ve düşünceleriyle, yaklaşımlarının Kur'an'a ve hakikatin ölçüsüne yakın olabilmesi için tevhidin akılcı temellerini atıyordu. Bunlar, zikredilen konularda, meramlarının apaçık göstergesi cevher gibi konuşmalarında ortaya çıkan yüksek ve hatasız görüşlere sahipti. Tıpkı Müminlerin Emiri Ali (a.s) ve Peygamber'in (s.a.a) ahfadı gibi. Başka bazıları da Peygamber'in

ilim şehrinin kapısından ve vahiy ailesinden yardım almaksızın kendi kişisel akıllarıyla vahyin hakikatlerini tahlil etmeye çalışanlardı. Nihayet üçüncü bir grup da Allah'ın sözü sahasında akli kullanmanın her türlü imkânının engellendiğini düşünenlerdi. Hâlbuki Kur'an onlardan dinin maksatlarını anlama ve keşfetmede teemmül, tefekkür ve tedebbür istemişti. Ama işte ortaya çıkan şey gerçekleşti.

Hâsılı, İslam âleminde, sahih olsun olmasın o geniş yelpazeyle kelâmın ortaya çıkışının ve kelâm sisteminin kuruluşunun menşei, kelâmı Müslümanların fikrî kaynaklarının alanı dışına çıkarmaya çabalayanların görüşüne rağmen herşeyden çok Kur'an'da, Kur'an'da gündeme getirilmiş çeşitli itikadi mevzuların semantiğinde ve ikinci aşamada da Ali b. Ebi Talib'in (a.s) hikmetli sözlerinde bulunabilir. Üstad Mutahhari şöyle yazar:

Kur'an-ı Kerim; tevhid, mead, nübüvvet kabilinden bazı itikadi meselelerde bizzat çıkarımda bulunur, kanıt ikame eder ve karşı çıkanlardan hüccet ve kanıt talep eder:

﴿ أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾

“Yoksa O'ndan başka ilâhlar mı edindiler? De ki: Kesin delilinizi getirin.”¹¹

﴿ أَلِلَّةٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾

“Allah ile beraber başka bir ilâh mı var? De ki: Eğer doğru söylüyorsanız, kesin delilinizi getirin.”¹²

İslam'ın akli meselelerinde çözümleme ve analiz yapmış ve kıdem, hudus, ezel ve ebed, cebr, ihtiyar, basit ve terkip gibi kelâm konularını ele almış ilk kişi kesin ve net olarak Ali b. Ebi Talib'tir (a.s). Bu nedenle Şia, akli ilimlerde Şia dışındaki mekteplerden üstün olmuştur.¹³

Allame Tabatabai şöyle yazar: “Şia önderlerinin, özellikle de birinci ve sekizinci imamların derin beyanları felsefi fikirlerin engin bi-

¹¹ Enbiya 24

¹² Neml 64

¹³ Mutahhari, Murtaza, *Hıdemat-i Mutekabil-i İslam ve İran*, s. 699.



rikimine sahiptir. Onlar, talebelerinden bir grubu bu tarz düşünceyle tanıştırmışlardır.”¹⁴

Bu sebeple ilahi isimler, sıfatlar ve fiilleri, ayetlerin mebd, mead ve insanla ilgili müjdelerini, Kur'an'ın derin bilgilerini şerhetmeye dair Şia imamlarının görüşü, Kur'an'ın paha biçilmez ve eşsiz linguistik ve semantiğinden alınmadır.

Tabii ki bu arada Peygamber'in (s.a.a) rihletinden sonraki toplumsal olayların Müslümanların siyasi yönetim alanına etkisinin; aynı şekilde harici etkenler ve gayri Müslimlerin düşüncelerinin Şia kelim, Mutezili kelim, daha sonra Eş'ari kelim olarak düzeltilmiş ehl-i hadis kelim gibi muhtelif kelim akımlarının şekillenmesindeki etkisi gözardı edilmemelidir.

İmamiye Kelamı

Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) rihletinden sonra Emirülmüminin Ali'nin (a.s) yüksek sözlerinden ve tevhidi ilahiyatından yararlanılarak oluşturulmuş İmamiye kelim, Emeviler çağının olağanüstü toplumsal kısıtlamaları gözönünde bulundurulduğunda yalnızca İmam Bakır (a.s) ve İmam Sadık (a.s) dönemlerinde nispeten açık bir toplumsal atmosferde ortaya çıkma fırsatı bulabildi. Bu düşünce fırkası, Masum İmamların (a.s) teşvik ve sevdirmesiyle, tüm bilgi kaynaklarından yararlanma yöntemi temelinde ifrat ve tefritten uzak kalarak hem kanıt oluşturan aklı kullanıyordu, hem de onun sınırlılığı ve vahye olan ihtiyacı itiraf ediyordu:

﴿لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَيَّ تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَلَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ﴾

“Akılları sıfatlarının kısıtlayıcılığı üzerine bilgi sahibi kılmamıştır ve vacip miktarda O'nu tanımada da onları engellememiştir.”¹⁵

Bu sağlam yöntem, Kur'an'ı anlamada hem akıldan yardım ister, hem de birbiri ışığında Kur'an'ın kavramlarıyla yüzyüze gelmekten nasibini alır:

¹⁴ Tabatabai, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Şia der İslam*, s. 59.

¹⁵ *Nehcu'l-Belağa*, hutbe 49.

﴿ينطق بعضه ببعض ، ويشهد بعضه على بعض . لا يختلف في الله و لا

يخالف بصاحبه عن الله﴾¹⁶

“(Allah’ın kitabının) bazıı diğer bazısını tefsir eder, bir kısmı da diğer bir kısmına delil oluşturur. Bütün ayetleri aynı şekilde ve ihtilaf olmaksızın Allah’ı tanıtır. Onunla yoldaş olan Allah’a sırt çevirmez.”

Bu sebeple bu yöntemde ne Allah’ı teşbih ve insanımsı göstermekten eser vardır, ne de şeriatı anlamada aklı iptal etmekten. Ne cebr ve antropolojik kimliksizlik vardır, ne de tefviz ve Allah’ı insanın fiillerinin dışında varsaymak.¹⁷ Bu sebeple Şii kelam düşüncesi ve bakışındaki yöntem, hem ehl-i hadis ve Eş’ari tefekküründen, hem de Mutezili düşünceden köklü biçimde ayrılmaktadır.¹⁸

İlahiyatçı hakim Üstad Mutahhari şöyle der: “Derin ilahiyat konularının tertemiz imamlarca, onların başında da Ali (a.s) tarafından gündeme getirilmesi, Şia aklının kadim zamanlardan beri felsefi ve delillendirme akıl haline gelmesine sebep oldu.”¹⁹

Bu temelde, bu kelam metoduna göre Kur’an’ın vahiy ilkeleri aklın temelleriyle uyuşma halindedir, hatta insanın kaderindeki ilahi hiyayette birbirinin tamamlayıcısıdır. Bu teoride epistemik, ahenkli ve iç katmanları olmaya dayalı Kur’an’a ait linguistik yaklaşımlar Şii kelimacılar ve şahsiyetlerin eserlerinde yer yer göze çarpmaktadır. Örnek olarak Hişam b. Hikem (hicri 179)²⁰, mümi’nu’t-tak lakaplı Ebu Cafer Ahval, Fazl b. Şâzân (hicri 261), *Fıraku’ş-Şia* yazarı Hasan b. Musa Nevbahti (hicri 310), Şeyh Saduk olarak bilinen *el-Tevhid* vd. yazarı Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin (hicri 381), Şeyh Müfid olarak meşhur olmuş Muhammed b. Numan (hicri 413), el-Şafi gibi eserlerin yazarı Seyyid Murtaza İlmu’l-Hüda (hicri 436), *el-İktisad fi’l-İtikad ve Telhisu’ş-Şafi* yazarı Muhammed b. Hasan Tusi (hicri 460), *Tecridu’l-*

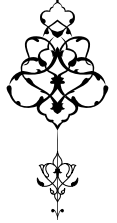
¹⁶ *Nehcu’l-Belağa*, hutbe 133.

¹⁷ Bkz: Rabbani, Gulpeygani, Ali, *Furuk ve Mezahib-i Kelami*, 141.

¹⁸ Bkz: Mutahhari, Murtaza, *Aşınayi ba Ulum-i İslami*, c. 2, s. 54.

¹⁹ Mutahhari, Murtaza *Usul-i Felsefe ve Reves-i Realizm*, Mukaddime; *Seyr-i der Nehcu’l-Belağa*’da, s. 42; *Şia der İslam*’da, s. 60.

²⁰ Bkz: *el-Fihrist*, s. 251; Şehristani, Muhammed b. Abdulkirim, *Milel ve Nihal*, c. 1, s. 185; Emin Âmulî, Seyyid Muhsin, *A’yanu’ş-Şia*, c. 5, s. 405; *Felasifetu’ş-Şia*, s. 507.



İtikad yazarı Nasruddin Muhammed b. Hasan Tusi'nin (hicri 672) kelim eserleri; en meşhur kelim eserleri olarak da *Kavaidu'l-Meram fi İlmi'l-Kelim* yazarı İbn Heysem Bahrani (hicri 699), *Keşfu'l-Murad fi Şerhi't-Tecrid* yazarı Allame Hilli olarak tanınan Ali b. Mutahhar (hicri 724) zikredilebilir.

Mutezili Tefekkür

Müslümanların kelim düşüncesi alanında, asıl işi, dinî metinlerin zâhiri anlayışı karşısında çatışmacı ilahiyat olan bir başka yaklaşım daha ortaya çıktı. Bu sebeple, ilahi kelamın yaratıldığına inanan ve aklın hüccet olduğuna itikat eden Mutezile, nerede akılla çatışan bir ayetle karşılaşsa, mütevatir olması nedeniyle, uzlaştırmak üzere onu akılla tevil ediyordu. Mutezililer, ayetleri tefsir ederken bir izahtan fazlasını caiz görmeyen hadis ehline rağmen çeşitli izahların varlığını savundular. Akılcı stratejide mecaz, istiare ve kinayenin linguistik yasaları, bunların dinî metinleri tevil yaklaşımlarında çalışma araç gereci sayılabilir.

Ahmed Emin'in tabiriyle: Onlar müteşabihlere genel olarak inanmakla yetinmemişler, hatta cebr ve ihtiyar, tecsim ve tenzih gibi bir mevzunun çeşitli ayetlerini toplayıp akılla değerlendirmeye odaklanmışlar, her meselede bir görüş ve teori öne sürmüşler; zâhiren onların görüşüne aykırı olan ayetleri ise tevil etmişlerdir. Bu sebeple tevil, Mutezili kelimcilerin seleficilik karşısında en önemli linguistik özelliklerinden, yorum yöntemi ve hermenötik metodu sayılabilir.²¹

Aynı zamanda onların Kur'an konusundaki linguistik eğilimlerini de yansıtan bu fırkanın etkileri, şu şahsiyetlerin konuşma ve yazılarında aranıp araştırılabilir: Vasil b. Ata (hicri 131), Amr b. Ubeyd (hicri 143), Ebu'l-Huzeyl İlaf (hicri 235), İbrahim Nazzam (hicri 231), Ebu Cafer Es-kafi (hicri 340), Ebu Ali Cübbai (hicri 302), *el-İntisar* yazarı Ebu Haşim Cübbai (hicri 321), Ebu'l-Kasım Belhi Ka'bi (hicri 317), *Şerhu'l-Usulü'l-Hamse ve'l-Muğni* yazarı Kadı Abdulcabbar (hicri 415), Ebu'l-Hüseyn Basri (hicri 436).

²¹ *Duha'l-İslam*, c. 3, s. 15-17.

Ehl-i Hadis

İslam âleminde dinin öğretilerini anlamada ve dinî metinleri yorumlamada Kitap ve Sünnet'in zâhirinde donup kalmış, esnek olmayan ve tek boyutlu dargörüşlü, kabukla meşgul ve donuk bir başka yaklaşım daha ortaya çıkmıştır. Söylenen şudur ki, semavi kitaba inanma ve onu kabul etmenin temeli, vahyin zaruretine dair kanıtçı aklın kurallarına oturmadır. Öte yandan Kur'an'daki vahyin metninin muhkemleri ve müteşabihleri vardır ve müteşabihlerin zâhiri, muhkemlere atf olmaksızın alınamaz. Bütün bunlara rağmen "Ehl-i Hadis" kendi dinî bilgisinde akla sırt çevirdi ve lafzî zâhirlerde donup kalmayı kendine dayanak yaptı. Bu yüzeysel görüşün alametleri Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) döneminde de bulunabilir. Tıpkı Hulefa-i Râşidin zamanında da gözlemlendiği gibi. Müminlerin Emiri Ali'nin (a.s) hükûmetine karşı isyan edenlerin çıkardığı fitne sırasında kimileri, bazı hadislerin zâhirine istinad ederek kendisini tarafsız ilan etmişti. Sıffin savaşı alanında da Muaviye'nin ordusu Kur'an'ları mızrakların ucuna taktığında Irak ordusundaki dargörüşlü bazı kimseler, konuşan Kur'an²² olan Ali'nin (a.s) karşısına geçebildiler ve "hüküm ancak Allah'ındır" sloganını söyleyen Hariciler grupçuğunu oluşturdular.

Bu dargörüşlülük ne Iraklılara özgüydü, ne de o çağla sınırlıydı, hatta sonraları Malikilerin önderi Malik b. Enes (hicri 179-83) gibi şahsiyetlerin dahi, ²³ "ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ" ayetinin anlamı sorulduğunda şöyle dediğini görebiliyoruz:

﴿الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة﴾

"Yerleşme -istiva- bilinmektedir, ama mahiyeti meçhuldür. Buna iman farz, hakkında soru sormak ise bidattir."²⁴

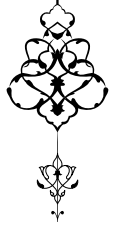
Aynı şekilde Şafiilerin önderi Muhammed b. İdris Şafii de (hicri 150-240) Müslümanları kelimahislerine girmekten şiddetle sakındırırdı.²⁵ İslam akaidinin ilkelerini hadislere dayanarak oluşturan Ahmed b. Hanbel

²² Metinde "Kur'an-i nâtik"

²³ Secde 4, "sonra Arş üzerine yerleşmiştir"

²⁴ Milel ve Nihal, c. 1, s. 93.

²⁵ Şafii, Muhammed b. İdris, Usulü's-Sünne, 51-52.



de (hicri 161-241) kadere imanı vacip görür ve bu konuda hiçbir soruya cevaz vermezdi.²⁶

Bu kesimin en önemli özelliği, sahih veya hastalıklı olduğuna bakmaksızın sünneti ilke edinerek aklı, Allah'ın kitabını ve insanın selim fitratını ayrıntı kabul edip işlevsizleştirmiş olmasıdır. Sonuç itibariyle de Allah hakkında tecsim ve teşbihle; müşriklerin sözlerinden pek de farklı olmayan el, kol, sine, ayak vs. gibi caiz olmayan yakıştırma ile söz söylediler.²⁷ Bunun gibi insan konusunda da cebr ve kadere inanaarak insanın kendi kaderi ve toplum üzerindeki her türlü rolüne ve işlevine inkâr gözüyle baktılar.

Şeriatı iptal etmekle sonuçlanan ve muhaliflerin ciddi şüpheleri karşısında direnme gücü bulunmayan akıl almaz bu yaklaşım, önce bu akımı takip etmiş olan bir kişi eliyle ciddi tenkide uğradı. *Makâlâtü'l-İslamiyyin, el-İbane, el-Lüm'e, İstihsanu'l-Havz fi İlmi'l-Kelam* yazarı, bir süre Ehl-i Hadis yolunu tecrübe etmiş ve bir müddet de İtizal'e eğilim duymuş Ebu'l-Hasan Eş'ari (hicri 230), şeriatı anlamada aklın belli bir makamı bulunduğu orta yolu seçti. Her ne kadar Eş'ari, salt aklı inkâr nedeniyle zâhircilerin metoduna sırt çevirdiyse de iman karşısında aklın mutlak hüccet oluşuna ve değerine de inanmıyordu. Bu sebeple Eş'ari düşüncesinde zâhirci tefekkürün izleri yerinde kaldı.

﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾

“Yüzler var ki o gün ıslıl ıslıl parlar. Rabbine bakar.”²⁸

Ayetinin zâhirine dayanılarak Allah'ın görüleceği görüşü onun zâhirci düşüncelerindendir.²⁹ Ama giderek bu fırkanın düşünce seyrinde daha fazla değişiklikler ortaya çıktı ve bu kesim arasında, akılcılığın gelişmesinde iyileşmelerin görüldüğü bazı şahsiyetler yetişti. Orta Asya'da (Semerkand) *Te'vilatu'l-Kur'an ve't-Tevhid* yazarı Ebu Mansur Maturidi de

²⁶ Şafii, Muhammed b. İdris, *Usulü's-Sünne*, 38-51.

²⁷ Bkz: İbn Huzeyme, *el-Tevhid*, s. 64, 65, 114, 145, 147, 230 ve 231; yine İbn Hanbel, Ahmed, *el-Sünne*, s. 54, 64, 65, 71, 76, 166, 190 vs.

²⁸ Kıyamet 22-23.

²⁹ Bedevi, Abdurrahman, *Tarih-i Endişeha-yi Kelami*, c. 1, s. 598. Eş'ari, Ebu'l-Hasan, *el-İbane*'den nakille, s. 13; Corbin, Henry, *Tarih-i Felsefe-i İslami*, Çev: Cevad Tabatabai, s. 159.

(hicri 333) Eş'ari gibi, hatta ondan bir adım ileri, Mutezile ile Zâhiriler arasında orta yolu seçti ve akli insanın bilgisinde önemli ve temel bir kaynak kabul etti³⁰, bu kapsamda fiillerin güzel mi çirkin mi olduğunun akılla bilinebileceğini kabul etti. Gerçi o da Eş'ari gibi Allah'ın sıfatlarını onun zâtına ilave saydı, ilahi kelamı nefsi (kadim) ve lafzi (hâdis) mer-tebe olarak ikiye ayırdı ve Allah'ı görmeyi izah etti.³¹ Aynı şekilde müteşabihlerde tefviz de, öteki teşbihçiler gibi, maksat ve tevillerine dair görüş belirtmeksizin zâhiri medlule yapışan diğer inançlarındandır. Bununla birlikte Maturidi ve Eş'ari'nin takipçileri tefviz teorisinde ittifak halinde değildir. İçlerinden bir kesim teville yönelerek “yüz”, “el”, “yerleşmek” ve Allah'ın diğer insanımsı sıfatlarını zâtından, kudretinden veya kuşatıcılığından kinaye olarak almışlardır. İmam Bezdevi³², *Usulü'd-Din* kitabında³³ “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ” ayetindeki “gelmesini” k - limesini ilahi gazabın işaretlerinin zuhuruna;³⁴ “ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ” ayetindeki “yerleşmiştir” kelimesini kâinatın işleri üzerindeki kuşatıcılığına yormuştur ve bu yöntemi diğer haberiyye ve müteşabih sıfatlarda da kullanmıştır.³⁵

El-Mevakıf yazarı da şöyle der: “Ashabın çoğunluğu istiva kelimesini istila olarak tefsir etmiştir. Şeyh Eş'ari de iki görüşünden birinde onu ayrı bir sıfat kabul etmiştir. Fakat buna herhangi bir delil göstermemiş ve bunu ispatlamak için zâhire istinat etmemiştir. Çünkü söz konusu ihtimal ona manidir. Aynı şekilde Şeyh Eş'ari 'yüz' kelimesini ayrı bir sıfat olarak görmüştür ama doğrusu, 'istiva' hakkında beyan edilmiş olandır. 'Yüz' kelimesi lugatta özel bir organ anlamına gelir ve onun muhatabın anlamadığı bir manaya karşılık kullanılması doğru değildir. Öyleyse mecburen onun mecazi anlamı kasdedilmiş olmalıdır. 'Elimle'den maksat, çoğu sahabenin söylediği gibi, kâmil ilahi kudrettir, ayrı bir sıfat değil. Şeyh Eş'ari ve öncekilerin söylediği gibi.”³⁶

³⁰ Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslami*, c. 1, s. 119.

³¹ Maturidi, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, s. 77-85.

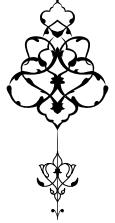
³² Türkçe kullanımda “Pezdevi”.

³³ Bakara 210 (Allah'ın buluttan gölgelikler içinde gelmesini mi gözlüyorlar?.)

³⁴ Secde 4, “sonra Arş üzerine yerleşmiştir”

³⁵ *Kelam Fırkaları ve Mezhepleri*, s. 235.

³⁶ Taftazani, Saaduddin, *Şerhu'l-Mevakıf*, c. 5, s. 110-111.



Bu fırkanın, linguistik dil yaklaşımlarının da yansıdığı olduğu en yoğun etkiler şu şahsiyetlerin yazdıklarında görülebilir: *İ'cazu'l-Kur'an ve't-Temhid* yazarı Kadı Ebubekir Bakıllani (hicri 403), Ebu İshak İsfarayeni (hicri 418), *el-Şamil fi Usuli'd-Din ve'l-İrşad fi Usuli'd-Din* yazarı İmamı'l-Harameyn lakasıyla meşhur Abdülmelik Cuveyni (hicri 478), *İhyau Ulumi'd-Din*, *Mışkatu'l-Envar*, *Cevahiru'l-Kur'an* gibi eserlerin yazarı İmam Muhammed Gazali (hicri 505), *Erbain fi Usuli'd-Din*, *el-Metalibu'l-Aliyye*, *el-Mahsul*, *Şerhu Esmail-lahi'l-Hüsna* gibi eserlerin müellifi Fahrüddin Razi (hicri 606), *Nihayetu'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam*, *el-Milel ve'n-Nihal* yazarı Abdülkerim Şehristani Horasani (hicri 548), *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam* yazarı Adudiddin İcî Şirazi (hicri 757), *Şerhu'l-Mekasid* ve *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye* yazarı Saaduddin Taftazani Horasani (hicri 793), İcî'nin Mevakıf'ının şârihi Mir Seyyid Şerif Gurgani (hicri 816), *Şerh-i Tecrid* sahibi Alaüddin Kuşçu (hicri 879).

Yeni Seleficilik ve Dilin Esnetilemeyeceği Görüşü

Gördüğümüz gibi ehl-i hadisin tavrı Eş'arilerin ortaya çıkışıyla gide-rek gözden düştü, ama tamamen de silinmedi. Takipçilerinin bakış açısına göre dinin dilini esnetilemez kabul eden bu görüş, bir kez daha sekizinci yüzyılda Hanbeli'nin bazı takipçileri, yani İbn Teymiyye (hicri 728) eliyle yenilendi ve ihya edildi. İbn Teymiyye, tam bir taassup ve katılıkla, İbn Huzeyme'nin *el-Tevhid*'i gibi kitaplarda nakledilen ve zâhiren tecsime delalet eden Allah'ın sıfatlarına ilişkin hadisleri tevil etmeksizin kullanmak gerektiğini açıkladı. Bununla da yetinmedi, kabir ziyareti ve teves-sülün şirk olması, Ehl-i Beyt'in faziletinin reddedilmesi ve başka konular da beyanına ekledi ve dinde tutarsız bir görüş inşa etti.

İbn Teymiyye'nin düşünceleri pek kabul görmedi ve kınandı. Lakin yüzyıllar sonra, ondokuzuncu yüzyılda Muhammed b. Abdülvahhab Necdi'nin (hicri 1206) fikir temelini oluşturdu.

5. İrfan ve Tasavvuf

İslam'a ve Kur'an'a dayalı dünya görüşünün düşünce ufkuna göre, Allah'ın halifesi olan ve olağanüstü yeteneklere sahip insanın varoluşunda, onun sürekli araştırma halinde olmasına yol açan, mutlak kemale fitrî bir eğilim gizlidir.

Bu görüşte Allah, varlığın uçsuz bucaksız kemali, âlemin ve âdemin başlangıcı ve maksadıdır. İlahi peygamberlerin tamamının yüksek hedefi, âdemin canının cânân ile olan misakını hatırlatmak ve bu yüce maksadı elde etmenin öncüllerini insanın önüne sermektir.

İrfan, kavramsal olarak, arifin manevi yüceliş ve nefsanî incelme ışığında kalbiyle Allah'a baktığı ve onu deruni saiklerine, iradesine ve davranışına dönük gördüğü kalbî ve dolaysız -duygusal ve kalbî bilgiler tarafındaki- bilgi türüdür:

﴿ لا تدركه العيون بمشاهدة العيان و لكن تدركه القلوب بحقائق الايمان ﴾

“Gözler onu asla açıkça göremez, ama kalpler dosdoğru imanla onu idrak edebilir.”³⁷

Hiç kuşku yok, İslam irfanının aslı kaynakları ve meyveleri, Allah'ı evvel ve âhir, zâhir ve bâtın (Hadid 3), göklerin ve yerin nuru (Nur 35), tüm şeylerle birlikte (Hadid 4), herşeyin kayyum (Bakara 255) olarak tavsif eden Kur'an-ı Kerim'in işaretlerinde ve tevhid ayetlerinin müjdelerinde gizlidir. Ondan başka tanrı yoktur ve insanı, kâinatın Allah'ına bağlı maneviyatla dopdolu bir hayata çağırır (Enfal 24). Tıpkı Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) kurb-i nevafıl³⁸ hadisi, Zeyd b. Haris hadisi gibi sözleri ve Ali b. Ebi Talib'in (a.s) konuşmaları İslam irfanının diğer kaynakları olması gibi:

﴿ ان الله تعالى جعل الذكر جلاء للقلوب تسمع به بعد الوقرة و تبصر به بعد العشوة و تنقاد به بعد المعاندة و ما برح الله عزت آلاؤه في البرهه بعد البرهه و

في ازمان الفترات عباد ناجاهم في فكرهم وكلمهم في ذات عقولهم ﴾³⁹

(Allah, kendinin zikredilmesini kalplerin cılası yapmıştır. Bunun sonucunda gönüller, kulakların ağır işitmesinden sonra, gözlerin az görmesinden sonra

³⁷ Nehcu'l-Belağa, hutbe 179.

³⁸ Abdurrahman b. Hammad, Hannan b. Sedir'den, o Ebi Abdullah'tan (a.s) rivayet e -miştir. Rasulullah şöyle buyurdu: Allah buyurdu ki, “Kulum nafile ve müstehap işlemleri kendisini sevmem için yaklaşmak ister. Onu sevdiğimde onun işiten kulağı, gören gözü, konuştuğu dili, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olurum. Bana dua ettiğinde onu severim. Benden istediğinde ona veririm... Biharu'l-Envar, c. 70, s 22 ve c. 75, s. 155. Bu muhtevanın şerhi için bkz: Humeyni, Seyyid Ruhullah, Şerh-i Çehel Hadis, rivayet 34, s. 581.

³⁹ A.g.e., hutbe 222.



ve isyankârlığın ardından huzur bulur. Her zaman böyle olmuştur ve Allah Teâla zamanın her döneminde kalplerinin sırrına sır söylediği ve akılları aracılığıyla konuştuğu kulları vardır.)

Peygamberlerin sonuncusunun (s.a.a) görkemli yakarışındaki;

﴿ مَا عَبْدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ ﴾

“Sana hakettiğin şekilde ibadet eden kulların olamadık, seni hakettiğin şekilde tanıyan kulların olamadık.”⁴⁰

İfadesi ve Allah'ın onu iyi huylulukla övüp (Kalem 4) varlığını müminlerin örneği sayması (Ahzab 21), ilahi dünya görüşünün sözlüğünde insanın mevcut durumdan istenen duruma değişiminin sonu gelmez davetini göstermekte ve insanın sınırsız gelişiminin imkânını anlatmaktadır:

﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ

جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾

“Deki: Eğer Rabbimin sözlerini yazmak için deniz mürekkep olsa, Rabbimin sözleri tükenmeden önce deniz kesinlikle tükenecekti, bir mislini daha yardımcı getirsek bile.”⁴¹

İmam Sadık'tan (a.s) şöyle rivayet edilmiştir:

﴿ كِتَابُ اللَّهِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللِّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ فَالْعِبَارَةُ

لِلْعَوَامِ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللِّطَائِفِ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ ﴾

“Allah'ın kitabı dört şey üzerindedir: İbare, işaret, incelikler (letaiif) ve hakikatler. İbare avam içindir, işaret havas için, incelikler evliya için ve hakikatler peygamberler için.”⁴²

Muhtelif fırkalar Peygamber-i Ekrem'den (s.a.a) şu hadisi rivayet etmişlerdir:

⁴⁰ Biharu'l-Envar, c. 71, s. 23

⁴¹ Kehf 109

⁴² Tefsir-i Safi, Mukaddime.

﴿ان للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه الى سبعة ابطن﴾

“Kur'an'ın zâhiri ve bâtını vardır. Bâtını da yedi bâtını olan bir bâtındır.”⁴³

Fudayl b. Yesar'dan da şöyle nakledilmiştir: İmam Bakır'a (a.s) 44“من القرآن آية الا و لها ظهر و بطن” rivayetinin maksadını sordum. Şöyle buyurdu:

﴿ظهره تنزيله و بطنه تأويله منه ما مضى و منه ما لم يكن يجرى كما تجرى﴾

الشمس و القمر﴾

“Zâhiri indirilmiş olandır, bâtını ise tevilidir; bir kısmı geçmişte kaldı, diğer kısmı ise henüz gerçekleşmedi, güneş ve ayın akıp gitmesi gibi akmaktadır.”⁴⁵

Allame Tabatabaî şöyle diyor: Peygamber (s.a.a) ve İtret (a.s) aynı anlamda bazı cümleler buyurmuşlardır: Kur'an'ın bâtınları vardır ve Kur'an'ın tamamında tevil sözkonusudur. Tevili ise doğrudan tefekkür yoluyla anlaşılamaz. Öyle ki lafız yoluyla da beyan edilemez. Sadece beşeri eksikliklerden münezzeh olan Peygamber, pâk masumlar ve Allah dostları müşahede yoluyla onları ifade edebilirler.⁴⁶ Şia, bu inancı, yani Kur'an'ın bâtına sahip olduğunu gözönünde bulundurarak Kur'an ayetlerinin tevilini yalnızca bir tek zamanda ve o dönemin insanı için geçerli kabul etmez. Aksine, zamanın her devresinde gerçekleşen bir tevili vardır. Bundan dolayı Kur'an'ın kat kat anlam kapasitesi vardır.

İmam Bakır'dan (a.s) nakledilen 47“يجرى كما تجرى الشمس و القمر” rivayet-i şerifi, Kur'an'ın anlamının dönemler boyunca gerçekleştiğini ve akıp geldiğini ifade etmektedir. Sürekli yenilenen ve tecdid olan bu anlamlar, Allame'nin kavramsallaştırmasına göre “akış” adını alır.

Muhtevalarını eleştirmek ve tahlil etmek, güçlülük ve zayıflığını değerlendirmek bir yana, İslam kültüründe irfan ve tasavvuf olarak

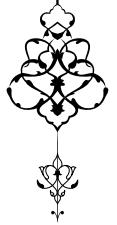
⁴³ Tefsir-i Safi, Mukaddime.

⁴⁴ “Kur'an'da zâhiri ve bâtını bulunmayan ayet yoktur.”

⁴⁵ Biharul-Envar, c. 92, s. 97, rivayet 64.

⁴⁶ Şia der İslam, s. 51.

⁴⁷ “(Kur'an) Güneş ve ayın akması gibi akar.”



isimlendirilen sözlü ve yazılı eserler linguistiğin önemli kaynaklarından biridir, din ve dilin bulunduğu nokta olmuştur. Arifler her zaman, ortalama dilin manevi keşifleri ve gözlemleri betimlemede ve beyan etmede yetersiz kaldığından şikâyet etmişlerdir. Bu sebeple onlar, ariflerin dilini işaret dili olarak isimlendirirler.

Aynulkudat, beyan edilemez ve aktarılamaz olma özelliğini irfani bilgiyi resmi ilimlerden ayıran esas kabul eder: “Manası düzgün ve uygun bir ibare ile ifade edilebilen herşey ilim olarak adlandırılır. Edebiyat, matematik, tabiat, kelim ve felsefe ilimleri gibi. Her bilgin öğretmen, ilimlerdeki meseleleri şerh ve beyan ile talebesinin ve şakirdinin zihnini kendi zihniyle bir ve aynı hale getirir. Hâlbuki irfani bilgiler alanında böyle bir uygulama mümkün değildir.”⁴⁸

Attar da Şibli'den (hicri 334) şöyle dediğini nakleder: “İbare ilmin dilidir, işaret ise marifetin dili.”⁴⁹ Cüneyt de (hicri 297) der ki:

﴿كلامنا اشارة﴾ “Sözümüz işaretlerdir.”

Gizleme ve ifşayı kapsayan⁵⁰ işaret ve ima dili birtakım sebeplere ve etkenlere dayanmaktadır. Anlam ve lafız ögesi ve bunların söyleyen ile dinleyen arasında mübadele edilen çift taraflı irtibatı durumundaki dilin en temel rükünleri, manevi marifet ve kalbi işraklar alanında bazı güçlüklerle karşı karşıyadır. Gözleme dayalı bilgi alanında hiçbir şekilde ayrışma ve çokluk yoktur; Stace'nin ifadesiyle, “Ayrışmamış birlikte hiçbir şeyin anlamı bulunamaz. Çünkü onda, anlam kümesine dönüşecek parçalar ve kısımlar yoktur. Anlam, çokluk veya en azından dualite işin içinde olduğunda elde edilebilir. Çokluğun içinde benzer parçalar ve kısımlar grubu sınıf (= kategori) biçimine dönüşebilir ve diğer gruplardan ayrışabilir. Sonra ‘kavramlar’a, buna bağlı olarak da lafızlara sahip olunabilir.”⁵¹

İbn Haldun kelime ve kavramların yetersizliğini, irfani hakikatleri açıklamanın imkânsızlığının sebebi sayar. “Kelimeler, sözkonusu

⁴⁸ Aynulkudat, *Zubdetu'l-Hakaik*, Afif Asiran'ın tashihi, s. 67-68.

⁴⁹ İstîlami, Muhammed, *Attar Nişaburi'nin Tezkiretu'l-Evliya'sı*, . 632.

⁵⁰ Konevi, Sadruddin, *İcazu'l-Beyan fi Tevili Ümmi'l-Kur'an*, (Hamd suresi tefsiri) s. 6.

⁵¹ Stacey, W. T. *İrfan ve Felsefe*, Çev: Bahauddin Hürremşahi, s. 310.

maksatları yerine getirmede onların -sufilerin- muradını ifa edemez. Çünkü lûgat, ortalama anlamlar için vazedilmiştir ve çoğu hissedilir olan şeylere mahsustur.”⁵²

Buna ilaveten, aralarında karşılıklı muhatap olma bulunan, söyleyen ile sözü alan arasındaki bağlantı da bu sahada kolaylıkla gerçekleşmez. Çünkü bir yandan da irfani şühud sahnesi, tahakkuk farzedildiğinde, ruh ögesinin ve arifin canının bildiğimiz dünyadan tabiat ötesi âleme, aklın çerçevesinin ve akli tasavvurun dışına çıkış sahnesidir. Bundan dolayı o, gündelik dilde olduğu gibi muhatabın zihnini kolaylıkla kendi bulduğu şeye aktaramaz.

*Her kim gizli bir gülzarı görse
Yağmalanmış aşkıdır, kendisinden koparılan*⁵³

Yolu katetmemiş muhatabın tıpkı gül bahçesini tarif etmekle asla çiçeğin güzel renklerini varoldukları şekliyle anlayamayacak körlere benzemesi gibi.⁵⁴

*İster Arapça söyle, ister Farsça onu
Keskin kulaklı ve zekâlı olmalı ki anlayabilsin onu*⁵⁵

Dolayısıyla denebilir ki, varlık derecelerine -madde, misal, soyut- dayalı dünya görüşü ile, bir yandan varlığın yüksek anlamlarının nüzulü ve hakikatlerin lafzi varoluş mertebesine kadar derinden yüzeye çıkması şeklindeki iki süreci planlamanın menşei, diğer yandan nefsi soyutlama yücelişiyle kolaylaşan⁵⁶ lafız düzeyinden anlamların derinliklerine seyir ve yükseliş süreci olan irfani insan görüşü (Allah'ın tecelligâhı ve bilkuvve varlığın tüm derecelerine sahip olması), İslam irfanı ve tasavvufunda linguistik mülâhazalara eğilimin zeminlerini oluşturmuştur.

Müslümanların ittifak ettiği konu olarak Kur'an'da zâhir ve bâtın, tenzil ve tevilî; yine bizzat Kur'an'ın açıklığa kavuşturduğu muhkem ve müteşabihi kabul etmekle irfani tevilcilik için müsait zemin açılmış

⁵² Mukaddime, İbn Haldun, c. 2, s. 990.

⁵³ Mevlana.

⁵⁴ Zubdetü'l-Hakaik, 88-89.

⁵⁵ Mevlana.

⁵⁶ Bkz: el-Esfarû'l-Erbâa, c. 8, s. 221, c. 9, s. 54.



olmaktadır. Şu anlamda: Mutasavvıflar açısından Kur'an metni, zâhiri ve lafzi mananın ötesinde hazır bulunan derinliğe ve bâtına sahiptir. Bu anlam, "istinbat" yoluyla aşikâr olur. Ama sırf linguistik araştırma yolundan değil, bilakis işrak ve ilham (psikoloji) yolundan. Bu sebeple bir ayetin, farklı vakitlerde ilhamın (çıktı kabiliyetine sahip) çeşitliliğine göre farklı anlamları olacaktır.⁵⁷

Bu bakış açısı genel bir ilkeye ve temel bir varsayıma dayanmaktadır: Kur'an vahyinin birkaç boyutlu dili ve yüksek düzeyleri vardır; tek boyutlu, bir tek düzeye sahip ve tek katmana bağlı değildir.

Bu düzeylerden yararlanma metodunu, bu düzeyleri anlayanların şartlarını ve Kur'an'ın tarihi boyunca tevil ve tevil dili adı altında ortaya çıkmış olan şeyin doğruluğa yakın olup olmadığını bir yana bırakalım. Daha önce değinildiği gibi, çeşitli tevil yaklaşımlarının ve Kur'an'ın çok boyutlu dilinin dayandığı metinler arasında İmam Sadık'tan (a.s) nakledilmiş bir rivayet vardır. Bu nakle göre İmam şöyle buyurmuştur: "*Allah'ın kitabı dört şeyi kapsar: İbare, işaret, incelikler ve hakikatler. İbare, avam halk içindir. İşaret havas içindir. İncelikler evliya içindir. Hakikatler ise peygamberlere mahsustur.*"⁵⁸ Bu söz gereğince Kur'an'ın vahiy kelamının, insanın içinde bulunduğu psikolojik şartlar ve Allah'ın mukaddes dergâhındaki varoluşsal derecelere uygun olarak gerçekleşen anlayışları ifade eden çeşitli anlam katmanları ve düzeyleri vardır. Başka bir ifadeyle, bu sözün sonucu şudur ki, Kur'an, tüm muhatapların nesnel gerçekliklerine göre mesaj ve dil içerir. Bunun gibi Kur'an hakkında nakledilmiş bir başka rivayette bu anlam katmanları sayılmıştır: Zâhir, bâtın, had ve muttali.⁵⁹

Buna göre arifler ve mutasavvıflar, düşünce hayatlarında, zikredilmiş ilkeye istinaden sahip oldukları tevil birikimlerini izah etmeye çalışmışlardır.

⁵⁷ Bkz: Eş'ari, Ebulhasan, *el-Lûm'e*, s. 105, Nwyia, Paul'den nakille, *Tefsir-i Kur'ani ve Zeban-i İrfani*, Çev: İsmail Saadet, s. 28.

⁵⁸ *Tefsir-i Safi*, Mukaddime.

⁵⁹ A.g.e.

6. Fıkıh Usûlü

Her halükârda Müslümanların irfan ve tasavvuf eserleri, Kur'an linguistiğinin kapısını açık tutan çok önemli bir kaynaktır.

Kur'an'ın ve Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) sözlerinin vurguladığı İslam'ın temel öğretilerinden biri, dinde “tefakkuh” ve onun “basiret”le birlikte kabul edilmesidir. Seçkin muhakkık üstad Şehid Mutahhari'nin ifadesiyle: Bu vurguların toplamından şöyle bir sonuç çıkartılabilir: İslam'ın görüşü şudur ki, Müslümanlar İslam'ı her işte, bu kapsamda da İslam'ın inanç ilkeleri ve İslam dünya görüşüne veya ahlaki ilkelere ve İslami terbiyeye ya da ibadetlere, medeni hükümlere, bireysel ve toplumsal hayatta İslam'a özgü âdâba ve diğer konulara ait konularda derinlemesine ve basiret üzerinden kavramalıdır. Bu nedenle “icthad” kelimesi İslam'ın asr-ı saadetinden itibaren Müslümanlar arasında kullanılmaya başlamıştı.⁶⁰

Günümüzde “usûl ilmi” adı altında tanınmış olan şey, kaideler ilmidir ve İslam kültürünün kucağında neşvü nema bulmuş, yetişmiş ilimlerdendir. Müslümanlar, Kur'an'ın öğretilerine, Peygamber-i Ekrem (s.a.a) ve dinin masum önderlerinin (a.s) sözlerine göre dinin ilmî talimatlarını Kitap, Sünnet, akıl ve icma yoluyla âlimane bir şekilde çıkarmak ve furuu da usûle irca etmekle vazifeliydiler. Bu amaçla ilk çağdan başlayarak bu kaynakların her birinin delaleti ve onlardan şer'i hükümleri çıkarmanın niteliği çerçevesinde ilmî tartışmalar yapmak, ilgi duyulan bir alan ve derinlemesine araştırmaların konusu olmuştur. Kitap ve Sünnet'in zâhirine bakmak, zâhirlerin hüccet oluşu, emirler, nehiyeler, âm ve hâs, mutlak ve mukayyet, kavramlar gibi, sonraki dönemlerde usûl-i fıkıh veya fıkıh felsefesi adı altında anılmış mevzuların en eski öğeleridir.⁶¹

Şia kelimcilerinin şeyhi, *el-Elfaz ve Mebahisuhâ* kitabının yazarı Hişam b. Hakem⁶², *İhtilafu'l-Hadis ve Mes'elehu* sahibi Yunus b. Abdurrahman⁶³, *el-Husus ve'l-Umum* sahibi Ebu Sehl Nevbahti⁶⁴, *Haberu'l-Vahid ve'l-Amel*

⁶⁰ *Aşınayi ba Ulum-i İslami*, Usul-i Fikh, s. 197.

⁶¹ Bkz: Sadr, Muhammed Bakır, *el-Mealimu'l-Cedide*, s. 47; Kâini, Ali, *İlmü'l-Usul Tar - hen ve Tatavvuran*, bölüm 3.

⁶² Tehrani, Şeyh Ağabozorg, *el-Zeria*, c. 2, s. 291.

⁶³ Necaşi, Ahmed b. Ali, *Ricalu'n-Necaşi*, s. 311.

⁶⁴ *El-Zeria*, c. 1, s. 69.



bih sahibi Hasan b. Musa Nevbahti⁶⁵, *el-Risale* sahibi Muhammed b. İdris Şafii usûl ilminde kitap yazmış ilk isimler olarak zikredilebilir.

Ondan sonra da usûl bilgisi özellikle Şia düşünce havzasında İbn Akil, İbn Cüneyd, Şeyh Müfid, Seyyid Murtaza, Şeyh Tusi, İbn İdris, Muhakkik (hicri 676), Allame Hilli, Şehid-i Evvel, Şehid-i Sani (hicri 1011). Vahid Bihbihani (hicri 1208), Seyyid Mehdi Bahrululum, Mirza Kummi, Şeyh Caferi Kaşifulgita, Şeyh Murtaza Ensari (hicri 1281) ve Ahund Molla Muhammed Kazım Horasani'nin (hicri 1329) yardımıyla gözalcı bir gelişme kaydetmiştir.⁶⁶

Fıkıh usûlünün konular listesine bakıldığında, lafız meselelerini oluşturan; vaz, delalet, hakikat ve mecaz, şer'i hakikat, sahih ve kapsayıcı, müştak, emirler, nehiyeler, mefhum, âm ve hâs, mutlak ve mukayyed gibi çeşitli başlıkları kapsayan; Kitap ve Sünnet'in nasıl zuhur ettiği ve nasıl hüccet olduğu ve şer'i hükümleri çıkarmanın keyfiyeti ile irtibatlı araştırmalar, hatta Kitap ve Sünnet'in çeşitli bilgilerini anlamının niteliği üzerine çalışmaları içeren fıkıh usûlündeki meselelerin temel kısmının, dikkat çekici biçimde linguistik meseleleri, dil analizini, semantik ve hermenötik konuları ele aldığı, Kur'an ve Sünnet'in hakikatlerini ortaya çıkarmada zora talip Müslüman araştırmacıların değerli çabalarını masumlaştırdığı gayet açıktır. Bu bölüm genel hatlarıyla bize, İslam'ın çok değerli ilim mirasının yer yer dinî metinleri anlamasının temelleri ve dinin dilini tanıma sahasında paha biçilmez cevherlerle dolu olduğunu tenbih etmektedir. Bu sebeple Müslüman düşünürler yeni düşüncelerle karşılaştıklarında asla ne yapacağını bilmez hale gelmezler, bilakis bu mirasın güçlü sermayesi sayesinde modern dünyaya yeni bir söz söyleyebilirler. Tabii ki bunların hepsi bu saf hazinenin yavaş ve derinden yürüyen gayreti ışığında mümkündür.

⁶⁵ Sadr, Seyyid Hasan, *Te'sisu's-Şia li-Ulumi'l-İslam*, s. 310.

⁶⁶ Bkz: *İlmü'l-Usul Tarihen ve Tatavvuran*, ikinci bölüm.

Yedinci Bölüm

Lafızlar Sahasında Kur'an Dili, Hangi Rol?

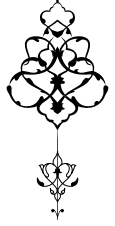




Kur'an Dilinin Anlamı

Kur'an'ın dili sahasına girebilmek için önce Kur'an dilinden ne kasdettiğimizi, başka bir ifadeyle hangi sorunun cevabını aradığımızı açıklamamız gerekir. Kur'an dilinin ne olduğunu sorduğumuzda maksadımızın Kur'an'ın lisanı olmadığı gayet açıktır. Çünkü hepimizi bildiği gibi Kur'an'ın lisanı Arapçadır, Farsça veya İngilizce değil. Bilakis Kur'an'ın, manevi kemal ve yücelişe doğru insanları davet ve onlara kılavuzluk etmek için Allah Teâla tarafından seçilmiş bir lafız ve anlam olduğu temel ilkesinin kabul edildiği bilindiğini göre sorumuz şudur: Kur'an, kelimeler, önermeler ve cümleler açısından hangi özelliklere sahiptir? Kur'an'da kullanılan lafızlar acaba beşer örfünde vazedilmiş anlamlarına mı delalet etmektedir yoksa hakiki isimlendirmelere mi? Öte yandan insanlığın arasındaki dilin, hakikatlerin yalın betimlenmesi, fenomenlerin sebep-sonuç ilişkisinin açıklanması, söz fiili ve duygusal boyut gibi muhtelif roller ve işlevlere sahip olduğu gözönünde bulundurulduğunda, iletişim metotlarında olduğu gibi, dil de kimi zaman betimleyici bilimsel kavramlar formunda zuhur eder, bazen genel, gündelik ve diyalog bir boyut kazanır, zaman zaman da insanın estetik ve sanatsal duygularından ve yapısından kaynaklanan simgesel ve sembolik bir yönle ya da hayali tasvirler biçiminde görünür hale gelir.

Bu bakımdan asıl soru şudur ki, gerçekten de Allah Teâla, insanı gösterdiği hedeflere ve kendi mesajını anlamaya davet ederken nasıl konuşmuştur? Hangi tarzı ve yöntemi kullanmıştır? Acaba Kur'an, meselelere uzmanlık, bilim, felsefe veya irfan gözüyle mi bakmıştır, yoksa sıradan ve standart metotla mı konuşmuştur? Yahut bir dile has özel bir



tarz ve metodu mu vardır? Aslına bakılırsa Kur'an'ın bir dili var mıdır? Yoksa Kur'an'da gündeme getirilen mevzuların çeşitliliğiyle uygun olması bir yandan, Kur'an'daki anlamların içiçe geçmiş zemin ve katmanları diğer yandan, bu metin çeşitli söz yöntemlerine ve dilin muhtelif ve çoklu zeminlerine mi sahiptir? Eğer bir dili varsa bu dil, genel olarak akıllı herkesin ve halkın örfünün dili midir, yoksa kendine özgü bir dil mi? Öte yandan eğer çok dilliyse bu çoğulculuğun kıstası nedir? Acaba konuların çokluğu ve çeşitliliği, bu cümleden olarak da doğal ve doğaötesi olanlar Kur'an dilinin birden fazla oluşunun kaynağı mıdır? Şu anlamda ki, Kur'an dili tabiat alanında bir boyuta, tabiat ötesinde başka bir boyuta mı sahiptir? Acaba ayetlerin muhkem ve müteşabih olarak ikiye ayrılması bu çokluğa mı dönüktür? Yoksa Kur'an'daki cümlelerin çeşitli açıları ve yönleri bulunması itibarıyla çeşitli dilleri mi vardır? Yahut zaman, mekân, muhatap, karineler ve nüzul ortamlarının farklılığı, Kur'an dilinin birim mevzu ve cümlede ya da çeşitli konularda farklılaşmasının nedeni midir? Nihayet ister bir metoda ve düzeye sahip sayalım, ister dikey ve yatay çeşitli metodlara ve muhtelif düzeylere, acaba bu metin ve dil belli standartlar ve kaideler taşır mı? Başka bir ifadeyle, acaba akli diyalog mantığı onda hükümfermâ mıdır? Yoksa bu sözün Allah'a ait olması nedeniyle kuraldışı mıdır ve hiçbir kaide ve yasayı izlemez mi?

Diğer açıdan, doğadan ve doğaötesinden bahseden Kur'an-ı Kerim'in mevzuları, kuşatıcı kapsamlılığına rağmen emir ve nehiy, tavsiye ve ahlak içerir. Ümmetlerin öyküleri ve kıssaları, göklerdeki ve yerdeki zerrelere ve irili ufaklı parçaların, bu ikisindeki fenomenlerin betimlenmesi, insanın kaderindeki olaylar dizisinin nedenselliğinin açıklanması ve yasaların zikredilmesini kapsamaktadır. Acaba bütün bu alanlarda Kur'an'ın dilinin gerçeği anlattığı ve epistemik boyut içerdiği kabul edilebilir mi? Yoksa çok çeşitli bu biçimler nesnel bakımdan pek de konu edilmeye değer değildir de hedef, maneviyatı ve terbiyeyi ilgilendiren içsel çekirdek ve öz müdür ve bu yüzden bu biçimler gözardı edilebilir mi?

Çabamız bu ve benzeri soruların cevaplarını bulmaktır. Bu amaçla sakince ve ürkek adımlarla bunları araştırmaya koyulacağız. Aydınlık ve bilinen bir mecraya adım attığımız için bu soruları birbirinden ayırıp incelemeyi gerekli görüyoruz. Bu sebeple bahsimize Kur'an'ın kavramlarından başlıyoruz.

Kavramlar Sahasında Kur'an'ın Dili

Kur'an dili Kur'an'ın basit kelimeleri ve kavramları düzeyinde, bir de cümleler ve önermeler düzeyinde ele alınabilir. Basit olanlar tarafında, Allah'ın dikkatimize sunduğu anlamlar ve maksatları anlatmak için Kur'an'ın lafızlarını da kendisi seçtiği temel varsayımı gözönünde bulundurulursa belki en önemli konu şu olabilir: Acaba bu lafızlar, bütün vasıflarıyla hakiki isimlendirmelere mi delalet ediyorlar, yoksa örfteki kullanımını anlamayı sağlayacak şekilde isimlendirmelere ve gerçeğe mi?

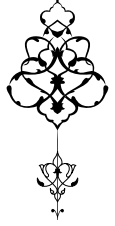
Bu soruya verilecek cevap ilk bakışta kolay görünse de mevzunun muhtelif boyutları dikkate alındığında güçlükten uzak da kalmayacaktır. Bir taraftan Kur'an, nüzulünün ve halkın arasında bulunmasının felsefesi gaffeti gidermek (Kamer 17, 22, 32 ve 40), anlamalarını sağlamak (Yusuf 2, Zuhuruf 3) ve insanların yücelme yolunda bilgiyi elde etmeleri (Fussilet 3) şeklinde tarif eder. Bu hedeflerin tahakkukunun, zikredilen ayetlerin değindiği ve başka ayetlerin gösterdiği gibi, muhataplarının standart anlayışıyla birlikte Kur'an'ın kelimeleri arasındaki uyum ve ahenk olduğu gayet açıktır. Ama öte yandan Kur'an'ın metni ve muhtevası incelendiğinde ve kavramları araştırıldığında Kur'an lafızlarına ilişkin yelpazenin, muhatapların bilmediği bir soyutlama eğilimi sunduğu gerçeği gözardı edilemez. Arapların zâhiren tanıdığı bu lafızlara ve onların yeni bir görüş ve kültüre duydukları inanca bakıldığında acaba bu, Kur'an'ın adeta, daha önce lugatte yer almayan ve akıllardan hiç geçmemiş tamamen yeni anlamları Arapların bildiği kelimelerin bedenine giydirdiği yaklaşımını desteklemiyor mu? Çağdaş muhakkiklerden birinin ifadesiyle, Kur'an'da "zulüm" kelimesinin anlamına bakıldığında acaba şu ayetler zulmün lafız bakımından yeniden tarif edilmesi demek değil midir:

﴿الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ لَعْنَةُ اللَّهِ

عَلَى الظَّالِمِينَ﴾

"Allah'ın laneti, Allah'ın yolunu engelleyen, onu saptırmak isteyen ve ahireti inkâr eden zalimlerin üzerinedir."¹

¹ A'raf 44-45.



Kur'an'da "bu şekildeki" kelime kullanımının çok sayıda örneğine rastlıyoruz.²

Nur ve zulmet, basiret ve körlük “هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ”³, hayat “أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ”⁴, Allah'ın ahdi “أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ”⁵, Allah'la alışveriş “إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ”⁶, Allah'la alışveriş “يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ”⁷, rızık “قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّنْ”⁸, hatta iman, asalet ve takvadan tutun hâkka⁹, sâhha⁹, saatin şartları ve benzerlerine varıncaya kadar tüm adlandırmaların kullanımı hayat, varlık, insan vs. hakkında yeni anlamlar ve taze hakikatler içermektedir. Kur'an iman edenlere şöyle buyurmaktadır: İman edin “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ”¹⁰. Kur'an asaleti, anlamının aile soyluluğu ve cömertlik manasına geldiği bir ortamda takva ve sakınmanın karşılığı olarak kullanılmaktadır:

﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ﴾

“Hiç kuşku yok Allah katında en asil olanımız O'ndan en çok korkanımızdır.”¹¹

² Izutsu, Toshihiko, *Mefahim-i Ahlaki-Dini der Kur'an*, Çev: Feridun Bedrei, s. 49.

³ Ra'd 16 (De ki: Hiç kör ile gören bir olur mu? Hiç karanlıklarla aydınlık bir olur mu?), Fatur 20, Bakara 257, İbrahim 1, İsra 72.

⁴ En'am 122 (Ölü iken hidayetle dirilttiğimiz, kendisine insanlar arasında yürüyecek bir nûr verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp, ondan çıkamayan kimse gibi olur mu?), Enfal 24.

⁵ Yasin 60 (Ey Âdemoğulları, sizden, şeytana tapmayın ... diye söz almadım mı?)

⁶ Tevbe 111 (Allah, müminlerden, canlarını ve mallarını, kendilerine cennet vermek üzere satın almıştır.)

⁷ Hud 88 (Dedi ki: Ey kavmim! Şayet ben Rabbinimden ispat edici bir delil üzerinde b - lunuyorsam ve şayet bana kendi katından güzel bir rızık ihsan etmişse...)

⁸ Kıyamet

⁹ Çığlık

¹⁰ Nisa 136 (Ey iman edenler, Allah'a ve Rasûlüne iman edin.)

¹¹ Hucurat 13

Kur'an, insanın en yakınının bile kaçacağı takati kesen ve bilinmeyen ani bir sesi haber vermektedir:

﴿فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاحَّةُ يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ لِكُلِّ

أَمْرٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾

“Kıyamet sesi geldiğinde, o, insanın kardeşinden kaçtığı gündür; babasından, annesinden, eşinden ve oğlundan... O gün, herkesi kendisiyle meşgul eden bir gündür.”¹²

Kur'an'ın Araplar arasında yaygın olan lafızlara giydirdiği bu ileri seviyedeki hakikatler ve bu yeni, yüksek kültür acaba yeni vazedilmiş bir şey ve Kur'an'a özgü örf değil midir?

Kelime Vazetmenin Niteliği

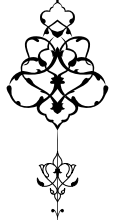
Kur'an'ın yenilik vazedip etmediği ve örf ortaya koyup koymadığı sorusunun cevabını alabilmek için mecburen lafız ve mana arasındaki bağı açıklığa kavuşturmak gerekir. Başka bir ifadeyle, lafızların anlamlarla irtibatının nasıl olduğu ortaya konmalıdır. Birinci bölümde lafız ve mana ilişkisinin yaratılışsal¹³ değil, vazedilmiş ve göreceli olduğu açıklanmıştı. Şimdi ise konumuz, bir anlama karşılık olarak bir lafız vazedildiğinde hangi sınırlar ve kayıtların gözönünde bulundurulduğudur. Acaba vazedilenler, bir anlam için bir lafız vazetme sırasında mananın tümel veya tikel olma özelliğini, aynı şekilde lafzın tümel veya tikel olmasını dikkate alıyorlar mı?

Genel hatlarıyla lafız ve mana ilişkisi, tümel veya tikel olması bakımından, kavramsal adı 'vazetmenin tasavvur edilmiş kısımları' olan dört çeşitte düşünülebilir:

- a) Genel vaz, genel mevzu leh, pek çok bireyde doğrulanabilen tümel mana tasavvurudur; cins isimler gibi.
- b) Özel vaz, özel mevzu leh; özel isimler gibi.

¹² Abese 33-37

¹³ Metinde “tekvinî”



- c) Genel vaz, özel mevzu leh; yani genel vazedeni tasavvur eder, ama lafzı genel için değil kanıt için vazeder.
- d) Özel vaz, genel mevzu leh; yani vazeden özel vazı tasavvur eder, onun ışığında da genel manayı tasavvur eder ve lafzı genel için vazeder.

Üçüncü ve dördüncü kısım, araştırmacıların ciddiyle üzerinde durduğu noktadır.¹⁴ Ama birinci ve ikinci kısmın harici varlığı üzerinde te-reddüte yer yoktur. Bireylerin özel isimleri ikinci türdendir; ağaç, dağ, su, ışık gibi cins isimler ise belli bir bireye mahsus değildir. Örnek özelliklerin, bu tür lafızların anlamlarına delaleti üzerinde hiçbir şekilde etkisi yoktur.

Dilbilimcilerin dediği gibi, beyan ve dil, sözün gücünün anlamıyla ve manalara işaret eden ses simgelerinin varedilmesi ile insanın, toplumla ilişki sırasında ortaya çıkıp zuhur eden fitri özelliklerindendir. Doğaldır ki insan önce hissedilebilen ve dokunulabilen anlamlar ve hakikatlerle irtibat halinde olarak lafızları onların karşısına ve onları intikal ettirmek amacıyla zihne yerleştirmiştir. Ama somut özelliklerin, anlamın alanını ve lafzın içeriğini sınırlama ve belirlemede herhangi bir rolü olmadığı da gerçektir. Bu yüzden fikri ve kültürel gelişme ve ilerleme, yüksek ve soyut anlamların ortaya çıkması ile bu lafızlar, özel münasebetlerle soyut ve makul anlamlarda da kullanılmış olur. Bu bakımdan anlamdaki gelişmeye veya bir lafzın somut karşılıklarının arttığına şahit olabiliyoruz. Burada şehid muhakkik Mutahhari'nin dilinden bazı örnekleri dinlemek uygun olacaktır:

Beşerin başlangıçta “ışık”¹⁵ kelimesinden anladığı şey, hâlâ hakikati fizikçiler açısından yüzdeyüz keşfedilmemiş, bildiğimiz hissedilen ışıktır. Ama kesin olduğu kadarıyla madde dünyasında “ışık” adında bir şey mevcuttur.

Bazı cisimler ısl ııldır ve ışık saçar; güneş, yıldızlar, sahip olduğumuz kandiller, lambalar gibi. Eğer bu ışıklar olmasaydı dünya tamamen

¹⁴ Fazıl Lenkerani, Muhammed, *Seyr-i Kamil der Usul-i Fıkh*, Muhammed Dadeşan, c. 1, s. 261; Kifayetu'l-Usul, c. 1, s. 10.

¹⁵ Metinde “nûr”

karanlıkta kalırdı. Fakat varolan bu ışık sayesinde hava aydınlıktır. Işığın duyusal ve maddi olduğu söylenir. Işık, Allah'ın yarattığı varlıklardan biridir:

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾

“Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah’a mahsustur.”¹⁶

Bu ışık, gözümüzle gördüğümüz bir şeydir. Fakat “ışık” kelimesinin karşılığı, hissedilen “ışık”la sınırlı değildir. “Işık” kelimesi, aydınlık ve aydınlatıcı herşey için vazedilmiştir. Duyusal ışığa “ışık” dememizin sebebi, hem gözümüzün önünde görünür olması, hem de görünür kılmasıdır. Görünür olan ve görünür kılan herşeye “ışık” diyebiliriz, velev ki cisim ve duyusal olmasın. Mesela ilim hakkında şöyle deriz: “İlim ışıktır.”

﴿الْعِلْمُ نُورٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَشَاءُ﴾

“İlim bir nurdur, Allah onu dilediğinin kalbine yerleştirir.”¹⁷

Gerçekten ilim ışıktır. Çünkü ilim, aydınlıktır ve aydınlatıcıdır. İlim, özünde aydınlıktır ve insana dünyayı aydınlatır. Akıl da ışıktır. İman da ışıktır. Kur'an imana “ışık” demiştir:

﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَخْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي

الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾

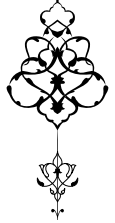
“Ölü iken hidayetle dirilttiğimiz, kendisine insanlar arasında yürüyecek bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp, ondan çıkamayan kimse gibi olur mu?”¹⁸

İman, şimşek ve güneş gibi duyusal ışıklar kabilinden değildir. İman, ayırt edici özelliği aydınlatmak olan, insana hedef ve maksadı gösteren cismani olmayan hakikattir.

¹⁶ En'am 1

¹⁷ Biharu'l-Envar, c. 1, s. 225

¹⁸ En'am 122



İşığa bu anlamı, yani: görünür olan ve görünür kılan hakikat anlamını verdiğimizde, artık bundan fazlasını, yani göz veya akıl ya da kalp için görünür olmayı içine koymadığımızda, nasıl görüldüğü ve nasıl görünür kıldığı ile ilgilenmediğimizde Allah Teâla'yı da "ışık" kabul etmemiz doğru mana olur. Yani kendi zâtında görünür olan ve görünür kılan hakikattir o.

Bu anlamda artık hiçbir şey Allah'ın karşısında ışık değildir. Yani tüm ışıklar Allah karşısında karanlıktır. Çünkü kendi özünde görünür olan ve görünür kılan şey sadece Allah'tır. Diğer şeyler görünür olsalar ve görünür kılsalar da özleri itibarıyla karanlıktırlar. Allah onları "görünür" ve "görünür kılan" yapmıştır.

Işık, Allah'ın isimlerindendir: ¹⁹“يا نور يا قدوس” Ey ışık/nur, ey çokça münezzeh ve noksanlıktan uzak olan; ²⁰“و بنور وجهك الذي اضاء له كل شيء” herşeyin onun ışığında aydınlandığı zâtının nuruna yemin olsun.

Allah “نور النور” (nurların nuru)dur: ²¹“بسم الله النور بسم الله النور النور...” O halde Allah “göklerin ve yerin nurudur”, kendi zâtında görünür olan ve tüm gayp ve şehadet âlemini görünür kılan gerçek anlamda ışıktır, duysal ışık değil.²²

Lafızların anlamla bağlantısını açıklarken sözkonusu analizin manası, vaz'ın, gerçekte çeşitli kanıtların niteliği ve hususiyetlerinin etkisi olmaksızın anlam ve lafız arasında bir tür bağ kurmak olduğudur. Bu linguistik analiz, etimolojide, konuşma, güç, hayat, irade, azamet ve benzeri pek çok kelimenin vazedilmesinde geçerlidir.

“İlim” kavramı; husuli ve huzuri, bedihi ve nazari, zâti ve iktisabi olmak üzere anlamlarının tümüne kavramsal katılımla, Zât-i Bâri'yi, mümkün hususiyetlerin iptal edilmesiyle kendisi, filleri ve sıfatlarıyla tanımak olan anlamının en aşağı mertebesinde en yüce mertebesine kadar tasdik eder.

¹⁹ Kummi, Abbas, *Mefatihul-Cenan*, Kumeyl Duası.

²⁰ A.g.e.

²¹ A.g.e., Nur Duası. (Nur olan Allah'ın adıyla, nurun nuru olan Allah'ın adıyla...)

²² Mutahhari, Murtaza, *Aşınayi ba Kur'an*, c. 3, s. 98-104.

Allame Tabatabai'nin (rh) bazı görüşlerinden, onun başka bir pencereden bu mevzuyu tahlile giriştiği sonucu çıkmaktadır. Allame, tefsir farklılıklarını açıklarken bunu karşılıklarındaki farklılıklara atıfla yapar ve şöyle der: “Biz insanoğlunun alışkanlığı, hayat, ilim, kudret, görme, kelam, irade, rıza, gazap, yaratma, emir gibi kelimelerle; aynı zamanda gökyüzü, yeryüzü, levh, kalem, arş, kürsü, melek, onun kanatları, şeytan, onun hileleri vs. kelimelerle karşılaştığımızda hepsini bu kavramların maddi karşılıklarına atfederiz.”

Daha sonra şunları ekler: “Lafızların anlam için itibarı ve vaz'ı, maddi karşılıklarına dönük olandan daha çok onların faydaları ve hizmetlerine dayalıdır. Bu yüzden, faydaları ve gayeleri yerinde durduğu sürece lafızların yeni karşılıklara atfedilmesi sorunsuz olacak, buna önem gösterilmeyecek ve izin verilecektir. Nitekim lamba, terazi, silah gibi lafızlar her ne kadar karşılıkları değişmişse de bu işlerdeki istikrarlı fayda ve etkisi yerinde durdukça başlangıçtaki karşılıkta olsun, ister yeni karşılık olsun bu kelimelerin yeni karşılıklara atfedilmesi hakikidir. Çünkü kelimeler, özel karşılıklar için değil, anlamın hakikatine karşılık olsun diye vazedilmişlerdir. Yani şöyle: genel vaz, genel mevzu lehtir.”²³

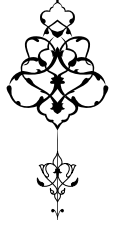
Allame Tabatabai'nin sözlerinde mevcut bulunan diğer nokta şudur: “Her ne kadar lugatta kavramlar vazedilmesi ilk aşamada anlamlarla irtibat sayesinde hissedilmişse ve daha sonra zaman içinde manevi anlamlara doğru yol almışsa, bu yüzden de daha önce hissedilir olan maddi anlamlar karşısında yer almış lafızların kullanımı, mecazi kullanımın soyut ve akılla bilinen manalarına karşılık gelmeye başlamışsa da, kullanımın istikrar kazanması ve yakınlığın tesisinden sonra taayyün vaz'ı²⁴ gerçekleşir ve bu, hakiki kullanım olacaktır.”²⁵

Bu tahlil, kendi konumunda pek çok güçlüğü giderecek niteliktedir. Lakin tek sorunu, zâtın ismine, yani duyumsanan şeylerin karşılığı olan manalara özgü olması, ama dilbilgisinde, hiçbir duyuşal karşılığı bulunmayan iman, ümit, üzüntü ve benzeri gibi bir anlamın ismini vazetmenin

²³ Bkz: *el-Mizan*, c. 1, s. 9-11; c. 2, s. 315-319 ve 320.

²⁴ Vazeden tarafından bir mana için lafız belirlenmesi.

²⁵ *A.g.e.*, c. 2, s. 319-320.



niteliğine dair bir izah getirmemesidir. Bu sahada, başka bir pencereden bu mevzuya bakan bazı âlimlerin başka izahları da vardır:

Çünkü lafızlar anlamların kalıpları için değil, ruhları için vazedilmiştir, karşılığın hususiyetlerinin kavramların çerçevesi içinde payları yoktur ve kapsamlı bir mana tabiata, misale ve akla ait çeşitli karşılıklara sahip olabilir.²⁶

Bu ifade de lafız-mana ilişkisine ve vazetmenin niteliğine ilişkin bir analizdir. Gerçi muhterem ifade sahibinin sarfettiği sözün manası, yani “anlamların ruhları” üzerinde durabiliriz ama öyle görünüyor ki saygı-değer söz sahibinin amacı, karşılıkların hususiyetleri ve niteliğinin vazedilmiş anlamda hiçbir tesiri bulunmadığını vurgulamaktır.

Her durumda, zikredilen görüşlerden her biri üzerine görüş belirtebilir ve en ileri teoriyi araştırabiliriz, fakat bu linguistik teorinin Kur'an-ı Kerim'in kavramlarına bakışta hakettiği başarının gayet ciddi olduğu gerçeğine sırt çeviremeyiz. Teori sahiplerinin Kur'an'ın çoğu kavramında kuralsız mecazcılıktan kaçınması bu teori esasına göredir. Aynı temelde Allame Tabatabai, göğün, yerin ve tüm varlıkların Allah için “tesbih”ini (İsra 44) mecazi ve hal lisaniyle değil, hakiki ve söz lisaniyle kabul etmiştir. O, konuşmanın lafızları ve sesleri kullanmayı gerektirmediğine inanır. Çünkü kelamın hakikati, kalpte olanı bir tür delalet ve işaret vesilesiyle keşfetmektir. Sonuç itibarıyla insan iç dünyasındaki maksatları tekvini yolla başkasına aktaramayacağına göre anlamlar için göreceli sesler ve işaretler olan lafızları kullanacaktır. Bundan dolayı kelamın gücü sözde değil, bu maksatları anlatabilmesindedir ve bu özellik âlemin tüm fenomenlerinde mevcuttur.²⁷

Allame aynı izahı, tüm mümkün kâinatın Allah'a secde etmesinde de (...²⁸ **وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ**) konu eder ve şöyle der: Secdenin hakikati, bütün yaratılmışlarda varolan itaat ve boyun eğmedir.²⁹

²⁶ Cevadi Amuli, Abdullah, *Tefsir-i Tesnim*, c. 3, s. 228.

²⁷ Bkz: *el-Mizan*, c. 13, s. 108-110.

²⁸ Nahl 49 (Göklerde ve yer yüzünde bulunan canlılar ve bütün melekler, kibirlenmeden Allah'a secde ederler.)

²⁹ A.g.e., c. 12, s. 265-266.

Kur'an'ın Kültürü ve Arapça Giysisi

Çok eski zamanlardan beri Müslüman düşünürlerin gündeminde yer alan mesele şudur ki, acaba mukaddes şariat koyucu ve Kur'an'ı indiren, Kur'an'ı Arapça giysiyle indirdiğinde tıpkı mucitlerin kendi icatlarına yeni bir isim verdikleri gibi yeni bir şey mi vazetmiş oldu, yoksa şariat koyucu, Araplar arasında dolaşımdaki lafızları hiçbir nakil olmaksızın aynı lügat anlamında mı kullandı? Yahut şariat koyucu, insanlar arasında revaçta olan lafızları, mecazi olarak, daha önceki lügat anlamlarıyla irtibatlı yeni anlamlara mı nakletti, daha sonra da bu yeni anlamlar kullanıla kullanıla şer'i hakikate veya özel bir örfe mi dönüştü?

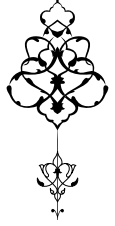
Bazı yazarlar birinci görüşü, şârinin yeni bir şey vazettiğine inanan Hariciler ve Mutezile'ye ait saymışlardır. İkinci görüşü ise şârinin, maksatları ifade etmek üzere mevcut lügat anlamlarına şart ve kayıt ilave ettiğine inanan Ebubekir Bakıllani'ye nispet etmişlerdir. Üçüncü görüş, kendine has örflerin yaptığına benzer şekilde şârinin Arapça lafızlarda tasarrufta bulunduğu inanan Gazali ve Razi'ye ait kabul edilmiştir.³⁰

Her halükarda Kur'an'ın, Arapların tanıdığı kelimelerin kucağına yeni anlamlar ve hakikatler koyduğu, böyle bir şeyin daha önce yaşanmadığı ve sonrasında da görülmediği inkâr edilemez bir gerçektir.

Kur'an'ın oluşturduğu kültür Arapların bütün fikri kavramlarını ve inançlarını değiştirdi. Bu paha biçilmez kitap; varlık, hayat, insan, Allah'ın âlemle irtibatı, dünyanın ve insanın geleceği, ibadet, ahlak ve toplumun gerekleri, adab-ı muaşeret, dindaşlar ile yabancılar arasındaki ilişki, koordinasyon yapısındaki mikro ve makro binlerce mevzu hakkında, o güne kadar gündeme hiç gelmemiş yeni bir dünya görüşü ve yeni düşünceler üretti. Ahmed b. Faris, *el-Sahibi*'de şöyle der: "Cahiliye Arabının kendi kelimeleri, adabı, ibadetleri ve kurbanları vardı. Allah İslam'ı gönderdiğinde durum değişti, yanlış inançlar kaldırıldı ve lafızlar kendi anlamlarından yeni anlamlara nakledildi... Mümin, müslim, kâfir, münafık gibi kelimeler zuhur etti ve salat, secde, siyam, hac, zekât gibi kelimeler yeni özellikler ve şartlar edindi."³¹

³⁰ Bkz: Hasebullah, Ali, *Usulu't-Teşrii'l-İslami*, s. 243-246.

³¹ İbn Faris, Ahmed, *el-Sahibi*, s. 44-45, Avde, Halil Avde, *el-Tatavvuru'd-Dellali*'den n - kil, s. 22.



Yine Ebu Hilal Askeri şöyle der:

İslam'da cahiliyet asrında başka anlama gelen birtakım anlamlar ortaya çıktı ve isimlendirmeler zuhur etti. Bu kelimelerin başında Kur'an, sure, ayet ve teyemmüm gelir. Allah Teâla şöyle buyurmuştur: ³²“فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا” Sonraları sıkça kullanılmasının etkisiyle “özel mesh” olarak teyemmüm yaygınlaştı. “Fısk” da Allah'a itaatten çıkmak olarak şöhret buldu. Hâlbuki bundan önceki anlamı, hurma çekirdeğinin ka- buğundan dışarı çıkması ve farenin yuvasından çıkmasıydı. Küfrü gizle- meyle birlikte olan iman “nifak” olarak adlandırıldı. Puta secde “küfür” ve Allah'a secde “iman” adını aldı. Cahiliyet bu kavramlardan habersizdi.³³ Suyuti de *el-Müzahir*'de aynı noktaya değinmiştir.”³⁴

Bu sözün manası, Kur'an'ın hakiki anlamına ulaşabilmek için Kur'an'ın dinî anlam zeminini incelemek zorunda olduğumuzu ve Kur'an'ın mak- sadını belirlemek için sadece lugat anlamın delaletinin yeterli olmadığını göstermektedir. Bu mevzu, günümüzde modern semantiğin kendi so- runlarından biri olarak gördüğü ve tek başına lugatın, varlığımızın için- deki tüm düşünceleri ve anlamları iletemeyeceğini söylediği meselenin ta kendisidir. Bu yüzdendir ki kimileri, Kur'an'ın, Arap aklının yansıması veya belli tarihsel koşulların ürünü olmadığını, kendi anlamını yarattı- ğını belirtmektedir.³⁵

Ahmed Emin'in tabiriyle, hiç kuşku yok Kur'an Arap lugatı üzerine indi ve onun ışığında o dönemin akıl kültürü, toplumsal ve ekonomik ha- yatı bilinebilir. Ama Kur'an'ın kelimeleri, ifadeleri ve anlamları tamamıyla cahiliyet çağının lugatı değildir. Çünkü Kur'an, cahiliye toplumunda kul- lanılmayan yeni kelimeler getirdi. Kelimeleri, daha önce gündemde ol- mayan yeni anlamlara tahsis etti. Cahiliyenin kullanımının dışında me- taforlar ve mecazlar gösterdi.³⁶

Çağdaş yazarlardan bir diğerrinin sözüyle, Kur'an'ın gelmesiyle cahi- liye asrının bazı ıstılahları Kur'an'da yerinde kaldı; cennet, firdevs, cin,

³² Maide 6, “temiz bir toprağa teyemmüm edin” (Maide 6)

³³ Askeri, Ebu Hilal, el-Evail, s. 35-36, *el-Tatavvuru'd-Dellali*'den nakil, s. 23.

³⁴ Suyuti, Celaleddin, *el-Müzahir fi Ulumi'l-Luga ve Adabiha*, c. 1, s. 301.

³⁵ Nasıf, Mustafa, *Nazariyetu'l-Ma'na fi'n-Nakdi'l-Arabi*, s. 183.

³⁶ Emin, Ahmed, *Fecru'l-İslam*, s. 53.

melaikeler, hac, umre ve benzeri. Cahiliye asrının yaygın ıstılahlarından kimi-
sinin ise delaletleri değişti. Bazen genel kavramlar, Kur'an'ın dikkate aldığı
özel anlamlara tahsis edildi; şeriat, rasul, salat, siyam gibi. Bazen önceden
beri yaygın olan kimi ıstılahların kapsamı genişledi; küfür, fiske, nifak vs.

Bir kısım ıstılahlara, eskiye dayanan geçmişte bulunmayan yeni bir
delalet kazandırdı. Aynı şekilde Kur'an'ın üslubuna bakarak denilebilir
ki bir kısım kelimelere de daha önce mevcut bulunmayan delaletler ka-
zandı. Nitekim Kur'an, felah ve fevz, ecr ve sevap, azap ve ikab, rih ve
riyah, gays ve matar, nimet ve naim vs. arasına fark koydu ve her birini
belli bir yerde kullandı. *Matar* kelimesini dünyevi cezalar ve azap konu-
munda, *gays* kelimesini ise hayır ve bereket için kullandı. Bu hususiyetler
nedeniyle Kur'an kelimelerinde eşanlamlılığın bulunduğu kabul edilmez,
çünkü her kelime, kullanıldığı yerde kendine mahsus anlama sahiptir.³⁷

Kur'an'a aşına olanlar eski zamanlardan bu yana Kur'an'a bu gözle
bakmakta; Kur'an'ın sözkonusu ettiği anlamları, birbirinden kopuk ve sa-
dece lugata dayalı olarak değil, kuşatıcı ve çok yönlü bir bakışın ışığında
araştırmaktadırlar. Taberi şöyle yazar: Kabul edilebilir bir delil vesilesi ol-
maksızın Kur'an'ı üslubundan koparmamız caiz değildir.³⁸

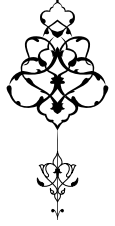
Kur'an'ın Kavramlarına Birkaç Örnek

Kur'an

Kur'an metninde çokça geçen "Kur'an" kelimesi, ister Hazret-i
Muhammed'in (s.a.a) semavi kitabının adına delalet eden doğaçlama can-
sız isim olsun, ister Arapça "قرأ" den türemiş toplamak ve ilave etmek an-
lamında olsun, ister tilavet etmek anlamına gelsin, ister "okunmuş" veya
"okunmaya değer" manasında kıraatın eşanlamlısı masdar olsun, her du-
rumda Hazret-i Muhammed'in (s.a.a) semavi kitabı nazil olduktan sonra
kendine özgü bir anlam kazandı ve ilk kez Hazret-i Muhammed'in (s.a.a)
kitabının vasfı olarak kullanıldı. Daha sonra da bu kitap için alem oldu:

³⁷ el-Tatavvuru'd-Dellali beyne Lugati's-Şi'ri'l-Cahili ve Lugati'l-Kur'ani'l-Kerim, s. 539-541.

³⁸ Maliki, Muhammed, *Dirasetu't-Taberi Li'l-Ma'na min Hilali Tefsirihi*, s. 146, *Tefsir-i Taberi*'den nakille, c. 6, s. 9, 91 ve 282.



﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾

“İçinde Kur'an indirilen Ramazan ayı...”³⁹

Sure

Sure, Kur'an'ın بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ile birbirinden ayrılmış özel bir ayet grubunu ifade eden ve bu anlamıyla Araplar arasında tanınmayan kendine has kavramlarındandır. Kavramı ister lugat manası açısından bir şeyden arta kalmış veya kurtulmuş anlamında “سَار”den alalım, ister yükseklik, mevki, şehrin hisar ve surları anlamında “سور”den alalım farketmez.

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾

“Eğer kulumuza indirdiğimizden şüphe içinde iseniz, haydi onun gibi bir sûre getirin.”⁴⁰

Vahiy

Vahiy kelimesinin genel olarak anlamı seri ve gizli anlatım demektir.⁴¹ Kur'an'da da bu lugat kullanımları vardır. Lakin Kur'an'ın kendine özgü kavramı olarak bu kelime, hiç karinesiz Allah'ın peygamberlerine mesaj iletme ve şariat gönderme irtibatına işaret eder:

﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾

“Çok güçlü hüküm ve hikmet sahibi olan Allah sana da senden öncekilere de vahiy gönderir.”⁴²

Levh-i Mahfuz

Levh, lugatta, üzerine bir şey yazılabilen enli kemiğe denir. Ama kavramsal anlamıyla “levh-i mahfuz”, Kur'an'ın başlangıcı ve mercei olarak isimlendirilmektedir; Kur'an'a özgü manasında Kur'an'ın Allah katındaki

³⁹ Bakara 185

⁴⁰ Bakara 23

⁴¹ Mekayisu'l-Luga, vahiy kelimesi.

⁴² Şura 3

konumuna ve her türlü değişme ve yokolmadan korunmuş Allah'ın ilmine işarettir.

Bu kavramın benzeri, “*levh-i mahfuz*” veya ilm-i ilahi manasındaki birleşik kelime “*ümmü'l-kitap*”tır⁴³:

﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾

“Allah dilediğini imha eder, dilediğini de yerinde bırakır. Ana kitap O'nun katındadır.”⁴⁴

Kaza ve Kader

“Kader” kelimesi ölçü anlamına; “takdir” kelimesi ise ölçmek, değerlendirmek ve bir şeyi belli bir ölçüyle yapmak anlamına gelir. “Kaza” kelimesi nihayete erdirmek ve hüküm vermek (davanın kararı) anlamında kullanılır.

Takdir-i ilahî'den maksat, Allah'ın her fenomen için nicelik, nitelik, zaman, mekan ve benzeri bakımlardan tedrici etken ve sebeplerin tesiri altında gerçekleşecek bir ölçü takdir etmesidir.

İlahi kaza ile kastedilen de bir fenomenin öncüllerini, sebeplerini ve şartlarını hazırlayarak onu nihai ve kesin aşamaya ulaştırmaktır. Bu durumda takdir, kaza aşamasından öncedir. Misal olarak ceninin nutfe, alaka ve mudga halinden tedricen kâmil bir cenin sınırına kadar izlediği tedrici süreç, onun zaman ve mekân özelliklerini de kapsayan takdir edilmiş aşamalarıdır. Onun, aşamalardan birinde sükuta uğraması, takdirinde değişiklik sayılır. Fakat kaza, tüm sebep ve şartların hazırlanması ve bir fenomenin vuku bulmasının eli kulağında olmasıdır.⁴⁵

﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾

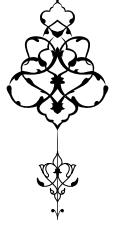
“Bir şeyin olmasını dilediğinde ona sadece ‘ol!’ der, o da hemen olur.”⁴⁶

⁴³ Razi, Muhammed b. Ömer, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 19-20, s. 66.

⁴⁴ Ra'd 39

⁴⁵ Bkz: Misbah Yezdi, Muhammed Taki, *Amuzeş-i Akaid*, c. 1-2, s. 180.

⁴⁶ Âli İmran 47



Kur'an'ın bu kavramının özeti şudur ki, herşeyin ortaya çıkışı ilahi takdir ve kazaya bağlıdır, o olmaksızın hiçbir varlık kendine özgü şekil ve çerçeve kazanamaz:

﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَّمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنَّا السَّمَاءَ
الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾

“Böylece Allah onları iki günde yedi gök olmak üzere yerine koydu. Her göğe kendi işini bildirdi. Biz en yakın göğü kandillerle süsledik ve koruduk. İşte bu çok güçlü ve her şeyi bilen Allah'ın takdiridir.”⁴⁷

Fıkıh ve Tefakkuh

Fıkıh kelimesinin kökünün, yarmak ve açmak olduğu söylenmiştir.⁴⁸ Sonraları bu kelime anlamak ve ilim manasına evrilmiştir. Ama Kur'an-ı Kerim'in nüzulünden sonra bu kelime, ilahi öğreti ve buyrukların derin bilgisi demek olan yeni bir kavramsal anlam kazandı.⁴⁹ Kur'an'da bu mevzu şöyle geçmektedir:

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾

“Her toplumdaki bir kısım insanlar da din ilimlerinde derinleşmeli...”⁵⁰

Mü'min ve İman

İbn Manzur şöyle yazar⁵¹: Lugat âlimlerinden ilim ehli, imanın manasının tasdik olduğu üzerinde ittifak etmiştir. Allah şöyle buyurur: “Araplar iman ettik dediler. De ki: İman etmediniz. Bilakis deyin ki, İslam olduk.” Burada müminin müslimden nerede ayrıldığını ve nerede yakınlaştığını tartışmaya ihtiyaç vardır. İslam, kanın dokunulmaz olabilmesi için Peygamber'in (s.a.a) dinî çağrısına teslim olduğunu ve bunu kabul ettiğini açıklamaktır. Eğer İslam olduğunu ilan etmekle kalpten

⁴⁷ Fussilet 12

⁴⁸ *Lisanu'l-Arab*, fıkıh kelimesi.

⁴⁹ Bkz: Aşınayî ba Ulum-i İslami, c. 3, s. 54; *el-Tatavvuru'd-Dellali beyne Lugati's-Şi'ri'l-Cahili ve Lugati'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 170.

⁵⁰ Tevbe 122

⁵¹ *Lisanu'l-Arab*, emene maddesi.

itikad ve tasdik de birlikteyse burada iman ve İslam arasında ahenk oluşmuş demektir.

Kadı Ebubekir Bakıllani *el-Temhid*'de⁵² şöyle der: “İman, Allah'ı tasdikten ibarettir.” Sonra şöyle ilave eder: “İman, İslam'ın hasletlerindedir. Her iman İslam'dır, ama her İslam iman değildir.”⁵³

Kalbin Hastalığı⁵⁴

Kur'an'ın pek çok ayetinde bu tabir kullanılmıştır:

﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَكُنْمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾

“Bir sûre indirildiği zaman, içlerinden biri çıkar, “Bu sûre hanginizin imanını arttırdı?” der. Fakat müminlere gelince, aslında her inen sûre onların imanını arttırmıştır ve onlar sürekli olarak müjdelenip duruyorlar. Kalblerinde bir hastalık olanlara gelince, onların da murdarlıklarına murdarlık katmıştır ve kâfir olarak ölüp gitmişlerdir.”⁵⁵

Bozulmayı kalple ilişkilendiren bu mevzu, Kur'an'ın icat ettiği kavramlardandır. Nitekim “sağlıklı kalp”⁵⁶ de böyledir.

Nifak, Münafık

Nifak, lugatta, alışverişe rağbet, ölüm, yerde delik gibi çok sayıda anlama gelir.⁵⁷ *Nifak*ın, bir yandan İslam'a girip öte yandan ondan çıkmış olması bakımından münafığın fiili olduğu söylenir. Dinî *nifak*, Arapların, küfrü gizleme ve imanlı görünme manasında insanlar için kullanma-

⁵² Bakıllani, Muhammed b. Tayyib, *el-Temhid*, s. 347.

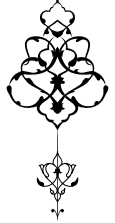
⁵³ Bkz: *Dirasetu't-Taberi Li'l-Ma'na min Hilali Tefsirihi*, s. 33.

⁵⁴ Metinde “marizu'l-kalb”

⁵⁵ Tevbe 124-125

⁵⁶ Metinde “kalb-i selim”

⁵⁷ *Lisanu'l-Arab* ve *cemheretu'l-lugat*, nefeka maddesi.



dıkları, İslam'ın yeni kavramıdır.⁵⁸ Dinî inanç, *nifak* kelimesinin anlamı sahasında temel öge kabul edilir. Kur'an'ın kullanımında nifak fık ile eşanlamlı sayılabilir:

﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾

“Onlar için mağfiret dilesen de, dilemesen de onlar için birdir. Çünkü Allah onları asla bağışlamayacaktır. Allah, fasık insanlara hidayet etmez.”⁵⁹

Kur'an, insanların Peygamber'in (s.a.a) imana daveti karşısındaki tepkisini “iman”, “küfür” ve “nifak”tan oluşan üç temel kategoride değerlendirebilir. Kur'an'ın, kitabın tamamında göze çarpan bu yaklaşımına göre insanlar tevhidi iman penceresinden “mümin” (dosdoğru inanan ve takipçi, Enfal 2-4; Tevbe 112-113, “kâfir” (hakkı kabul etmeyen inatçı, Bakara 6-7) ve “münafık” (dille ikrar eden ama kalpte inkârcı, Bakara 8) olmak üzere üç gruba ayrılırlar.⁶⁰

Allah Yolunda Cihad

Cehd, güç ve enerjidir. Cihad ise düşmanlara karşı koyarken güç kullanma anlamında “câhede”nin masdardır.⁶¹ İslam'da cihad, “Allah yolunda” hususiyetiyle Allah açısından bu fiilin kimliğini gösteren bir Kur'an kavramıdır⁶²:

﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾

“Allah'a ve Resulüne inanırsınız, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihad edersiniz. Eğer bilerseniz sizin için en hayırlısı budur.”⁶³

⁵⁸ El-Muzhir fi Ulumi'l-Lugat ve Âdâbiha, c. 1, s. 301.

⁵⁹ Münafikun 6

⁶⁰ Bkz: Mefahim-i Ahlaki-Dini der Kur'an, 8, 9 ve 10. bölümler.

⁶¹ Lisani'l-Arab, cehede maddesi.

⁶² el-Tatavvuru'd-Dellali..., s. 286.

⁶³ Saf 11

Huşu

Huşu, sükûnet ve yatışma, gözünü yere dikme, sesini alçaltma manasındadır.⁶⁴ Aynı lugat anlamı Kur'an'da da kullanılmıştır (Fussilet 39), (Taha 108), (Haşr 21). Ama Kur'an'ın müminlerin sıfatı olarak zikrettiği özel kavram, onların Allah karşısındaki olağanüstü tevazusu ve boyun eğmesidir.⁶⁵

﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾

“Gerçekten müminler kurtuluşa ermiştir. Onlar ki, namazlarında huşu içindedirler.”⁶⁶

Sırat-ı Müstakim

Bu terkip, Kur'an'ın özellikli kavramlarından. *Sırat* kelimesinin manası ve Arapça olduğu hakkında *el-Zine* müellifi kelimenin aslının Arapça olduğunu belirtir ve şöyle der: “*Sırat*, kendi yolcusunu muhafaza eden yoldur.”⁶⁷ Ama Suyuti kelimeyi Arapçalaşmış⁶⁸ saymayı tercih eder. Eğri, sapma içerenin karşısında dosdoğru olan demektir.

“*Sırat-ı müstakim*” terkihi Kur'an'da manevi anlama sahiptir, maddi yol değildir. Bazı müfessirler “*sırat-ı müstakim*”i ahlak, düşünce ve davranışlarda itidal kabul etmişlerdir⁶⁹:

﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾

“Hidayet eyle bizi sırat-ı müstakime..”⁷⁰

﴿وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾

“Kim Allah'a sınıksı bağlanırsa, kesinlikle sırat-ı müstakime iletilmiştir.”⁷¹

⁶⁴ *Lisanu'l-Arab*, huşu maddesi.

⁶⁵ Bkz: *el-Tatavvuru'd-Dellali...*, s. 199.

⁶⁶ Müminun 1-2

⁶⁷ Razi, Ebu Hatim Muhammed b. İdris, *el-Zine fi'l-Kelamati'l-İslamiyyeti'l-Arabiyye*, c. 2, s. 217.

⁶⁸ Metinde “muarreb”

⁶⁹ Reşid, Rıza Muhammed, *el-Menar*, c. 2, s. 4.

⁷⁰ Hamd 6

⁷¹ Âli İmran 101



Sübhan ve Tesbih

“Sebeha”nın aslı lugatta yüzmek anlamına gelir. Daha sonra anlamı genişerek Allah'ı zikretme, Allah'ı tüm eksiklik ve noksanlıklardan tenzih etme ve şaşkınlık manasına gelmiştir. Kur'an'ın kullanımlarında “subh” kelimesi lugat anlamında da geçmektedir:

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾

“Geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı yaratan O’dur. Bunların her biri kendi dairesinde dolaşmaktadır.”⁷²

Bazı yazarların inancına göre Allah’la ilgili *tesbih*, Allah’ı zikretme ve anma manasına da gelir:

﴿سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾

“Göklerde ve yerde olanların hepsi Allah’ı tesbih etmektedir, O üstündür, hikmet sahibidir.”⁷³

Fakat öyle görünüyor ki *tesbih* veya *sübhan*, Kur'an’da geçtiği üzere Allah’a izafe edildiğinde Allah’ı tenzih ve onu her türlü eksiklik ve noksanlıktan uzak tutma şeklindeki özel anlamda kullanılmış olmaktadır:

﴿أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

“Yoksa onların Allah’tan başka bir ilâhı mı var? Allah, onların ortak koştukları şeylerden uzaktır.”⁷⁴

Dünya, Ahiret

Dünya fu’la vezninde, yakın anlamında vasıftır ve bu anlamda cahiye şiirinde de kullanılmıştır. Kur'an’da tekrarlanarak geçen “*el-dunya*” kelimesi “*el-âhiret*”in karşısında ve insanın ölümden önceki fiili hayatı için alamet olmuştur. Tıpkı *ahiret* ve *dâru’l-âhiret* in Kur'an’da insanın ikinci hayatına özgü olması gibi⁷⁵:

⁷² Enbiya 33

⁷³ Haşır 1

⁷⁴ Tur 43

⁷⁵ el-Tatavvuru’d-Dellali..., s. 348.

﴿مِنْكُمْ مَّنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾

“Kiminiz dünyayı istiyordu, kiminiz ahireti istiyordu.”⁷⁶

﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾

“Ahiret yurduna gelince, işte asıl hayat odur. Keşke bilmiş olsalardı.”⁷⁷

Berzah

Lugatta iki şey arasındaki boşluk demektir. Ama Kur'an'a özgü bir kavram olarak dünya ile, yani ölümden sonrası ile kıyamet arasındaki boşluk manasına gelir:

﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾

﴿كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾

“Nihayet onlardan birine ölüm gelip çattığında, “Rabbim, der, lütfen beni geri gönder ki, boşa geçirdiğim dünyada iyi işler yapayım.” Hayır! Onun söylediği bu söz laftan ibarettir. Onların gerisinde ise, yeniden dirilecekleri güne kadar bir berzah vardır.”⁷⁸

Saat

Bu kelime lugatta zamanın miktarıdır. Cahiliye şiirinde ölüm zamanı anlamında da kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de “saat” kullanımı, lügat manasıyla şöyle geçmektedir:

﴿وَيَوْمَ يَخْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ قَدْ خَسِرَ﴾

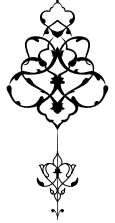
﴿الَّذِينَ كَذَّبُوا بِإِلْقَاءِ اللَّهِ وَكَانُوا مُهْتَدِينَ﴾

“Kıyamet günü Allah hepsini bir araya toplayacak. Dünyada, gündüzün ancak bir saati kadar yaşamış gibi gelecek kendilerine. O şekilde ki sadece birbirlerini görünce tanıyacakları kadar yaşadıklarını sanacaklar.

⁷⁶ Âli İmran 152

⁷⁷ Ankebut 64

⁷⁸ Mûminun 99-100



Allah'a kavuşmayı yalan sayıp da doğru yolu tutmamış olanlar, en büyük kayba uğramışlardır.”⁷⁹

Ama “*saat*”ın Kur'an-ı Kerim'in örfündeki özel anlamı, dünyanın sona erdiği ve dirilişin başladığı andır:

﴿الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَهُمْ مِّنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ﴾

“Onlar görmedikleri halde Rablerinden korkarlar, kıyamet saatinden de titrerler.”⁸⁰

Kıyamet

Kâme-yekûmu; kıyamen ve kıyamet, bu fiilin iki masdardır. Yevmu'l-kıyame, ahiret dünyasının meşhur isimlerindendir ve insanların yeni bir hayata başladıkları günün adıdır:

﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

“Öyle bir gün ki, insanlar o gün Rabblerinin huzurunda divan duracaklar.”⁸¹

﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾

“Allah, kıyamet günü bunların arasını şüphesiz ayıracaktır.”⁸²

Cehennem

Cehennem kelimesinin Arapça mı olduğu, yoksa Farsça veya İbranice'den mi Arapça'ya girdiği hususunda ihtilaf vardır.⁸³ Kelimenin anlamının derin kuyu veya derin çukur olduğu söylenmiştir. Ama Kur'an kavramı olarak, hâkim sıfatla, ahiret azabının ateşine ve kötülere gideceği yere verilen isimdir:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾

“Bana ibadet etmekten kibirlenip yüz çevirenler horlanmış olarak cehenneme gireceklerdir.”⁸⁴

⁷⁹ Yunus 45

⁸⁰ Enbiya 49

⁸¹ Mutaffifin 6

⁸² Hac 17

⁸³ el-Tatavvuru'd-Dellali..., s. 356.

⁸⁴ Gafir 60

Hulud

Açıkçası bedevi Araplar “*hulud*” un anlamını “uzun ömür” -asında hiç sona ermeyecek kadar uzun- olarak tarif ediyor ve onu sıkça kullanıyorlardı. Fakat onların zihni, şu anki gözlemlenebilir dünya ufkundan öteye asla geçemiyordu. Diğer bir ifadeyle, onlar için hulud, bu dünyada hulud ve sürekli kalmak demekti. Ama bu dünyada mutlak ebediliğe ulaşmanın muhal olduğu bilgisi hesaba katıldığında birdenbire putperestliği bir kenara iten çıkmaz sokak ve son nokta beliriverdi. Bu sebeple insan hayatının boşunluğu ve geçiciliği, cahiliye şairi Ubeyd b. el-Ebras'ın sözlerinde gayet güzel tasvir edilmiştir:

Kendi kavmimin düşüncesinde, açık yolun sâkini müşfik bir kavme düş-tüm, gam ve hüznle dolu gönlüm onlara yandı.

Kendi yaranımla, hiç hasıslık ve dar görüşlülük etmeden kendisini bütün yardıma muhtaçların tutuklusu saymış o soylu adamlara kulak verdim.

Şimdi bunların hepsi geçip gitti ve geride bunları kaybetmenin yasını tutup ağıt okuyacak bir ben kaldım. Sadece ben değil, yeryüzünde umutları suya yazılmamış kişi de!

Hep uzun ömür arzusunda olan kişiyi görüyorsun, fakat üzüntü ve acıya tahammülden başka uzun ömrün faydası nedir?

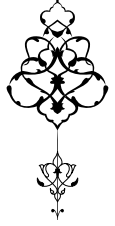
Ama Kur'an bu fitri arzuya güzel bir anlam bahşetmiş, ümitsizliğin tozunu tertemiz suyla yıkamış ve halledilemeyen bu muammanın sırrını açmıştır. Hal böyle olunca bugünkü hayatın ebedi olmadığı konusunda Kur'an'ın ve cahiliyetin görüş birliğine rağmen bu iki görüşün bu bilgiden çıkardığı sonuç birbirinden fersah fersah uzak ve ayrı olmuştur. Cahiliyet bu dünyanın dışında toprak tanımıyordu, ama Kur'an net biçimde insanın ruhani umutlarının tamamını ölümden sonrasına ve yeniden dirilişteki hayatın ebediliğine dayandırmıştır⁸⁵:

﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾

“İman edip salih ameller işleyenler, işte öyleleri de cennet ehlidirler ve orada ebedi kalıcıdırılar.”⁸⁶

⁸⁵ Bkz: *Mefahim-i Ahlaki-Dini der Kur'an*, s. 92-98.

⁸⁶ A'la 16-17



Bilakis onlar dünya hayatını tercih ediyorlar. Oysa ahiret daha hayırlı ve daha kalıcıdır:

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

“İman edip makbul ve güzel işler yapanlar ise, İşte onlar da cennetlidir. Hem de orada ebedi kalacaklardır. »⁸⁷

Kur'an'a Özgü Örf

Söylenenlerden, Kur'an'ın doğal olarak mesajını Arapça terminoloji içinde ve bu dilin diyalog formlarında ortaya koyduğu açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Ama bu, sözkonusu sürecin, Arapça'nın lugat anlamlarında hiçbir gelişme yaşanmadan gerçekleştiği anlamına gelmez. Kur'an'ın üslubu ve Arapça'nın terminolojik karineleri ışığında giydirilen yeni anlamlar ve hakikatler, bu gelişmenin nasıl yaşandığına ilişkin çeşitli yorumlar bulunsa da, kolaylıkla gözardı edilemez.

Bir analiz, Kur'an'ın yeni anlamlarında Arapça terminolojinin kullanımının önce mecaz suretinde ve karineyle suret bulduğu, daha sonra da çokça kullanmaktan ve Müslümanların, hatta gayri müslimlerin zihinsel alışkanlığından ve bu anlamlara zihinsel yakınlaşmasından şer'i hakikatin ve kendine özgü örfün ortaya çıktığı temeline dayanır. Nitekim tüm bilimlerde karineyle birlikte yürüyen mecazi ve metaforik gelişmeler aşamalı olarak gerçekleşen bir şeydir; kullanım sıklığından, yeni anlamın istikrar kazanması ve dolaysızlığı sayesinde anlam hakiki anlama ve bir bilime özgü kavrama dönüşmektedir.

Burada söylenen şeyin, diyaloga hâkim akılcı ilkelerle uyumlu olduğuna işaret etmeye gerek yoktur. Bunun izahı şudur: Akılcı ilkenin gereğince, tasvire dair delalette ve kullanımın anlamında her konuşanın sözü, konuşanın iradesine değil, vazedilmeye tabidir. Bu yüzden de sözkonusu kural icabınca, konuşanın kullandığı lafızlar türdeş sözleşmelere, tayin edilmiş ve belirlenmiş vazedilmeye ya da yaygınlığı bulunan kullanım sıklığına tabidir, şahsi isteğe değil. Ama sözün doğrulanmış delaleti

⁸⁷ Bakara 82

ve konuşanın kullandığı ciddi ve gerçek anlamı tayin, sanki bu makamda da sözün vazedilmiş anlamlarına tabi olduğuna dair öncelikli ilkedir. Fakat nakil, mecaz, tahsis vs. caiz görüldüğünde, mecburen, vazedilmiş lügat anlamın naklinin tahakkuk edip etmediğinin anlaşılabilmesi için tam bir araştırma gerçekleşmelidir. Aynı şekilde, söyleyenin, kelimeyi metaforik ve mecazi anlamdaki karinenin yardımıyla kullanıp kullanmadığının ortaya çıkabilmesi için karineler soruşturulmalıdır.

Elbette ki Kur'an'ın bütün kavramlarının yeni anlamlarda kullanıldığını ve kendine özgü şer'i kavrama dönüştüğünü iddia etmiyoruz. Ama Kur'an'ın dikkat çekici sayıdaki kelimelerinin kendine has kavramsal karşılığı bulunduğunu da uzak ihtimal görmüyoruz. Ayrıca bu konunun Kur'an'ın apaçık olmasına⁸⁸ herhangi bir aykırılığı da yoktur. Çünkü değinildiği gibi, toplumsal bir fenomen olan ve anlamların intikalinde, ilişki kurmada, anlatım ve diyalogda aracı kabul edilen dilde yaşanan gelişme ve evrim doğal bir şeydir. İlk dönem âlimlerinden Ragıp İsfehani'nin ifadesiyle, bu, lafızların sınırlılığı ve anlamların sınırsızlığının bir gereğidir.⁸⁹

Kur'an'ın Dünyagörüşü

Allame Tabatabai, Taha suresinin 124. ayetini tefsir ederken Kur'an'ın gözünden azabın anlamı hakkında şöyle yazar: Kur'an, Allah'ın unutulduğu bir hayat, bizim gözümüze ferah gibi gözükse de dar olarak adlandırır:

﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾

“Her kim Allah'ı anmaktan yüz çevirirse darlık içinde bir hayatı olacaktır.”⁹⁰

Yine Kur'an, biz lezzetli nimetler olarak kabul etsek de malları ve evlatları da azap olarak isimlendirir:

⁸⁸ Şuara 195.

⁸⁹ Ragıp İsfehani, Hüseyin b. Muhammed, *Fi Usuli't-Tefsir, Mukaddimetu Camii't-Tefasir*, Dr. Ahmed Hasan Ferhad'ın tahkiki, s. 30.

⁹⁰ Taha 124.



﴿وَلَا تُغْنِجْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ

أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾

“Servetleri ve evlatları seni şaşırtmasın. Hiç kuşku yok, Allah bunlar aracılığıyla onları bu dünyada azaba çarptırmak ve canlarının da kâfir olarak çıkmasını istiyor.”⁹¹

Allame bunu şöyle izah eder: Bakara suresi 35. ayetin tefsirinde gördüğümüz gibi, üzüntü ve mutluluk, hüzün ve sevinç insanın bakışı ve dünya görüşü ışığındadır. Âlemin Rabbinin rububiyetine verdiği sözü tutan ve herşeyi ilahi bakış açısından gören insan nezdinde, kâinatın her işi iyi ve güzeldir. İşte bu, nur ile birlikte olan güzel hayatın ta kendisidir. Âlemin Rabbinden kopan kimse kendisini güçlükler, hasret ve üzüntü dairesinde buluverir; azap ve darlık içindedir.⁹²

Öte yandan, nimet ve azap, her birinin ait olduğu alan uyarınca farklıdır. Eğer insan yorumumuz onun sadece bedeniyle özetleniyorsa nimet ve azap da bunlarla karşılaştırılarak anlam kazanır. Ama yok insanı, Kur'an'ın görüşündeki gibi, yok olacak bir beden ve ölümsüz bir ruhtan oluşmuş görüyorsak, ilim gibi ruhun mutluluk kaynağı olan şeydir yahut Allah'ı anmaktan alıkoymayacak mal ve evlat gibi ruh ve beden her ikisinin de mutluluğudur. Bunlar gerçekte insanın mutluluğudur. Şehadet gibi beden eksikliğine rağmen ruhun mutluluğu olan şey ve Allah yolunda infak da insanın mutlulukları arasında sayılır.

Fakat bedenın mutluluğu ve ruhun isyanının kaynağı olan şey, Kur'an açısından aslında insan için azaptır:

﴿لَا يَغُرُّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَا لَهُمْ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾

“Kâfirlerin şehirlerde dolanıp durması seni yanıltmasın. Çok az bir faydalanmadır bu; sonra varacakları yer, çok kötü bir yer olan cehennemdir.”⁹³

İşte bu yüzden beden ve ruhun kötülüğünün sebebi olan şey, Kur'an'ın penceresinden azap olarak adlandırılmaktadır. Sadece beden için değil,

⁹¹ T evbe 85.

⁹² Bkz: el-Mizan, c. 1, s. 128-129.

⁹³ Âli İmran 196-197.

bilakis daha çok insanın ruhu için; tıpkı yozlaşmış kavimlerin uğradığı dünyevi azaplar gibi.⁹⁴

Böylelikle mutluluk ve kötülüğün, nimet ve azabın maddi ve Kur'ani iki ayrı bakışta birbirinden farklı olduğu açıklığa kavuşmaktadır. Kur'an insanlara herşeyi Allah'ın ışığında bakmalarını ve Allah'ın dışındaki hiçbir şeye gönül kaptırmamalarını öğretmektedir.

Anlatılanlardan anlaşılan odur ki, Kur'an ahalisinin görüşü [hakikatlere bakışta] başkalarının görüşünden farklıdır.⁹⁵

Kur'an'a Özgü Örfün Lugat Manasıyla Bağlantısı

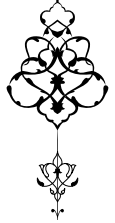
Kur'an'ın kavramlarında eksen rol oynayan bir dizi ögenin kendine özgü örfünü kabul etme hakkında daha önce dile getirilen analizden, Kur'an'ın yeni örfü ve yeni anlamı ile kelimenin lugat anlamı arasındaki bağlantısının kesik olduğu sonucunu çıkarmaya mecbur değiliz ve Kur'an'ın bütün kavramlarını, onların lugat anlamlarından kopararak almaya da iznimiz var.

Kimileri, anlamların teorilerden geldiği ve oradan renk aldığına dayanıp teorilerin değişmesine tabi olarak lafızların (vazedilmiş) anlamlarının da değiştiğini itiraf etmişlerdir. Misal olarak, “güneş” kelimesinin vazedildiği büyük ışıık küresiyle ilgili teori değiştiğinde güneşin anlamı da değişmiştir. Geçmişte güneşin anlamı, dünyanın etrafında dönen ışııklı cisim idi. Şimdi ise anlamı, yeryüzünün onun etrafında döndüğü büyük gaz kütesidir. İsimlerin betimlenmesi teorisine dayanan bu görüşe göre bir şeyin tüm vasıfları ve tezahürleri onun anlamına dahildir. Lafızların anlamı da o kadar kapsamlıdır ki bu vasıfların tamamını kapsar. Bu sebeple Allah güneşe yemin ettiğinde, dünyanın çevresinde döndüğü, hidrojen ve helyumdan oluşmuş, Kur'an'ın nüzulüne çağdaş Arapların örfünde güneş adıyla bilinen eriyik kaynağa işaret etmiş olmaktadır.⁹⁶

⁹⁴ Fecr 6-16.

⁹⁵ Bkz: el-Mizan, c. 3, s. 10-12.

⁹⁶ Suruş, Abdulkerim, *Kabzu Bast-i Teorik-i Şariat*, s. 130-132; 285, 301, 350, 351 ve 462.



Öyle anlaşılıyor ki bu görüş gerekli bilimsel destekten yararlanmaktadır. Çünkü aklın geleneği tarafından gerçekleştirilen⁹⁷ lugat vazetme işi, örfteki gerçek anlamı karşılamak üzeredir; aslında bilimsel net görüşe göre mevcut bulunan bilinen bilinmeyen bütün vasıflarıyla hakikatlerin gerçekliği için değil. Başka bir ifadeyle, vazetmenin, daha önce sözkonusu edildiği gibi göstergenin özellikleriyle sıvanmış olması hiçbir şekilde betimleyici teorinin bakış açısıyla aynı seviyede değildir. Çünkü nesnelerin bilimsel vasıfları ve anlamlarına karşılık lafızlar vazedildiği varsayımı, şeyler konusunda mümkün tüm teoremlerin zaruri hale dönüşmesini gerektirir. Buna ilaveten, bilinmeyen tafsilatlı hakikatler karşısında lafızların vazedilmesi boşunadır. Zira şeylerin ayrıntılı hakikatleri daima insan için aşikâr değildir. Hâlbuki lafızların vazedilmesi, anlatmak ve iletişim içindir. Bu sebeple, lafızların tasavvur edilemeyen ve bilinmeyen anlamlar için vazedilmelerinin sabit etkisi olmayacaktır⁹⁸ ve bağlantının kurulmasında maksadın ihlalidir. Lugat anlamları gözardı edilerek belli kişiler veya şariat koyucu tarafından kendine özgü kavramlara dönüşen ve anlaşılmalrı için akılların genel örfüne ilaveten özel örfün de bilinmesi gereken lafızlar bunun dışındadır.⁹⁹ Bu konularda da yeni anlamın eski anlamla irtibatının tamamen kopuk ve kesik olması sözkonusu değildir.

Muhtemeldir ki, göstergelerde ve anlamın gereklerinde özelliklerin değişmesi, gelişme ve sınırlanmanın, anlamın aslında değişime yölemediğini ispatlamaya çalışan Allame Tabatabai'nin analizi işte bu açıdan olsa gerektir. "İlahi konuşma"yı izah ederken şöyle yazar: "Kur'an ayetleri ve geçmişteki peygamberlerin beyanları, bu değişimlerde mecaz ve temsilin kasdedilmediğini açıkça ortaya koyar. Eğer mecaza atfedilmesi uygun düşseydi ilahi hakikatlerle ilgili bütün sözler, yalın maddi konular üzerine tevil edilirdi. Bu yüzden ilahi konuşma, her ne kadar buradaki sözün tarifi ve sınırları bizim bildiğimiz şekliyle ilahi kelama aykırı görülmüşse de gerçek etkileri bulunan hakiki bir şeydir. Burada kasdedilen konuşma, gerçek etkilere sahip sözkonusu anlamları anlatma ve izah

⁹⁷ Bkz: *Muhadarat fı Usulî'l-Fıkh*, c. 1, s. 36.

⁹⁸ Bkz: Laricani, Sadık, *Marifet-i Dini: Nakdi ber Nazariye-yi Kabzu Bast-i Teorik-i Ş - riat*, s. 119-124; aynı zamanda *Felsefe-i Tahlili*, s. 37.

⁹⁹ Bkz: *Marifet-i Dini...* s. 130-141.

etme manasında Allah için kullanılabilir.”¹⁰⁰ Merhum Allame, varlıkların Allah'ı “tesbih”i ve ona “secde” etmesi gibi birçok konuda buna benzer tahliller yapmıştır.¹⁰¹ Gerçi bu semantik analizlerin Kur'an'ın kavramlarına bakışta başka bir bakış açısına dönük olması mümkündür. Bu nedenle İmam Humeyni de (r) ahiret azabını izah ederken şöyle yazar: Cehennem ateşi, kabir azabı, kıyamet ve diğerlerini dünya ateşiyle ve dünya azabıyla mukayese ediyorsan yanlış anlamışsın, kötü kıyas yapmışsın demektir. Bu âlemin ateşi araz ve soğuk bir şeydir. Bu âlemin azabı çok kolay ve basittir. Bu dünyadaki idrakin noksan ve eksiktir. Bu âlemin bütün ateşlerini toptasalar insanın ruhunu yakamaz. Oranın ateşi ise bedeni yakmasına ilaveten ruhu da yakacaktır. Kalbi eritecektir. Gönülleri kavuracaktır. Bütün bu işittiklerin ve şimdiye kadar herkesten duydukların, orada hazır göreceğin amellerinin cehennemidir. Nitekim Allah Teâla şöyle buyurmaktadır:

﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾

“Bütün yaptıklarını hazır bulmuşlardır.”¹⁰²

Ey aziz, yüksek ilimlerde, şiddetlenmenin mertebelerinin sonsuz olduğu ispatlanmıştır.¹⁰³ Her nasıl tasavvur edersen et ve tüm akıllar nasıl tasavvur ederlerse etsinler azabın şiddeti ondan da şedid olabilir... Kur'an üzerinde bir miktar düşün, gör bak nasıl bir azabı vadetmiş; cehennem ahalisi, malikten kendilerini öldürmesini isterler. Heyhat ki, orada ölüm yoktur artık!¹⁰⁴ Bak Allah Teâla ne buyuruyor:

﴿يَا حَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾

“Allah'ın yanında, işlediğim kusurlardan dolayı vay hâlime! Gerçekten ben alay edenlerden idim”¹⁰⁵

¹⁰⁰ El-Mizan, c. 2, s. 314-319

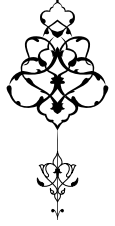
¹⁰¹ A.g.e., c. 13, s. 108; c. 14, s. 359

¹⁰² Kehf 49

¹⁰³ Bkz: el-Esfaru'l-Erbaa, c. 1, s. 45

¹⁰⁴ Zuhuf 77 (“Ey Mâlik! Rabbin artık bizi öldürsün” diye seslenirler. “Siz böylece kalacaksınız” der.)

¹⁰⁵ Zümer 56



Bu nasıl bir hayıflanmadır ki Allah Teâla öylesine azametle ondan bahsedebiliyor. Kur'an'ın ayet-i şerifesi üzerinde düşün, iyice düşünmeden geçip gitme;

﴿يَوْمَ تَرُؤْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾

“Onu göreceğiniz gün... Çocuğunu emziren anne, dehşetten çocuğunu unutup terk eder. Hâmile olan her kadın çocuğunu düşürür. İnsanları sarhoş olmuş görürsün, halbuki gerçekte onlar sarhoş değildirler. Fakat Allah'ın azabı pek çetindir.”¹⁰⁶

Doğru düşün azizim, Kur'an, Allah'a sığınırız, kıssa kitabı değildir. Size şaka yapmıyor. Bakın ne buyuruyor? Bu nasıl bir azaptır ki aziz bildiklerini unutturabiliyor, hamileleri yüksüz hale getiriyor. Acaba nasıl bir azaptır ki Allah Tebarek ve Teâla onu dehşet verici biçimde “şiddet”le, başka bir yerde de “azamet”le¹⁰⁷ vafediyor. Sınırı ve sonu olmayan, izzet ve saltanatı nihayetsiz olan Allah Tebarek ve Teâla'nın şiddet ve azametle vasıflandırdığı şey acaba nasıl bir şeydir? Allah bilir ki, benim ve senin aklın, bütün insanlığın düşüncesi onu tasavvur etmekte acizdir. Eğer ismet ve taharetin Ehl-i Beyt'inden (a.s) gelen haber ve eserlere müracaat eder ve bunlar üzerinde dikkatlice düşünürsen o âlemdeki azap meselesinin aklına gelen azaplardan başka bir şey olduğunu anlarsın.

İmam Humeyni (r) daha sonra cehennem ateşini vafeden hadisi Şeyh Saduk'un ifadesiyle¹⁰⁸ şöyle nakleder:

“Dünyanın etrafına her bir halkasının uzunluğu yetmiş zera olan bir zincir çekilse dünyadaki bütün aynalar onun sıcaklığından erir. Eğer dünyanın sularına bir damla zakkum damlatılsa ve zehirli iğnesi batırılsa hepsi kokusundan ölür.”¹⁰⁹

Bu bölümde anlatılanların toplamından, Kur'an'ın, hedeflerini açıklarken bütünü itibariyle akılların örfünde yaygın olan ve vazedilmiş

¹⁰⁶ Hac 2

¹⁰⁷ Bakara 114

¹⁰⁸ Saduk, Muhammed b. Babeveyh, *İlmu'l-Yakin*, maksad 4, bab 15, fasl 1, s. 1032.

¹⁰⁹ *Çehil Hadis*, s. 20-23.

terminolojiyi kullandığı anlaşılmaktadır. Lakin Kur'an'ın kültürel kimliğinin kendine özgü bir kimlik taşıdığı ve nüzul çağındaki Arap kültürünün kimliğinden başka bir şey olduğu yönündeki diğer hakikat de gözardı edilemez. Bu kimliğin bir bölümü, Kur'an'ın Arapça terminolojideki kavramların bir kısmı üzerinde tasarrufta bulunmasına ve onların Kur'an'ın “özel ıstılah”ına dönüştüğü yeni anlamlarda kullanılmasına borçluyuz. Gerçi bu kimliğin başka bir bölümü de Kur'an'ın cümlelerinin kuruluşu ve hükümlerin oluşumuyla elde edilmiştir. Buna özel bir başlık altında değinilecektir.



Sekizinci Bölüm

**Kur'an Hükümlerinin
Diline Dair
Çeşitli Görüşlerin
Eleştirisi ve Analizi**





Hükümler ve Cümleler Düzeyinde Kur'an'ın Dili

Hükümler ve cümleler düzeyinde Kur'an'ın dilini tanımaya niyetlendiğimizde karşımıza çeşitli sorular çıkacaktır. Bu soruları bazılarını ele alacağız. Bu alandaki önemli ve gündemdeki sorular arasında şunlar yer alır: Acaba Kur'an'ın cümleleri ve hükümlerinin tamamı hakikate mi dönüktür? Başka bir ifadeyle, acaba Kur'an'ın değişik konulardaki muhtelif ifadeleri tamamen zâhiri anlamları ve muradı itibariyle mi gözönünde bulundurulmalıdır; yoksa simge, kinaye, temsil ve mecaz çeşitleri de sözkonusu mudur? Eğer Kur'an'ın tabirleri mecaz içeriyorsa acaba bu mecazlar hakikate atıfta bulunmakta mıdır?

Üçüncüsü, Kur'an'da Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerinin açıklanması, varlık düzeni, göklerin ve yerin ortaya çıkışı, evrenin düzeninde yaşanan olayların anlatılması, meleklerin insana secde etmesi, insanın kaderi, hayatın seyrinin nasıl olacağı, ümmetlerin ve peygamberlerin öyküleri ve hayatlarındaki iniş çıkışlar, bu maddi hayatın sona erme alametleri, kıyamet saatinin şartları, öteki dünyanın olayları, durumları ve aşamaları, hesap ve mizan, amel defteri, nimetler ve azaplar gibi şeylerle ilgili muhtelif konularda geçen çeşitli anlatımlara bakıldığında şu soru sözkonusu olmaktadır: Acaba bunların tümü hakiki kavramlar mıdır? Kur'an evrenin bütün olaylarını Allah'ın fiillerine dayandırmakta;

﴿ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾

“O, her şeyin yaratıcısıdır.”¹

¹ En'am 102



Ve tüm âlemi Allah'ın idaresi altında tanıtılmaktadır:

﴿بَلِ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا﴾²

﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ

﴿أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ

﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾³

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾⁴

﴿وَاللَّهُ يَخْلُقُكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾⁵

Aynı zamanda âlemin fenomenlerinin her birine de kendine özgü bir rol biçir:

﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا﴾⁶

﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾⁷

Acaba bu iki ilişkilendirme türünün her ikisi de hakikat midir, yoksa biri hakikat, diğeri ise mecaz mıdır? Yine Allah'ın fiilleri veya sıfatlarındaki zaman ve mekân ilişkilerinin anlamı nedir? Allah'ın meleklerle (Bakara 30), insanla (Araf 172) ve diğer varlıklarla (Hud 44) konuşması ne anlama gelir? Allah sözkonusu olduğunda muhabbet (Bakara 222), rıza, gazap, yoldaşlık, üstünlük, yan, el, yerleşmek ve gelmek ne anlam taşır? Allah'ı fiillerindeki zaman ilişkilerinin (Enfal 9) manası nedir? Altı günde yaratma (Araf 54), Âdem'in düşüşü ve İblis (Araf 24 ve 11) öyküsü nedir? Şuur sahibi olmayan varlıklar ve cansızların konuşma (Neml 18) ve tesbihle (Ra'd 33, İsra 44) ilişkilendirilmesi nasıl bir şeydir? Cehennem nasıl hareket eder (Mearic 17) ve feryat koparır? Yeryüzü olayları nasıl anlatır?

² Ra'd 31 (Fakat bütün işler Allah'a aittir...)

³ Nahl 93, Fatur 8 (Dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir.)

⁴ Enfal 17 (Attuğun zaman da sen atmadın, fakat Allah attı)

⁵ Saffat 96 (Sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı.)

⁶ Bakara 22 (Gökten su indirerek onunla, size besin olsun diye çeşitli ürünler çıkardı.)

⁷ Kehf 29 (Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.)

(Zilzal 4) Amel defteri, sağ ve sol el nedir? (İsra 13, İnşıkak 10) Sur'a üflemek ne demektir? (Hakka 13)

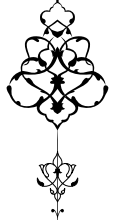
Kur'an'da beyan edilen kıssalar gerçekliğin ta kendisi midir? Acaba İbrahim gerçekten kuşları öldürdü mü ve sonra da diriltti mi? (Bakara 26) Acaba Üzeyir (Bakara 259) ve Ashab-ı Kehf (Kehf 9-13) öldüler ve tekrar dirildiler mi? Acaba Habil ve Kabil (Maide 27) gerçekten var mıydılar yoksa sadece iyilik ve kötülüğün sembolik ifadesi miydiler? Acaba İsrailoğullarının bazıları başkalaştı mı? (Araf 166) Meleklerin yardımı ve teyidinin anlamı nedir? (Tevbe 26) vs. Bunlar, Kur'an hükümlerinin dili bahsinde gündeme gelen sorulara bazı örneklerdir.

Bu bölümde Kur'an'ın cümleleri ve hükümlerinin dilini değerlendirmeye babında gösterilmiş en önemli teorileri serdetmeye, inceleyip eleştirmeye çalışacak, sonuçta da bu konuda genel bir analiz ve çözümlemeye koyulup Kur'an hükümlerinden sahih çıkarımda bulunmanın linguistik kriterlerini ele alacağız.

1. Zâhircilik ve Kur'an'ın Tek Boyutlu Dili

Kur'an hükümlerinin dili konusunda ortaya atılmış teorilerden biri, Kur'an'a bakışta zâhirci olma teorisi. Zâhiriler, Kur'an'ın bütün ayetlerine tek boyutlu ve yalnızca lafız ve lugat tefsiri çerçevesinde anlam verirler. Ehl-i Hadis, yani Ahmed b. Hanbel'in (hicri 161-241), takipçileri, ondan önce Malik b. Enes (hicri 93-179), sonra da Davud Zâhiri (hicri 280) ve oğlu Ebubekir Zâhiri; aynı şekilde Keramiye, Eşariler, Maturidiler, İbn Teymiye, Vahhabiler ve Şia'nın Ahbarileri bakış açılarındaki farklılıklardan oluşan yelpazeye rağmen dinî öğretiyi anlamada aklı ve düşünciyi kullanmaktan kaçınma noktasında müsterekteler. Bu görüşün bazı mensupları, zâhiri almakla Allah'ı benzetme ve cisimleştirme kaçınılmaz hale gelecek olsa bile Kur'an'ın anlamı konusunda her türlü delillendirilmiş içtihadı reddeder. Bazı görüş sahipleri de Kur'an'da mecazın varlığını, hata etmenin sonucu veya faydasız uzatma (karinenin varlığına rağmen) ya da yalan sayar.⁸

⁸ Bkz: İbn Teymiye, *el-İman*, s. 85.



Hadislerin derlenmesine cevaz çıktıktan sonra avam arasında olağanüstü yaygınlaşan hadis eksenli akım, dinî inançları tanzim etme ve yasaları kanunlaştırmada temel ölçüt olacak ölçüde galebe çaldı. Bu görüşte, rivayet edilen nakillerin zâhirleri senet ve muhteva değerlendirmesine tabi tutulmaksızın Kur'an'ı anlamanın ölçütü olabildi. O kadar ki her önüne gelenden rivayet adı altında bir şeyler nakledilir oldu ve denildi ki, sünnet Kur'an aracılığıyla nesh olmaz, ama sünnet Kur'an'ı nesh edebilir!⁹ Yine şöyle bir izah yapıldı: Kur'an, sünnetin Kur'an'a ihtiyacından daha fazla sünnete muhtaçtır.¹⁰ Bu fikri akımın takipçileri Malik b. Enes'ten, "arşa istiva"nın ne olduğu sorulduğunda şöyle cevap verdiğini naklediyorlardı:

"İstiva bilinen bir şeydir, ama niteliği meçhuldür. Buna iman farz ve soru sormak bidattir."

Yine Ahmed b. Hanbel, Ehl-i Hadis'in inancını açıkladığı küçük risalesinde girişten sonra şöyle yazar: "Bu, ilim ehlinin, müelliflerin ve Ehl-i Sünnet'in yoludur. Onlar, sünnetin ipine sımsıkı tutunan ve bu yolda olmakla tanınan kimselerdir. Rasul'ün (s.a.a) ashâbı arasından bugüne kadarkileri ve bu arada Hicaz, Şam gibi yerlerdeki bazı âlimleri idrak ettim, onlardan hadis dinledim. Şu halde bu yola en küçük bir muhalefeti veya tenkidi olan yahut bir hadis nakletmeyi ayıp gören kimse muhalif ve bidatçı olacaktır." İnanç meselelerine dair bir cümle zikrettikten sonra şöyle yazar:

"O, yedi göğün üzerinde arşın üstündedir. Kendi katında ateş, ışık, karanlık ve sudan bir perde vardır. O, bunu en iyi bilendir."¹¹

Bu mesleğin takipçileri rivayetlere dayandırmaksızın Kur'an tefsir etmeyi caiz görmez ve şöyle der: "Edebiyat âlimi olsa da, delillere, fıkha, nahive, haberlere ve eserlere vakıf bulunsa da hiçkimsenin Kur'an'ı tefsiri caiz değildir. Ancak Peygamber'in, sahabenin ve tabiinin rivayetlerine istinat edebilir."¹²

⁹ Bkz: Eş'ari, Ebu'l-Hasan, *Makalatul-İslamiyyin*, c. 2, s. 251.

¹⁰ Bağdadi, Hatib, *Camii Beyan'ul-Ulum*, c. 2, s. 234.

¹¹ Subhani, Cafer, *Buhusu fi'l-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 157-163, İbn Hanbel, Ahmed'den nakille, *el-Sunne*, s. 44-50.

¹² Zehebi, Muhammed Hüseyin, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 1, s. 256; Mutezili, Kadı A - dulcabbar, *el-Metain*, s. 422.

Ebu'l-Hasan Eş'ari (hicri 330), Ehl-i Hadis'in ifrata varmış nakilciliği ve Mutezile'nin akılcılığı karşısında orta yol bulmaya çalıştı. Bu sebeple *el-İbane*'de şöyle yazdı:

“Allah'ın, niteliği bilinmeyen bir yüzü vardır. Nitekim ayette şöyle buyurmuştur: “Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin yüzü bâki kalacaktır.” Allah'ın, niteliği bilinmeyen elleri vardır. Nitekim ayette şöyle buyurmuştur: “İki elimle yarattığım...”

Bununla birlikte o, Allah'ın sıfatları ve fiillerinde teşbihçilikten kurtulamaz. Bu nedenle *Makalatu'l-İslamiyyin*'de Ehl-i Hadis'in inancını açık-larken şöyle yazar: Allah Teâla'nın kıyamet günü müminlerin gözüyle dolunayın gece vakti görüldüğü gibi görüleceğini söylüyorlar. Tabii ki kâfirler Allah'ı göremeyecekler, çünkü onlar ile Allah'ın arasına perde çekilecek. Allah şöyle buyurur:

“Haşa, onlar o gün rablerini görmekten mahrumdurlar” Musa, Allah'tan dünyada onu görmeyi istedi. Allah dağa tecelli ettiğinde dağ darmadağın oldu. Musa böylelikle Allah'ı dünyada göremeyeceğini, aksine ahirette göreceğini anladı.¹³

Eş'ari'den sonra onun takipçileri de Allah'ı görme¹⁴ ile ilgili ayetlerde aynı yolu tercih etti.¹⁵

Zâhirilerin Görüşünü İnceleme ve Eleştiri

Her durumda, Kur'an'ı anlamada zâhirilik akımı ister Ehl-i Sünnet'in hadisçiliği, Eş'arilik, İbn Teymiye'nin görüşü, Vahhabilik biçiminde olsun, ister Şia'nın Ahbariliği şeklinde olsun, isterse de başka bir suret ve renkte görünsün tevil üzerine her türlü düşünce ve incelemeye, hatta Kur'an ayetlerinin her türlü tefsirine ve âlimce anlaşılmasına sırt çevirir. Bu yüzden de din ve ilahi kitap için, dinin hakikati ve üstün maksatlarıyla uyuşmayan ruhsuz ve donuk bir çehre gösterir. Aslında kitap ve şeriati anlamada tüm epistemik öğelerden yararlanılmaması, bütün kesimlerin,

¹³ Makalatu'l-İslamiyyin, s. 322.

¹⁴ Metinde “ru'yet”

¹⁵ Bkz: Razi, Muhammed b. Ömer, *Mefatihul-Gayb*, (Mısır baskısı), c. 1, s. 346 ve c. 8, s. 354.



zâhirici yaklaşıma sahip, kuşatıcı bilgiden uzak ve onu gözardı eden, dinî metnin lafız ve lugat zâhirine bakan, kapsamlı ve çok yönlü yaklaşımı engelleyen ortak bileşenidir.

Kur'an ve Müteşabihler İçin Muhkemlere Başvuru

Bizzat Kur'an, karşılaştırmalı bir bakışla ele alındığında ilahi ayetlerin muhkemler ve müteşabihler olarak iki gruba ayrıldığını açıklıkla ifade eder. Temel çözüm yolu ve kitabın genel bilgi metodolojisi, muhkemlerin müteşabihler için merci ve dayanak olmasıdır. Sapmadan korunmanın yolu, müteşabihler için muhkemlere başvurmadır:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ
مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ
تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ
رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

“Sana Kitab’ı indiren O’dur. Onun bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab’ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Halbuki tevilini ancak Allah bilir ve ilimde yüksek pâyeye erişenler; ona inandık, hepsi Rabbimiz tarafından, derler. Ancak aklıselim sahipleri düşünüp anlar.”¹⁶

“Muhkem”, ifal babından ism-i mef’uldür. Menetme manasında, konuşanın gerçek maksadını ifade eden ve muhtelif ihtimallerin söz konusu olmadığı apaçık ve açıklayıcı söz manasında “hakeme” mad-desinden gelmektedir. Bu bakımdan tefsir ve Kur’an ilimleri âlimlerine göre muhkemler, ifade kabiliyeti ve delalet açısından çeşitli anlamların ihtimali için zemin kalmayacak derecede açık ayetlerdir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’in ayetlerinin çoğu böyledir. Şeyh Tusi (hicri 460) şöyle der:

¹⁶ Âli İmran 7

﴿فالمحكم هو ما علم المراد منه بظاهره من غير قرينة تقترن اليه و لا دلالة تدل على المراد به لوضوحه, نحو قوله إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا¹⁷ و قوله لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ¹⁸ لانه لا يحتاج فى معرفة المراد به الى دليل﴾

“Muhkem, kasdedilen şeyin karineye ve maksadı izaha delalet edecek herhangi bir dayanağa ihtiyaç duymayacak şekilde zâhirine bakılarak anlaşıldığı şeydir. Nitekim Allah Teala'nın “Şüphesiz ki Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez” ayeti ve “Şüphe yok ki Allah zerre kadar haksızlık etmez” ayetinde kasdedilen şeyin bilgisi konusunda herhangi bir delile ihtiyaç yoktur.”¹⁹

Zemahşeri (hicri 528) şöyle yazar:

﴿احكمت عبارتها بان حفظت من الاحتمال و الاشتباه﴾

“Cümleleri, ihtimal ve hatadan korunmuş olarak hükme bağlanmıştır.”²⁰

Kur'an ilimleri yazarı Bedruddin Zerkeşi de (hicri 794) şöyle der:

﴿فاما الحكم فأصله لغة امنع... و اما فى الاصطلاح فهو ما احكمه﴾

“Muhkeme gelince, lugattaki aslı menetmek demektir... Istilah olarak hükme bağlanmayı ifade eder.”²¹

Teşabüh, “şebihe” den, misli ve benzeri, yani benzeşen ve tıpkısı olan anlamına gelir. Müteşabih kelimesi, çok sayıda ve benzer anlamlara sahip, söyleyenin maksadının karinesiz açıklığa kavuşmadığı lafızdır. Müteşabih olmak aslında anlamların vasfıdır. Çünkü bir lafzın değişik anlamları birbirine benzer ve lafız, anlamlara benzerlik nedeniyle çeşitli ihtimalleri kabul eder. Bu bakımdan onların zâhiri anlamı kasdedilen şey değildir.

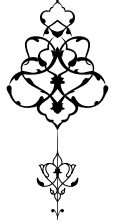
¹⁷ Yunus 44 (Şüphesiz ki Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez.)

¹⁸ Nisa 39 (Şüphe yok ki Allah zerre kadar haksızlık etmez.)

¹⁹ El-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an, c. 2, s. 394.

²⁰ El-Keşşaf, c. 1, s. 337

²¹ El-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an, c. 2, s. 199



﴿الْمُتَشَابِهَ مَا لَا يَعْلَمُ الْمُرَادَ بظَاهِرِهِ حَتَّى يَقْتَرِنَ بِهِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْمُرَادِ مِنْهُ﴾

“Müteşabih, maksada delalet eden karine olmadıkça zâhiriyle maksadın bilinemeyeceği şeydir.”²²

Bu esasa göre müteşabih ayetler yalnız başlarına anlama yardımcı olamazlar. Bilakis kitabın öğretilerinin ilkeleri ve merci olan muhkemler ışığında yorumlanmalıdırlar.

Kuşkusuz, ayetlerden bir kısmının müteşabih olmasının kendine özgü nedeni vardır ve bu da en temel etkene, yani lafızlardan oluşan beşeri anlayış ve diyalogun araçlarının sınırlarına gelir dayanır. Şu anlamda: İnsanlar arasındaki anlayış ve diyalogun yolu lafızları ve beyan gücünü kullanmaktır. Hekim olan Allah da insan için gönderdiği hidayet mesajını Peygamber-i Ekrem (s.a.a) yoluyla ve lafızlar aracılığıyla iletmıştır. Ama bildiğimiz gibi lafızlar ve kelimeler sınırlı formlardır. Bu yüzden, lafızlarla açıklanabilir olmayan gayba ve tabiat âleminin ötesine ilişkin gerçekleri lafızlar aracılığıyla beyan etmek istersek, mecburen, bu müteal hakikatlere intibakın mümkün olabilmesi için bu lafızların anlamlarında bir tür tasarruf ve geliştirme gerçekleşecek, sonuç itibarıyla de müteşabihlik ortaya çıkacaktır. Yani anlamda, hem duysal göstergeye, hem göreceli göstergeye, hem de tabiat ötesi göstergeye sahip bir lafız kullanılmaktadır. Bu nedenle, “arş”²³, “Allah’ı görme” ve benzeri kavramlarda hangi göstergenin kastedildiğini ve murad edildiğini bilmiyoruz. İnsanın duysal ve maddi anlamlar için kullandığı bu lafızlar dışında keşif ve manevi gözlemle elde edilebilecek Allah’ın kalple görülmesi veya Allah’la buluşma gibi manevi ve varoluşsal bir hakikatten nasıl sözedilebilir?

﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةً إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً﴾

“Yüzler vardır ki, o gün ıslıl ıslıl parılayacaktır. Rablerine bakacaklardır.”²⁴

Allah Teâla bu gerçeği ifade etmek için “görmek” kelimesini kullanmıştır. Çünkü bu maksadı temin etmek için daha uygun bir kelime yoktur.

²² El-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an, c. 2, s. 394.

²³ Misbah Yazdi, Muhammed Taki, Dersha-yi Maarif-u Kur'an (kitapçık).

²⁴ Kıyamet 22-23

Fakat yanlış anlamamanın önünü almak için bir yandan müteşabih ayetlerin muhkem ayetlere başvurarak anlaşılması gerektiğine ilişkin anahtar ilkeyi vermiş, öte yandan da açıklıkla şunu beyan etmiştir:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾

“Gözler onu idrak edemez, ama o gözleri idrak eder.”²⁵

Böylelikle Allah, buradaki görmenin gözle görmek olmadığını açıklığa kavuşturmuş olmaktadır.

Kâinatın Yaratıcısını ve mutlak kemali tanıtmak için, hem durumu ifade edecek, hem de müteşabih olmanın güçlüğünü taşımayacak hangi tabir kullanılabilir? Mesela “nur” gibi bir kelime kullanıldığında bile ²⁶“اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” kuşku uyandıracaktır. Çünkü duyusal ve maddi ışığa olan zihinsel alışkanlığımız aklımızda hissedilen ışığın çağırışmasına sebep olacaktır.

Allah'ın kuşatıcı kudretinin halka açıklanmasında da kinayeli tabirler gerekmektedir:

﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾

“Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.”²⁷

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾

“O, kullarının üstünde hâkimiyet sahibidir.”²⁸

Acaba Allah görkemli bir sarayda oturmuş ve eli tüm ellerin üzerinde midir? Yoksa bu vehim, dargörüslülerin ve müşriklerin varsayımı mıydı da Allah Teâla bu bâtil faraziyei reddetmek ve kendi eşsiz zâtını her türlü eksiklikten tenzih için defalarca uyarmıştı?

Dolayısıyla tek boyutlu izah olduğunun farzedilmesi, her türlü mecaz ve tevilin reddedilmesi ve tüm ayetlerin zâhirinin alınması kabul

²⁵ En'am 103

²⁶ Nur 35 (Allah, göklerin ve yerin nûrudur.)

²⁷ Fetih 10

²⁸ En'am 61



edilebilir gözükmemektedir. Değinildiği gibi, Kur'an'ın, kinayeli anlatım formunda açıklanmış müteşabihleri vardır. Buna ilaveten Kur'an'ın kendisi temsil ve teşbih içerdiğini ve Kur'an'da bazı metaforik ifadelerin bulunduğu inkar edilemeyeceğini hatırlatmaktadır:

﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾

“Gökten su indirdi ve her ırmağın yatağından kendi hacimlerinde sel olup aktı. Bu sel, üste çıkan bir köpüğü yüklenip götürdü. Süs veya eşya yapmak isteyerek ateşte erittikleri şeylerden de buna benzer köpük olur. İşte Allah hak ile batıla böyle misal verir. Köpük atılıp gider. İnsanlara fayda veren şeye gelince, o yeryüzünde kalır. İşte Allah böyle misaller getirir.”²⁹

Bu ayet-i şerife gökten suyun inmesi ve sel olup akmasını açıklamanın hak ve batılın akışına misal verildiğini izah etmektedir. Aynı şekilde Kur'an bir yerde de şöyle demektedir:

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا﴾

“Pamuğu döndürüp sıkılaştırdıktan sonra liflerine ayıran kadın gibi olmayın.”³⁰

Burada acaba özel bir kadına mı işaret ediliyor, yoksa bu deyim ebedi bir hakikati ve ölümsüz bir mesajı açıklamak için midir? Misallerin de harici bir kaynağı varsa da maksadın ikinci hüküm olduğu gayet açıktır.

Akli ve nakli karinelerin istiare, kinaye, bir tür mecaz olduğuna hükmettiği mevzular da böyledir ve bunların lafzi anlamını bırakıp gerçek muradı araştırmaya mecburuz. Çünkü böyle yapmazsak sıkıntıyla karşılaşırız. Örnek olarak şu ayet lafzen anlaşılması halinde manasız olacaktır:

﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾

“Elini (cimrilikte) boynuna bağlama. Onu tamamen de açma ki aşağılanmış ve çaresiz kalmayasın.”³¹

²⁹ Ra'd 17

³⁰ Nahl 92

³¹ İsra 29

Nitekim şu ayetlerin lafzen tefsiri ve zâhiri delaletinin esas alınması da Allah Teâla'nın münezze ve mutlak kemal oluşuna aykırıdır:

﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَصْلُ سَبِيلًا﴾

“Bu dünyada (kalbi) kör olan ahirette de (kalbi) kör olacak ve yolunu tamamen kaybedecektir.”

Müslüman Düşünürlerin Görüşü

Müslüman düşünürlerin geneli, edebiyatçılar, belagatçılar, müfessirler, usulcüler ve fakihler Kur'an'ın lügat bakımından fasih Arapça ile indirildiğine ve onda mecaz, kinaye, istiare ve temsilden örnekler bulunduğu inanır.³² Fakat önemli nokta, bunların her birinde hakikat, mecaz, sınırlar ve kriterleri bilmektir.

İbn Kuteybe (hicri 213-276) *Te'vilu Muşkili'l-Kur'an*'ın mukaddimesinde şöyle der: “Mülhidler, Allah'ın kelimadaki müteşabih ayetleri almışlar ve onları çelişki ve eğrilikle itham etmişlerdir.” Bu nedenle kitabını yazma sebebini, Kur'an'ın çetin ve geç anlaşılan konularını açıklamak ve tevil etmek olarak gösterir. O, Arapların söz söylerken mecaz, istiare, temsil, kalıp, takdim, tehir, hazf, tekrar, ihfa, ızhar, tariz, kinaye gibi çeşitli tarzlar kullandığını³³ izah eder.

Bu görüş temelinde ilk örnek olmak üzere Sibeveyh şöyle yazar:

﴿وَمِمَّا جَاءَ عَلَى اتِّسَاعِ الْكَلَامِ وَالِاخْتِصَارِ. قَوْلُهُ تَعَالَى وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي

كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرِ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا³⁴ إِنَّمَا يَرِيدُ أَهْلَ الْقَرْيَةِ فَاخْتَصَرَ﴾

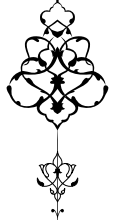
“Sözün genişliğiyle ve kestirme haliyle de gelebilir. “şehre ve aralarında geldiğimiz kafilere de sor” ayetindeki “şehre sor” kestirme haliyledir.”³⁵

³² 8 Kitabın bu bölümünde Dr. Abdulazim el-Mut'ani'nin *el-Mecaz fi'l-Lugati ve'l-Kur'an el-Kerim beyne'l-İcaze ve'l-Men'*, arz ve tahlil ve nakd isimli kıymetli eserinden yararlandık.

³³ İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Te'vilu Muşkili'l-Kur'an*, s. 20-23.

³⁴ Yusuf 82 (...şehre ve aralarında geldiğimiz kafilere de sor.)

³⁵ Sibeveyh, Amr b. Osman, *el-Kitab*, c. 1, s. 108-109



Aynı şekilde Ali b. İsa Ramani (hicri 386);

﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾

“Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır.”³⁶

Ayetini açıklarken şöyle yazar: “Kur'an'da geçen karanlıklar ve aydınlık istiarelerdir. Hakikati, cehaletten çıkarıp bilgi sahibi yapmaktır. İstiare, maksadı daha iyi ifade etmektedir.”³⁷

Ebu Ubeyde de (hicri 209) münafıkları tavsif eden ³⁸“وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ” ayet-i şerifesinin delaleti hakkında şöyle yazar:

﴿أَي يَمْسُكُونَ أَيْدِيَهُمْ عَنِ الْخَيْرِ وَالصَّدَقَةِ﴾

“Yani elleri hayır ve sadakada ağırdan alır.”³⁹

Muhammed b. Cerir Taberi “Kendi elleriyle önceden yaptıkları işler sebebiyle hiçbir zaman ölümü temenni etmeyeceklerdir.”⁴⁰ ayetinin manası hakkında şöyle yazar: “Allah Teâla'nın ‘ellerinin önden gönderdi işler nedeniyle’ şeklindeki sözüne gelince. Bu ifade, Arapların konuşmaları sırasında kullandığı misallere benzer bir misaldir. Araplar şöyle der: Bu, kendi ellerinle işlediğin cinayetin cezasıdır. [Yani cinayetin ele izafe edilmesi, cüz ve kül ilgisini konu alan mürsel mecaz babındandır] Cinayet başka uzuvlarla işlenmiş olsa bile.”⁴¹ Yine,

﴿إِذَا أَدْفَنَّا النَّاسَ رَحْمَةً مِّنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَّسَّتْهُمْ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ

مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾

“Kendilerine dokunan sıkıntıdan sonra insanlara bir rahmet tattırdığımız zaman, bir de bakarsın ki âyetlerimiz hakkında onların bir tuzağı vardır. De ki: Allah'ın planı daha süratlidir. Şüphesiz elçilerimiz kurduğunuz tuzakları yazıyorlar.”⁴²

³⁶ İbrahim 1

³⁷ El-Kitab fi l'cazi'l-Kur'an, s. 93.

³⁸ Tevbe 67 (Ellerini kasarlar)

³⁹ Ebu Ubeyde, Amr b. el-Mesna, Mecazu'l-Kur'an, c. 1, s. 263

⁴⁰ Bakara 95

⁴¹ Taberi, Muhammed b. Cerir, Camiu'l-Beyan an Tevili'l-Kur'an, c. 1, s. 338.

⁴² Yunus 21

Ayetine mana verirken insanların tuzağını Allah'ın nimetlerini inkâr ve onları görmezden gelmenin mecazı; Allah katından gelen tuzağı ise zora sokma ve azap şeklinde tanımlar.⁴³

Ferra (hicri 207) Allah tarafından soru biçiminde ortaya atılan ⁴⁴“كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ” ayetine anlam verirken onun şaşkınlık veya kınama manasında almaktadır, gerçek soru olarak değil. Çünkü herşeyi kuşatan Allah konu olduğunda bilgi ve anlama arayışındaki gerçek sorunun manası yoktur. Bu yüzden sorunun yorumu Allah'ı tenzihin zarureti babından olabilir.⁴⁵ Bu sözün benzerini Sekkaki de söylemiş ve ⁴⁶“فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ” ayetini gerçek manada soru değil, ikaz ve uyarı kabul etmiştir.⁴⁷ Hatib Kazvini de (hicri 739) ⁴⁸“أَلَمْ نُهْلِكِ الْأُولَى” ayetindeki soruyu tehdit ve azap vaadi olarak kabul etmiştir. Buna ek olarak emir ve yasağın çıkışına, bir durumun delaletine ilişkin habere ve hakiki manaya değinmiş ve ⁴⁹“اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ” emrini tehdit saymıştır.⁵⁰

⁵¹“قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا” ve ⁵²“وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا” ayetleriyle ilgili olarak da şöyle der: Bu örneklerde akıllı ve -liklar ve insanlar dışındakiler ile akıllı varlıkların ilişkisi konu edilmiştir⁵³, yani istiare manası sözkonusudur.

İbn Esir de;

⁵⁴“ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِي”

ayeti hakkında aynı sözünü söylemiş ve şöyle yazmıştır: Göğün ve yerin

⁴³ Taberi, Muhammed b. Cerir, *Camii'l-Beyan an Tevili'l-Kur'an*, c. 1, s. 276

⁴⁴ Bakara 28 (Ölü iken sizi diriltten Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz?)

⁴⁵ Ferra, Yahya b. Ziyad, *Meani'l-Kur'an*, c. 1, s. 23; *el-Keşşaf*, c. 1, s. 269.

⁴⁶ Tekvir 26 (Öyleyse nereye gidiyorsunuz?)

⁴⁷ Sekkaki, Yusuf b. Ebibekr, *Miftahu'l-Ulum*, s. 135.

⁴⁸ Mürselat 16 (Öncekileri helâk etmedik mi?)

⁴⁹ Fussilet 40 (Dilediğinizi yapın!)

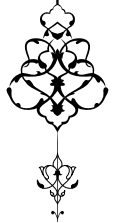
⁵⁰ Hatib Kazvini, Muhammed Abdurrahman, *el-İzah*, s. 234-242.

⁵¹ Fussilet 21 (Derilerine “Niçin aleyhimize şahitlik ettiniz?” derler.)

⁵² Neml 18 (Bir karınca, “Ey karıncalar, yuvalarınıza girin” dedi.)

⁵³ A.g.e., 2, s. 34-35.

⁵⁴ Fussilet 11 (Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye “İsteyerek veya istemeyerek, gelin” dedi. İkisi de “İsteyerek geldik” dediler.)



konuşmasından bahsedilmesi, konuşmanın geniş anlamda kullanılmasıdır ve mecazdır. Çünkü konuşma cansızlara değil, insana özgü bir şeydir.⁵⁵ Ama İbn Kuteybe, kendi tahlilinde bu çıkarımı reddeder ve bu örnekleri mecaz değil, hakikat kabul eder.⁵⁶

İbn Kuteybe ⁵⁷“يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ” ayetinin anlamı hakkında şöyle yazar: Bu, şiddetli tutulmanın istiaresidir.⁵⁸

Ebu Hilal Askeri (hicri 395);

”أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيِيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا“⁵⁹

ayeti hakkında şöyle yazar: Nur, hidayet yerine kullanılmıştır, çünkü aydınlıktır. Karanlık ise küfür yerine kullanılmıştır, çünkü daha meşhurdur.⁶⁰

İ'cazu'l-Kur'an sahibi Ebubekir Muhammed b. Tayyib Bakıllani Eş'ari (hicri 403), buzağıya taptıklarından pişmanlık duydukları sıradaki Musa'nın (a) ashabı hakkında geçen ve manası elinin üstünü ısırma olan ⁶¹”وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ“ cümlesini açıklarken şöyle yazar: Bu, daha güçlü ifade etmek ve kalplerde daha fazla etki yaratmak için bir mecaz ve istiaresidir.⁶²

Şerif Razi (hicri 404) ⁶³”فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ“ cümlesinin altında şöyle yazar: Hastalık bedende hakiki bir şeydir. Fakat kalp hastalığı istiaresidir. Çünkü kalbin çürüdüğünü ve yozlaştığını gösterir.⁶⁴

⁵⁵ El-Meselu's-Sair fî Edebi'l-Katib ve's-Şair, c. 2, s. 82.

⁵⁶ Te'vilu Muşkili'l-Kur'an, s. 78-82

⁵⁷ Kalem 42 (O gün baldır açılır.)

⁵⁸ A.g.e., s. 137.

⁵⁹ En'am 122 (Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu?)

⁶⁰ El-Sanaateyni'l-Kitabe ve's-Şiir, s. 206.

⁶¹ Araf 149

⁶² Bakıllani, Muhammed b. Tayyib, İ'cazu'l-Kur'an, s. 269.

⁶³ Bakara 10 (Kalblerinde hastalık vardır.)

⁶⁴ Şerif Razi, Muhammed b. Ahmed, Telhisu'l-Beyan fî Mecazati'l-Kur'an, s. 113.

Razi ⁶⁵ “مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ” ayetiyle ilgili olarak şöyle yazar: Bu cümle istiareidir. Çünkü zâtı itibariyle zengin olan Allah'a hakiki anlamda borç vermenin manası yoktur. Lakin bir kimse bir başkasına, iade etmek üzere bir mal verdiğinde buna borç dendiğinden, kullarının infaklarını son kuruşuna kadar ödeyecek olan Allah da bunu borç olarak mı adlandırmıştır?

Şerif Razi;

“وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ” ⁶⁶

ayet-i şerifesi hakkında şöyle der: “Nefisler konusudaki hüsrân istiareidir. Çünkü lugatin örfünde meşhur olan, hüsrân ve ziyanın nefislerin değil, malların ve ürünlerin kıymetindeki azalma için kullanılmasıdır. Ama Allah amellerin tartılması ve ölçülmesinden, onların hafiflik ve ağırlığından bahsederken [terşih ve temekkun] nefislerde hüsrânı konu ettiğine göre nefisleri onlar için adeta kendilerini sahibi saydıkları bir mal gibi olmaktadır. Bu nedenle nefislerde hüsrân ifadesini kullanmış ve kendilerini zarar, helak ve ateşe sürüklenme tehlikesiyle karşı karşıya bıraktıklarını açıklamıştır...” ⁶⁷

Hatırlatmak gerekir ki, bu örneklerin nakledilmesi zorunlu olarak bütün bu yaklaşımları teyit ettiği anlamına gelmez. Lakin önemli görünen nokta, Kur'an ayetlerinin tamamına tek boyutlu bakış üzerinde düşünmeye sevketmesidir. Bu hakikat, Kur'an dilinde lafız ve lugat tefsirine vurgu yapan tek boyutlu ve zâhirci bakışa ilaveten, kaçınılmaz olarak, Allah'ın kelimasını tevil etmeye eğilimli başka bir yaklaşımı da kabul etmek zorunda olduğumuzu göstermektedir. Bu yaklaşım, tabii ki, bir kısmı dilin normlarına bağlı, kimisi de kayıtlardan bağımsız nispeten geniş ve farklı bir yelpaze içermektedir.

Bu yelpazede bir tarafta Mutezili akılcıları görüyoruz; diyalogun, vazetmenin ve sözün delaletinin linguistik ilkelerine bağlı kalmanın yanı sıra, dinî metnin zâhiri anlamını akli temele uygun görmedikleri her

⁶⁵ Bakara 245 (Allah'a güzel bir borç verecek yok mu?)

⁶⁶ A'raf 9 (Kimin de tartılan hafif gelirse, işte onlar, âyetlerimize zulmettiklerinden dolayı kendilerini hüsrâna uğratanlardır.)

⁶⁷ A.g.e., s. 141.



durumda sözün gerçek anlamından mecazi anlama dönerler. Bu sebeple onlar, ilahiyatla alakalı, zâhiri anlamları cismani sıfatlara delalet eden nefis, yüz, el, yukarı, kulak, rıza, gazap ve benzeri Allah'ın sıfatları ve fiilleriyle ilgili tüm ayetlerde Allah'ı tenzih bakımından mecaz, kinaye, isti'are ve temsil anlamlarla tevîl ederler.

Zemahşeri (hicri 535) “zürr(iyet)”⁶⁸ olarak isimlendirilen ayeti tefsir ederken ayetin anlamını, gerçek bir sahne ve gerçek manada bir soru değil, insanların basiret ve düşüncesini şehadete çağırarak Allah'ın rububiyet ve birliğinin delillerine ve şahitlerine dair bir temsil kabul eder. (قوله أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا)⁶⁹ Allah'ın ‘Sizin rabbiniz değil miyim? Dediler ki: Tabii ki, öylesin. Buna şahitlik ederiz’ sözü temsil ve faraziye babındandır(?)” Bu değerlendirmenin anlamı şudur ki, Allah onlar için rububiyet ve birliğinin delillerini ve alametlerini sundu ve bu alametler aracılığıyla akıl ve görüşlerini, sapıklığın hidayetten ayırtedilmesinin menşei olan şahitliğe çağırdı. Yani adeta onları kendilerine şahit tuttu ve onlara dedi ki: Ben sizin rabbiniz değil miyim? Onlar da cevap verip şöyle dediler: Evet, sen rabbimizsin, kendimize şahit olduk ve senin birliğini ikrar ettik. Allah Teâlâ'nın kelimasında, Peygamber-i Ekrem'in sözlerinde ve Arapların dilinde temsil bahsi hayli geniştir ve çokça kullanılmıştır.

Zemahşeri daha sonra Araplardan Eş'ari'yi delil getirir ve şöyle der:

﴿وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَا قَوْلَ ثُمَّ إِنَّمَا هُوَ تَمَثِيلٌ وَتَصْوِيرٌ لِّلْمَعْنَى﴾

“Anlaşılan odur ki, orada bir diyalog vuku bulmamıştır, bilakis bu söz temsil babındandır ve anlamı cisimleştirmek içindir.”

Mutezililerin görüşüne göre Davud'un (a) yanına gelen iki kardeş arasında hakemlik yapılması olayı da (Sad 21-24) temsildir.⁷⁰

İlahi Fiiller, Mutezililerin ve Eş'ari'lerin Görüşü

Allah'ın fiilleri ve ikincil sebeplerin tesirleriyle ilgili iki grup ayet arasından Eş'arilerin birinci grup ayetleri, yani tüm fiilleri Allah'a nispet eden

⁶⁸ El-Keşşaf, c. 2, s. 176-177.

⁶⁹ A'raf 172

⁷⁰ Bkz: A.g.e., c. 4, s. 81

ayetleri hakikat kabul ettiği açıktır. İkinci grup ayetleri ise mecazi manada almışlardır. Çünkü onlar tesiri Allah'a özgü kabul eder ve âlemdeki sebep-sonuç düzenini "Allah'ın âdeti"ne göre öyle cereyan eden sadece bir simetri sayarlar.⁷¹

Fakat Mutezililer, birinci gruptaki isnadı mecaz, ikinci gruptakini ise hakiki kabul ederler. Mutezile'nin delilinin özünü Allah'ı kötülük, zulüm ve çirkin fiillerden tenzih etmek oluşturur. Onlar ⁷²“أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا” gibi örneklerde hareketin Allah'a isnat edilmesinin mecazi olduğuna inanırlar. Tam da gerçekte ordusu şehri fethettiği halde fethin emire nispet edildiği ⁷³“فَتْحَ الْأَمِيرِ الْبَلَدِ” cümlesinde olduğu gibi. Derler ki, Allah, kendi “sünnet”ine uygun olarak yaratılışın başlangıcında varlıklara belli özellikler verip devretmiş olarak onları bu özelliklere göre korumaktadır. Burada Şia düşünürlerinin görüşü, ileride değinilecek başka bir tahlildir.

2. Bâtınilerin Sembolcülüğü

Kur'an'da mecazın varlığını, tevilin zarureti ve zâhiri anlamları Allah'ın maksadı olmayan ayetlerin gerçek medlulünün araştırılması için çaba göstermeyi kabul eden Müslüman edebiyatçılar, kelimacılar, müfessirler, fakihler ve usulcüler dışında Müslümanların dinî düşünce tarihinde, Kur'an'ın zâhirine dayanmanın her türlüşünü reddederek Kur'an ve hadisteki dinî metinlerin asli maksadının onun gizli ve batını anlamı olduğunu savunan başka kesimler de ortaya çıkmıştır. Bâtıniler ve mutasavvıflar Müslümanların fikrî kültüründe zâhirilerin tam karşısında yer alan iki gruptur. Bunlar inançlarının ilahiyat temellerini linguistik yasaların ve akılcı diyalog çerçevelerinin dışına çıkarak kişisel psikolojik boyuta dayandırdılar.

Bâtıniler aslında İmam Sadık'ın (a.s) oğlu İsmail'in imametinde duranlara nispet edilirdi. Bir sonraki mertebede de Allah'ın kalamından muradın onun zâhiri ve nasları olmadığına, sırları ve batınının şârinin maksadı olduğuna inananların tümüne verilen isim olmuştur.⁷⁴

⁷¹ Bkz: İci, İzzuddin, *Şerhu'l-Mevakif*, c. 8, s. 158.

⁷² Nur 43 (Görmez misin ki Allah bulutları sürüyor.)

⁷³ Emir şehri fethetti.

⁷⁴ Bağdadi, Abdulkahir, *el-Fark beyne'l-Furuk*, s. 266; Şatıbi, İbrahim b. Musa, *el-Muvafakat fi Usul'l-Ahkam*, *Muvafakat* c. 1, s. 86; Hurremsahi, Behaüddin ve arkadaşları, *Dairatu'l-Mearif-i Şia*, c. 4, s. 283; Meşkur, Cevad, *Ferheng-i Furuk-i İslami*, s. 94.



Bâtuniler, hissedilen her zâhirin onun eşi ve karinesi olan bir bâtın içerdiğine inanır. Bunun delili, Allah'ın şu sözüdür:

﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾

“Her şeyden de çift çift yarattık ki, düşünüp öğüt alasınız.”⁷⁵

Bu ayette geçen “şey”, indirilmiş lafızların tümünü kapsamaktadır. Bundan dolayı indirmenin de bâtını vardır. Sadece Allah bir tektir ve eşi yoktur. Ama ondan başka her şeyin kıvamı eşliliktedir. Herşeyin zâhiri ve bâtını bulunduğu temeline binaen Kur'an-ı Kerim'de zâhir ve bâtın, nimet ve günah olarak adlandırılmıştır:

﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾⁷⁶, ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِنِّمِ وَبَاطِنَهُ﴾⁷⁷

Bunun gibi Kur'an'daki ayetlerin bir kısmı, hiçbir biçimde zâhiri delaletlerine göre kabul edilemeyecek niteliktedir. Mesela; ⁷⁸“وَالْوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً عَذَقًا” ayetinde eğer “ma”dan k - sıt “su” olsa, Allah herkese rızık vermiştir ve özellikle bir kesime ayrıcalık tanımamıştır. Öyleyse “yol”u ve “bol su”yu bâtını manasıyla tevîl etmek zorundayız.

Bâtuniler ayetlerle ilgili tevîlciliklerini kanıtlamaya çalışırken, ayetlerde zikredilmiş “tevîl” kelimesini delil gösterirler. Onlar, Allah'ın, iki ruhani sınır olan “levh” ve “kalem”i yarattıktan sonra “nâtuk”⁷⁹ ve “sâmit”⁸⁰ adında iki de cismani sınır yarattığına inanır. “Nâtuk”, şeriatın sahibi, “sâmit” ise şeriatın esasıdır. Bu durumda Rasûl, zâhir için “nâtuk”tır, “esas” ise (Peygamber'in vasisi) “sâmit” ve suskun olan şeriatın zâhiri için tevîl sahibidir.⁸¹

Bâtunilerin Kur'an'ın dili hakkındaki görüşü, ima ve simge dili olduğudur. Asıl kastedilen ve anlamın özü, lafızların ötesindeki gizli hakikattir

⁷⁵ Zariyat 49

⁷⁶ Lukman 20 (nimetlerini zâhir ve bâtın olarak bolca ihsan ettiğini...)

⁷⁷ En'an 120 (Günahın açığını da gizlisini de bırakın.)

⁷⁸ Cin 16 (Şayet doğru yolda gitselerdi onlara bol su verirdik.)

⁷⁹ Konuşan

⁸⁰ Suskun

⁸¹ Mağribi, Kadı Numan (hicri 363), *Te'vilu Deaimi'l-İslam*, s. 28-31; *Esasu't-Te'vil*, s. 23-47.

ve lafız onun kabuğudur. *Resailu İhvani's-Safa*'da, Allah'ın ve peygamberlerin kelamının sembolik oluşunun sebebi şöyle beyan edilmiştir: “Allah Teala'nın kelamının, peygamberlerin sözünün ve hakimlerin kavillerinin çoğu, kötülüklerden mahfuz kalması maksadıyla sırlardan bir sırı ifade için simgelerden oluşur. Bu sırları Allah Teâla ve ilimde derinleşmiş olanlardan başkası bilmez. Bu sebeple o manaları anlayamayan kalpler ve zihinler de vardır.”⁸²

Nâsır Hüsrev şöyle der: “Nâtık şeriatın tamamı simge ve meseldir. Öyleyse misalleri, anlam ve işaretlerin simgelerini bilmeyen kişi yolunu şaşırır.”⁸³

Bâtuniler açısından “Kur'an tefsiri” linguistik sürece uygun olarak gerçekleşir. “Tenzil” de lafza göredir. Ama anlam, hakikat ve bâtını açan “Kur'an'ın tevili” psikolojik bir süreçtir ve lafızların alanı dışındadır.⁸⁴

Her ne kadar İsmaili yazarların eserlerinde şeriatın zâhiri ve bâtını, her ikisini de korumaktan bahsedilmişse de⁸⁵ onlar, bâtını kitabın özü ve nefsin kurtuluşu olarak kabul eder⁸⁶ ve şeriatın hükümlerini, Kâim'in⁸⁷ zuhuru zamanında kaldırılacak kelepçe ve zincir gibi görür.⁸⁸

Bâtuniler teorik bakımdan “esas”ın, yani Peygamber'in vasisi ve imanın varoluşsal felsefesini kitabı tevilde liyakat olarak kabul eder. “Tenzi- lin tamamı simge, işaret ve misal olan nâtıkını getirmiştir. Manaya ulaşmanın esasın tevilinden başka yolu yoktur.”⁸⁹

Buna rağmen bâtını teorisyenlerin eserleri zevklerine göre tevillerle doludur. Nâsır Hüsrev, “tin” ve “zeytun”⁹⁰, “meşrikeyn” ve “mağribeyn”⁹¹,

⁸² *Resailu İhvani's-Safa*, c. 2, s. 342.

⁸³ Nâsır Hüsrev, *Vech-i Din*, s. 180

⁸⁴ *Vech-i Din*, s. 61; *Deaimu'l-İslam*, s. 7.

⁸⁵ A.g.e., s. 180; Yemen, Cafer b. Mansur, *Kitabu'l-Kesf*, s. 123; *Tevilu Deaimu'l-İslam*, s. 53-54.

⁸⁶ A.g.e., s. 35, 66-67; Nâsır Hüsrev, *Hânu'l-İhvan*, s.287.

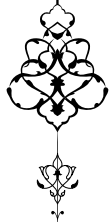
⁸⁷ Hz. Mehdi

⁸⁸ *Hânu'l-İhvan*, s. 280-282.

⁸⁹ *Vech-i Din*, s. 82, 180; Kirmani, Hamiduddin

⁹⁰ Tin 1

⁹¹ Rahman 17



“sedr” ve “talh”⁹² kelimelerini “akıl” ve “nefis”le tevil eder.⁹³ Aynı şekilde birçok ayeti nâutklar ve esaslarla tevil ederler.⁹⁴ Bunun gibi, bâtünilerin te-villerinin çoğu cümmele⁹⁵ ve sayılar temelindedir.⁹⁶

Eleştiri ve İnceleme

Öyle anlaşıyor ki bâtüniler, bir dinî düşünceye sahip bulunmaktan, dinî itikada bağlı kalmaktan ve aydın bir din anlayışı tarzı olmaktan çok, dış kültürlerin ve bir dizi başka etkenin tesiriyle din konusunda, gerçekçi, çok yönlü ve bilginin tüm temellerine dayalı değil, tamamen zevke bağlı yaklaşım sergileyen sosyo-politik bir topluluktu.

Bu esasa göre çoğu İslam fırkası, İsmaililerin sapkın olduğu ve dü-şüncelerinin dini tahrip ettiği sonucuna vardı. Mutezililer, kendileri de Kur'an'ın teviline inandıkları halde bâtünilerin tevillerini reddediyor ve on-ların düşüncelerinin sonuçta dini ortadan kaldıracığına inanıyorlardı. Kadı Abdulcabbar *el-Muğni*'de İsmaililerin bâtuni inancını tenkit ettiği fasılda şöyle der: Kur'an'ın, zâhiri anlamla bağı olmayan bâtuni tevilleri bulundu-ğuna inanan usûlleriyle dini ve İslam'ı tanıma yolunu engellemişlerdir.⁹⁷

Abdulcabbar'ın sözünün özü şudur ki, bâtüniler lafız ve mana ve linguistik kurallar konusunda delalet bağı yaklaşımını görmezden gele-rek kendi bâtuni inanç temellerini bayraklaştırıp her lafızdan gönülleri-nin dilediği gibi anlam çıkarmaktadırlar. Bu, büyük bir mesele ve açık bir sapkınlıktır.

Taftazani de bâtünilerin, “muallim”in Kur'an'ın nasları ve zâhiri için yonttuğu bâtuni mana uydurmaktan maksatlarının şeriatı ortadan kaldır-mak olduğuna inanır.⁹⁸

Yine Eş'ariler ve Zâhiriler İsmailileri şiddetle lanetlemişlerdir. Ga-zali, *Fezaihu'l-Bâtiniyye*'de, Ebu Bekir b. Arabi *el-Avasım*'da ve İbn Tey-

⁹² Vakıa 28-29

⁹³ *Vech-i Din*, s. 86.

⁹⁴ A.g.e., s. 182; *Esasu't-Te'vil*, s. 44, 117-118; *Kitabu'l-Kesf*, s. 52.

⁹⁵ Ebced, harflerin sayı değerlerine göre şifrenmesi.

⁹⁶ Bkz: *Vech-i Din*, s. 72, 77, 88 ve diğerleri; *Esasu't-Te'vil*, s. 42, 46 ve 47; *Hânu'l-İhvan*, s. 210-211.

⁹⁷ Kadı Abdulcabbar, *el-Muğni*, c. 6, 363-364.

⁹⁸ *Şerhu'l-Akaidi'l-Nesefiyye*, s. 142.

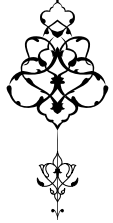
miyye⁹⁹ bu fırkayı tenkit etmiştir. Merhum düşünür Şehid Mutahhari'nin dilinden Şia âlimlerinin bâtuniler hakkındaki görüşü aktarılabilir: Esas itibariyle Kur'an'ı terketmiş olan grup karşısında, Kur'an'ı, hedeflerine ve maksatlarına ulaşma aracı yapan bir başka grup daha ortaya çıktı. Bunlar, çıkarlarının gerektirdiği her alanda Kur'an ayetlerini teville koyuldular ve aslında Kur'an'ın ruhunun habersiz olduğu konuları onunla ilişkilendirmeye başladılar. Yöneltilen bütün itirazlara bu grubun verdiği cevap şuydu: Biz sadece ayetlerin bâtınını biliriz ve ifade ettiğimiz bu anlamlar, ayetlerin bâtınından elde edilmiştir. İslam tarihinde bu akımın şampiyonları iki gruptur: Birincisi, bâtuniler de denilen İsmaililerdir. İkincisi ise mutasavvıflar. İsmailiyye daha çok Hindistan'da, bir miktar da İran'da görülür. Bunlar bir dönem, Mısır Fatimileri adıyla devlet de kurdular. İsmaililer Yedi İmam Şiası olarak da bilinirler. Fakat Şia ulemasının ve Oniki İmam Şiiliğinin kesin görüşü, icması ve ittifakıyla Yedi İmam Şiileri, Şia'nın bütün kollarına uzaktırlar. Yani Şia'nın inandığı gibi Şia imamlarına inanmayan Ehl-i Sünnet, Şia'ya, Yedi İmam Şiilerinden çok daha yakındır. İsmaililer, bâtuni inançları aracılığıyla İslam tarihinde pek çok ihanetlerde bulunmuşlardır ve İslami meselelerde sapkınlık üretmede büyük rol oynamışlardır.¹⁰⁰

Muhtelif İslami fırkaların bâtunilerin düşüncesi karşısındaki bu tutumu gayet doğaldır. Çünkü onlar, Kur'an kavramlarının çoğunu kendi muhtevasından kopararak sembolik ifadelerle tevil etmektedirler. Yeni Eflatunculardan etkilenerek nefsin ilahi mebdeden düşüşü, mead, cennet ve cehennem konularına kendilerine özgü teviller getirirler.¹⁰¹ "Mead"ı, tekil nefsin temizlenmesi ve ruhani âleme yücemesi olarak alırlar. Huriler, saraylar, nehirler, tahtlar gibi cennet nimetlerinin somut biçimlerini ve derilerin yüzülmesi gibi muhtelif azapları sembolik kabul ederek Allah'ın öfkesini ve ateşle azabı aklın kabul etmediğini, bütün dinlerden üstün bir akıl dini (bir tür umumi din) bulunduğunu söylerler. Aynı şekilde Kur'an'ın kıssa ve öykülerini de, istidadı olmayan nefislerin erişmesine karşı gizli kalması için lafızlarla örtülmüş bâtuni hakikatlere işaret saymaktadırlar. Buna göre Ashab-ı Kehf'in uyuması ve uyanması, Âdem

⁹⁹ *Mecmuu Feteva Şeyhulislam İbn Teymiyye*, c. 13, s. 236.

¹⁰⁰ *Aşınayi ba Kur'an*, c. 1, s. 26.

¹⁰¹ Bkz: *Mezahibu't-Tefsiri'l-İslami*, s. 208; *el-Tefsir ve'l-Mufessirun*, c. 3, s. 165-177.



ve Havva'nın kandırılması, Habil ve Kabil, İbrahim'in ateşi, öldükten sonra İbrahim'in çağırmasıyla canlanan kuşlar, tufan ve Nuh'un gemisi, Yusuf'un gömleği, Süleyman'ın asası, Yecuc'un Seddi vs. gibi Kur'an kıssalarını simge ve tevillerle açıklamaya koyuldular. Bunun gibi şeriatın zâhiri hükümlerini ve farzları da sembol ve işaret kabul etmekte; şeriatın zâhiri hükümleriyle amelin insanların dünyada kurtuluşunu sağlayacağı, buna karşılık şeriatın bâtını sırlarını tanımanın uhrevi mutluluğu temin edeceğine inanmaktaydılar.¹⁰²

3. Mutasavvıfların Tevilciliği

İslam tarihinde ortaya çıkan ve Kur'an'la ilgili olarak bir tür sembolik ve tevilci bakışa inanan fikrî akımlar arasında tasavvuf da vardır. Bir grup mutasavvıf da lafızların vaz ve delaletiyle ilgili linguistik yasaları bir kenara bırakarak kendi keyfi anlayışlarını dinin özü ve cevheri adı altında Kur'an'ı anlamanın ölçütü yaptı ve şeriatın zâhiri medlullerini, kabuk oldukları gerekçesiyle unutkanlık potasına attı.

Sufiler, çeşitli sebeplerle, sırlarını başkalarından gizlemek için sözlerini sembolik kavramlar ve işaretlerle ifade ederler. Onlar, Kur'an'ın dilinin de mutasavvıfların dili gibi simgesel ve özel muhataplar için olduğunu iddia ederler. Hâlbuki Kur'an açıklıkla kendisini tüm insanların kılavuzu olarak tanıtmaktadır (Âli İmran 4). Sufilerin görüşüne göre Kur'an'ın, lafzi anlamının ardına gizlenmiş deruni ve gizli anlamları vardır ve bu anlam, linguistiğin tekniğiyle araştırarak değil, (psikolojik) ilham yoluyla elde edilebilir. Bu yüzden bir ayet farklı zamanlarda ilhamın çeşitliliğine göre farklı anlamlar kazanabilmektedir.¹⁰³

Tüsteri¹⁰⁴ (hicri 283) şöyle der: “Kur'an'ın her ayetinin dört anlamı vardır. Yani zâhir (tilavet), bâtın (hakikatleri anlama), had (helal ve haram) ve matla (kalbin anlayışı).” Bu esasa göre **وَأَنْزَلْنَاكَ الْبَحْرَ رَهْوًا**¹⁰⁵ aye-

¹⁰² Resailu İhvani's-Safa, c. 4, s. 102 ve 189.

¹⁰³ Bkz: Tefsir-i Kur'ani ve Zeban-i İrfani, s. 28, Sirac, el-Lûm'e'den nakille, s. 105.

¹⁰⁴ Tüsteri, Sehl b. Abdillâh, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, Bedruddin el-Nuasani el-Halebi'nin tashihi.

¹⁰⁵ Duhan 24 (Denizi açık halde bırak.)

hini açıklarken şöyle der: Kasedilen, insanın kalp işlerini Allah'ın eline bırakması gerektiridir.¹⁰⁶

Ebu'l-Hasan Nuri de (hicri 295) şahsi tecrübenin durumları ve konularına uygun olarak Kur'an'ın gelişimine tabi dilden sözeder. Bu temelde Allah'ın evi "beytullah" Kur'an'ın zâhirinde Kâbe'dir. Ama Nuri gibi sufilerin dilinde metaforik anlamda kullanılmaktadır: "Bil ki, Allah, müminin derununda kalp adı verilen bir ev yaratmış ve bu evi şirk, şüphe, nifak ve yarılmadan temizlemek için kereminden bir esinti sevk etmiştir. Sonra o evin üzerine yağmur yağdırması için fazlından bir bulut göndermiştir..."¹⁰⁷

Ebu Abdurrahman Sülemî'ye (hicri 330) ait *Tefsiru Hakaiki't-Tefsir*'de;

﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾

"Eğer onlara, kendinizi öldürün yahut yurtlarınızdan çıkın, diye emretmiş olsaydık içlerinden pek azı müstesna, bunu yapmazlardı."¹⁰⁸

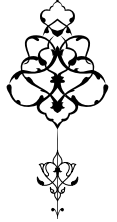
Ayetinin manası konusunda şöyle söylenir: "أَنْفُسَكُمْ اقْتُلُوا" yani nefsinizi, nefsanî heveslere muhalefet ederek öldürün. "دِيَارِكُمْ مِنْ اخْرُجُوا أَوْ" yani dünya sevgisini kalplerinizden çıkarın. "مِّنْهُمْ قَلِيلٌ إِلَّا فَعَلُوهُ مَا" Bu işi yapanlar sayıca az, ama anlam bakımından çokturlar. Onlar, başarıya ulaşmış ve velayete sadık olanlardır.

Baklı Şirazi de (hicri 606) Süleyman kıssasında Hüdühüd'ün kaybolmasıyla (Neml 20) ilgili olarak şöyle yazar: "وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ" yani Süleyman'ın kalp kuşu olan hakikat kuşu ondan bir saatliğine uzaklaştı. Bu süre içinde kalbi Hakk'ın huzurundan ayrıldı. Onu arayıp da bulamadığında şaşkınlığa kapıldı. Böylelikle onun Hak'tan uzaklaştığını anladı. Allah'ın zâtında yokolmanın kemalinden dolayı saatlerce kendisini kaybetmesi ve nerede olduğunu bilememesi Allah Teâla'nın dergâhında

¹⁰⁶ A.g.e., s. 7 ve 131.

¹⁰⁷ *Tefsir-i Kur'ani ve Zeban-i İrfani*, s. 270, 277 ve 274.

¹⁰⁸ Nisa 66



arif olan ehl-i huzurun kaybolmasının şanındandır. “لَاَعَذِبُهُ عَذَابًا شَدِيدًا”, ona, sabırla gözlemleyerek ve Hazret-i Hakk’a riayet ederek azap edeceğiz, fâni olması ve bir kez daha fenadan fâni olması için hiç tanınmayan bilgi denizine atacağız. Ya onu muhabbet veya aşk kılıcıyla öldüreceğim ya da benim için ezel sırlarının ocağından gayptan bir melek getirecek.”¹⁰⁹

İbn Arabi’ye ait tefsirde de şahsi tevilcilik geniş bir yer tutar. İbn Arabi, *Fusus*’taki birtakım ibarelerle kendi yaklaşımını Kur’an’dan bir cümleye bağlar ve “فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ”¹¹⁰ ayetinden, suret ve zâhirden vazgeçmek ve bâtını anlamlara ulaşmak gerektiği sonucunu çıkarır.¹¹¹ Bu esasa göre, Kâbe ve hacla ilgili ayetleri açıklarken şöyle der: “Beyt”, kalptir. “İbrahim’in makamı” ruhun makamıdır. “Musalla” ilahi müşahede ve vusluttur. “Güvenli belde” insanın sinesidir. “Tavaf”, kalp makamına ulaşmaya işarettir. “Mamur beyt” âlemin kalbi ve “haceru’l-esved” ruhtur.¹¹²

O, Yusuf’un hikâyesini de ruhani güçlerle tevil eder. Yusufu “istidadı olan kalb”in sembolü ve güzelliğin gayesi; Yakub’u “akıl”ın simgesi, Yusuf’un kardeşlerini “zâhir ve bâtının altı duyusu”, “gazap” ve “şehvet” olarak kabul eder. Sonra ahenk sağlamak için, kalbe, yani Yusuf’a hasedi olmayan hafıza duyusunu sayıdan eksiltir.¹¹³

﴿وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾

“Rabbinin adını an ve bütün benliğinle O’na yönel. - O, doğunun da batının da Rabbidir.”¹¹⁴

Ayeti üzerine de şunları yazar: Rabbinin adını an. Çünkü o, sensin. Öyleyse kendini tanı ve onu yadet ve unutma. Eğer kendini unutursan Allah’ı unutmuşsun demektir. Nefsin kemalini kazanmak için hakikati tanıdıktan sonra çaba göster. “رَبُّ الْمَشْرِقِ” yani kendi nurunu sana zâhir

¹⁰⁹ Bakli Şirazi, Ruzbihan, *Arâisu’l-Beyan fî Hakaiki’l-Kur’an*, c. 2, s. 813.

¹¹⁰ Haşr 2 (Ey akıl sahipleri! İbret alın.)

¹¹¹ İbn Arabi, Muhyiddin, *Fususul-Hikem*, Hud Fassi.

¹¹² İbn Arabi, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Kerim*, c.1, s. 84,

¹¹³ *Mezahibu’t-Tefsiri’l-İslami*, s. 255

¹¹⁴ Müzzemmil 8-9

eden. O halde o, senin ortaya çıkman sebebiyle senin varlığının ufkundan doğdu, nuru sende battı ve sende gizlendi.¹¹⁵

Eleştiri ve İnceleme

Fakat sorulması gereken şudur ki, bu zevke bağlı anlayışlar hangi delile dayanılarak geçerli ve kabul edilebilirdir? Onlara nereye kadar itibar edilebilir? Acaba psikolojik yasalar bir kenara itildiğinde Kur'an'ı anlamak, diyalog, mana ve muhteva için geriye bir yol kalır mı? “Kur'an'ın deruni anlamları” adı altında kurlsız kişisel yaklaşımlar Kur'an tefsiri olarak takdim edilirse Allah'ın kitabını anlamada bir tür sapkınlık ortaya çıkacağı açıktır. Bu nedenle kıymetli bilge Şehid Mutahhari şöyle yazar: “İsmaililer bir yana, mutasavvıflar da ayetleri tahrif ettiler. Yaptıkları tevlin, kendi şahsi inançlarına uygun biçimde eli kolu epey uzundu.”

Büyük âlim, örnek olarak, “İbrahim”in akıl, “İsmail”in ise nefisle tefsir edilmesini; “akıl”ın “nefis”i kurban etme azmini zikreder ve şöyle der: Böyle bir anlayışın Kur'an'la oyun oynamak olduğu, sapkın bir anlayış ortaya koymak manasına geldiği gayet açıktır. Bu türden sapkın, şahsi ve grupsal istekler, eğilimlere dayalı yorumlar hakkında Peygamberimiz (s.a.a) şöyle buyurmaktadır:

﴿من فسر القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار﴾

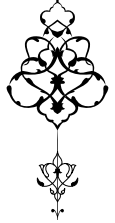
“Kim Kur'an'ı kendi görüşüyle tefsir ederse yeri ateştir.”

Ayetlerle bu şekilde oynanması Kur'an'a ihanet sayılmaktadır. Hem de büyük bir ihanet.¹¹⁶

Tabii ki sufilerin kurlsız yaklaşımları arasında kurallara bağlı irfani anlayışlar da görülmektedir. Kur'an'ın muhtelif bâtınlara sahip olduğu ve tevili kabul ettiği de bir hakikattir. Lakin söylenen şudur ki, kendi teviliyle yol bulmanın değerlendirmeye tabi olacak bir yolu, yöntemi, çerçevesi ve kriteri var mıdır, yoksa hayır, herkes aklına esen şeyi bâtın namına ve Kur'an'ın tevili adına ahalinin önüne mi koyacaktır? Tam da bu

¹¹⁵ A.g.e., c. 2, s. 352.

¹¹⁶ Aşınayı ba Kur'an., c. 1 ve 2, s. 27.



noktada büyük İslam ariflerinin bu meseleyle karşılaşmalarında uyanık davrandıkları anlaşıyor.

4. Yeni Naturalistler ve Kur'an'ın Tevili

A) Pozitivist Stratejiler

Kur'an'ın dili ve Kur'an'ı anlama konusunda, son bir iki yüzyıldır Arap rönesansından sonraki kültürün etkisiyle bazı Müslüman modernistler arasında ortaya çıkmış kuralsızlık eğiliminin bir başka göstergesi de, eklektik bir tevilcilik türü olarak tüm hakikatleri, bu cümleden olarak da dinî kavramları kabul ve red etmenin kriterini modern deneysel ve beşeri bilimin yöntemiyle değerlendirmeye bağlayan bilimselleştirme kompleksli yaklaşımıdır.

Modern yöntemlerin intihalcileri, ne modern bilimlerde uzman, ne de ilahiyat sahasında derin araştırma sahibi olarak tanınırlar. Batının modern laboratuvar bilimlerinin ürünlerine pek meraklı ve din hakkında bilgi eksikliği bulunan bunlar, modern bilimleri ve onların yöntemlerini temel alırlar. Bu sebeple batılıları körü körüne takip ederek onların fikrî süreçlerini dine de uygulamaya çalışırlar. Bu tevilciler, kendi pozitivist esaslarını gözönünde bulundurdıklarından vahiy, mucize, melek, cin, şeytan, berzah, kıyamet, haşrolma, hesap kitap, ödül, ceza gibi dinin gaybi kavramları ile modern deneysel yöntem arasında yol ayrımına geldiklerinde dinî kavramları deneysel esaslar çerçevesinde ispatlayamadıkları her yerde mecburen teville el atarak bu konulara maddeci tefsir getirmekte veya onları simgesel anlamlar ve mitoloji saymakta; Kur'an'ın nazil olduğu çağda yaşayanların kültür ve inançlarının gereğine bağlayıp onların zihniyetine havale etmektedirler.

Batılı kültür ve uygarlıktan etkilenecek modern bilimlere ve deneysel yöneme aşırı eğilim gösteren; Kur'an'ı ve Kur'an'ın çoğu kavramını tevilde cömert davranan şahsiyetlerden biri de Hindli Sir Ahmed Han'dır. Sir Ahmed Han'ın tefsiri dikkatle incelendiğinde pozitivist bakışının tefsirinde yer yer yansıdığı ve temel yaklaşımının linguistik vaz ve delalet yollarına sırt çevirmek olduğu net biçimde ortaya çıkmaktadır. Sir Ahmed Han, Allah'ın meleklerle konuşması ve Âdem'in yaratılışından sözeden;

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾

“Hatırla ki Rabbin meleklerle: “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” dedi. Onlar: “Bizler hamdinle seni tesbih ve takdis edip dururken yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek birini mi yaratacaksın?” dediler. Allah da onlara: “Sizin bilemeyeceğinizi ben bilirim” dedi.”¹¹⁷

Ayeti üzerine şöyle yazar: “Zâhir uleması bu olayı tamamen gerçek kabul etmiştir. Allah, onların söylediklerinden yücedir.” Sonra şunları ekler:

Bu hassas ve incelikli mevzu üzerinde dikkatlice düşününce ve Allah'ın kendi azameti ve celalini, kudretinin izlerini ve tavırlarını genel olarak meleklerle ait gösterdiğini anlayınca Kur'an-ı Mecid'de zikredilen meleklerle gerçek şahıs kisvesi giydirilmiş olamayacağına, bilakis Allah'ın sonsuz kudretinin etkilerini ve kâinatın tamamında yarattığı kuvvetlerin tür ve kısımlarını melek veya melaikeler olarak ifade buyurduğuna, nitekim bunların arasından birinin de şeytan veya iblis olduğuna kuşku kalmaz. Dağların sağlamlığı, bulutların yumuşaklığı, bitkilerin gelişme ve büyüme gücü, çekim ve itme gücü, elektrik, sonuç itibarıyla evrenin yaratıldığı tüm güçler ve kâinata mevcut bulunan binlerce güç, Kur'an-ı Mecid'de zikredilmiş melek ve melaikedir. İnsan, melekuti ve hayvani güçlerin toplamıdır ve bunların her ikisinin de, her kısmında iyilik ve kötülüğün zâhir ve aleni olduğu, tıpkı insan melekleri ve nesilleri, insan şeytanları ve nesilleri gibi sınırsız nesilleri vardır.

Daha sonra inancını bazı mutasavvıfların¹¹⁸ sözleriyle doğrulatr ve Âdem, melek ve şeytan kıssasının insanların fitratının hal bildiren dil olduğu sonucuna varır.¹¹⁹ “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ” ayetindeki “Âdem”den kasdedilenin özel bir zât veya gerçek şahıs değil, geneline âdem denilen insan türü olduğunu savunur.¹²⁰

¹¹⁷ Bakara 30

¹¹⁸ Arabi, Muhyiddin, *Fususul-Hikem*, Fusus üzerine Kayseri şerhi, melekler ve iblis hakkında.

¹¹⁹ Hindi, Sir Seyyid Ahmed Han, *Tefsiru'l-Kur'an ve Huve'l-Huda ve'l-Furkan*, s. 55-63.

¹²⁰ A.g.e., s. 66.



Bu kıssada adları zikredilenlerin birincisi Allah, ikincisi melekler, yani melekuti güçler, üçüncüsü iblis veya şeytan, yani hayvani güçler, dördüncüsü Âdem, yani adı geçen güçlerin toplamı olan ve kadın erkek her ikisini de kapsayan hazret-i insandır. Bu kıssanın temel amacı, insan fıtratının hal lisanının insan fıtratının bir ifadesi olduğudur. Tüm kâinatı yaratan Allah adeta melekuti güçlere hitap ederek şöyle buyurmaktadır: Ben bir mahlûku, yani insanı pis bir maddeden varedeceğim ve bu insan, benim naibim ve halefim olmaya liyakat sahibidir. Onu meydana getirdiğimde hepiniz ona secde edin. Muhataplar bu mahlûkta hayvani güçlerin bulunacağından haberdar olunca fıtratları gereği dediler ki, “Yeryüzünde kötülük yapacak, bozgunculuk çıkaracak ve kan dökecek birisini mi halife yapacaksın?” Kendi fıtratlarının melekuti güçlerini ise şöyle açıkladılar: “Biz seni övüp yüceltiyor, takdis ediyor ve tertemiz bir şekilde zikrediyoruz.” Son kısmın, güçlerin fıtrat ve yapısını bize gösterdiğini bilmek gerekir. Çünkü güçlerin her biri, sadece belirlenmiş bir görevi yerine getirir. Onların tesbih, takdis vs. etmesinin hakikati işte budur...¹²¹

Sir Ahmed Han, İblis'in Âdem'e secde emrine isyanını insandaki hayvani kuvvetlerin asiliği ve iblisin “ben ateştenim ve topraktan üstünüm” sözünü hayvani güçlerin içgüdüsel harareti manasına alır.¹²²

Hindî, kelimelerle özel bir şekilde oynar, mucizeler ve harikulade şeylerle ilgili kavramların tümünü tevil kılıcına havale eder. Denizin Musa'nın (a) asasıyla yarılması ve Allah'ın İsrailoğullarına nimet olarak zikrettiği ve

﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ نَيْنًا﴾

“Değneğinle taş vurun” demiştik. Derhal oniki kaynak fışkırdı.”¹²³

Buyurduğu üzere İsrailoğullarının kurtulması ve Firavun'un ordusuyla birlikte boğulmasını denizdeki med-cezir olarak tevil eder.¹²⁴ Nitekim

﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ نَيْنًا﴾

¹²¹ Hindi, Sir Seyyid Ahmed Han, *Tefsiru'l-Kur'an ve Huve'l-Huda ve'l-Furkan*, s. 74

¹²² A.g.e., s. 78-79

¹²³ Bakara 60

¹²⁴ A.g.e., s. 110-111

Ayetini şöyle izah eder: Burada bazı tepeler vardı. Allah Hazret-i Musa'ya, esasının yardımıyla tepeye gitmesini buyurdu. O bölgede, Tevrat'ta İlem olarak isimlendirilmiş bir yer vardı. Orada oniki kaynak akardı...¹²⁵ Sanki Musa'nın (a) aklına esasının yardımıyla tepelerin üstüne çıkmak gelmedi!

Sebt ahalisi ve uğradıkları azap hakkında da şöyle der:¹²⁶ “Yani maymunlar özgür oldukları ve âdâba bağlı kalmaksızın hareket ettiklerinden, ama aynı zamanda da maymunlar halk arasında hor ve zelil görüldüklerinden siz [İsrailoğulları kavmi] de insanların ibret alması için hor, hakir, zelil ve rezil biçimde yaşayın.”¹²⁷

Cennet ve nimetleri, cehennem ve azabı konusunda şöyle der: “Allah, çok mükemmel lezzet ve hazların, ama aynı zamanda çok şiddetli ve çetin bir azabın bulunduğu dair insanın zihninde bir tasvir oluşabilmesi için cenneti nefse hoş gelen bir dizi doğal lezzetler ve hoşlukların niteliğine benzeterek ifade buyurmuş; cehennemin musibet ve elemelerini de ateşte yanma, kaynar su içme, zakkum yeme gibi şeylerle temsil etmiştir.” Sonra İslam ulemasının cennet ve cehennemle ilgili ayetlerin zâhirine itibar etme yöntemini reddederek şöyle der: “Bu zâhiri kavramlar akla aykırı olduğu ve İslam'ın kurucusunun asli maksadına ters düştüğü gibi, dinin hakkaniyet, azamet ve kutsallığına da büyük darbe vurur ve zarar verir.”¹²⁸

B) Çağdaşlık ve Kur'an Kavramları

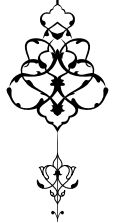
Bu şahsiyetlerden bir başkası Kur'an metninde kendine özgü bir kategorilendirmeye giderek sihir, haset, cin, şeytan gibi Kur'an'ın gaybi konularının çoğunu Kur'an'ın nazil olduğu dönemde mevcut zihniyetin gereği olduğuna bağlamış ve cahiliye Araplarının bunlara inandığını savunmuştur. Şimdi ise insanlık anlayışı geliştigiğine göre dinî metne girmiş bu kavramları artık mecazi anlamlarına hamletmek gerekmektedir. Ebu

¹²⁵ Hindi, Sir Seyyid Ahmed Han, *Tefsiru'l-Kur'an ve Huve'l-Huda ve'l-Furkan*, s. 131

¹²⁶ Bakara 65 (İcinizden cumartesi günü azgınlık edip de, bu yüzden kendilerine, “Aş - gılık maymunlar olun” dediklerimizi elbette bilmektesiniz.)

¹²⁷ A.g.e., s. 138

¹²⁸ A.g.e., s. 46-47



Zeyd, sözünü, lugat anlamların “harici varlıklar” a işaret etmediğini, aksine “zihinsel kavramlar” ı gösterdiğini savunan modern linguistiğe dayanır. Bu nedenle dinî metindeki kelimelerin varlığı, anlamlarının gerçekten varolduğuna delil oluşturmaz.¹²⁹ Böyle olunca da mecazın sınırlarını epeyce genişleterek Kur'an'ın “levh-i mahfuz” unu¹³⁰, arş ve kürsi kavramları gibi mecazi manasında aldı.¹³¹

C) Vahyin Manevi Olmayan Analizleri

Bu tahlile benzer biçimde, vahyi ilahi ve metafizik değil, doğal ve yeryüzüne ait işler sınıfından saymaya uğraşan bazı kimselerin çabası da vardır. Bu görüş, psikoloji ve sosyal bilimlere temel alarak modern bilimin diliyle ortaya çıktı ve vahiy bilgisini batını şahsiyetin veya kişisel ve toplumsal zekânın billurlaşması olarak isimlendirdi. Vahyi bazen, kapsamını Peygamber'in (s.a.a) şahsı ve onun toplumsal ilişkilerinin oluşturduğu çerçevede Hazret (s.a.a) için zuhur eden ve başkaları için de devam edecek olan “deruni keşifler ve tecrübeler” sahasında tevîl etti. Bazen de rasyonellik, modern bilim, tarihsel eleştiri yöntemi, mitoloji karşıtlığı adına veya başka isimler altında ortaya çıktı ve bu yolla, bilerek veya bil-meyerek, vahyi insanın ürettiği, yeryüzüne ve çağa ait bir kazanım olarak tanıtmaya gayret gösterdi:

Peygamber, dinî tecrübelerin ve vahyin mahalli, mucidi, kabili ve faili idi... Peygamber'in dış dünya ile olan alışverişinin risaletinin gelişiminde ve peygamberlik tecrübesinin açılımında kesinlikle etkisi vardı. Peygamber insandır ve etrafındakiler de beşerdir. Bu insani öğelerin karşılaşmasından aşamalı olarak insani bir din doğmuştur... Dinin kâmil hale gelmesi, Peygamber'in şahsının kâmil hale gelmesinden kaynaklanmıştır. Çünkü din, onun bireysel (deruni) ve toplumsal (harici) tecrübelerinin hulasası ve özüdür. Kâmil hale gelme meselesi, azami değil, asgari tamamlanmayla ilgilidir. Mümkün azami seviye, İslam'ın sonraki tedrici tekâmülünde ve tarihsel gelişiminde ortaya çıkacaktır. Şu anda Peygamber'in yokluğunda da deruni ve harici tecrübeler gelişmeye devam etmeli, dinin zenginleş-

¹²⁹ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *el-Hitabu'd-Dini Ru'yeti Nakdiyye*, s. 144-145.

¹³⁰ Buruc 22

¹³¹ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *el-Nas, el-Sulta*, s. 69

mesi ve büyümesini arttırmalıdır... İslam tarih boyunca bu ilavelerle daha olgun, yetişmiş ve büyümüş hale gelmiştir...¹³²

Bu sözler, sahip oldukları iç çelişkileri bir yana, büyük bir demagoji-dir. Bu ifadelerde vahiy, bireysel ve toplumsal yeterliliğine uygun biçimde herkes için ulaşılabilir olan ve Peygamber'in (s.a.a) şahsına özgü olmayan meşhur ilhamlar ve deruni damlamalar seviyesine düşürülmüştür. Daha önce açıklandığı gibi, dinin kemale ermesi işte bu kesintisiz tecrübelerin ürünüdür; vahiy ve din de bundan başka bir şey sayılmamakta ve artık Allah'ın insana özel olarak hidayet eden ilim ve tedbirinin hiçbir rolü kalmamaktadır:

Tarihsel eleştiri yönteminden önce dünya görüşü, olsa olsa bu âlemin dışından, gayp âleminde, tabiat ötesi âlemden bu âleme bir metin gelmesiydi. Bu âlemin, daima dışarıdan ona bir şeylerin geldiği şeklinde kabul edilmesi kendine özgü bir dünya görüşüdür. Geçmişteki bazı Hristiyan kelimcilerin ifadesiyle, bu dünya görüşüne göre Tanrı bazen bu dünyaya saldırıda bulunur. Geleneksel dinî düşünceye göre bütün mucizelerin meydana gelmesi, bu cümleden olarak da vahyin nazil olması bu tasavvura ve dünya görüşüne dayanıyordu... Fakat tarihsel eleştiri yöntemi başka bir dünya görüşüne dayanır. Bu dünya görüşü ise evrenin sebep-sonuç ilişkisine bağlı olduğunu ve bu âlemin dışından onun içine herhangi bir müdahalenin gerçekleştiremeyeceğini savunur. Bu bahiste evrenin dışı da bir kesim açısından sessizdir, başka bir kesim açısından ise reddedilmiştir. Bu dünya görüşünde evrenin olgularının birbiriyle mukayese edilebilirliği, bir tür tektiplilik ve tekdüze koordinasyon vardır. Şu anda vuku bulmayan şeyin geçmişte de vuku bulmadığı varsayılır. Geçmişte vuku bulduğu söylenen ve gerçekten de vuku bulan şey şu anda da vuku bulacak olan işler kategorisindedir. Gerçi geçmiştekiler onları bu işler sınıfından saymamış ve dokusu farklı bir kumaş kabul etmişlerdir. Evrenin bütün işlerini akılcı ve uygulanabilir ölçütlerle ölçmeli, âlemin dışıyla irtibatlandırmamalıyız...¹³³

Adı geçen, en yeni görüşlerinde daha da ileri gitmiş ve şöyle yazmıştır:

¹³² Suruş, Abdülkerim, *Bast-i Tecrube-i Nebevi*, s. 13, 16, 21, 24 ve 27.

¹³³ Müçtehid Şebüsteri, Muhammed, *Mecelle-i Nakd ve Nazar*, sayı 2, s. 131.



Allah'ın sözü, derun âleminin ufkunu yarıp yayılan bir sözdür. Bu sebeple, bir sözün dinleyende bıraktığı etkiye göre Allah'ın sözü olup olmadığı söyleyebiliriz. Eğer bir sözün dinleyende bıraktığı etki, Allah'a yöneliyor ve ufuk açıyorsa o söz Allah'ın sözüdür; ister peygamberin dilinden dökülsün, ister başka bir insanın. Kimden işitildiğinin önemi yoktur... Eğer ufuk açmıyorsa o manzum kelimeler ve sesler ne kadar da fahiş ve güzel olursa olsun Allah'ın sözü değildir. Diğer sözler arasında bir sözdür... Sırf peygamber söyledi diye bir söz Allah'ın sözü olmaz. Onda ufuk açıcılığın tesiri de mevcut bulunmalıdır... Öyleyse Allah'a doğru ufuk açıcı etkisiyle bir söz kimin ağzından işitilirse işitilsin Allah'ın sözüdür...

Bu izahlardan çıkarmak istediğimiz sonuç şudur ki, eğer bir söz ufuk açmıyor ve hayrete düşürmüyorsa bu sözün muhtevası ne olursa olsun, ister emir ve nehiy, ister vaat veya ikaz, Allah'ın sözü değildir.¹³⁴

Gayet iyi anlaşıldığı gibi bu sözde, tabiat ötesi bir fenomen olan vahiy kabul, kesin bir dille inkar edilmekte ve böyle bir düşünce geleneksel tefekkürü ait sayılmaktadır. Bu yazarın tahminine göre tarihsel eleştiri ve akılcılık (duyusalılık) yöntemine dayalı dünya görüşü bu sözleri kabul edemez. Söylediği şudur: Eğer bunlar (vahiy, mucize vs.) gerçekleşebilir şeyler olsaydı şimdi de vuku bulurdu! Bu görüşe göre peygamberler ile diğerleri arasında farklılık yoktur. Bu görüş açısından Kur'an, Ebu Cehil ve Ebu Leheb gibi kâfirlerin kalbine etki edemediğine göre onun Allah'ın sözü olmadığı sonucu çıkarılabilir! Aynı şekilde bu görüşe uygun olarak Kur'an, tesir etmeden önce “هُدًى لِلنَّاسِ”¹³⁵ şeklinde nitelenemez! Efsaneyi yıkma anlamındaki bu görüşün özü şöyle toparlanabilir:

Hasan Hanefi, Muhammed Halefullah, Nasr Hamid Ebuzeyd, Pakistanlı Fazlurrahman, Abdulkerim Suruş, Muhammed Arkun gibi aydınların bütün o meydan okuyuşlarında/görüşlerinde ortak nokta, dinî metinlere insanın dışında ve insanın tarih ve kültüründen ayrı bakmıyor olmalarıdır. Hepsi de bir şekilde “insan”ın rolüne vurgu yapmaktadır. Bu bakışa-cısına göre yaratıcılık, insanın ve onun tarih ve kültürünün dışında değildir. Bilakis onun zihninden ve ruhundan ve kültürün içinden zuhur

¹³⁴ Şebüsteri, *Nakdi ber Kıraat-i Resmi-yi Din*, s. 323, 327 ve 328.

¹³⁵ “İnsanlar için hidayet olmak üzere” (Bakara 185 - Çev.)

eder. Dinî metinler insan çabasının ürünüdürler. Ulûhiyet, peygamberlerin (diğerleri gibi insanlardı ve onların arasındaydılar) kendi benliklerinden dışı vurarak onların zarif ve manevi tecrübelerinde tecelli ediyordu. Bu yolla dinî metinler (İbrahim'in Sahifeleri, Davud'un Zebur'u, Tevrat, Gatalar, İncil ve Kur'an) elde edilmiş oldu. Dinî metinler başka tür bir şey değildiler... İnsanın zamanının akışının ve beşer tarihinin dışında, kutsal ve tarih aşan bir mesele olmadılar...¹³⁶

Eleştiri ve Değerlendirme

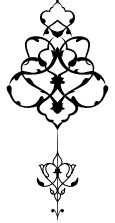
Anlaşıldığı gibi, bu görüşün bütün çabası vahyi gökten yere¹³⁷ indirmektir. Bu düşünce, vahyi, melekûtta mülke sadır olmuş gaybi bir mesaj olarak tasavvur edemiyor. Bütün bu söylenenler, bu anlayışların kökünde, dinin şahsi ve harici vahiyden kopuk bir şey olarak tasvir edilşinin bulunduğunu açıkça gösteriyor. Bu vasfıyla bu yaklaşım, lafız kıvraklıklarından oluşan karanlık haled e düzgün düşünceli Müslümanların genelinin inandığına aykırı bir inancı ispatlamaya uğraşıyor!

Bu deist görüşün anatomisi çıkarıldığında, dinî geleneklere, sadece, birtakım insanların kişisel tecrübeleri ve buluşlarının ürünü tarihsel bir fenomen olarak bakıldığını gösterecektir. Bu görüş e göre, bu insanlar kutsal bir hissiyata sahip olmakla birlikte başkaları da onlar gibi bu insanlarınkine benzer tecrübeleri yaratabilir. Bu analizin kökeni, Tanrı eksenlilik yerine, Tanrı'nın her türlü rolünün kazındığı hümanizm ve insan eksenliliğ in geçirilmesine kadar gider. Hatta yapılan izaha bakılırsa bu okulun bazı yazarları, esasında Allah'ın nesnel ve somut varlığı konusunda da tereddüt içindedir! Bu görüşün ontolojik sorunu, nesnel ve gaybi bir Tanrı'ya inanmaya fırsat tanımamasıdır. Tıpkı epistemolojik yaklaşımında deneysel akılcılığı, kesin kanıta dayalı aklın¹³⁸ yerine geçirmekle kesin gerçeğ e ulaşmanın bütün yollarını kapadığı gibi. Bu yönüyle, insanın dışında bir Tanrı'ya inanmayı, -Feuerbach'ın sözüne dayanarak söylersek- insanın kendine yabancılaşmasının kaynağı kabul eden bu görüşün, vahyi insanın kendi kendine ürettiği veya bir

¹³⁶ Ferasthah, Maksud, *Ferârâh dergisi*, sayı 1, s. 23; Hanefi, Hasan, *Mine'l-Akide ile's-Sevre*, c. 4, s. 187-191.

¹³⁷ Metinde "arş'tan ferş'e"

¹³⁸ Metinde "akl-i burhânî"



kültürün ve çağın ürünü ve geleneksel kültüre ait bir şey¹³⁹ saymasında şaşılacak bir taraf yoktur.

Böyle sapmalar karşısında üstad Mutahhari şöyle yazar: Bunlar, daha çok inkâra benzer tevillerdir.¹⁴⁰

D) Materyalist Yaklaşımlar

Bu görüşlerin kimisinde materyalist yaklaşımlar Kur'an ayetleri kabında gösterilmiştir. Bir tanesi,

“Şimdi burada senin için ne acıkmak vardır, ne de çıplak kalmak. Yine burada sen, susuzluk çekmeyecek, sıcaktan da bunalmayacaksın...”¹⁴¹

Ayetinin anlamı hakkında şöyle yazan yazarın yorumudur:

İlk cennette, daha önce geçtiği ve Kur'an ayetlerinden anlaşıldığı gibi, ne bir sınırlama vardır, ne özel mülkiyet ve kişisel hâkimiyet, ne de insanın insanı sömürüsü. Âdem'in çocukları o cennette tamamen özgür olarak diledikleri yere gidebilir ve istediklerini yiyebilirlerdi. İnsan kardeşçe ortaklaşa yaşayabiliyordu... Kardeşlik ve eşitliğin hâkim olduğu ilk sınıf, Âdem'in (a), hedefi eskimeyecek ve azalmayacak mülk, servet ve güç kazanmak olan yasak ağaca yaklaşmasıyla değişti. Özgürlük, kardeşlik, ortaklık, bolluk ve sükûnet yerini zulüm, mahrumiyet, açlık, susuzluk, çıplaklık ve nihayet Âdem'in çocukları arasında düşmanlık, savaş ve kavgaya bıraktı. Yeni şartlarda şeytanın vesvesesi mümkün hale geldi ve insanlar, insan ve tabiat arasındaki ilk ilkeleri ve ilişkileri ayaklar altına aldılar. Sonuç itibarıyla de zengin ve mahrum sınıf ortaya çıktı. Daha önce kardeş olan ve barış içinde yaşayan bu iki kesim birbirine düşmanlık yapmaya ve savaşımaya başladı. İnsanlık toplumunun sonraki hareketi bundan böyle bu çelişkilerin tesiri altında devam etti. Bu husumetler ve çelişkilerin varlığı peygamberlerin gönderilmesine zemin hazırladı.¹⁴²

¹³⁹ A.g.e., s. 20, 22 ve 24; Kiyan dergisi, sayı 54, s. 8, Ebu Zeyd'le söyleşi.

¹⁴⁰ Sadra yayımları, Mutahhari ve Ruşenfikran, s. 48-50.

¹⁴¹ Taha 117-121.

¹⁴² Peyman, Habibullah, Berdaştha-yi der bare-i felsefe-i tarih ez didgah-i Kur'an, s. 79-81

Eklektik gruplar tarafından yapılan materyalist tevellere başka örnekler de vardır. Mesela “لَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ”¹⁴³ deki “gayp”, egemen düzenin sultasına rağmen devrimin gizli aşaması, devrimin ilk aşaması anlamında kabul edilmiştir. Kur'an'daki “dünya”ya, daha aşağı bir hayat ve kapitalist düzen manası verilmiştir. “Ahiret”, daha üstün düzen anlamında veya adil sosyalist rejim olarak tarif edilmiştir. “Namazı kılmak” devrim yolunda süreklilik; “ebedilik” toplumun evrimi yolunda fâni olmak ve “Allah”, evrim hareketinde dünyanın mutlak evrimi anlamında kabul edilmiştir.¹⁴⁴

Muttaki araştırmacı Şehid Mutahhari'nin ifadesiyle bunların hepsi Kur'an'la oynamaktır, Kur'an'ın ve Müslümanların hakkına büyük bir ihanettir ve daha çok inkâra benzer tevellerdir.¹⁴⁵ Linguistik kurallardan ve lafızların vaz ve delaletine hâkim kaidelerden kaçış, keyfi ve sapkın anlayışlar için uygun bir başlangıç sayılabilir. Bu, kendi grupsal ve ben-cilce düşüncelerini Allah'ın kelamına dayatmanın peşindeki fırsatçıların istediği bir şeydir.

E) Dinî Dilin ve Kur'an'ın Simgeselleştirilmesi

Kimi çağdaş araştırmacılar, bir yandan bazı batılı düşünürlerin görüşünden, öte yandan mutasavvıfların eğilimlerinden etkilenerek kitaplarının bir kısmında dinin dilini hayret ve işaret dili olarak tanıtmışlardır.

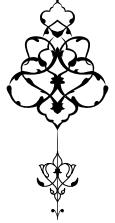
“Dinlerin, özellikle de Sami dinlerin dili semboliktir.”¹⁴⁶ Bu sözün sahibi, Hristiyan protestanizminin tesiri altında, İslam'a birkaç oryantalistin bakışı düzeyinde aşına olduğu halde kendisini İslam uzmanı kürsüsüne oturarak Kur'an'ın çok sayıda temel kavramını ve muhkemlerini asli maksatlarından koparmıştır. Örnek olarak, dinin temel kavramlarını, yani mebd ve meadı kendi asıl anlamlarından daha çok inkâra benzer hale getirecek kadar uzaklaştırmıştır. Sözünün özeti, Allah'ı ahlaki ide-

¹⁴³ Bakara 3 (gayba inanırlar.)

¹⁴⁴ Bkz: Mutahhari ve Ruşenfikran, s. 113-118.

¹⁴⁵ A.g.e., s. 47-50.

¹⁴⁶ Şeriatî, Ali, İnsan ve İslam, s. 5.



allerden biri olarak tarif etmesi, dünya ve ahireti ise fayda ve değer kavramlarına atfetmesidir.¹⁴⁷

O, aynı şekilde, “Hani Rabbin meleklere demişti ki: Ben kupkuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan bir insan yaratacağım. Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman onun için secdeye kapanın.”¹⁴⁸ Ayetinde geçen insanın varlığındaki Allah'ın ruhu ve kötü kokulu balçık ter kibini, sonsuz bayağılığın ve sonsuz tekâmül için kabiliyetin sembolü olarak almakta ve şöyle demektedir: İnsan, ne balçıktan, ne de Allah'ın ruhundan yapılmıştır.¹⁴⁹

Bu çerçevede başka bir yazar da dinin dilini hayretle karışık ve çözülmemiş muamma olarak tarif eder:

Dinin ideoloji olmamasındaki ikinci sebep, dinin sırlı ve şaşırtıcı bir şey olmasıdır. Bu kabukçulukla çelişir. Bir ideolojiden beklenen açıklık, netlik ve kabukçuluk dinde mevcut değildir. İdeoloji kabukçuluğa davettir; Allah, insan, tarih, mead vs. konularında yüzeysel, açık, belirli tavırların toplamıdır. Din ise muhkem ve müteşabih ile doludur, “din işinde hayranlık uyandırmaktan başka ne var?”... Mevlana Peygamber'in miracı karşısında hayrete düşmüştür: “Hayret içinde hayret geçti bu kıssada.”¹⁵⁰

Dinin ekseni olan Allah en hayrete düşüren varlıktır.¹⁵¹ Dinin dili, işaret dilidir. Standart tecrübeleri betimlemek ve ortalama mevzular için standart dil kullanılmıştır. Ama doğa ve doğaötesi arasındaki sırlı sınır için ona özgü bir dil vazedilmiştir...¹⁵²

Bir diğer yazar ise dinin dilini sembolik tanıtırken bu teoriyi modern ilahiyatın kazanımları arasında sayar:

Modern ilahiyat, dinin simgesel sistemlerini ve sembollerini tanımaktan ibarettir. Modern ilahiyatta dinin dili semboliktir. Dini tanımak, linguistik simgelerini tanımaktan başka bir şey değildir. İslam, birinci

¹⁴⁷ Şeriati, *İslamşinasi*, Mecmua-i Asar, c. 13, s. 456, 484 ve 554.

¹⁴⁸ Hicr 28-29

¹⁴⁹ Şeriati, *Camiaşinasi-yi Edyan*, s. 271 ve 272.

¹⁵⁰ Mesnevi, dördüncü defter, 3805.

¹⁵¹ *Ferbihter ez İdeoloji*, s. 126

¹⁵² *Bast-i Tecdübe-i Nebevi*, s. 332

derecede bir okuma biçimi olarak, anlamanın ve metin yorumunun bilimi olan hermenötüğün tartışmalarından yararlanır. Bu bilime göre dinî metinler, simgesel işaretler olarak diğer metinler gibi anlaşılır ve yorumlanır; bu metin ister kitap olsun, ister İslam sanatı veya başka bir şey... Aslında İslam, dinî metinleri okuma biçimi olarak, sembolleştirilmiş ve simgesel bir izah sunar.¹⁵³

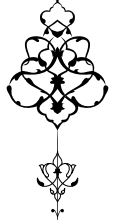
Eleştiri ve Değerlendirme

Birincisi, son düşünceyle ilgili olarak her şeyden önce hatırlatılması gereken nokta şudur ki, eğer Yahudi-Hristiyan mukaddes kitaplarının beşeri olması, dolayısıyla da onlarla akıl arasında çelişkiler bulunması, teslis, bedenlenme, feda ve benzeri temel kavramların tam bir muamma içermesi, başka kavramlarının apaçık bilimsel veya tarihsel hakikatlerle karşı karşıya gelmesi ve metinlerin içinde ahenksizlik bulunması Hristiyan düşünürleri dinin dilinde simgeselleştirme yaklaşımına mecbur ediyorsa da, bunun, lafız ve mana bakımından Allah'ın sözü olan ve muhtevası itibarıyla düşünmeye ve bilgi sahibi olmaya davet eden İslam'ın dinî metniyle, yani Kur'an'la ne alakası vardır? Eklemek gerekir ki, vahyin mesajı, insanlar için açık, sarıh ve yol gösterici bir mesajdır. Din düşünmeye davet etmektedir, ama hayrete asla. Kur'an, insanların manevi süluku için ruhani yükselişteki çeşitli mertebelerin kapasitesini onların önüne koymuştur. Ama bu aşamaları katetmenin metod ve yöntemini de göstererek insanlara hatırlatmıştır. Eğer yücelme mecrasında hareket ederlerse istikbal ve ulaşılmaz ufuklar önlerinde açılacaktır:

Ama dilin doğa ve doğaötesine ilişkin sırlı sınırı için vazedilmemiş bu öykü kendi yerinde tartışılacaktır. Buna ilave olarak, dinin dilini sembolik kabul etmek, bu düşünce sahiplerinin ortaya attığı gibi, hiçbir ölçütü kabul etmemekte ve dinî metne çelişkili yakıştırmaların yolunu açmaktadır. Acaba Müslüman bir düşünür Kur'an'la ilgili olarak bu sonucu kabul edebilir mi?

Kur'an çeşitli vasıfları ve pek çok fiilleri Allah'a nispet eder. O'nun varlığının kimliğine dair haberleri, hayatının geçmişi ve geleceğini; yücelme arayışındaki bir hayatın ilkelerini, hayat tarzını, ibadetlerin ve toplumun

¹⁵³ Nakdi ber Kıraat-i Resmi ez Din, s. 368



kurallarını insana öğretir. Bu yolun engellerine karşı uyarıda bulunur ve sakındırır. Eğer Kur'an dilini simgesel olduğu varsayılırsa acaba bu inançlar, buyruklar ve yasaklardan geriye bir şey kalır mı? Bu durumda Kur'an'ın insanlığın mutluluğu için geldiği söylenebilir mi ya da Kur'an'ın hidayet ediciliğini inkâr o kadar da güç olmaktan çıkmaz mı?

F) Kur'an Kıssalarına İşlevselci Bakış

Kimileri de Kur'an'ın kıssaları alanında tevili kullanmıştır. Bu düşünce akımı *Fi's-Şi'ri'l-Cahili'*de Taha Hüseyin'den başladı, Emin Huli ve öğrencileriyle devam etti. Emin Huli'nin iddiası şuydu: "Gerçekliğin iki türlü tasvirini, yani sanatsal tasvir ve tarihsel rivayeti birbirinden ayırdığımızda gayet açık anlaşılmaktadır ki, Kur'an'ın olayları ve şahısları aktarması sanatsal ve edebi bir sunumdur, tarihsel ve gerçekçi rivayet değil."¹⁵⁴ Emin Huli'nin bazı talebeleri bu bakış açısından etkisi altında, Kur'an'ın çeşitli surelerinde anlatılan mesela Musa (a) kıssası (Taha, 10, Neml 7, Kasas 29) gibi bir olayda kıssalarda geçen Kur'an'ın rivayetlerinin tarihsel araştırmalarla uyumlu olmadığı varsayımına dayanarak, kendi zanlarınca, bazı Kur'an kıssalarının sanatsal özellik taşıdığı değerlendirmesiyle onların sanatsal kriterlere uygun olduğunu ama gerçekliğe dair olmadığını göstermeye çalıştılar. Bu görüşlerini açıklarken Musa'nın Tur'daki hikâyesi gibi tarihsel bir olayın tekrarını, aslında Kur'an'ın, bir olayın tarihsel bilgisini aktarmadığından nerede gerek gördüyse orada tasarrufta bulunduğu biçiminde tahlil ettiler. Başka bir açıdan, esasen Kur'an'ın olayları tarihsel yönleriyle bildirmek istemediğini, bilakis Kur'an'ın yönteminin, tarihsel meseleleri Ehl-i Kitab'ın tarihsel hatırasında kaydedildiği şekliyle ve onların mitolojik inançlarına uygun biçimiyle aktarmak ve seslendirmek olduğunu savunmaktadır. Bu durumda Kur'an'ın bazı kıssalarının tarihsel gerçeklerle değerlendirilmesinin zemini kalmamaktadır.¹⁵⁵

Başka bir yerde de şöyle der: "Kur'an'ın Ashab-ı Kehf olayını aktarırken tutumu, tarihsel gerçekliği hikâye etmek isteyen kişininki gibi değildir. Aksine, gerçekliğe uysa da uymasa da Yahudilerin görüşlerini aktarmaktadır. Bu sebeple bu öykünün neden gerçekliğe uygun olmadığı

¹⁵⁴ Bkz: Hatib, Abdulkarim, *el-Kasas'ul-Kur'an fi Mantuka ve Mefhumuhu*, s. 276-280.

¹⁵⁵ Halefullah, Muhammed Ahmed, *el-Fennu'l-Kasas fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 20-61.

yolunda hiçbir eleştiri yöneltilemez. Çünkü Kur'an'ın kıssasında amaç aslında gerçekliği beyan etmek değildir.”¹⁵⁶

Kendine özgü bakış açısına göre kıssaları tarihsel, temsil ve mitoloji olmak üzere üçe ayırır ve her biri için Kur'an'dan misaller getirir.

Tarihsel kıssalar, peygamberler gibi tarihsel şahsiyetleri eksen alır. Şüphesiz Kur'an'da böyle kıssalar bulunmaktadır.

Temsil kıssaları, farazi, hayali ve temsili olayların bir düşünceyi veya mesajı beyan etme doğrultusunda kullanılmaktadır. Bu sebeple o olayların cereyan etmiş olma mecburiyeti yoktur.

Bundan sonra temsili kıssaları doğrulayacak örnekleri saymaya koyulur: Davud'un iki hasım arasında hakemlik yapması (Sad 21-22), emanetin sunulması (Ahzab 72), Habib Neccar'ın kıssası (Yasin 13-29), semavi sofraya öyküsü (Maide 112-115), ölümden kaçanları hikâyesi (Bakara 243), Üzeyir'in öyküsü (Bakara 259), İbrahim ve ölü kuşlar kıssası (Bakara 260), Habil ve Kabil'in kurban kıssası (Maide 27-31), evlat sahibi olan anne ve babanın hikâyesi (A'raf 189-190).¹⁵⁷

Fakat bu örneklerin hangi kritere göre temsili ve farazi kıssalar arasında sayıldığına dair ikna edici bir delil göstermemiştir. Tabii ki söylediğini *el-Menar* sahibinin görüşleriyle ve kimi zaman da Fahrurazi ya da Taberi ve Zemahşeri'nin tefsiriyle teyit eder ama onların sözünün de dayanak ve ölçüte muhtaç olduğu açıktır, sadece söylenmiş olması delil sayılamaz.

Başka bir sayın yazar da *Tarih Habibu's-Siyer* kitabının mukaddimesinde Kur'an'ı savunma saikiyle şöyle yazar:

Kur'an'ı Mecid'deki peygamber kıssaları, Ashab-ı Kehf ve benzerleri tarihi anlatmak ve bizzat Peygamber'in (s.a.a) akaidini beyan için değildir. Çünkü bu hükümlerin doğruluğunda bir tereddüt ortaya çıkarsa, Allah korusun, davetin doğruluğuna aykırılık oluşturur. Aksine maksat, o zamanın insanları arasında, özellikle de Arap Yarımadası ahalisi içinde

¹⁵⁶ *el-Fennu'l-Kasas fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 56.

¹⁵⁷ *el-Fennu'l-Kasas fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 119-121



yaygın ve meşhur olan bu kıssalar ve hikâyeler, insanların hidayeti için ahlaki sonuç almaya yönelikti.

Bu uygulama, mantık âlimlerinin ifadesiyle, doğru olup olmadığına bakılmaksızın, alenen kabul görmüş hükümlere ve meşhur olaylara atıfta bulunulan ve iddia sahibini kendi çağrısına çekebilmek için geçici olarak kabul edilen hitabı güzelleştirme ve tartışmada delil getirme sınıfındandır.

Hulasa, İslam'ın kıssaların ve eski hikâyelerin doğru ya da yalan olmasıyla bir işi yoktur. O, halkın dilindeki bu örneklerden ahlaki daveti için sonuç almaya bakmaktadır. Nitekim sonuç da almıştır ve asli maksadını tamamen hayata geçirmeyi başarmıştır.¹⁵⁸

Eleştiri ve Değerlendirme

Bu sözün özeti şudur ki, Kur'an, sadece kendi zamanındaki muhataplarının düşüncesine göre ve fikir ikliminde konuşmuştur. Bu değerlendirmenin gerçekten uzak olduğu ve Allah'ın hikmetine aykırılık oluşturduğu gayet açıktır. Eğer son peygamberin ve ebedi kitabın gönderiliş felsefesi ve hikmetini insanları hak yola davet, tahrif edilmiş hakikatleri ve bâtıl inançları tashih olduğunu kabul ediyorsak bu durumda müşriklerin veya Ehl-i Kitab'ın bâtıl öğütlerinin Allah'ın hak sözünün içinde yeri olamaz. Muvahhid bir insanın Allah hakkındaki inancı, onun sınırsız ilim ve kudrete sahip olduğu biçimindedir. Öyleyse Allah, hedefini gerçekleştirmek, yani insanlara kılavuzluk etmek için bâtıl araçlardan yararlanmaya neden mecbur kalsın? Böyle bir zorunluluk bulunmaması bir yana, bu hikmete de aykırı bir iştir. Kur'an bizzat kendisi içeriğinin mutlak hak olduğunu açıkça ortaya koymaktadır:

﴿ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾

“Bu kitapta asla şüphe yoktur. Müttakiler için yol göstericidir.”¹⁵⁹

﴿ وَمَا هُوَ بِالنَّهْزِلِ إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلٍ ﴾

¹⁵⁸ Handmir, *Tarih Habibu's-Siyer*, Celaleddin Hümai'den mukaddime, s. 28-30.

¹⁵⁹ Bakara 2

“Şüphesiz Kur'an ayıran bir sözdür. Asla bir şaka değildir.”¹⁶⁰

Allah Teâla'nın âlemin gayb sahnelerini elçileri ve peygamberlerinin bilgisine sunması Kur'an'ın temel bir ilkesidir:

﴿عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ﴾

“O gaybı bilir. Gaybını kimseye açmaz. Ancak dilediği peygamber istisna.”¹⁶¹

Bu esasa göre, Kur'an peygamberlerin ve geçmiş ümmetlerin olaylarını bildirdiğinde şu noktayı ilave eder:

﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾

“Sana anlatıklarımız vahiy yoluyla sana ilettiğimiz gayb haberlerindendir. Böyle olmasaydı ne sen ne de kavmin ondan haberdar olamazdınız.”¹⁶²

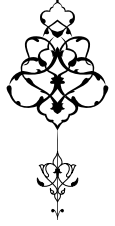
Nitekim aynı tutumu benimseyen Seyyid Kutub gayet açık şöyle yazmaktadır:

Kur'an kıssaları tamamen gerçektir... Kur'an'ın kıssalarında, tarihte adı sanı geçmeyen olaylardan veya kişilerden bahsedildiği yerde de tarih karşısında Kur'an'ı delil kabul etmek gerekir. Çünkü Kur'an, hikmetli ve bilgin olanın gönderdiği ve tarih boyunca tahrif ve çarpıtmadan güvenlikte kalmış tek dinî metindir... “Sanatsal” ifadesinin nasıl olup da akıldan uzak hayal ve öğüt ürünü bir eser şeklinde anlaşılabilirdiği karşısında şaşkınlık içindeyim. Acaba hakikatler sanatsal ve bilimsel yöntemle aktarılamaz mı; yani hem gerçek olup hem de sanatsal ve bilimsel olamaz mı? Sanki Homeros, İlyada ve Odysseia destanını mitolojik rivayetlere dayanarak yazmadı mı? Sanki Avrupa'da kısa öykü ve roman yazarları, kendi özgür sanatlarında bile gerçeklere hiç mi ilgi duymuyorlar? Evet, bu sanattır, ama tamamen değil. Hakikat de bütünüyle sanatsal biçimde ifade edilebilir. Bunu tasavvur etmek o kadar da güç değildir. Tek şart şudur ki, kendimizi “batılı tercümelerden ödünç alınmış akılcılık”tan kur-

¹⁶⁰ Tarık 14

¹⁶¹ Cin 26-27

¹⁶² Hud 49



taracağız, bütünüyle batılı modellere sırt çevireceğiz ve yaygın kavramlar konusunda kapsamlı bir inceleme yapacağız.¹⁶³

Aynı şekilde Allame Tabatabai (r.a) bu tür teviller karşısında tavır alarak şöyle der:

Bu doğru olmayan bir sözdür. Bu araştırmacının inancı öykü anlamı tekniği bakımından doğru olsa bile Kur'an'a uygun değildir. Kur'an ne tarih kitabıdır, ne de hayali öyküler mecmuası; bilakis bâtılın hiçbir taraftan müdahaleye yol bulamayacağı nüfuz edilemez bir kitaptır ve bizzat kendisi Allah'ın kelamı olduğunu, haktan başkasını söylemediğini açıklıkla belirtmiştir. Haktan gayrı da bâtıldan başka bir şey yoktur. Hakka ulaşmak için bâtıldan asla yardım alınmaz. Kur'an ise hakka ve sapa-sağlam yola çağırmaktadır. Ayetleri baştan sona, ikbal peşinde koşanlar ve yüz çevirenlere karşı hüccettir. O halde nasıl olur da bir Kur'an araştırmacısı onun içinde bâtıl söz, yalan hikâye veya hurafe ve hayal ürünü bir şey bulunduğunu savunabilir?

Burada söylenen, Allah'a, Peygamber'e ve onun getirdiği dine imanının bâtıl, yalan ve hurafeyi Kur'an'dan uzak tutmayı gerektirdiği değildir. Bu söz tabii ki kendi makamında doğrudur. Yine söylenen, doğru düşünebilen akıl sahibi her insanın kalbini ve ruhunu Kur'an'ı tasdik etmesi, onu maksatlarında ve onlara ulaşma yollarında her türlü hata ve sürçmeden beri sayması da değildir. Çünkü bu söz de kendi yerinde dosdoğrudur. Benim söylediğim şudur ki, Kur'an, bizzat kendisi, Allah'ın kelamı olduğunu ve hak yoluyla insanları gerçek mutluluğa iletmek ve hakka doğru kılavuzluk etmek için indirildiğini iddia ediyor. Şu halde her kim böyle bir kitabı tefsire yönelirse onu doğru kabul etmek ve bütün anlamlarıyla hakkı onun için geçerli saymak zorundadır.¹⁶⁴

Üstad Mutahhari de bazı modernistlerin Kur'an'ın kıssaları hakkındaki "Kur'an'ın hedefi mukaddestir. Kıssayı tarihçilik olsun diye değil, öğüt ve ibret almak için nakleder. Bu sebeple aktardığı olayların gerçekten yaşanıp yaşanmadığı fark etmez. Tıpkı dünyanın pek çok bilgesinin çok büyük öğütleri hayvanların dilinden beyan etmesi gibi. Mesela Ke-lile ve Dimne kıssaları gibi. Öyleyse Kur'an kıssalarının öğüt ve nasihat

¹⁶³ Kutub, Seyyid, *el-Tasviru'l-Fenni fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 255-259.

¹⁶⁴ *El-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 7, s. 165-167

için tarih mi, yoksa temsil mi olduğu üzerinde düşünmek zorunda değiliz” sözünü naklettikten sonra şöyle yazar: “Bu söz ne kadar boş bir laftır. Peygamberlerin, nübüvvetin mantığında, bir hakikat için -Allah’a sığınırız- gerçekleşmiş bir olayı temsil biçiminde aktarması muhaldir. Dünya edebiyatında ister hayvanların dilinden, ister temsilden yararlanarak olsun bu sözlerden bolca vardır. Kur’an, Peygamber, imamlar ve bu mektepte terbiye görmüş olanların kutsal bir hedef için mukaddes olmayan bir şeyden, mesela boş, bätül, gerçek olmayan bir işten, velev temsille olsun yararlanması muhaldir.”

Mutahhari, kutsal bir hedef için mukaddes olmayan bir araçtan yararlanmama ilkesini *El-Mizan*’da Allame Tabatabai’den aktarır ve şöyle bir sonuç çıkarır: Kur’an’ın tüm kıssalarının, Kur’an’ın naklettiği şekliyle aynen gerçekleştiğine hiç kuşumuz yoktur. Kur’an’ın aktardığı hikâyenin dünya tarihlerinde kanıtını bulmaya ihtiyacımız yoktur.¹⁶⁵

Ayetullah Cevad-ı Âmulî de bu konuda şöyle yazar:

Kur’an-ı Kerim, kâmil ve sapaşğlam bir kitaptır. Bu sağlamlık, kanıt olma, beşerin akıl ve fıtratıyla uyumu sebebiyle hiçbir bätül onda kendine yer bulamaz ve sürekli olarak insanlığa hidayet etmeyi sürdürecektir:

﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ﴾

“Ona önünden de ardından da bätül gelemmez.”¹⁶⁶

Eğer Kur’a’daki bir konuyu anlamakta güçlük çekilirse onu hayali temsiller ve şiire hamletmemek gerekir. Çünkü şairane hayal kurgusu hikmet kitabıyla uyuşmaz.

Kafirlerin ve İslam düşmanlarının Rasul-i Ekrem’e (s.a.a) ithamlarından biri de şuydu: O hakim değil, şairdir:

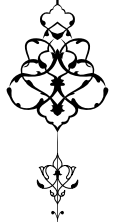
﴿ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبُّصُ بِهِ رَبِّبِ الْمُنُونِ ﴾

“Yoksa onlar: bir şairdir; onun, zamanın felâketlerine uğramasını bekliyoruz mu diyorlar?”¹⁶⁷

¹⁶⁵ Mutahhari, Murtaza, *Peygamber’in Siretinde Bir Gezinti*, s. 123-124.

¹⁶⁶ Fussilet 42

¹⁶⁷ Tur 30



Allah bu ithamı net biçimde reddetmiştir:

﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾

“Biz ona şiir öğretmedik. Zaten ona yaraşmazdı da.”¹⁶⁸

Kur'an'ı da hak olarak tarif etmiştir:

﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾

“Biz Kur'an'ı hak olarak indirdik; o da hakkı getirdi.”¹⁶⁹

Kur'an gerçek bir şeyi ve meydana gelmiş bir olayı anlatmak isterse onu kıssa olarak rivayet eder:

﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾, “ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ”

“Sana en güzel kıssaları rivayet ediyoruz.”¹⁷⁰ “Bunlar, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir.”¹⁷¹

Eğer yüksek bir anlamı ve bilgiyi indirmek ve onu halkın genelinde seviyesinde ifade etmek isterse mesel ve teşbih formunda anlatır. Kur'an çok sayıda kıssa zikretmiştir, ama bu kıssalar, sahih hedefler için üretilmiş olsa bile sonuçta uydurulmuş efsaneler olan Kelile ve Dimne kitabındaki öyküler gibi değildir. Kur'an'ın hikâyeleri uydurma değildir, aksine geçmişteki dünyada cereyan etmiş gerçeklerdir. Kur'an'ın bu kıssaları anlatmaktaki hedefi de insanları oyalamak değildir. Bilakis insanlara hidayet, eğitim ve tezkiye yolunda hak sonuçlar almaktır. Bu sebeple, noksansız Allah, Kur'an kıssalarını hak öyküler olarak tanımlamıştır.¹⁷² “وَأَنْتَ عَلَيْهِمْ نَبَأُ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ”¹⁷³, “أَحْسَنَ الْقَصَصِ”¹⁷⁴

Şaşırtıcı olan şu ki, Halefullah, Kur'an'ı efsane olarak tanıtan müşriklerin iftirasını ve onların kindar yakıştırmalarını mitolojinin Kur'an

¹⁶⁸ Yasin 69

¹⁶⁹ İsra 105

¹⁷⁰ Yusuf 3

¹⁷¹ Âli İmran 44

¹⁷² Maide 27 (Onlara, Adem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak anlat.)

¹⁷³ Yusuf 3 (En güzel kıssalar)

¹⁷⁴ Cevad Âmulî, Abdullah, *Tefsir-i Mevzuî*, c. 1, s. 297-301, özetleyerek.

kıssalarında yer bulduğunun kanıtı olarak kullanıp şöyle yazmasıdır: “Kur'an'da mitolojinin varlığına inanmaktan kaçışımız yoktur ve bu sözümüz, Kur'an'ın hiçbir nassıyla da uyumsuz değildir.”¹⁷⁵

Hâlbuki akli olan herkes Halefullah'ın değindiği ayetleri incelediğinde hiç tereddütsüz bu ayetlerin hepsinin müşrikleri kınamak ve onların ilahi kelimeler karşısındaki inatçılığını ortaya çıkarmak için olduğunu anlar. Örneğin Halefullah'ın kendi sözüne şahit tuttuğu aşağıdaki ayetlerden hangisi Kur'an'da mitolojinin varlığına delil oluşturabilir?

﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾

“Onlardan bazıları senin sözünü dinler. Fakat onu anlayamazlar diye kalplerinin üstüne perdeler gerdik, kulaklarını da ağırlaştırdık. Onlar her türlü mucizeyi görseler bile yine de ona inanmazlar. Yanına geldiklerinde seninle mücadeleye tutuşurlar. Kâfirler der ki: Bunlar eskilerin efsanelerinden başka bir şey değil.”¹⁷⁶

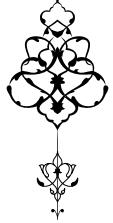
Buna benzer bir görüşü de İsviçreli psikolog Jung, Ashab-ı Kehf, Hızır ve Musa, Zülkarneyn öyküleriyle ilgili olarak nakletmiştir. Söz konusu kişi bu kıssaları, ruhsal değişimden sonra yeniden doğuşun sırrına ilişkin hissedilebilir gösteri kabul etmiştir.¹⁷⁷

Bu görüşün vahye dayanmadığı, batılların temsili öyküler konusundaki bakış açısı temelinde oluştuğu veya mutasavvıfların görüşlerinden etkilendiği ortadadır. Bu bölümde Kur'an'ın dili ve onu nasıl anlamak gerektiği bahsinde farklı görüşleri ele alıp inceledik. Gördük ki, söz konusu görüşlerin hiçbiri Kur'an'ın dili hususunda kuşatıcı bir teoriyi taahhüt edemiyor. Bu tartışmanın devamını, hangi bakış açısının bunların yerine geçebileceğini görmek üzere gelecek bölümde izleyeceğiz.

¹⁷⁵ el-Fennu'l-Kasas fi'l-Kur'ani'l-Kerim, s. 177.

¹⁷⁶ En'am 25; yine bkz: Enfal 31, Nahl 24, Mü'minun 81-83, Furkan 5-6, Neml 67-68, Ahkaf 17, Kalem 10-15, Mutaffifin 10-13.

¹⁷⁷ Remz ve Dastanha-yi Remzi der Edebiyat-i Farisi, s. 215-217; Mecmua-i Asar-i Jung.



Dokuzuncu Bölüm

Kur'an'ın Dili Sembollerin Dili mi, Yoksa Müteal Hakikatler mi?



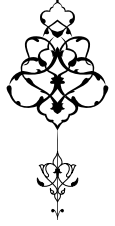


Geçen bölümde Kur'an'ın hükümleri konusundaki farklı teoriler gözden geçirildi. Bu teorilerin Kur'an'ın dili üzerine iki temel yaklaşıma dayandığını görmüştük. Biri, tek boyutlu, zâhiri ve etkilenmeye kapalı dil yaklaşımı; diğer ikincisi ise tevil edilebilir, yapısökümü mümkün, kural dışı ve hakikate dönük olmayan dil yaklaşımıydı. Bu iki yaklaşımdan biri hakikati koruma derdine düşmüştür; onu sadece kitabın zâhirinin ışığında arar, metnin zâhirinden sapmayı ve beşeri teveli metni mahveden davranış sayar. Diğerisi ise, görüş farklılıklarıyla birlikte, Kur'an'ın zâhirini, metnin zâhirinin linguistik suretinden kolaylıkla vazgeçebilecek kadar kabuk ve sedef ya da hakikatin sembolü zanneder. Çünkü bu düşüncede önemli olan, gerçeğin özü ve ona ulaşmada metnin iz bırakan prestijidir.

Şimdi sorulması gereken şudur ki, acaba Kur'an'ın hakikatini korumak mecaz ve tevilin her türünden uzak durmamıza mı bağlıdır? Yahut diğer yandan, Kur'an'ın hedeflerine ve etkilerine ulaşmak için metnin zâhirinden kaçmayı ve onu sembolleştirmeyi caiz kılar mı? Ya da metnin Kur'an'ın hakikati sunduğuna inanmanın yanısıra onun yüceltici ve dönüştürücü üstünlüğünü gözönünde bulunduracağımız, zâhir suretinden vazgeçmeksizin teveli kabul edeceğimiz, ama bunu kualsız değil kaideye bağlı kalarak yapacağımız üçüncü bir yol yok mudur? Bu bölüm üçüncü görüşün açılımı olarak kabul edilebilir.

1. Her Sözde Birinci İlke Hakikattir

Daha önce de hatırlattığımız gibi, hakikat ve mecaz alanını tanımada önemli nokta, bunların her birini tanımanın kriteridir. Edebiyatçılar ve söz ustalarından müfessirler, usulcüler ve fakihlere ya da kalamcılara



kadar Müslümanların dinî düşünce tarihine bakıldığında anlamın delaleti ve semantik sahasında, hepsinin, mecaz anlama dayanak oluşturacak bir karine mevcut değilse her sözün temel ilkesinin hakikat olduğu yönündeki akılcı inanca bağlı olduğu anlaşılabılır.

Onlar Kur'an'da edebi ve örfi hakikati ve mecazı kabul ederken, bu konuda, eğer ortada mecazi manaya işaret eden muteber bir nakli veya akli karine yoksa Kur'an'ın beyanlarında birinci ilkenin hakikat olduğu yönündeki akılcı linguistiğin kapsayıcı kriterini geçerli saymışlardır. Öyleyse sözün zâhiri anlamından başka bir anlama yönelmeyi ve tevili caiz gören ölçütün, karinenin mevcudiyeti olduğu gayet açıktır. Kelimenin zâhiri manasını bırakmaya nerede hakkımız bulunduğu ve nerede buna hakkımız olmadığı ancak karine temelinde anlaşılabılır.

İbn Cinni de (hicri 392) *el-Hasais*'te hakikat ve mecaz arasındaki farklılığı anlatmak üzere bir bab açarak şöyle der: "Hakikat, sözün kullanım aşamasında kendi vazedilmiş anlamında kullanılmasıdır. Mecaz ise bunun karşıtıdır. Yani asli ve vazedilmiş anlamını gözardı etmektir."¹ İbn Hazm da (hicri 457) mecazı ve teville ihtiyacı kabul ederek bunun için bir kriter ve ölçüt belirler ve şöyle der: Allah'ın, vazedilmiş lugat manasından başka bir anlama naklettiği her kelimenin yeni anlamıyla ibadet etmemiz gerekir. Salat, zekât, hac, savm, riba gibi. Bu mecaz değildir, bilakis ilahi vazetme ile beyan edilmiş (şer'i) hakikattir. Vazedilmiş lugat anlamından başka bir anlama nakledilmiş, ama yeni anlamıyla ibadet etmek zorunda olmadığımız sözcük ise mecazdır.

Şeyh Müfid de Kur'an'da mecaz ve istiarenin varlığını kabul eder, ama bunu belli bir kurala ve kritere bağlı olması gerektiğini izah eder. Kur'an'ın zâhiri manasından vazgeçip teville yönelmeyi ancak muteber bir delil bulunması durumunda caiz görür. Ona göre böyle olmadığı takdirde teville dayalı anlayış reddedilmelidir. O, bizzat Kur'an'ın açıkladığı gibi Kur'an'ın Arapça nazil olduğunu (Şuara 195, Zümer 28, fussilet 44) belirtir. Bu nedenle bu dilin alanında hitap konusu olmuş Kur'an'ın muhatapları onun kavramlarını Arap dilinin kurallarına göre anlamalı ve ona göre amel etmelidirler.²

¹ İbn Cinni, Osman, *el-Hasais*, Muhammed Ali Neccar'ın tahkiki, s. 442.

² Müfid, Muhammed b. Muhammed, *el-Risaletu'l-Adediyye*, s. 5; *el-Fusah fi İmame'ti Ali b. Ebi Talib (a.s)*, s. 155.

Şeyh Müfid, gösterdiği kriter temelinde birtakım ayetleri lafzi ve zâhiri tefsirin dışına çıkartır. “Zürr” ayeti (A’raf 172) konusunda şöyle der: Ayetin zâhiri manasını esas almak doğru değildir. Çünkü bu yapıldığında Âdem’in zürriyetinin konuşması hususunda tenasühe inananların ve Haşeviyye’nin görüşünü kabul etmek zorunda kalırız. Bu yüzden lugatta mecaza yapışmalıyız.³

Yine; ⁴“يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ” ⁵“يَسْجُدْ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ”

gibi ayetleri zâhiri anlamlarının dışına çıkartarak mecazi manaya sahip kabul eder.⁷ Gerçi verdiği son iki örnek diğer muhakikler açısından da incelenmeye açıktır.

Kendisinden *Esraru’l-Belağa* ve *Delailu’l-İcaz* isimli iki eserin yadigar kaldığı Cürcani de (hicri 471) mecazı tarif ederken şöyle yazar: Mecaz, bir lafzın, vazedilmiş asıl lugat manasından çıkıp başka manaya geçtiği zamandır.⁸ İstiareyi de lafzın asıl anlamından sıyrılıp başka anlama gelmesi olarak tarif eder. Mesela hakkı keşfedenin hücceti veya beyanı için nurun kullanılması gibi:

﴿وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ﴾

“Onunla birlikte gönderilen nura uyanlar.”⁹

Sekkaki de (hicri 626) mecazın, hakikatin hilafına ona delalet edecek bir şeye (karine) muhtaç olduğunu izah eder.¹⁰

Ebu Hamid Gazali (hicri 505) usûl tahkiklerinde mecazı tarif ettikten sonra onun için dört işaret sayar.¹¹ Buradan anlaşılmaktadır ki, Müslüman düşünürlerin bakış açısına göre Kur’an’da edebi ve örfi mecazı kabul ederek mecazi anlama yönelmek ancak hakiki anlamın önü tıkalı olduğu ve mecazi manaya geçiş için karine mevcut bulunduğu zaman caizdir.

³ el-Fusah fî İmame'ti Ali b. Ebi Talib (a.s), s. 164.

⁴ Hac 18 (Göklerde ve yerde olanlar ona secde ediyor.)

⁵ Fussilet 11 (Sonra göğe yerleşti.)

⁶ Kaf 30 (O gün cehenneme deriz ki.)

⁷ Mecmua-i Resail-i Şeyh Müfid, s. 67, Risaletu's-Şeyhi'l-Mufid Mufessiran.

⁸ Cürcani, Abdulkahir, *Esraru’l-Belağa*, s. 304.

⁹ A’raf 157

¹⁰ Miftahu’l-Ulum, s. 153.

¹¹ Gazali, Muhammed, *el-Mustafa min İlmi’l-Usul*, c. 1, s. 341-342.



2. Hakikatin İşaretleri

Lafızların kullanım alanının daima vazedilmiş anlamların çerçevesinden daha geniş olduğu ve kelimelerin kullanım sırasında, mecaz, tahsis, takdir veya gizleme gibi bir dizi arızı özellikle nitelenme kabiliyeti taşıdığı gözönünde bulundurulduğunda hakiki anlam nasıl tanınabilir?

Daha önce de söylendiği gibi, bu konularda âlimlerin diyaloglara dair sabit yasası, mecazi manaya, tahsis ve takdire delalet eden bir karine bulunmadıkça her sözde temel ilkenin vazedilmiş hakiki anlamı ifade etmek olduğudur.

Bu ilkenin neden dayanak olduğu üzerinde düşünüldüğünde ilkenin kaynağını aşağıdaki konuların oluşturduğu ortaya çıkacaktır:

a) Çağrışım; âlimlerin geleneği açısından vazedilmenin kayda geçmesinden sonra ve onunla ilgili genel bilgi edinildiğinde eğer bir kelimenin kullanımıyla, hiçbir karine olmadan o dilin muhataplarının zihninde bir anlam oluşuyorsa, bu, o anlamın hakiki olduğunun göstergesidir ve lafızla o anlam arasındaki vazetme ilişkisi kurulmuş demektir.

b) Yüklemenin doğruluğu ve yoksaymanın yanlışlığı; hakiki anlamı tanımak için varolan bir başka nitelik, hakiki anlamın lafza yüklenebilirliğinin mümkün olması ve o anlamı yoksaymanın uygunsuz görülmesidir. Bir diğer ifadeyle, mantıksal önermeye zemin hazırlayan kavramsal aynılık hakikatin göstergelerindendir. Oysa mecazi anlam ile lafız arasında böyle bir irtibat kurulu değildir.¹²

Bu doğrultuda hatırlatılması faydalı olacak diğer bir nokta şudur: Acaba lafızlar, kullanılmaları sırasında söyleyenin iradesine mi tabidir, yoksa kullanıcıların iradesi vazedilene mi tabidir? Burada da âlimlerin kuralı, akıl sahibi bir konuşanın kendi maksadını ifade ederken, kullandığı lafızları vazedilmiş anlamlara yüklemesidir ve ciddi iradesinin kullanım iradesinden kopuk olmayacağıdır. Sonuçta o, karine göstermeden şaka kastı veya başka bir anlam kastı taşıdığını iddia edemez. Çünkü kullanıcıların iradesi vazedilme konumundan sonradır. Buna ilaveten, eğer lafızların anlamı, onları ifade edenin iradesine bağlı olarak değişkense bunun

¹² Bkz: Kifayetu'l-Usûl, c. 1, s. 25.

gereği, tüm lafızlarda 'mevzu leh'in özellikli ve tikel olmasıdır. Zira lafzı dile getirenin iradesi daima tikel ve zihinseldir.¹³

Tabii ki söyleyenin, bir karine göstererek mecazi anlamda ve karine göstermeyerek hakiki anlamda kendi sözünün doğrulayıcı delaleti¹⁴ belirtmeye hakkı vardır. Başka bir ifadeyle, sözün doğrulayıcı delaleti, söyleyenin iradesine bağlıdır ve beyan edilme konumunda yer alır, ama tasavvura dayalı irade değildir.

3. Karinenin Yokluğu

Her konuşanın sözündeki temel ilkenin, eğer aksine delil oluşturacak bir karine yoksa, vazedilmiş hakiki mana olduğunu söyledik. Şimdi sözün nerede mecazi olduğu ve nerede mecazi olmadığını belli eden bu karinelerin neler olduğunu göreceğiz.

Hakiki manaya engel oluşturan karineler esas itibarıyla iki gruptur. Bir grup karine lafız ve metinle ilgilidir ve kendi içinde de iki çeşide ayrılır: Bazen metne ilişik olarak gözümüze çarpar, bazen de metne ilişik olmayan ve bağımsız lafzi karineler vardır.

İkinci grup akli karinelerin kendi türü içinde muhtelifler. Misal olarak, müfessirin Allah, insan, dünya, ahiret gibi konular hakkında sahip olduğu görüşler Kur'an ayetlerinin mecazi ve hakiki tezahürlerini tanımada belirleyici rol oynar.

Kendi felsefesinin ilkeleri ışığında ruh ve beden birliktedir. Haşrolacağını savunan Molla Sadra, *Esfar*'ın cismani mead bahsinde, cismani meada ilişkin bütün ayetleri ruhani mead olarak tevil eden ve "Kur'an'ın hitapları avam ve cahil Araplara yönelik olduğundan onların anlayışına uygun biçimde söz söylemiştir" diyen filozoflardan birinin görüşünü eleştirir. Molla Sadra şöyle der: Bu filozofun sorunu, cismani meadı aklen ispatlamaktan acze düşmüş olmasıdır. Bu yüzden cismani meadla ilgili sarıh ayetleri ruhani durumlara tevil etmiştir.¹⁵

¹³ Bkz: *Kıfayetu'l-Usul*, c. 1, s. 23

¹⁴ Metinde "delalet-i tasdiki"

¹⁵ *El-Esfaru'l-Erbaa*, c. 9, s. 214-215.



Ragıb İsfehani, *Mukaddime Camii't-Tefasir* isimli kıymetli eserinde, çeşitli itibarlar nedeniyle bir fiilin çok sayıda faile nispet edilmesinin caiz olduğu konusunda kayda değer bir tahlil yapmıştır. Buna göre onun görüşü şudur ki, müellif, Kur'an ayetlerini anlamada cebriyecilere ve takdir mezhebi mensuplarına hakettikleri cevabı vermiştir. O, Allah dışındaki faillerin fiillerinden her birinin fail, unsur, fiil, mekân, zaman, araç, numune, hedef, gaye ve kılavuz gibi şeylere muhtaç olduğunu izah eder. Bu sebeple fiil, birinci müsebbibe de, sonuncu müsebbibe de ait kabul edilebilir; tıpkı ortadaki sebebe ait de sayılabileceği gibi. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulmuştur:

﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا، "قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾

"Allah, ölüm vakti gelince kişiyi öldürür."¹⁶ "De ki: Size vekil kılınan ölüm meleği canınızı alacak."¹⁷

Aynı şekilde, çeşitli itibarlar nedeniyle bir fiil belli bir faile ait kabul edilebilir veya ona ait olduğu reddedilir. Mesela:

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾¹⁸

﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾¹⁹

Bu izaha göre doğrudan ve aracısız fiillerimiz iki bakımdan değerlendirilir. Biri doğrudan olana atfedilenler, diğeri ise takdir edene ve her şeyin çekip çevrilmesi elinde olan kimseye, yani takdiri olmaksızın, doğrudan failin ve hiç kimsenin fiilinin meydana gelemeyeceği Allah'a atfedilenlerdir. Öyleyse fiillerimize iki türlü bakılabilir. Bir açıdan gerçekte fiil Allah'ın fiilidir. Çünkü her şeyin takdiri onun elindedir. Diğer açıdan, bir işi yapabilmek için Allah'ın bize güç verdiği gözönünde bulundurulursa bu durumda biz failiz demektir. Birinci görüşte, yani Allah'ın takdiri görüşünde olmayan kişi ikinci aşamaya ulaşamaz. Bu yüzden Allah'ın insanları imana, yani bir fiili gerçekleştirmeye çağırdığını (آمِنُوا بِاللَّهِ²⁰) ve şöyle buyurduğunu görüyoruz:

¹⁶ Zümer 42

¹⁷ Secde 11

¹⁸ Enfal 17 (Onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü.)

¹⁹ Nisa 79 (Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsendendir.)

²⁰ Hadid 7 (Allah'a iman edin.)

﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾

“İnsan için çalışmasından başkası yoktur.”²¹

Ama insanları bilgilendirdikten sonra onlara, iman etmelerinin bile ilahi yardımla olduğunu anlatır:

﴿قُلْ لَا تَمُوتُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُوتُ عَلَيْكُمْ أَنْ هَذَا كُمْ﴾

“De ki: Müslümanlığınızı benim başıma kakmayın. Sizi imana erdirdiği için asıl Allah size lütufta bulunmuştur.”²²

Bu nedenle Allah, yarattıklarının fiillerini kendisine nispet etmiştir.

Buraya kadar söylenenlerden anlaşılmaktadır ki, hakikatte gerçek, bağımsız ve tek başına fail Allah’tan başkası değildir. Çünkü tüm failler özleri itibarıyla Allah’a muhtaçtırlar ve fail kelimesinin onlar için kullanılması, failin manasının genişletilmesi bahsindendir.²³

İbn Kuteybe de başkalarının mecazi anlam verdiği kimi ayetleri hakiki manada kabul etmiştir. İbn Kuteybe bu mevzular için bir kriter belirlemiş ve şöyle demiştir: Eğer bir fiil, masdara vurgu yapıyorsa veya tekrar edilerek vurgulanıyorsa mecaz değildir. Bu sebeple;

﴿كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾²⁴,

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾²⁵

ayetlerinde anlam mecazi değil, hakikidir.²⁶

4. Kur’an’da Mecazın Alanı

Arap dilinin lugat ve edebiyatına aşina olan hiç kimseye Kur’an-ı Kerim’in güzellik, apaçıklık, belagat, lafız ve anlam süslemeleriyle dolu

²¹ Necm 39

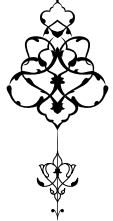
²² Hucurat 17

²³ *Fi Usulit-Tefsir, Mukaddime Camii’t-Tefasir*, s. 63-67.

²⁴ Nisa 164 (Allah Musa ile gerçekten konuştu.)

²⁵ Nahl 40 (Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözümüz sadece “ol”dur. Hemen olur.)

²⁶ *Tevili Muşkili’l-Kur’an*, s. 111.



olduğu gizli değildir. Söz ustaları ve eleştirmenler, Kur'an'a inananlar ve inkâr edenler, Kur'an'ın oluştuğu tarihin başlangıcından bugüne kadar, Kur'an'daki harflerin uyumu, kelimelerin sarmaş dolaş oluşu, cümlelerin canlanması, anlamların ayna gibi cisimleşmesi ve kelimelerin birlik-teliğinin benzersiz olduğunu itiraf eder. Yakışan icaz ve en uygun itnab, yerinde vurgu, mecaz ve iltifat, kinaye ve istiare, teşbih ve temsil, fasıllar, beyanda güzel sanatlar (cinas, tıbak, meşakile, akis ve tebdil), tasdik ve müraat-i nazir gibi uygulamalar, Kur'an'da en gelişmiş şekilleriyle rastlanabilecek özelliklerdendir.²⁷

Bununla birlikte Müslümanlar Kur'an'da mecaz, kinaye ve istiarenin varlığını asla sembolizm, mitoloji (kinaye anlamında değil, efsane anlamında mitoloji) ve hayali temsil görmemiş; Kur'an ayetlerinin hiçbirine, bilgi desteği olmaksızın sırf ahlaki etki bırakmak için olduğu gözüyle bakmamışlardır.

Daha önce de gördük ki Kur'an'ın kendisi, müteşabihlerin varlığı ve onların muhkemlere irca edilmesi meselesini metnin beyanının niteliğinde anahtar ilke olarak tanıtmaktadır. Müteşabihleri izah ederken anlaşılmış olmalıdır ki Allah'ın zât, sıfat ve fiileri, kâinatın ve insanın yaratılışının niteliği, bu dünyanın sonu ve yeniden dirilişin zuhuru gibi gaybi müteal hakikatlerin tecelli etmesinde kelimeler giysisi ve standart dil yetersizdir. Bu yüzden yüksek hakikatlere dil formunda yer verme mecburiyeti mecaz, kinaye, temsil ve teşbih tarzlarını, vazedilmiş anlam alanından çıkmayı ve nihayet zâhiri medlul kabul edilemediğinde anlamda benzetmeyi ortaya çıkartmıştır. Ama bu, hayalin gerçeğin yerini aldığı anlamına gelmez.

Allame Tabatabai'nin "Allah'ın peygamberlerle konuşması"nı (Bakara 253) tefsir ederken mecazcılığı ve kutsal metinlerin medlullerine temsil gözüyle bakmayı reddederek şöyle yazdığını görmüştük: "Kur'an ayetleri ve geçmişteki peygamberlerin sözleri, hiç kuşku yok sözlerinde mecaz ve temsil kasdı olmayan manada zuhur etmiştir. Eğer sözlerinin mecazi anlamlarla tevili uygun olsaydı, bu durumda, insana anlatıtları tüm ilahi hakikatler ve öğretiler, doğaötesini reddeden maddi anlamlara hamledilebilirdi."²⁸ Allame Tabatabai, riba ayetini;

²⁷ Bkz: *Mucizeşinasi*, sb 146-170.

²⁸ *El-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 2, s. 314.

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾²⁹

Tefsir ederken bazı kimselerin sözünü nakleder: Bu benzetme, insanların cinlerin etkisi altında delirdiklerini zanneden Arap halkının kimi yanlış inançlardaki kültürüyle uyumluluk babındandır. Bu tür bir söz, sırf benzetme olduğundan herhangi bir sorun taşıyor. Çünkü hüküm taşıyor ve gerçeğe uygunluğu gözetilmiş değildir. Bu misalin anlamı şudur ki, faiz yiyenler, sanki şeytanın ele geçirdiği ve kontrolü kaybetmiş deliler gibidirler. Ama bu delilerin gerçekten şeytanın temasına maruz kalması mümkün değildir. Çünkü Allah, şeytanın, kullarının aklına, özellikle de müminlerin aklına musallat olmasına izin vermeyecek kadar adildir.

Allame bu görüşü naklettikten sonra onu tenkit eder ve şöyle yazar: Allah, bâtılığını ve reddedildiğini ifade etmek dışında sözünü bâtıl ve boş bir söze dayandırmaktan münezzehtir. Allah Kur'an'ı vasıflandırırken şöyle demiştir: “Bâtılın hiçbir taraftan ona ulaşamayacağı yüce bir kitaptır.”³⁰ Yine demiştir ki: “Hiç şüphe yok, Kur'an, hak ve bâtılı ayırandır ve boş söz değildir.”^{31”32}

Üstad Mutahhari de Kur'an'ın insanın yaratılışını tefsir ederken Kur'an'ın dilini kinaye ve sembolik kabul etmesine ve Kur'an'ın, cennette yaşama, şeytanın kandırması, tamah, haset, cennetten kovulma ve tevbe konularında Âdem'in öyküsünü sembolik biçimde aktardığını izah etmesine rağmen Âdem'in bir şahıs olmadığını söylemez. Bunun yanı sıra Kur'an'ın sembolik anlatım içerdiği fikrini kesin bir dille yanlışlayarak onu dinin temel kaynağı ve insanın mutluluğu için zorunlu meseleleri beyan eden kitap olarak adlandırır:

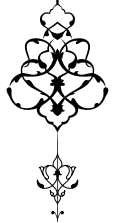
Kur'an; Tanrı, yaratılış ve varoluş hakkında bir dizi sembolik meseleyi gündeme getiren ve buna en çok bazı ahlaki tavsiyeleri de ekleyip bırakan, öyle ki müminleri, kimi kural ve düşünceleri diğer kaynaklardan almak zorunda bırakan başka bazı dinî kitaplar gibi değildir. Bilakis Kur'an, iman ve inanç sahibi bir varlık olarak insan için lazım ve zaruri inanç ilkeleri, fikirler ve

²⁹ Bakara 275 (Faiz yiyenler şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkarlar.)

³⁰ Fussilet 42

³¹ Tank 13-14

³² A.g.e., s. 412



düşünceleri, ahlaki eğitimin prensiplerini, toplumsal ve ailevi düzenin ilkelere beyan etmiştir ve diğer tüm kaynakların kriteri ve ölçütüdür.³³

Kur'an'da mecazı kabul etmekle birlikte mecazi anlama dair açık bir karine ve hüccet bulunmadıkça kavramların esasını hakiki anlama hamletme mevzusu, Kur'an'ın yayılmaya başladığı daha ilk günden itibaren Müslüman Kur'an araştırmacılarının dikkate aldığı bir konu olmuştur. Buna ilaveten, ister ilahiyat ve ahiretle ilgili bilgiler olsun, ister Kur'an'ın bildirdiği kıssalar, öyküler ve olaylarla ilgili olsun Kur'an'da mevcut bulunan mecazlar da asla gerçeklikten kopuk semboller manasında telakki edilmemiştir.

Erken dönem müfessirlerinden Taberi şöyle yazar: “Açık bir delil ve hüccet bulunmadıkça Kur'an ayetlerindeki asli lugat manalarına sırt çevrilemez.” Bu nedenle;

﴿ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا ﴾

“İbrahim soyuna Kitab'ı ve hikmeti verdik ve onlara büyük bir hükümlanlık bahsettik.”³⁴

Ayetinde çeşitli görüşleri aktardıktan sonra “mülk”ün manasını Süleyman'ın mülkü kabul eder. Bunun sebebi de Arap dilinde peygamberlik mülkünün değil, bu anlamın meşhur olması ve ilk akla gelmesidir. Sonra şöyle der: “Çünkü Allah'ın sözü Arapça'dır ve kelimeye, aksine bir işaret veya delil bulunmadıkça Arapların arasında meşhur ve ilk akla gelen anlam dışında bir mana verilemez.”³⁵ Taberi aynı izahı “وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا”³⁶ ayetinde de tekrarlamıştır.³⁷

5. Felsefi Hakikatin Edebi Hakikatten Ayırt Edilmesi

Burada bir polemik hususunda uyarıda bulunmak zorundayız. Bir taraftan kimileri Kur'an'da mecazın varlığını bayraklaştırıp Kur'an dilini

³³ Mutahhari, Murtaza, *Mecmua-i Âsâr*, c. 1, s. 514-515

³⁴ Nisa 54

³⁵ *Camiu'l-Beyan an Tevili Ayati'l-Kur'an*, c. 8, s. 481

³⁶ Fussilet 21 (Derilerine: “Niçin aleyhimize şahitlik ettiniz?” derler.)

³⁷ A.g.e., s. 106

simgeselleştirerek onu sembolik ve hakikatten soyutlanmış varsaymakta, öte yandan kimileri de Kur'an'ın hakikat olmasına, bâtılın ona nüfuz edemeyeceği gerçeğine ve mecazın yalanı gerektirdiği, bunun da Allah'a nispetinin muhal olduğuna dayanarak Kur'an'da mecazın her türlü kullanımını reddetmektedir.³⁸ Bu nedenle, her türlü yanlış anlamayı ve polemigi önlemek için birkaç noktayı birbirinden ayırmak mecburiyetindeyiz:

Bir: Edebi Hakikat ve Mecazın Felsefi Hakikat ve Mecazdan Farkı

Hakikat ve mecaz en azından iki farklı içeriğe sahiptir. Bazen hakikat, nesnel ve harici varlığın sıfatıdır ve onun karşısı olarak da göreceli veya mecazi varlık kullanılır. Başka bir ifadeyle “hakikat”, felsefi anlamıyla, anlatılan gerçekliğe uygun bilimsel surettir. Tabii ki bilindiği gibi hakikat ve doğruluğun kriteri çeşitli teoremlere göre farklı farklıdır. Teoremlerin doğru ve yalan oluşunun genel kriteri, bunların kavramlarının ötesiyle uyumu ve uyumsuzluğudur. Bu doğrultuda deneysel teoremlerin doğru mu yanlış mı olduğunu belirlemenin yolu, onların başka bir zihnin daha altta yer alan kavramlarıyla ölçülmesidir. Felsefi teoremlerin doğru mu yanlış mı olduğunu belirlemenin kriteri ise zihin-nesne ilişkisinin değerlendirilmesidir. Yani doğru olmaları, ister maddi ister soyut olsun onların nesnel anlatımlarının, zihnin ilişkili kavramları onlardan sıyrıp çıkarmasını sağlayacak biçimde olmasıyla mümkündür. Bu ölçüm doğru- dan vicdani teoremlerde gerçekleşir.³⁹ Fakat edebiyat ve lugatin hakikati, daha önce de gördüğümüz gibi, kelimenin vazedilmiş ve kararlaştırılmış anlamda kullanılmasıyla gerçekleşir. Kelimenin vazedilmiş mana dışında kullanılması ise mecazdır. Bundan dolayı mecazi anlam ile felsefi anlam arasında hiçbir icap ilişkisi mevcut değildir ve edebi mecazdan hareketle Kur'an hakikatlerinin harici nesnelliği asla iptal edilemez.

İki: Yalan Mecaz ve İstiare ya da İddia Edilen Hakikat mi?

Söylediğimize ilaveten, araştırmacıların söylediği gibi, istiarenin de bir çeşidi olduğu edebi mecaz ile edebi hakikat arasındaki ayrım

³⁸ Bkz: *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 2, nev 43, s. 375; *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 2, nev 52 ve 53

³⁹ *Amużeş-i Felsefe*, c. 1, s. 223.



şudur: İstiare, daima bir çeşit teşbih içeren mecaz türüdür. Bu yüzden hem karine türüne yakındır, hem de öte yandan tevil edilebilir sözdür. Öyleyse bu özellikler istiareyi doğruluk veya yanlışlık iddiasından ayırt edebilir.⁴⁰

Bazı büyüklerimizin ifadesiyle, teşbihlerde benzetilenin türünün temsil kabiliyetine ve yaraşır olma haline itibar edilir. Yani teşbih ve istiare, benzetilenin türü kasdedilenin niteliğini taşıdığı takdirde güzel bulunabilir. Mesela bir şey cesarette hayvan türünden olan aslana benzetilebilir. Ama mesela taş gibi, hayvan türünden sayılmayan ve cesaretle ilişkilendirilmesi de yaraşır olmayan şeyin cesarette aslana benzetilmesi yanlıştır.⁴¹

Bir diğer ifadeyle, edebiyat geleneğinde hakiki ve mecazi iki tür teoremde doğruluğun kriteri bir değildir. Örneğin “Ali aslandır” (cesarette) ve “Amr b. As aslandır” diyen kişinin bu iki teoremini hakiki beyan farzederek (ister felsefi hakikat, ister edebi hakikat olsun, yani kendisi için vazedilende lafzın kullanımı bakımından) her ikisi de yanlıştır. Fakat bir istiare olan ve istiaresinin de daima teşbih içerdiği mecazi beyan (edebi mecaz) sayarsak bu durumda birinci teorem doğru, ikinci teorem yanlıştır. Ama birincisi güzel yanlış, ikincisi çirkin yanlış şeklinde değildir. Dolayısıyla hakikatin doğruluğu ve yanlışlığının kriteri ve formu mecazinkinden farklıdır.⁴²

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşıldığı kadarıyla Kur'an'ın hakikati taşıdığına dayanan kimseler Kur'an'da mecazın varlığını reddetmişler ve edebi mecazı felsefi hakikatin karşısına koymuşlardır. Hâlbuki Kur'an'da mecazın geçtiğini savunanlar Kur'an'ın hakikati taşıdığına asla tereddüt etmemişlerdir. Bilakis söyledikleri şey, sözün, kendisi için vazedilmiş olanın dışında kullanımıyla ilgilidir. Tıpkı mecazın girişiyle Kur'an dilinin sembolikleştiğini savunanları açık bir yanlışta gördükleri ve bunun da edebi mecaz ile felsefi mecazı birbirine karıştırmalarından kaynaklandığını belirttikleri gibi.

⁴⁰ Bkz: *Fi Usulî't-Tefsir, Mukaddime Cami'u't-Tefasir*, s. 30; *Miftahu'l-Ulum*, s. 198.

⁴¹ Mutahhari, Murtaza, *Usul-i Felsefe ve Reveş-i Realizm*, c. 2, s. 146, dipnot.

⁴² Melekiyan, Mustafa, *Şerh ve Berresi-yi Nazariye-yi Kabzu Bast* (kitapçık), s. 25

6. Temsilden Sembole

Acaba Kur'an'da temsilin veya meselin varlığı Kur'an'ın hükümlerinden bir kısmının sembolik olduğunun işareti sayılabilir mi? Lugatta temsil kelimesi, teşbih ve benzer anlamında, misal verilmiş bir öykü veya olay, örnek getirmek, bir şeyi bir şeye benzetmek demektir.⁴³

Aynı şekilde mesel de teşbih, eş, numune, benzer, hal vasfı, öykü, kıssa, hikâye ve efsane anlamına gelir.⁴⁴

Kısacası mesel, nitelemektir⁴⁵:

﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا﴾

“Allah’a karşı gelmekten sakınanlara va’dolunan cennetin durumu şudur: Onun içinden ırmaklar akar, yemişleri ve gölgeleri devamlıdır.”⁴⁶

Allame Tabatabai (r.a), şibh ve şebah kelimelerine benzeyen misl ve mesel kelimesinin anlamına işaret ettikten sonra şöyle der: “Burada kasdedilen, bir şeyi dinleyen için resmetmektir.” Sonra şunu ekler: Mesel, anlatanın gözönünde bulundurduğu anlamı temsili istiare metoduyla dinleyen zihnine yansıtan cümle veya öykü anlamındadır. Mesela:

﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾

“Tevrat’la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerce kitap taşıyan merkebin durumu gibidir.”⁴⁷

Sonra betimlemenin anlamına işaret eder ve “انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ”⁴⁸ ifadesini bu manada alır.⁴⁹

Kur'an-ı Kerim’de mesel ve emsal kelimenin muhtelif kullanım biçimleri hesaba katılırsa hiç kuşku yok, betimlemek anlamında temsilin,

⁴³ Logatname-i Dehhoda, *temsil* kelimesi.

⁴⁴ A.g.e., mesel kelimesi.

⁴⁵ Ragıp İsfahani, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, mesel kelimesinin dipnotu.

⁴⁶ Ra'd 35

⁴⁷ Cuma 5

⁴⁸ Furkan 9 (Bak senin hakkında ne biçim temsiller getirdiler.)

⁴⁹ *El-Mizan*, c. 2, s. 159.



tıpkı akılla kavranan hakikatlerin algılanabilen tezahürlere benzetilmesi, özdeyiş veya diğer sözler gibi olduğu sonucu çıkarılabilir. Ama insanın terbiye edilmesi saikiyle bile olsa Kur'an'ın hayali öykülerle ve roman türüyle ilişkilendirilmesi ciddi güçlükle yüzyüzedir.⁵⁰ Çünkü gözönünde bulundurulanan anlamın dinleyenin zihnine yakınlaştırılması için mesel aracılığıyla betimlenmesi hakikatleri açıklamada meşhur bir uygulama ve kolay bir yoldur.⁵¹

Allame Tabatabai (r.a), hak ve batıl su ve köpüğe benzeten ayet (Ra'd 17) hakkında şöyle yazar: “Bu misal bize, gözlemlenen âlemin gerçeklerinin gayp âlemini ve manevi hakikatleri resmetmek için uygun semboller olduğunu söylüyor. Bu nedenle müminin nefsindeki doğru inançların meseli, çeşitli ırmaklarda akan, insanların yararlandığı, onların yüreklerini canlandıran ve orada iyilik ve bereket yeşerten gökyüzünden inmiş su gibidir. Kâfirin nefsindeki batıl inancın meseli ise devamı ve kıvamı bulunmayan sel üzerindeki köpük gibidir.”⁵²

Bu yorumun içeriği, âkil insanların diyaloglarında yaygın olan, akılla kavranan şeyin algılanabilen şeye benzetilmesinin ifadesidir. Bunun gibi, bazı maksatları anlatabilmek amacıyla konuşma sırasında bir özdeyişin beyan edilmesi de hiçbir güçlükle karşılaşmaz. Çünkü özdeyişler, biz haberdar olmasak da mutlaka nesnel bir temele sahiptirler:

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَظَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا﴾

“İpliğini sağlamca bükükten sonra çözüp bozan gibi olmayın.”⁵³

Denir ki burada cahiliye dönemindeki ahmak bir kadına işaret vardır. Öğleye kadar yün eğirir ve akşamları da düğümleri çözerdi.⁵⁴ Sonra bu öykü, sonuca vardırılmış bir işi bozan herkes için misal haline geldi.

Kur'an'da temsilin bir diğer anlamı “nazil olmuş hakikatler” tabiriyle ifade edilebilir. Allame Tabatabai, muhkem ve müteşabih ayetini

⁵⁰ Bkz: *Tefsir-i Tesnim*, c. 3, s. 223-229

⁵¹ Bkz: *el-Mizan*, c.13, s. 202; c. 15 s. 125.

⁵² A.g.e., c. 11, s. 338-339.

⁵³ Nahl 92

⁵⁴ *Mecmeu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5-6, s. 590.

(Âli İmran 7) izah ederken linguistik-epistemolojik bir analiz kapsamında şunları yazar:

Bireylerin genel anlayışı daha çok algılanabilenlerle meşguldür ve onun ötesindekileri kolayca idrak edemez. Öte yandan Allah'ın dine hidayetini belli bir gruba özgü de değildir. Bilakis insanların tamamı ve tüm sınıflar ondan yararlanmalıdır. Yine Kur'an tevili de kapsadığından Kur'an-ı Kerim'in beyanlarının mesel boyutu taşıması da bir gereklilik haline gelmiştir. Şu anlamda: Kur'an-ı Kerim insanların zihinlerinde aşına oldukları anlamları alarak, ahalinin bilmediği bilgileri insanların anlayabilmesi için o anlamların formuna sokar.

﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ﴾

“Biz, anlayıp düşünmeniz için onu Arapça bir Kur'an kıldık. O, katımızda bulunan Ana Kitap'ta mevcut, yüce ve hikmetle dolu bir kitaptır.”⁵⁵

Kabilinden ayetler her ne kadar bu noktayı açıklıkla belirtmemiş, kinaye ve işaretle geçmişse de bu işaretle yetinmemiş, onu hak ve bätül için verdiği bir misalle beyan buyurmuştur:

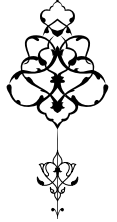
﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقُّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾

“O, gökten su indirdi de vâdiler kendi hacimlerince sel olup aktı. Bu sel, üste çıkan bir köpüğü yüklenip götürdü. Süs veya eşya yapmak isteyerek ateşte erittikleri şeylerden de buna benzer köpük olur. İşte Allah hak ile bätül böyle misal verir. Köpük atılıp gider. İnsanlara fayda veren şeye gelince, o yeryüzünde kalır. İşte Allah böyle misaller getirir.”⁵⁶

Böylelikle Kur'an'ın lafzi beyanlarının Allah'ın hak malumatı için birtakım meselleri olduğu açıklığa kavuşmuş oldu. Allah bu malumatı

⁵⁵ Zuhruf 3-4

⁵⁶ R'ad 17



beyan etmek için onları halkın ortalama seviyesine kadar indirmiştir ve bundan kaçış da yoktur. Çünkü halkın geneli duygusallıktan başkasını idrak edemez. Bu sebeple genel anlamları da hissiyat kalıbında anlatmak gerekir.⁵⁷

Benzer biçimde, şeytanların semavi şihaplarla kovulmasını ve gökteki haberleri dinlemekten mahrum edilmesini (Saffat 10) tefsir ederken şöyle yazar: Allah Teâla'nın bu sözünün, duyumsanamayan hakikatlerin, hissedebilen anlayışa yaklaştırmak için beyan edilmiş duyumsanabilen biçimler formunda temsili kabilinden olması muhtemeldir. Çünkü başka bir yerde şöyle buyurmuştur:

﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاسٍ لِّمَّا يَعْزُبُ عَنْهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾

“İşte bu temsilleri insanlar için getiriyoruz; fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir.”⁵⁸

Arş, kürsü, levha ve kitap da aynı konular arasındadır. Bu çerçevede, meleklerin yaşadığı semadan maksat, gözlemlenebilen âleminden üstün bir ufukla melekuti varoluş; şeytanların gökyüzüne yaklaşması, oraya kulak vermesi ve ok yağmuruna tutulması ile kastedilen, şeytanların yaratılışın sırlarını ve gelecekte yaşanacak olayları öğrenmek için melekler âlemine yakınlaşma girişimi, melekût âleminin nuruyla ok yağmuruna tutulmaları ve hakkın onların bâtil işlerini yok etmesidir.⁵⁹

İslam'ın derin düşünebilen Kur'an âlimleri açısından, bir yandan Kur'an'ın hak oluşuna, diğer yandan tabiat âlemini ve doğaötesini -bu cümleden olarak da misal âlemini ve maddenin her türlü şaibesinden arınmış soyut evreni- kapsayan varlık evreninin kuşku mertebelerine odaklanmak ve duyu, tecrübe, akletme, nefsanî gözlem ve peygamberlerden edinme vasıtasıyla vahye dayalı bilgiyi kapsayan insanın idrak gücünü ve anlayış mecralarını geliştirmek Kur'an'da temsil, misal ve örneklemeden sözedildiğinde asla hayali öyküler ve simgeselleştirme yaklaşımına fırsat doğurmayacaktır.

⁵⁷ El-Mizan, c. 3, s. 60-63; Tefsir-i Tesnim, c. 3, s. 223.

⁵⁸ Ankebut 43

⁵⁹ Bkz: A.g.e., c. 17, s. 124-125.

Buna ek olarak, daha önce beyan edildiği gibi, burada lügat hakikati ve mecazı ile felsefi hakikat ve mecazı birbirine karıştırmamak gerekir. Bazı büyük müfessirlerin Kur'an'da değinilen kimi olaylar hususundaki yorumu temsil veya misal oldukları şeklindeyse bile bu, hiçbir şekilde o olayların hayali ve gerçeklikten uzak uydurma öyküler gibi kabul edildikleri anlamına gelmez. Bilakis, kendilerinin de izah ettiği gibi kasdettikleri şey, doğaötesi bir hakikati, tabiat ve madde ülkesinde yaşayan biz insanların aşına olduğu kelimelerle açıklamaktır.

Buna göre Kur'an'ın bu tür tabirlerine mecaz adı vermeye izinliyssek de bu mecazdan maksat edebiyat ve lügat mecazıdır, anlamı gerçekliği reddetmek olan felsefi içerikli mecaz değil. Ama bu konularda da, bundan önce ele aldığımız kaynak uygunluğu itibariyle bu kavramlar Kur'an'a özgü örf'e aittir. Bu özellikli örf, ona aşına olmayan halkın geneline mecaz gibi görünebilir. Fakat onu bilen ve haberdar olanlar için tecelli eden vazedilme ışığında ortaya çıkan hakikattir, mecaz değil.

Bu çerçevede Kur'an'da mesel ve temsilin varlığının (Rum 85) kabul ediliyor diye Kur'an'ın her hükmü temsille açıklanamaz. Aksine, böyle bir karar karinelere, akli veya nakli dayanağa muhtaçtır.⁶⁰ Bu bakımdan, ilahi emanetin arzedilmesi, onun insan tarafından kabul edilmesi, göklerin, yerin ve dağların çekimser kalması belki de insanoğlunun bu paha biçilmez emanete tahammül kabiliyetine dair kinaye ve temsildir⁶¹:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا

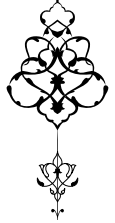
وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

“Emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir.”⁶²

⁶⁰ Bkz: *Tefsir-i Tesnim*, c. 3, s. 29, 226.

⁶¹ *El-Mizan*, c. 16, s. 349; *Tefsir-i Tesnim*, c. 3, s. 279.

⁶² Ahzab 72



7. Nazil Olmuş Hakikatler

Allame Tabatabai, “zürr” veya “misak” olarak adlandırılan ayetin (Araf 172) tefsirinde çeşitli görüşleri beyan edip sıraladıktan sonra, nihayet çeşitli maddi, örneklem ve soyut etkenler teorisinin ışığında;

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾

“O’nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbihini anlamazsınız.”⁶³

Ayetinden yararlanarak, her yaratılmışın Allah katında gelişmiş ve sınırsız bir varlığı bulunduğu, ama dünyanın varoluş sahasına indiğinde kaçınılmaz olarak sınır ve ölçü almak zorunda kaldığı sonucunu çıkarır.

Allame bu temele göre insanlık âleminin de dünyada varoluş alanında zuhur etmezden önce, gözlem sahasında hiçbir şekilde Rabbinden gaflete düşmediği ve gaybın olmadığı, Allah’ın birliğini nefsanî gözlemle bulabildiği melekuti bir varlığa sahip olduğunu, fakat perdelerle dolu ve gaflete bulaşmış madde âlemine düştüğü andan itibaren bu gözlemden gafil kaldığını izah eder. Bu dünyevi ve maddi varoluştan üstün ve tek tek insanların Rablerinin rabliğine şahitlik ettikleri o misali varoluştaki bu dünya âlemine hiçbir şekilde zaman önceliği yoktur. Bilakis onunla eşzamanlıdır ve onu kuşatmıştır. Bu nedenle o tanıklığın formunun bu dünyaya sadece mertebe bakımından önceliği vardır ve şahitlik de hakiki bir içeriğe sahiptir.

Dolayısıyla ayetin çevirisi şöyle olmalıdır: “Ey Peygamber, onlara bu dünyadan önceki [dünyanın ötesindeki] vatanlarını hatırlat. Orada Allah Âdem’in bütün çocuklarından şahitlik istedi. Onlar da o tanıklık yerinde uyanık fıtratlarıyla Rablerinin rububiyetini hiç perde olmaksızın gözleriyle gördüler. Tam da şunun gibi:

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾

“Her şey O’nu hamd ile tesbih eder. Ancak, siz onların tesbihlerini anlamazsınız.”⁶⁴

⁶³ İsra 44

⁶⁴ İsra 44

Bu ortamda “أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ”⁶⁵ hitabı hal bildiren beyan değil, hakiki bir hitaptır. Çünkü onlar müşahede ile ilahi konuşmayı, yani onun “murad edilen mana”yı itiraf beklemek olarak anladılar ve hal lisanıyla değil, hakiki lisanla ona “قَالُوا بَلَىٰ”⁶⁶ cevabını verdiler.⁶⁷

Allame Tabatabai (r.a), Kur'an'ın Âdem ve Havva, cennette oturmaları, yasak ağaç, hata, tevbe ve cennetten düşüş kıssasına dair verdiği bilgiyi de, yine, Âdem'in (a) madde âleminin ötesindeki varoluşu sırasında meydana gelmiş, berzahta ve misal âleminde cereyan eden olaylar olarak anlatır.⁶⁸

Nitekim misak olayı, zürr âlemi, hakemlik yapması için Davud'un mihrabına oturan hasımların hakemlik talebi⁶⁹ (Sad 22), Peygamber'in kalbinin yarılması, kin ve hasedin çıkartılıp yerine şefkat ve merhametin yerleştirilmesi rivayetini de misali bir zuhur ve berzah varoluşunun gerçekleşmesi olarak alır.⁷⁰

Ayetullah Cevadi Âmulî, isimlerin Âdem'e öğretilmesi meselesinde şu soruyu ortaya atar: İsimlerin Âdem'e öğretilmesi ve onun meleklerle arzedilmesi... Allah, melekler ve Âdem arasındaki diyalog acaba haricte mi vuku bulmuştur, yoksa bu kıssanın içeriği sadece temsil midir? Tabii ki burada temsilden maksat, harici hiçbir gerçekliği bulunmayan sembolik kıssa değildir. Bilakis nesnel olarak vuku bulmuş olan akılla kavranabilir hakikat ve gaybi bilginin duyumsanabilir surette seslendirildiği anlamına gelir.

Ayetullah Cevadi Âmulî, temsilin muhtelif anlamlarını ve kullanımlarını ifade ettikten sonra şöyle yazar:

İsimlerin öğretilmesinin temsile hamledilmesi, tahkikin mümkün olmadığı durumda geçerlidir. Yoksa tahkikin asıl oluşu temsille ilişkilendirmeye manidir. Çünkü temsile hamletmek daha fazla yardımı gerektirir ve

⁶⁵ A'raf 172, “Ben sizin rabbiniz değil miyim?”

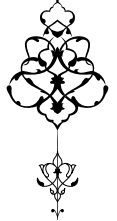
⁶⁶ A'raf 172, “Evet, dediler.”

⁶⁷ El-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an, c. 8, s. 306-322.

⁶⁸ A.g.e., c. 2, s. 132.

⁶⁹ A.g.e., c. 17, s. 194.

⁷⁰ A.g.e., c. 20, s. 317.



yardım çağrısına karşı sorumluluk üstlenmeye yolaçar. *Zira lafızlar vaz edilmiş anlamların ruhları içindir, kalpleri için değil.* Kanıtın hususiyetlerinin kavramların çerçevesi içinde herhangi bir payı yoktur ve kapsayıcı anlamın doğal, misale dayalı ve akılcı muhtelif kanıtları bulunabilir. Bu sebeple bu olayda gündeme gelen “öğretme”, “isim”, “arzetme”, “söz”, “haberler” gibi başlıklar için meleklerin hazır bulunarak şahit oluşlarını da içine alacak ve “hiçbir” tür kolaylaştırıcıyı gerektirmeyecek kapsayıcı kavramlar dikkate alınmalıdır. Bu durumda, sözkonusu başlık ve kelimelerin zâhiri anlamını gözardı etmek için ve tahkikten vazgeçip temsile yönelmeye sebep oluşturacak bir karine olarak temsille ilişkilendirmeye herhangi bir delil bulunamaz.

Sonra şunu ekler:

Gerçi bazı ayetlerin zâhiri malumatı anlatmada temsil yönteminden yararlanır ve Kur'an'ın eğitim metodunu yansıtan o ayetlerde, semavi kolların tamamının temsili olduğunu yanlışlayan genel lafızlar kullanılmıştır. Lakin o ayetlerin içeriği, her konuda meselden yardım alındığı değil, gerekli yerlerde her türlü meselin kullanıldığını göstermektedir. Genel olarak temsil metodunun kullanıldığını gösteren;

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾⁷¹

﴿فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾⁷²

ve başka ayetlerdeki genelleme, misali verenle değil, meselle ilgilidir. Yani Kur'an'ın meselesini anlatmak için mümkün her türlü temsil kullanılmaktadır ama Kur'an'ın tüm meseleleri ve semavi vahyin bütün kollarını temsil yoluyla anlatılmış değildir ve mesel içermez.⁷³

Ayetullah Cevadi Âmulî, meleklerle Âdem'e secde etme emrini tefsir ederken önce bunun nesnel olduğu üzerinde durur ve şöyle yazar:

Bu olay hakiki olamaz. Çünkü bu emri teşrii kabul edemeyiz, çünkü melekler teklifle mükellef değildir. Yaratılışsal⁷⁴ da kabul edemeyiz, çünkü

⁷¹ İsra 89 (Muhakkak ki biz, bu Kur'an'da insanlara her türlü misali çeşitli şekillerde anlattık. Yine de insanların çoğu inkârcılıktan başkasını kabullenmediler.)

⁷² Rum 58 (Bu Kur'an'da insanlar için her çeşit misale yer vermişizdir.)

⁷³ Tefsir-i Tesnim, c. 3, s. 223-229.

⁷⁴ Metinde “tekvinî”

yaratılışsal olan mutlaka vuku bulur ve sırt çevrilebilir bir şey değildir. Dolayısıyla bu olayı temsille ilişkilendirmek gerekir. Tabii ki temsil olmanın manası, onun hayali ve sembolik bir öykü olduğu, harici gerçekliğe uygun bulunmadığı demek değildir. Bilakis kasdedilen şey, gaybi bir hakikatin hissedilebilir şekilde seslendirilmiştir... Secde olayının temsile hamledilmesi, memur meleklerin, isyanla bağdaşmayan ismet sahibi olmasına binaendir. Böyle olmasaydı yaşanan olay zâhirine hamledilebilir ve İblis'in emre itaatsizliği de isyan olarak kavramsallaştırılabilirdi. Bu durumda temsille ilişkilendirmeye ihtiyacı kalmazdı.⁷⁵

Âdem kıssası üzerine şöyle yazar:

Âdem (a) kıssasının eksenindeki öğeleri, bazılarını öncelik verilen şeyler oluşturmaktadır. Fakat başka bazılarında öncelik sırası yapmak o kadar kolay değildir. Âdem'in bedeninin yaratılması kısmına tabiatın sınırları içerisinde yer verilmiş; mertebeleri arasında zamana ilişkin öncelik sıralaması ve tarihsellik hâkim olmuştur; çamur, şekil verilmiş balçık, sertleşmiş çamur, düzeltilme gibi. Düzeltildikten sonra ruh üflendi ve insan ruhunun akli varlığı tabiat âlemine önceliklidir. Lakin onun nefsi varlığına dair bu tartışmada farklı görüşler vardır.⁷⁶

Bazı düşünürlerin yorumuna göre⁷⁷, görsel temsillerin belki de din ve bilimde ifadeye dönüşmüş sembollerin kaynaklarından biri kabul edilebileceğini; muhatapların yüzeye zihinsel yakınlaşmasını ve anlamasını sağlamak amacıyla müteal ve duyu ötesi hakikatler için bir dil veya işaret türü sayılabileceğini unutmamak gerekir.

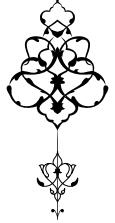
Dorothy Emmet, yüksekliğe bakarken insanın elinden tutan huşu ve azamet duygusunun Allah'ın yüceliği karşısında insanın tepkisine dair uygun bir temsil olabileceğini savunur. Hristiyan müminler açısından Mesih'in şahsı, Tanrı için üstün bir modeldir.

Aynı anlamda "Allah'ın halifesi" tabiri belki de Allah'ın isimlerinin yeryüzünde zuhur yeri olarak seçilmiş olanlar için kinayeli veya sembolik bir ifade olarak görülebilir. Tıpkı "Allah'ın evi" ve "Allah'ın intikamı"

⁷⁵ *Tefsir-i Tesnim*, c. 3, s. 288-291.

⁷⁶ *A.g.e.*, s. c. 3, s. 504.

⁷⁷ Barbour, *İlm ve Din*, s. 254-257



ifadelerinin de böyle olma ihtimalinin bulunması gibi! Aynı şekilde kunut, rükû, secde, hac ihramı, Arafat, Meş'ar ve Mina'da çeşitli menzillerde vakfe, şeytan taşlama, say, tavaf gibi fiillerin de yolkesen bütün ilgileri kalpten söküp atmak, insanın ahiret hayatına çağrışım yapmak ve gevşemez bir halata, yani tüm hayırların ve kemallerin kaynağına yapışma gayretinin ilk adımını atmak için bâtını ve sembolik anlamları vardır! Kur'an tevhid yoluna gönül vermeyi "Allah'ın boyası"⁷⁸ ifadesiyle anmaktadır.

Kur'an, müminlerin inanç ve davranışını, sağlam kökleri ve meyveli dalları olan bir ağaç olarak tavsif etmiştir:

﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَضَلُّهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾

"Görmedin mi Allah nasıl bir benzetme yaptı: Güzel söz, kökü yerin derinliklerinde sabit, dalları ise göğe doğru yükselmiş bir ağaç gibidir ki Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Düşünüp ders çıkarsınlar diye Allah insanlara böyle temsiller getirir."⁷⁹

Kur'an aynı zamanda ilahi olmayan sığınakları ve velayetleri örümceğin evine benzetir:

﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنَ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ

الْبَيْتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ﴾

"Allah'tan başka dostlar edinenlerin durumu, örümceğin durumu gibidir. Örümcek bir yuva edinir; halbuki yuvaların en çürüğü şüphesiz örümcek yuvasıdır."⁸⁰

Bununla birlikte, düşünürlerin değindiği gibi, temsil ve model, erişilemez gerçekleri yakınlaştırmasının yanısıra simgenin asla yansıttığı aslın tamamını gösteren bir ayna olmadığını; aksine misalin, temsil ettiği şeyle kimi benzerliklerinin varlığını anlattığını, tüm özellik ve niteliklerinde benzerlik taşımadığını dikkatten kaçırmamak gerekir. Bu nedenle

⁷⁸ Bakara 138.

⁷⁹ İbrahim 24-25

⁸⁰ Ankebut 41

modellere asli rolü veren kabukçuluğun onu gerçekliğin yerine geçirme tehlikesi vardır. Dinde teşbihçilik, tevil edilebilir sembolleri ve ifadeleri yanlış anlamaktan ortaya çıkmıştır. Fakat bu simgelerin her halükarda hayali olması ve gerçeklikle bağının bulunmadığının hesaba katılması; insanın ibadet anında ve dua mihrabında bilimsel laboratuardaki insan gibi dili gerçekçi niyetle kullanması önemli görünmektedir. Bununla birlikte onun kinaye veya sembollerinin çifte gerçeklik olmadığından haberdardır.⁸¹ Ama herşeye karşın bu, bu meselenin, Kur'an'ın dinî hükümlerinde asla gerçekliğe atfedilemez ve havale edilemez mecaza yola-çaacağı anlamına gelmez.

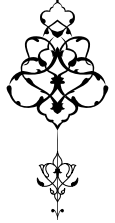
8. İlahiyatın Dili Mecburen Sembolik Dil midir?

Beşer dilinin Allah'ı, Allah'ın sıfat ve fiillerini tanımak için insana kapı açıp açmadığı konusu eskiden beri kelamcıların fikri meşguliyetini oluşturmuştur. Aslında bu soru, Allah'ın eşsiz varlığının insanın varoluşuna ve varlık âleminin tüm fenomenlerine bütünüyle aykırı olmasından ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki insanın standart lisanı zihinsel anlamlar temelinde zuhur ederek onun çevresindeki varlıklarla şekillenir. Bu yüzden, başka hiçbir varlığa benzemeyen bir varlığı tarif ederken bu dilin kullanılması güçlük çekecektir. İster iptal, ister teşbih yanlısı olsun çeşitli görüşlerin her biri bu çok çetin konuyla karşılaşma sırasında öne sürdüğü cevaptır.

Bugün de bir grup batılı teolog, Tanrı'nın aşkın ve "başka bir varlık" olduğuna dayanarak; yani Allah'ın mutlak "aşkın" ve "başka" olduğuna odaklanarak insan ve Tanrı arasındaki ortak teolojik hükümleri Tanrı için kullanmaktan kaçınmışlardır. Bilgi, güç, hikmet, şefkat ve benzeri vasıfların gerçek anlamda Tanrı'ya ait kabul edilmesinin Tanrı'nın mutlak "aşkın" ve "başka" olmasıyla uyuşmadığını söylerler. Bu sebeple onlara göre bu vasıfların mecazi ve sembolik biçimde Tanrı'ya atfedileceğini söylemekten başka çare yoktur.⁸²

⁸¹ Barbour, *İlm ve Din*.

⁸² *Akl ve İtikadat-i Dini*, s. 275, 276 ve 280; "zeban-i dini", *Dairetu'l-Mearif-i Felsefi*, Paul Edwards, c. 7, s. 169-173.



Kimi zaman da şöyle denir: Tanrı varlık değildir, bilakis varlığın kendisidir. Bu yüzden gerçek manada sıfatlandırılmaz. Çünkü yalnızca varlıklar betimlenebilirler.⁸³

Bu yaklaşımı teorileştirenlerin varsayımına göre mecazi kullanımın özelliği, onun doğruluğundan ve konuya yüklenmiş gerçek atıftan söz edilememesidir. “Allah kadirdir” dediğimizde Allah’ın kudreti konusunda elimizde bir tasvir yoktur. Bizim bildiğimiz kudret sıfatına sahip olanların her biri Allah’ın kudretinin bir sembolüdür. Dolayısıyla kudretin anlamının sınırlı kanıtlardan çıkartılması ve sınırsız kudrete sahip Allah’a atfedilmesi, gerçek manada olmayan, bilakis mecazi olan bir kullanım şeklidir. Çünkü Allah’ın kudretinin hakikati bizim anlayış sahamızın içinde değildir, bu nedenle de havale edilemez mecazdır. Daha önce de gördüğümüz gibi, kimileri, tabiat ve tabiat ötesi arasındaki sınırı sırlarla dolu saymış ve dinin dilini işaret dili kabul etmiş ve onu açıkça İslam’ın dini metni konusuna da uygulamıştır.

A) İslam Hikmeti ve İlahiyatın Bilgi Sunması

Sözkonusu meseleyi analiz ederken, eğer hakiki farzedilse bunun çelişkisi bütünüyle reddetme olan ve eğer mecaz sayılsa bu durumda da çıkarımın hasar göreceği “aşkın” ve “başka” olma sıfatlarını Allah’a ait kabul etme tartışması bir yana, İslam felsefesinin temelleri ışığında esasen böyle sorun ortaya çıkmamaktadır. Çünkü birincisi, önceki tartışmalardan anlaşıldığı üzere batıda modern ilahiyatın birçok güçlüğü, bu sistemin, deneyselciliğe hapsedilmiş tek alanlı epistemolojik temellerinden kaynaklanmaktadır. Halbuki Müslüman hakimlerin kuşatıcı epistemolojik bakışına göre tecrübe; akli kullanma, irfani gözlem⁸⁴ ve vahyin bilgisinin yanında her biri özel bir düzeyde yer almak suretiyle insanın bilgilerinin kaynağını oluşturmaktadır. Bu yüzden akli bilgilerin asla zâhiri tecrübenin tuzağına düşmeyeceği bir gerçektir. Tıpkı gözleme dayalı bilgilerin saf aklın avı olmaması ve peygamberlerin getirdiği vahiy bilgisinin insanın standart kabiliyetlerinin kapasitesine sokulmaması gibi. Bu temelde bu dörtlü mecrayı kabul edersek insanın bilgi alanının gözlemlenebilir

⁸³ *İlahiyat-i Ferheng*, s. 64-66; John Hick, *Felsefe-i Din*, s. 175 ve sonrası.

⁸⁴ Metinde “şuhud-i irfani”

evrenin sınırlarının ötesine geçmesi, tabiat ötesi âlemin sahasında seyretmesi ve kendi kapasitesi miktarınca aydınlanması çok doğaldır. Melekuti hakikatler insan tarafından keşfedildiğinde eğer bu bilgi akli kullanmanın sonucuysa kendi diliyle dile getirilecektir. Yok, eğer gözleme dayalı keşifse tabii ki işaretler ve karineyle onu diğerlerine açıklayacaktır. Fakat Kur'an vahyinin tabiat ötesine ilişkin bilgisi, Allah'ın iradesiyle, insanların görüş, inanç ve davranışını müteal tarafa çekmek üzere lafızlar giysisi içinde insanlara sunulmuştur.

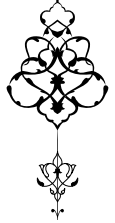
İkincisi, daha önce bahsi geçen ilke gözönünde bulundurulursa, ilahi dünya görüşü ve bütüncül ontoloji, maddi dünya görüşünden ayırt edilmelidir. İlahi dünya görüşünün temel ilkeleri, duyu ve deneyle değil, açık kanıta dayalı akıl⁸⁵ aracılığıyla ispat edilip açıklanır. Aklın ufkunda varlık evreni “zorunlu” ve “mümkün” olmak üzere iki çeşide ayrılır ve “mümkün” evren, ortaya çıkışı ve devamlılığı için her türlü eksiklik ve noksandan münezzeh mutlak kemale sahip “zorunlu” olana bağımlıdır. Dolayısıyla kanıta dayalı aklın yardımıyla varlığı ortaya çıkaran, yani bir tek olan Allah ve onun kâmil sıfatları tanınabilir. Ayrıca insanın zorunlu olarak sembollere başvurmasını gerektirecek şekilde Allah'ı bilmenin yolu engellenmiş değildir. Buna ilaveten iç temizlik sayesinde kalpte yaşanan aydınlanma⁸⁶ yolu da, her insan evladının varlığın ölümsüz menşei ile derin bağ kurabileceği bir yoldur. Tıpkı aklın bakış açısıyla bakıldığında insanın değişken beden ve yokolmaz ruhtan oluşan bir terkip olması gibi, bu dünya da onun sadece hayatını ve varlığını oluşturur ve insanın üstün ve ebedi hayatı, başka bir varoluşta devam edecektir. Varlığın asıl başlatıcısı ve onun kemal sıfatları ile insanın ölümden sonraki hayatı ve ebedi yazgısı dikkate alındığında Allah'ın vahiy yoluyla beşerle irtibat kurması ve peygamberliğin zarureti de anlam kazanmaktadır.

B) Kur'an Vahiy Bakış Açısına Göre İlahiyat

Orijinal olan şudur ki mayasını Kur'an'dan alan İslam dünya görüşü kendi metninde felsefi-akılcı dünya görüşü ve vahiy dünya görüşünden oluşan iki özelliği birlikte taşımaktadır. Yani metninde delil

⁸⁵ Metinde “akl-i burhani”

⁸⁶ Metinde “ışrak”



getirme rengine sahip olarak bütün insanlardan, körükörüne ve cahilce değil aklını kullanarak ve tefekkürle iman doğrultusunda hareket etmesini istemektedir. Kur'an'a göre Allah, tüm yaratılmışlar âleminin zuhuru kendisinden aldığı "varlığın mutlak gerçekliği"dir. Evrenin dönüşünün de Allah'a olması gibi:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾⁸⁷, ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾⁸⁸

Kur'an açısından Allah mutlak kemal ve güzel sıfatların sahibidir:

﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾⁸⁹

﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾⁹⁰

Kur'an, insanların, Allah'tan başka dayanılacak, hamdedilecek ve övgüde bulunulacak kimse olmadığından bir tek olan Allah'ı ve onun varlık tezgâhındaki şanını ve rolünü anlayarak ona yönelmesi, ona yakarması ve ondan niyazda bulunması için Allah'ın cemel ve celalinin çok sayıda sıfatını saymıştır.

Hayat: "هُوَ الْحَيُّ"⁹¹

İlim: "إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ"⁹²

Kudret: "إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِي"⁹³

Zengin: "اللَّهُ الصَّمَدُ"⁹⁴

Kuşatıcı: "وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ"⁹⁵

Hayırlı: "اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ"⁹⁶

⁸⁷ Hadid 3 (O iltir, sondur.)

⁸⁸ Bakara 156 (Biz Allah'a aیتiz ve O'na döneceğiz.)

⁸⁹ İsra 110 (De ki: İster Allah deyin, ister Rahman deyin. Hangisini deseniz olur. Çünkü en güzel isimler O'na hastır.)

⁹⁰ Rahman 78 (Büyüklük ve ikram sahibi Rabbinin adı çok mübarektir.)

⁹¹ Gafir 5 (O daima diridir.)

⁹² Lokman 34 (Allah, her şeyi bilendir, her şeyden haberdardır.)

⁹³ Zariyat 58 (Şüphesiz rızık veren, güç ve kuvvet sahibi olan ancak Allah'tır.)

⁹⁴ İhlas 2 (Tüm muhtaçların yöneldiği Allah'tır o.)

⁹⁵ Buruc 20 (Allah onları arkalarından kuşatmıştır.)

⁹⁶ Neml 59 (Allah mı daha hayırlı, yoksa şirk koştukları mı?)

Ölümsüz: “هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ”⁹⁷

Biricik: “قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ”⁹⁸

Üstün: “عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ”⁹⁹

Yaratıcı: “هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ”¹⁰⁰

Koruyucu: “فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا”¹⁰¹

Kayyum: “الْقَيُّومُ”¹⁰²

Merhametli: “الرَّحْمَنُ”¹⁰³

Şefkatli: “الرَّحِيمُ”¹⁰⁴

Rab: “إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ”¹⁰⁵

“وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ”¹⁰⁶

Gören: “بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ”¹⁰⁷

İşiten: “وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ”¹⁰⁸

Veli: “اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا”¹⁰⁹

Allah'ın fiillerinden çıkartılan daha birçok sıfat vardır; yaratıcı, rızık veren, razı olan, gazap, irade, konuşma gibi. Bunun yanı sıra her türlü şirk ve teşbih de reddedilmektedir:

⁹⁷ Hadid 3 (O ilktir, sondur.)

⁹⁸ İhlas 1 (De ki: Allah bir tek tir.)

⁹⁹ Ra'd 9 (Gizli ve açık olanları bilendir; üstün derecede büyüktür.)

¹⁰⁰ Haşr 24 (O yaratan Allah'tır.)

¹⁰¹ Yusuf 64 (Allah en hayırlı koruyucudur.)

¹⁰² Bakara 255 (Kullarının işlerini çekip çevirendir.)

¹⁰³ Fatiha 3 (O merhametlidir.)

¹⁰⁴ Fatiha 3 (O şefkatlidir.)

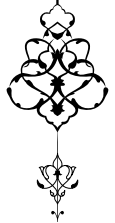
¹⁰⁵ En'am 164 (Allah herşeyin Rabbi'dir.)

¹⁰⁶ A'raf 54 (Şüphesiz ki Rabbiniz gökleri ve yeri (...) yarattı.)

¹⁰⁷ Enfal 39 (Yaptıklarını görmektedir.)

¹⁰⁸ Bakara 137 (İşitendir, bilendir.)

¹⁰⁹ Bakara 257 (Allah inananların dostudur.)



﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾¹¹⁰

Kur'an'ın pek çok ayeti; yaratıcılık, rablik, ilahlık ve ibadette şirkin reddedilmesi ve tevhidin çeşitli mertebeleriyle ilgili delil getirerek açıklamada bulunur. Mesela:

﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَتَذَكَّرُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾¹¹¹

﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا

فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكَ﴾¹¹²

﴿قُلْ أَغْنِيَ اللَّهُ عَنْكَ رَبِّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾¹¹³

﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾¹¹⁴

﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾¹¹⁵

﴿وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾¹¹⁶

﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾¹¹⁷

﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾¹¹⁸

¹¹⁰ Şura 11 (O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.)

¹¹¹ Yunus 34 (De ki: ortak koştuğunuz arasında biri var mı; mesela örneksiz yaratsın... Çev.)

¹¹² Sebe 22 (De ki: Allah'tan başka tanrı saydığımız şeyleri çağırın. Onlar ne göklerde ne de yerde zerre ağırlığınca bir şeye sahiptirler. Onların bunlarda hiçbir ortaklığı yoktur.)

¹¹³ En'am 164 (De ki: Allah her şeyin Rabbi iken ben ondan başka Rab mı arayac - gım?)

¹¹⁴ Âli İmran 62 (Allah'tan başka ilâh yoktur.)

¹¹⁵ Tevbe 31 (O'ndan başka tanrı yoktur. O, bunların ortak koştuğu şeylerden uza - tır.)

¹¹⁶ Meryem 36 (Muhakkak ki Allah, benim de Rabbim, sizin de Rabbinizdir. Öyle ise O'na kulluk ediniz. İşte doğru yol budur.)

¹¹⁷ Yunus 18 (Onlar Allah'ı bırakıp kendilerine ne zarar ne de fayda verebilecek şeylere tapıyorlar.)

¹¹⁸ Nahl 20 (Allah'ı bırakıp da taptuğu hiçbir şey yaratamaz. Çünkü kendileri yarat - mıştır.)

﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾¹¹⁹

Nesep ithamının reddedilmesine ve celal sıfatlarının sıralanmasına da şu ayetler delil gösterilmiştir:

﴿مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾¹²⁰

Onu görmenin mümkün olmadığına dair:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾¹²¹

Gaflet içinde olmamasına dair: ﴿وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾¹²²

Bilgisizlikten beri olduğuna dair:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾¹²³

Unutkan olmadığına dair: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾¹²⁴

Aciz olmadığına ve hiçbir şeyin ona galebe çalamayacağına dair:

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾¹²⁵

Yokolmazlığına dair: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾¹²⁶

Abesle meşgul olmaktan beri oluşuna dair: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾¹²⁷

Beyhude işlerden beri olduğuna dair:

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾¹²⁸

Oyun eğlenceden beri olduğuna dair:

¹¹⁹ Tevhid (İhlas) 4 (Hiçkimse ona denk değildir.)

¹²⁰ Cin 3 (Ne eş, ne de çocuk edinmiştir.)

¹²¹ En'am 103 (Gözler O'nu göremez, ama O bütün gözleri görür.)

¹²² Bakara 74 (Allah yapmakta olduklarınızdan gafil değildir.)

¹²³ Âli İmran 5 (Şüphesiz ki ne yerde ne de gökte hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz.)

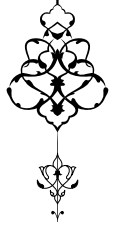
¹²⁴ Meryem 64 (Rabbin unutkan değildir.)

¹²⁵ Fâtır 44 (Göklerde ve yerde Allah'ı aciz bırakacak hiçbir güç yoktur.)

¹²⁶ Kasas 88 (O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır.)

¹²⁷ Mû'minin 115 (Sizi boşuna yarattığımızı mı sandınız?)

¹²⁸ Sad 27 (Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri biz boş yere yaratmadık. Bu, kâfirlerin za - nıdır.)



”129 وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ أَتَّخِذْنَاهُ“

”130 وَمَا اللَّهُ بِرِيدٍ ظَلْمًا لِلْعَالَمِينَ“ Zulümden beri olduğuna dair:

Yorulmak bilmez oluşuna dair:

”131 وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا“

Allah'ın zât, sıfatlar ve fillerini tanıma ve ifade bahsinde Kur'an'ın tümünde rastladığımız ayetleri bir yana bırakır ve Kur'an'ın eskatolojisi üzerinde durursak Kur'an'ın tamamına yayılmış oldukça dikkat çekici konular ve meselelerle karşılaşırız. Kur'an, değişik isimler altında insanın gelecekteki hayatından sözeder: Kıyamet günü, mahşer günü, ahiret günü, ebedilik günü...

﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾¹³²

﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾¹³³

﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّعَابِنِ﴾¹³⁴

﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ﴾¹³⁵

Kur'an'ın bakış açısında ölüm, insanın hissedilen hayatın sonudur. Ama Kur'an, Arapların ve ahiret âlemini inkâr eden herkesin önüne ölümün mahiyetine ilişkin yeni bir yorum koyup onu yokoluş ve ortadan kalkma olarak değil, “kemale ermiş anlayış” anlamında “teveffa” kelimesiyle ifade etti:

¹²⁹ Enbiya 16-17 (Göğü, yeri ve bunlar arasındakileri eğlencelik olsun yaratmadık. Eğer bir eğlence edinmek isteseydik onu kendi katımızdan edinirdik.)

¹³⁰ Âli İmran 107 (Allah âlemlere zulmetmek istemez.)

¹³¹ Bakara 255 (Kürsüsünün genişliği gökler ve yeri kapsar. Bunları muhafaza etmekten yorulmaz.)

¹³² Enbiya 47 (Kıyamet günü için adalet terazileri kurarız.)

¹³³ Bakara 177 (Asıl iyilik, kişinin Allah'a ve ahiret gününe inanmasıdır.)

¹³⁴ Tegabun 9 (Mahşer günü sizi topladığı gün, işte o, ziyan günüdür.)

¹³⁵ Kaf 34 (Oraya سلامتle girin, işte bu, ebedilik günüdür.)

﴿وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾

﴿يَتَوَفَّيْكُمْ مَلَكَ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾

“Toprağın içinde kaybolduğumuz zaman bile mi, gerçekten yeniden mi yaratılacağız?” derler. Hatta Rablerine kavuşmayı inkâr edebiliyorlar. Onlara de ki: Size vekil kılınan ölüm meleği sizi vefat ettirecek, sonra Rabbinize döndürüleceksiniz.”¹³⁶

Kur'an, şüphe içindeki taassup sahipleri karşısında çeşitli işaretler ve kanıtlar yoluyla ölümden sonra dirilişin gerçekleşme imkânını izah etmekte ve bütün kuşku ihtimallerini ortadan kaldırmaktadır. Bunun tek örneği şöyledir:

﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي

﴿أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾

“Yaratılışını unutarak bize misal getiriyor ve “Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?” diyor. De ki: Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek. Çünkü O her türlü yaratmayı en iyi bilendir.”¹³⁷

Yine Kur'an, insanın hayatını sürdürmesini Allah'ın hikmet ve adaletinin gereği olarak tarif eder:

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ فَتَعَالَىٰ اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا

﴿إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾

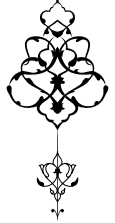
“Sizi boşuna ve hedefsiz yarattığımızı ve bize dönmeyeceğinizi mi sandınız? Öyleyse (varlığı abes yere yaratmış olmaktan uzak) hak hükümleri olan Allah, kendisinden başka bir tanrı bulunmasından çok yücedir. O, kerim arşın rabbidir.”¹³⁸

Berzah hayatı, dünyanın sonuna ilişkin alametler ve işaretler, görkemli yeniden diriliş olayı, hesap kitap, amellerin bedenlenmesi, mizan, iyilerin kötülerden ayrılması, cennetin ve cennetliklerin hali, cennetin

¹³⁶ Secde 10-11

¹³⁷ Yasin 78-79

¹³⁸ Mü'minun 115-116.



tarif edilemez nimetleri, cehennem ve dereceleri, cehennemin tahammülü imkânsız azapları, ebedilik ve şefaet ile ilgili konular ve insanın tecrübe etmediği hayata dair daha başka yüzlerce mesele vahiy yoluyla insanın bilgisine sunulmuştur.¹³⁹

Mead konusunu da geçerse, ilahiyatın konularında üçüncü eksen peygamberlik, vahiy, Allah'ın peygamberlerle gaybi bağı, peygamberlerin mucizeleri, peygamberlerin masumluluğu ile ilgili meseleler; ayrıca melekler ve fiilleri, şeytanlar ve insanın hayatındaki etkileri, cinler, hayat tarzları ve haşredilmeleri vs. gibi diğer mevzular, dünyanın vahiy aracılığıyla beşere bilgisi verilmiş gayp işlerinden bir kısmıdır.

Son iki mevzu, yani yeniden dirilişle alakalı bahisler ve gaybi kanıtlar, dinin temel meselesine, yani Allah'a ve onun fiilleri ile sıfatları meselesine bakışımızın ayrıntısıdır.

Sözümüzün çerçevesi şu temel varsayımdır: İslam dünya görüşünde Allah'ın, asla bilinemeyecek gizemli ve muamma dolu değil, müşahhas ve nesnel bir varlığı vardır. Yeniden diriliş de böyledir. Eğer bir kimse kendisini İslam dünya görüşüne mensup sayıyorsa ve insanlığa kılavuzluk yapmak ve mutluluğa ulaştırmak için gönderilmiş Kur'an da lafız ve mana itibarıyla hakim ve irade sahibi Allah'ın sözü kabul ediliyorsa, bu durumda İslam dininin metninin sembolik olduğundan nasıl bahsedilebilir? Sembol dili teorisinin hangi delile dayandığı sorusu bir yana bırakılsa bile Kur'an dilini simgesel kabul etmenin zorunlu gereği, onun içeriğini reddetmek değil midir? Kur'an'ın Allah'ın sıfatı olarak saydığı hayat, ilim, kudret, hayır, biriciklik vs. sembolik ve simgesel midir, yoksa sarih, gerçek ve bilgi içerikli mi? Kur'an Allah'ın zulmetmediğini, gaflete düşmediğini, abes ve boş iş yapmadığını söylediğinde bunların hepsi sembol müdür? Kur'an'ın yeniden diriliş, haşrolma, hesap kitap ve cennet cehenneme dair hükümlerinin tümü simge midir? Acaba bu teori Kur'an'ın dili için ortaya atılıp kabul edilebilir mi?

¹³⁹ Bkz: Mekarim Şirazi ve diğerleri, *Peyam-i Kur'an*.

C) İlahiyatın Dilini Sembolik Kabul Etmeyi Reddetmenin Akli ve Nakli Temelleri

Aklın apaçık ilkeleri ışığında bakıldığında, varlığın kuşku mertebeleri ve varlık kavramının kanıtsal ayrışmada mana bakımından ortaklığı, Müslüman hakimlerin görüşüne göre, tıpkı ayetlerin muhkemler ve müteşabihler olarak ikiye ayrıldığı ve müteşabihlerin muhkemlere atfedilmesi ve tevil edilmesi yönündeki Kur'an'ın linguistik ilkesi ışığında olduğu gibi Kur'an'ın dili konusunda sembolizmi ortaya atmaya da fırsat tanımaz.

Bildiğimiz gibi, varlık kavramının mana bakımından ortaklığı İslam felsefesi açısından akli apriorilerinden sayılır. Yani varlığın veya varoluşun lafzı ve onların tüm lugatlardaki karşılıkları bütün kanıtlara dayanarak bir tek anlama hamledilir.¹⁴⁰ Varlık neye nispet edilirse anlamın da o şeye sahip olduğunu, bu nedenle varlığın yaratılmışlara yakıştırılmış anlamla Allah'a nispet edilemeyeceğini zanneden¹⁴¹ tenzihçi bazı kelimcilerin görüşüne rağmen Allah Teâla'nın ve yarattıklarının varlığının kavramsal ortaklığı İslam felsefesinde makbul bir görüştür.

Allah ve yaratılmışlar arasında lafzi ortaklık ve kavramsal ayrıştırma görüşü, bunun icapları bir yana, kanıtın kavramla içiçe girmesinden kaynaklanmaktadır. Yani Allah konusunda yaratılmışlarla karşılaştırılamayan şey, Allah'ın kavramının değil, varlığının kanıtıdır. Varlığın aslındaki birliğin kendisiyle ilgili kuşkunun şiddetlenip azalması ve mertebeleri aracılığıyla ortaya çıkan kanıtlardaki farklılık, kavramda farklılığı gerektirmez. Çünkü Allah konu olduğunda varlığın anlamı, mümkünler konu olduğunda taşıdığı anlamdan başkadır. Bunun kaçınılmaz sonucu, her birinin anlamındaki çatışmanın bir diğerine uymasıdır. Zira çatışanlardan birinin doğrulamadığı hiçbir şey yoktur. Misal vermek gerekirse, herşey ya "insan"dır veya "insan değil" ve mümkün âlemde varlığın anlamındaki

¹⁴⁰ Misbah Yezdi, Muhammed Taki, *Ta'likatu ala Nihayeti'l-Hikme*, s. 17; Mutahhari, Murtaza, *Usul-i Felsefe ve Reveş-i Realism*, c. 3, s. 28-30 dipnot; Sebzevari, Mollahadi, *Resail*, s. 605; Feyyaz Lahici, Molla Abdurrezzak, *Şevariku'l-İlham fi Şerhi Tecridi'l-Kelam*, s. 28; *el-Esfaru'l-Erbaa*, c. 1, s. 35; *Şerhu'l-Mekasid*, c. 1, s. 308; Razi, Muhammed b. Ömer, *el-Mebahisu'l-Meşrikiyye*, c. 1, s. 18; İbn Sina, *el-İlahiyat*, Kitab-ı Şifa, makale 1, fasıl 5, s. 34.

¹⁴¹ Daha fazla izah için bkz: *Amuzeş-i Felsefe*, c. 1, s. 286; *Şerh-i Mabsut-i Manzume*, c. 1, s. 39.



çatışma yok hükmündedir. Eğer “varlık”, “yok”un karşıtı anlamla Allah’a nispet edilmezse onun karşıtının, yani “yok”un yaratılmışlara nispet edilmesi gerekir ve ona ait kabul edilen varlık aslında “yok”un kanıtlarından olur!¹⁴²

Anlaşıldığı üzere, Allah’ın sıfatları ile yaratılmışlar arasında farklılık bulunduğu inanan görüşün icabı, Yaratıcıyı tanımanın mutlak manada iptalini, hatta buna inanmayı inkârı temel alır. Kur’an’ın öğretilerine ve Peygamber’in (s.a.a) Ehl-i Beyt’inin mantığına göre biçimlenmiş olan Şia düşüncesi açısından Allah’ın sıfatlarını ve fiillerini tanımak gerçekleşebilir bir şeydir. Allah’ın kemal ve cemel sıfatlarını saymış ve halka tanıtmış olan Kur’an’ın öğretilerine, Peygamber-i Ekrem’in (s.a.a) sözlerine ve o Hazret’in pâk soyunun rivayetine ilaveten şu nokta da dikkatten kaçmamalıdır ki, yaratılmışların ilim, kudret, hayat, irade ve başka kemal sıfatlar, mümkün âleme ait yönler ortadan kaldırılarak kelimenin gerçek anlamıyla Allah’a nispet edilebilir ve noksanlık şaibesi bulunan şeyler Allah’tan giderilir.

Bir bölümü *Usulü Kâfi’de* de geçen ve *Mesadiru Nehci’l-Belağa* kitabında zikredilmiş¹⁴³ olan *Nehcu’l-Belağa*’daki tevhid hutbesinde Emirul-müninin Ali (a.s); İslam, Kur’an ve Ehl-i Beyt¹⁴⁴ görüşüne göre marifetullahın, Allah’ın isimlerinin ve fiillerinin şerhi babından Allah’ı tanıma konusunda kapsamlı bir izah yapar. Burada bu aydınlık görüşten yararlanmak için o kıymetli hutbenin tercümesini veriyoruz:

Allah’a nitelik isnat eden, O’nu birlememiş; örneklendiren O’nun hakikatini kavrayamamış; teşbih eden O’nu kast etmemiştir. O’na işaret eden ve tevehhüm eden O’nu ihtiyaçsız bilmemiştir. Zatıyla her şey sonradan yapılmıştır. Başkasıyla kaim olan herşey de ma’luldür. O yapıcıdır, bir alete ihtiyaç duymadan. O takdir edicidir, düşünmeden. O zengindir, istifade etmeksizin. Zamanla birlikte değildir. Aletler O’na yardım edemez. Varoluşu zamanlardan, varlığı yokluktan, ezeliyeti başlangıçtan önce gelmiştir. Duyu organlarını yaratmakla, duyu organına sahip olmadığı bilinmiştir. Eşya arasında zıtlık var etmesiyle zıddının, eşyalar arasında benzerlikler var etmesiyle de eşi ve benzerinin olmadığı kavranmıştır. Nuru zulmetle, açıklığı

¹⁴² *Amuzeş-i Felsefe*, s. 286; bkz: *Nihayetu’l-Hikme*, Birinci Aşama, birinci fasıl.

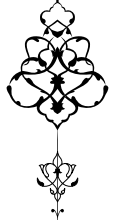
¹⁴³ *Mesadiru Nehci’l-Belağa*, c. 2, s. 475.

¹⁴⁴ Metinde “itret”

kapaklıkla, donmuşluğu akıcılıkla, sıcaklığı soğuklukla birbirlerine zıt olarak yaratmıştır. O, farklı iki parçayı bir arada tutar, farklılıkların arasını eşitler, uzakları bir araya getirir, yakın olanları birbirinden ayırır. O belirli bir sınırla sınırlandırılmaz, bir sayıyla sayılmaz; çünkü sadece eşyalar birbirlerini sınırlandırabilir, ancak aletler, birbirlerine benzeyip, birbirini çağrıştırabilir. “Ne zamandan beri” tabiri kadim olmaktan alıkoymuş, “kesin olacak” ifadesi ezeliyete engel olmuş ve “keşke böyle olsaydı” sözü de kâmil oluştan uzaklaştırmıştır.

Yaratıcı yaratıklarıyla akıllara tecelli eder, onlarla gözlerin bakmasına mani olunur. Allah için sükûnet ve hareket geçerli değildir. Çünkü kendisinin can verdiği şeyler nasıl kendisi için geçerli olabilir; kendisinin ortaya çıkardığı şeyler, nasıl kendisine dönebilir ve kendisinin vücuda getirdiği şeyler, nasıl O'nda vücuda gelebilir? Böyle olsaydı zatı değişir, künhü parçalanmış olur ve ezeli olamazdı. Eğer onun için bir “ön” sözkonusu olsaydı, “ard”ı da olur, böylece zatına bir noksanlık lazım gelirdi ve tamamlanmaya ihtiyaç duyardı. Bu durumda O'nda yaratılmışlık nişanesi ortaya çıkar, başkaları kendisine delil olduğu halde, kendisi delil olur, başkasına tesir eden şeyin kendisine de tesir etmesine engel olan hükümlanlığından çıkar giderdi. O değişmez, zail olmaz, kaybolması caiz olmaz. O, doğmamıştır ki doğrulmuş olsun. Doğrulmamıştır ki sınırlı olsun. O, çocuklar edinmekten yücedir, kadınlara yaklaşımdan münezzektir. Zihinler O'na ulaşamaz ki onu takdir etsin. Zekâlar O'nu kavrayamazlar ki tavsif edebilsin. Duyular O'nu idrak edemez ki hissedebilsin. O'na el değemez ki dokunulsun. Hali değişmez, halden hale de girmez. Geceler ve gündüzler O'nu eskitemez, aydınlıklar ve karanlıklar, onu değiştiremez. Herhangi bir parça, endam, organ, araz, değişim ve cüzler ile vasıflandırılmaz. Hakkında bir had, nihayet, inkıtaat uğramak veya son sözkonusu edilemez. Eşyalar O'nu ihata edemez ki aşağı yukarı götürsün. Hiçbir şey O'nu yüklenemez ki eğsin veya düzeltsin. Ne eşyaların içine girmiş ve ne de onların içinden çıkmıştır. Dil ve damak olmadan haber verir. Alet ve işitme cihazı olmadan işitir. Konuşur, fakat laf söylemez. Korur, fakat koruyabilmek için çaba sarf etmez. İster, fakat içinden geçirmeksizin. Yumuşamadan sever ve razı olur, meşakkate girmeden, rahatsızlık duymadan ve sıkıntıya düşmeden kızar ve gazap eder. Olmasını istediği şeye “ol” der, o da olur; kulağa gelen sesle değil, işitilen bir nidayla da değil. Münezzeh olan Allah'ın kelamı, yarattığı ve tecessüm ettirdiği fiilidir. O'ndan önce bir şey yoktu; eğer önce olmuş olsaydı şüphesiz o da ikinci ilah olurdu.

Allah, “yokluğundan sonra oldu” diye de söylenemez. Çünkü bu durumda Allah'a, sonradan oluşmuş sıfatlar isnat edilmiş olur, Allah'la onun sıfatları



arasında bir ayırım söz konusu olamaz. Aynı zamanda kendisinin, kendi sıfatlarından fazlalığı da söz konusu değildir. Aksi takdirde yapan ve yapılan eşitlenmiş, bir şeyi örneksiz yaratanla, örneksiz yaratılan şey denklenmiş olur. Allah, yaratılanları, başkasından alınmış bir örnek olmadan yaratmıştır. Mahlûkatı yaratırken yarattıklarından hiçkimseden yardım da istemiştir. Yeryüzünü yaratmış, meşgul olmadan tutmuş, bir yerde karar kılmandan sağlamlaştırmış, direksiz dikmiş, dayanaksız yükseltmiş, eğrisi-büğrüsü olmadan korumuş, paramparça olup dağılmasını engellemiş, çivilerini (dağları) sağlamlaştırmış, sıra dağları yan yana dizmiş, pınarları fışkırtmış, vadileri yarmıştır. Böylece bina ettiklerine gevşeklik ve pörsüklük yol bulmaz, kuvvetli kıldığı zayıf olmaz.

O, gücü ve azametiyle tüm mahlûkatına hâkimdir, ilmi ve marifetiyle her şeyi bilir. Celal ve izzetiyle her şeyden yücedir. İsteddiği hiç bir şey, O'nu aciz bırakmaz, emrinden çıkamaz ki O'na üstün gelsin. Hızlı hareket eden O'ndan kaçamaz ki, geçilebilsin. Malı olana ihtiyacı yoktur ki O'nu rızıklandırınsın.

Herşey O'na boyun eğmiş, azameti karşısında küçülmüştür. Hiçbir şey O'nun saltanatından kaçıp başkasına sığınamaz ki fayda ve zararına engel olsun. O'nun hiç dengi yoktur ki O'na denk olabilsin. O'nun bir benzeri yoktur ki O'na eşit olabilsin. Mahlûkatı hiç var olmamış gibi var ettikten sonra yok edecek olan O'dur. Dünyanın yaratulmasından sonra yok edilmesi, ilk defa yaratulması ve ilk defa düzene konmasından daha çok hayret edilecek bir şey değildir. Bütün hayvanlar; kuşlar, dört ayaklılar, ahırlarda veya otlaklarda otlayanlar, akıllı ve akılsız her çeşit ve sınıftan canlılar, bir sivrisineği yaratmak için birleşseler, onu yaratmaya güç yetiremezler! Onu nasıl var edeceklerine dair bir yol bulamazlar. Bunu bilmek için akılları karışır ve sapıtır. Bütün kuvvetleri aciz kalır ve tükenir. Hepsi de zelil ve yenilgiyi kabul etmiş bir şekilde bu işten vazgeçerler. O sivrisineği hiçbir zaman var edemeyecekleri için acizyetlerini itiraf ederler, onu hiç yok edemeyeceklerini de kabullenirler. Münezzeh olan Allah, dünya yok olduktan sonra hiçbir şeyle birlikte olmaksızın tek kalır. Vakit, yer, süre ve zaman olmaksızın, dünya yok olduktan sonra da var olmadan önceki gibi olur. O zaman bütün süreler ve vakitler yok olur, seneler ve saatler kaybolur, bütün işler kendisine dönen, tek ve kahhar olan Allah'tan başka hiçbir şey kalmaz. Dünya ilk yaratılışında hiç bir güce sahip olmadığı gibi, kendinin yok olmasını da engelleyemez. Eğer engellemeye gücü yetseydi ebediyeti devam ederdi.

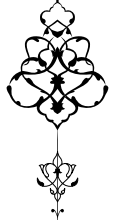
Yapmaya koyulunca herhangi bir şeyi yapmak ona zor olmadı, bir şeyi yaratmak ona ağır gelmedi. Allah varlıkları; saltanatını güçlendirmek, yokolmaktan ve noksanlıktan korkmak, kendisine galip gelecek dengi karşısında kendilerinden yardım almak, saldıran düşman karşısında korunmak, mülkünü arttırmak, ortaklığında ortağından üstün hale gelmek ve yalnızlıktan kurtulup onlarla ünsiyet edinmek için yaratmamıştır. (hayır, o, mevcudatı bu maksatlardan hiçbiri için yaratmadı, çünkü o, mutlak manada ihtiyaçsızdır.)

Daha sonra var ettikten sonra dünyayı yok eder. Tabii ki bu yok edişi; ne dünyayı evirip çevirme veya idare etmedeki bir bıkkınlık, ne arzulayıp ulaşmak istediği rahatlık, ne de dünyanın kendisine getirdiği külfetten dolayıdır. Müddetinin uzaması O'nu usandırmaz ki hemen yok etmeye kalkışsın. Münezzeh ve yüce olan Allah, dünyayı sona erdirmeyi kendi lütfuyla düşündü, kendi iradesiyle tuttu ve kendi kudretiyle sağlamlaştırdı. Yokettikten sonra da hiçbir şeye ihtiyaç duymadan, yardımını ummadan; yalnızlık halinden ünsiyet haline, cehalet ve bilinçsizlik halinden ilim ve irfan haline, fakirlik ve ihtiyaç halinden zenginlik ve bolluk haline, düşkünlük ve zilletten izzet ve kudret haline geçmeyi murat etmeden, dünyayı tekrar iade edecektir.¹⁴⁵

Değerli hekim Murtaza Mutahhari'nin ifadesiyle, bu nedenledir ki yaratılmışlar Hakk'ın ayetidirler. Çünkü onun kemalinin göstergesidirler. Eğer bu hakikatler iki anlam idiyse o zaman biri, ötekinin ayet ve işareti değildi.¹⁴⁶ Bu bakımdan, bu bakışa, yani varlık kavramının anlam katılımı ve kanıtsal ayrışmasına göre hem Allah'ın metafizik sıfatları doğru biçimde yorumlanır, hem de bâtil iptalden ve teşbihten kaçınılmış olur. Fakat rıza, sevgi, muhabbet, gazap, intikam, tuzak, yakınlık, konuşma, üstünlük vs. gibi insanvari sıfatlarda; etkilenebilir veya cismani olduğu vehmi uyandıran, teşbih ve şaşı bakışa ve Allah Teâla'nın zâtına noksanlık nispetine zemin oluşturan “arş”, “kürsü”, “el”, “cennet”, “kat” ve benzeri mensubiyetlerde “müteşabihleri muhkemlere irca ve tevil” ilkesi esasına göre, akli karine ve kitabın muhkemlerinden yardım alarak uygun tevilini bulur:

¹⁴⁵ *Nehcu'l-Belağa*, hutbe 186. Çeviride Kadri Çelik tercümesi esas alınmıştır.

¹⁴⁶ *Şerh-i Mabsut-i Manzume*, c. 1, s. 40.



﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾¹⁴⁷

﴿لَمْغْفِرَةً مِّنَ اللَّهِ وَرَحْمَةً خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾¹⁴⁸

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾¹⁴⁹ ﴿وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ﴾¹⁵⁰

﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾¹⁵¹ ﴿نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾¹⁵²

﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾¹⁵³

D) Allah'ın Fillerinde Zamanlılık İlişkisi

Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın fiili mevzusunda gündeme getirdiği meseleler arasında Allah'ın bazı fiillerindeki zamanlılık ilişkisi vardır. Allah zaman üstü olmakla ve olayların ortasında yer almamakla birlikte Emirulmüminin Ali (a.s) şöyle buyurur:

﴿الحمد لله الذي لم تسبق له حال حالا، فيكون أولا قبل ان يكون آخرًا،

و يكون ظاهرا قبل ان يكون باطنا﴾¹⁵⁴

Bildiğimiz gibi, Allah'ın fiilinin iki nispeti vardır: Biri, o fiilin Allah Teâlâ'ya nispetidir. Bu açıdan Allah'ın fiilinin zaman, mekân ve kayıtları yoktur. Bu sebeple Allah'ın fiilinin zamanın dışına taşığundan ve aklın hükmüne göre Allah'ın değişmezliğinden sözedilebilirse de bu ifadeler dilin darlığındadır. Mesela şöyle der: “Bir zaman Allah evreni yarattı.” Bu ifadeler nas değildir, zâhirdir ve tevil edilmelidir. Analitik bir görüş de şudur ki, diğer bir taraf fiile ait ve fiilin sonucu olduğundan, yani bazen soyut, bazen de maddi olarak yaratılmış bulunduğundan doğallıkla zaman ve mekânın maddi fiiline sahiptir ve maddi olmayan yaratılmış zamandan soyutlanmıştır.

¹⁴⁷ Mücadele 22 (Allah onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır.)

¹⁴⁸ Âli İmran 157 (Allah'ın mağfireti ve rahmeti onların topladıkları bütün şeylerden daha hayırlıdır.)

¹⁴⁹ Bakara 195 (Allah ihsan edenleri sever.)

¹⁵⁰ Fetih 6 (Allah onlara gazap etmiş ve lânetlemiştir.)

¹⁵¹ Maide 95 (Allah azizdir, intikam alandır.)

¹⁵² Kaf 16 (Ona şah damarından daha yakınız.)

¹⁵³ Âli İmran 54 (Allah tuzak kuranların hayırlısıdır.)

¹⁵⁴ Nehcu'l-Belağa, hutbe 65.

Kur'an, Allah'a, mahlûkat yaratılmadan önce sahip olduğu zâta ait bir ilim türünü nispet eder:

155 ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾

Yine bu kez zamanla kayıtlı bir başka bilgiyi Allah'a nispet eder:

156 ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾

157 ﴿وَلَيَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾

Bu ilişkilendirme fiilin kendisi itibariyledir. Tıpkı yaratma gücüne sahip olmakla birlikte, bir fenomenin yaratılmasından önce o fenomenin bilfiil yaratıcısı olmadığı gibi. Fiile ait bilgide de böyledir. Bir fenomen gerçekleşmedikçe mevzuu olmadığına göre Allah için malum olup olmadığı nasıl söylenebilir? Fiile ait bilgi fiilin kendisinden çıkartılır. Fiile ait bilgi, zamansal maddi aidiyetler bakımından zamanla sıfatlandırılır. Allah'ın işitme ve görme sıfatlarıyla anılması bu kabildendir. Bunun anlamı şudur ki, bu bilginin içeriği bilgiye ait olma açısındandır. Yani Allah, işitilecekler ve görülecekler konusunda fiile ait bilgiye sahiptir.¹⁵⁸

Diğer bir ifadeyle, bu konuların ve ilişkilerin semantik analizi, müteşabihlerin muhkemlere atfedildiği konulardan ve müteşabihlerin tevili bahsindendir.

E) Allah'ın Fiilinde Göreceli İfadeler

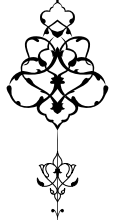
Allah, insanların iyi veya kötü amellerinden doğan sonuçları, alışveriş, emek ve ücret veya karşılık gibi kararlaştırılmış ve göreceli çeşitli ifadelerle dile getirir. Acaba amellerimiz ile sonuçları arasındaki ilişki, kararlaştırılmış ve göreceli bir ilişki midir? İnsanın amelleri ve hatta niyetleri ile bunlardan doğan sonuçlar arasındaki ilişki, hakiki, yaratılışsal ve nesnel

¹⁵⁵ Mülk 14 (Yaratan hiç bilmez olur mu? O, ince görüşlü ve herşeyden haberdar olandır.)

¹⁵⁶ Enfal 66 (Şimdi Allah yükünüzü hafifletti, sizde zayıflık olduğunu bildi.)

¹⁵⁷ Muhammed 31 (Sizi imtihan edeceğiz, ta ki içinizden cihad edenleri ve sabredenleri bilinceye dek.)

¹⁵⁸ Bkz: Misbah Yazdi, Muhammed Taki, *Mearif-i Kur'an*, c. 1-3, s. 179-185, seçerek ve özetle.



bir ilişkidir. Yani tam da su, gıda ve uygun havanın bir ağacın gelişip büyümesine kaynak oluşturması, buna karşılık afetler ve zehrin çürümesine yolaçması gibi, insanın kaderinde salih ameller ile onun olumlu sonuçları arasındaki ilişki de, olumsuz ve yok edici ameller ile bunun sonuçları da hakiki ve haricidir. Lakin Allah, konuyu anlatmak ve muhatapların genel durumuna riayet için bu ilişkiden alışveriş, emek ve karşılığı vs. gibi kararlaştırılmış ve göreceli bir dille bahsetmiştir:

﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِالَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾

“Allah müminlerden, mallarını ve canlarını cennet karşılığında satın almıştır. Çünkü onlar Allah yolunda savaşır, öldürürler, ölürlər. Bu, Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da Allah üzerine hak bir vaaddir. Allah'tan daha çok sözünü yerine getiren kim vardır? O halde O'nunla yapmış olduğunuz bu alışverişinizden dolayı sevinin. İşte bu, büyük bir kazançtır.”¹⁵⁹

Açıkça görüldüğü gibi, bu ifadeler de sözün kullanımında zâhir ve içeriğin gerçek maksat olmadığı, bilakis müteşabih veya mücmel ayetlerin muhkemlere ve akli karinelere atfetmenin ışığında yorumlanmasının gerektiği örneklerdendir. Fakat ilahi fiillerle ilgili olarak ve tevil için özel bir neden oluşturmayan ikincil sebeplerin rolü konu olduğunda Şia'nın Kur'an görüşü, Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) Ehl-i Beyt'inin öğretilerine dayanan özellikli bir görüştür. Bu görüş, tesirde tevhide ve Allah'ın tüm kullarına karşı fail oluşunda bağımsızlığına dayanır:

﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾¹⁶⁰, ﴿بَلِ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا﴾¹⁶¹

﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾¹⁶², ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾¹⁶³

¹⁵⁹ Tevbe 111

¹⁶⁰ En'am 101 (Herşeyi O yaratmıştır.)

¹⁶¹ Ra'd 31 (Bilakis bütün işler Allah'a aittir.)

¹⁶² Saffat 96 (Sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı)

¹⁶³ İnsan 30 (Allah'ın dilemesi dışında bir şey dileyemezsiniz.)

Nitekim bu düşünce, ikincil sebeplerin etkisini de aklın gereği ve Kur'an-ı Kerim'in izahı doğrultusunda kabul eder; bu yüzden de insanın kendi fiilleri üzerindeki rolünü ve etkisini vurgular:

﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا﴾¹⁶⁴

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ﴾¹⁶⁵

﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾¹⁶⁶

Başka bir ifadeyle, bu yaklaşım, her iki grup ayetin dayanağını da hakiki kabul eder. Fakat fail oluşuna ilişkin daha özel bir tahlille bakıldığında bu mevzunun izahı Şia'nın derin düşünceli bilgini Ayetullah Misbah Yazdi'nin dilinden şöyledir:

Kimi zaman iki etkene dayanılması birbirine paraleldir. Biri diğerine etki eder, ikincisi ise vasıta olur. Doğaötesi fail, doğal faili yatay kesmez. Bilakis ona paraleldir. "Allah rızık verir" dediğimizde bu, maddi etkenlerin etkisi olmadığı anlamına gelmez. Bilakis iradesiyle ilişki kurduğu, insanın vücut binasına, emilme, hazmetme ve gelişime uygun ağaç, bitki, hayvan ve yiyecek gibi şeylerin tümünü Allah'ın varetmesi ve onlara sebep olma rolünü bahşettiği anlamına gelir. Bütün bu şeyler, hakiki bir rol olan sebeplilik rolünü Allah'tan alır.

Allah'ın insanların canını aldığı (Zümer 42) veya meleklerin insanların canını aldığı (Secde 11); mesela kalbin ve beynin çalışmaz hale geldiği ya da merminin isabet ettiği söylenir, bunun gibi doğal etkilerin tamamı birbirine paralel etkilidirler. Otomobilin mekanik etkisi, sürücünün el gücü, beyin yeteneği, sürücünün iradesi gibi şeylerin hiçbirisi diğerinin yerini alamaz.

Tabii ki şu noktaya dikkat etmek de önemlidir: Allah'ın doğal etkenlerle ilişkisi bu sözlerden yücedir. Çünkü varlıkların hepsi varlığın aslında ve sebep olmada Allah'a aittirler ve varoluşta kendilerine ait bir bağımsızlık

¹⁶⁴ Bakara 22 (Gökten su indirerek onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkardı.)

¹⁶⁵ En'am 97 (O, kara ve denizin karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratandır.)

¹⁶⁶ Kehf 10 (Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen de inkâr etsin.)



ve etkileri yoktur: “وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ”¹⁶⁷ Kur'an'ın bu görüşünü vurgulayan, insanın sadece maddi sebeplere bakmaması, aksine gözünü açması, her şeyin esası olan ilahi ve gaybi etkenin tesirini hatırlamasıdır.¹⁶⁸

*Onu sen attın, çünkü senin elindeydi
Sen atmadın, çünkü Hak kuvvet verdi
Avuç senin avucun, atmaksa bizden
Bu iki nispetten de nefy ve ispat caiz
İki deme, ikiye arama, ikiye isteme
Bendenizi kendi üstadında mahvolmuş bil*

Buraya kadar söylenenler gözönünde bulundurulduğunda Allah'ın insanvari sıfatları, zamana bağlı fiilleri ve kinayeli ifadeler gibi tevil edilebilir sıfat ve fiilleri de hayalimizden ibaret olmayan gerçek bir durumu anlatmaktadır. Bu görüşe göre hakikate atfedilemeyecek mecazlara yer kalmamaktadır.

F) Kur'an'da Bâtın ve Zâhir

Değişik fırkaların çok sayıda rivayetinde, Kur'an'ın bir bâtın, bir de zâhire sahip olduğu hakikatinin dile getirildiği nakledilmiştir. Sükûni İmam Sadık'tan (a.s), o da tertemiz ecdadı Peygamber-i Ekrem'den (s.a.a) Kur'an hakkında şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir:

﴿لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ فَظَاهِرُهُ حَكْمٌ وَبَاطِنُهُ عِلْمٌ ظَاهِرُهُ انِيقٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ﴾

“Onun zâhiri ve bâtını vardır. Zâhiri hükümdür, bâtını ise ilim. Zâhiri etkileyicidir, bâtını ise derin.”¹⁶⁹

Cabir b. Yezid Cu'fi, İmam Bakır'dan (a.s) onun şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir:

﴿إِنَّ اللَّهَ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَلِلْبَطْنِ بَطْنٌ وَلَهُ ظَهْرًا وَلِلظَهْرِ ظَهْرٌ﴾

“Hiç kuşku yok Kur'an'ın bir bâtını vardır. Bâtınının da bir bâtını. Onun zâhiri de vardır. Zâhirin de bir zâhiri.”¹⁷⁰

¹⁶⁷ Nahl 60 (En yüce sıfatlar Allah'a aittir.)

¹⁶⁸ Mearif-i Kur'an, c. 1, s. 113-115.

¹⁶⁹ Biharul-Envar, c. 92, s. 17.

¹⁷⁰ A.g.e., c. 89, s. 91

Peygamber-i Ekrem'den de (s.a.a) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir:

﴿ مَا فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَ مَا فِيهِ حَرْفٌ إِلَّا وَ لَهُ حَدٌّ وَ

لِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ ﴾

“Kur'an'da zâhiri ve bâtını bulunmayan hiçbir ayet yoktur. Onda haddi hududu bulunmayan bir harf de yoktur ve her harfin mutlaka bir doğuş yeri vardır.”¹⁷¹

Âmme'den¹⁷² de bu manada çok sayıda rivayet nakledilmiştir.¹⁷³ Şimdi sorulması gereken şudur ki, acaba bu rivayetlerin içeriği Kur'an'ın sembolik olduğuna kaynak olarak düşünülebilir mi? Bu soruya olumlu cevap vermek mümkün değildir. Çünkü Kur'an için anlam bakımından paralel yüzeyler kabul edilse bile zâhiri anlamın bâtını anlamla ilişkisi linguistik çerçevelerin dışında aranamaz, bilakis birbirine paralel zâhiri ve bâtını iki anlamın lafzından anlaşılabilir; ne zâhiri anlamın kasdı bâtını anlamın maksadının lafzını reddeder, ne de bâtını anlamın kasdı zâhiri anlamın maksadını.¹⁷⁴ Tabii ki bâtını anlamlara ulaşmak, bilimsel şartlara ilaveten, Kur'an'ın anlamlarını araştırmanın müteal hakikatlerle ruhsal-duygusal insicamını gerektirir.

Söylenenlerden çıkan sonuç şudur ki, Kur'an'ın hükümleri; atasözleri, kinayeler ve mecazi anlama dayanak oluşturan karinenin mevcut bulunduğu haller dışında hakiki anlama sahiptir. Bu hükümler ister Allah'ın isimleri, sıfatları ve fiilleriyle ilgili olsun, ister varlık âleminin fenomenleri ve bunların özellikleri ve işlevleriyle alakalı olsun, ister insanın dünya hayatıyla ilgili hükümler olsun, isterse de dünyanın ve insanın gelecekteki yazgısıyla, kıyametin şartlarıyla, maddi evrenin düzeninde yaşanacak çöküşün ve öteki âlemin doğuşunun niteliği ile, hesap ve kitapla, mizan ve mahkemeye, iyilerin kötülerden ayrılmasıyla, salihlerin nimetleri ve lezzetleri, kafirler ve kötülerin ise azapları ve elemeleriyle ilgili hükümler olsun. Aynı şekilde Kur'an'ın dilinde dönüştürülemez ve bilgi sunmayan mecaz da bulunduğu düşüncesi, edebi mecazın varolduğu kabulüne dayansa da anlaşılmazdır.

¹⁷¹ Buhrani, Seyyid Haşim, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 20.

¹⁷² Ehl-i Sünnet

¹⁷³ Bkz: *el-Itkan fi Ulumi'l-Kur'an*, nev 77.

¹⁷⁴ Bkz: Tabatabai, Muhammed Hüseyin, *Kur'an der İslam*, s. 36.



Onuncu Bölüm

**Kur'an'ın Dili:
Gerçekçi Metinde
Sorumluluk Yükleme**





1. Kur'an'ın Gerçekçiliği

Kur'an cümleleri alanında gündeme getirilen mevzular arasında, Kur'an'ın hükümlerinin gerçek âlemi beyan kastı mı taşıdığı, yoksa belli duyguları veya fiilleri harekete geçirmeyi mi amaçladığı, yahut da tavsif ve hareketlendirme kastının içiçe mi geçtiği sorusu vardır.

Kur'an'ın cümle çeşitlerine genel anlamda bakıldığında ihbari ve inşai olarak iki gruba ayrılabilirler. İhbari cümleler, doğrudan gerçeklikten haber veren ya da onları olumsuzlayan cümlelerdir. Halbuki o gerçeklik bir şeyin varlığı veya sıfat ya da hal, yahut yokluk olabilir. Gözlemlenen veya gaybi bir gerçeklik bildiriliyor olabilir; âlemin maddi şeyleri veya soyut da olabilir. İnsanın içinden de olabilir, dünyanın yaratılmışlarından da. Geçmişteki, şu anki veya gelecekteki fenomenlerden de olabilir. Bu dünyanın veya ahiret âleminin fenomenlerinden de olabilir. Mesela: “Allah'ın varlığı vardır.”, “Ruhun varlığı vardır.”, “Yeryüzü yuvarlıktır.”, “Melek görülmez.”, “Dua insanda sükunete yolaçar.”, “Spor insanın sağlığını temin eder.” ve benzeri. Bu cümlelerin her biri bir hüküm içerir. Bu yüzden her biri gerçeğe uygun olabilir veya olmayabilir. Yani doğru ve yanlış olma kabiliyeti vardır. Bu, ihbari cümlelerin temel özelliğidir.

İnşai cümleler, adından da anlaşıldığı gibi, inşa, bir fiilin yapılmasını talep ve emir, bir fiilin terk edilmesini talep ve yasak, soru, ümit ve arzu, övme ve şaşıрма gibi şeylerdir.¹

¹ Bkz: *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 2, nev 45.



İhbari ve inşai cümleler arasındaki fark dikkate alındığında bazı kimseler, inşai ifadelerinde doğrulama ve yanlışlamanın bulunmaması nedeniyle bu tür cümlelerin gerçekte irtibatının olmadığını; özellikle mantıksal açıdan öncüller ile sonuç arasında aynı kökten gelme ve anlam birliği bulunması gerektiğini, dolayısıyla ihbari öncüllerden inşai sonuçlar çıkarılamayacağını ve “varolan”da “olması gereken”e gidilemeyeceğini sanmışlardır.

2. Kur'an Cümlelerinin Türleri

Öncelikle Kur'an-ı Kerim ayetlerinin bir örneğini incelemeye koyulacağız. Öyle anlaşıyor ki genel olarak bakıldığında Kur'an'da ihbari ve inşai olmak üzere iki kısım ayetler bulunduğu tereddüt yoktur.

Kur'an-ı Kerim hem Allah'ın zâtını tavsif eder, hem de varlık âlemini, dünya ve ahireti, geçmiş, şu an ve gelecekteki olayları, insanı ve diğer varlıkları, insan ve evrenin kaderindeki değişmez yasaları, gelenekleri ve fenomenleri. Kur'an'da bütün kısımlarıyla emir, yasak ve soru; arzu etmek, ümit etmek, nida, yemin, şart gibi türler geçmektedir.

Şimdi soru şudur: Acaba Kur'an'ın bütün bu cümleleri, bütün o konu çeşitliliğine ve ifade farklılığına rağmen gerçeği mi anlatır ve hakikati beyan kastı mı taşır, yoksa temel saik insanı terbiyedir de bütün bu konularda gerçeğe özen gösterilmesi sözkonusu değil midir? Bazı konularda gerçekliği beyan saiki mevcut olup başka bazılarında ise bir fiile ve belli bir gayeye teşvik ve hareketlendirme mi vardır?

Burada doğru bir yaklaşıma ulaşmak amacıyla önce dikkat edilmesi gereken şudur ki, herşeydeki gerçek, bizzat o şeyin gerektirdiği şekilde ve onun varoluşsal özelliği olmuştur ve onu ispatlama yolu da varlık kökenine uygundur. Bu yüzden bütün hakikatlerin gerçekliğini ispatlamak için bir tek kriterin ve bir tek aracın kullanılması beklenemez. Bu bakımdan Allah'ın yardımcısı olan meleklerin Allah düşmanlarıyla cihad halindeyken gözle görülmesini beklemek boşunadır.²

² Enfal 12.

Hatırlatmakta yarar bulunan diğer nokta, Müslüman bir insanın Kur'an'la karşılaştığında kendisini, akıl ve ruhunu hedefe iletmek ve onu tabiatın karanlık âleminde uçsuz bucaksız nura kadar yüceltmek amacıyla inmiş Allah'ın huzurunda ve *Allah'ın hakikatinden doğan ke-lam* karşısında görmesidir; Bu sebeple, Allah'ın insana muhabbetinin bu defterini yer yer ve satır satır *keşfedilebilir bir hakikat ve yeni bir me-saj* olarak görür.

3. Kur'an'ın Vasıflarından Bir Parça

Kur'an'ın metnine bakıldığında ve bu ilahi kitabın kendisine dair tavsifleri gözönünde bulundurulduğunda çok kıymetli noktalar keşfedilecektir. Bir yerde Kur'an ve Peygamber'e ilahi vahiy³ "ilim" olarak tarif edilmiştir: "مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ"⁴ Birçok ayette "tezkiye ve kitap ve hikmeti talim", Peygamber'in (s.a.a) risaletinin Kur'an aracılığıyla gerçekleşen he-defi olarak tanıtılmaktadır:

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ
وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾⁵
﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ
وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾⁶

"Furkan", "ayırıcı söz" ve "tafsilat veren" Kur'an'ın zikrettiği diğer sıfatlardır:

³ Mecmeu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an, c. 1, s. 422.

⁴ Bakara 145, Ra'd 37 (Sana gelen ilimden sonra.)

⁵ Âli İmran 164, Cuma 2. (Andolsun ki içlerinden, kendilerine Allah'ın âyetlerini ok - yan, kendilerini temizleyen, kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber gön - dermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur. Halbuki daha önce on - lar apaçık bir sapıklık içinde idiler.)

⁶ Bakara 151 (Nitekim kendi içinizden size âyetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitab'ı ve hikmeti talim edip bilmediklerinizi size öğreten bir Resül gönderdik.)



﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾⁷

﴿وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَضْلٌ﴾⁸, ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾⁹

Aynı şekilde Kur'an "nur" ve "aydınlatıcı kitap" olarak da tavsif edilmiştir:

﴿مَا كُنْتُ تَذِيرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ﴾¹⁰

﴿مَنْ اللَّهُ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾¹¹

"Basiretler" ve görüş kazandıran¹² Kur'an'ın bir başka vasfıdır:

﴿هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى﴾¹³

"Burhan", "beyine" ve "hüda" da Kur'an'ın sıfatları arasında sayılmıştır

﴿فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى﴾¹⁴

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ

نُورًا مُبِينًا وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾¹⁵

Diğer iki tavsifte Kur'an "ivac sahibi olmayan" yani sapkınlıktan uzak ve hakka kılavuzluk eden¹⁶ kitap olarak adlandırılmıştır:

⁷ Furkan 1 (Alemlere uyarıcı olsun diye kulu Muhammed'e Furkan'ı indiren Allah, y - celer yücesidir.)

⁸ Tarık 13-14 (Şüphesiz Kur'an, ayıran bir sözdür. Asla bir şaka değildir.)

⁹ En'am 97 (Gerçekten biz, bilen bir toplum için ayetleri geniş geniş açıkladık.)

¹⁰ Şura 52 (Sen, kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu kullarımızdan dil - diğimizi kendisiyle doğru yola ilettiğimiz bir nur kıldık.)

¹¹ Maide 15 (Allah'tan bir nur ve apaçık bir kitap.)

¹² A.g.e., c. 4, s. 790.

¹³ A'raf 203 (Rabbinizden gelen basiretlerdir ve hidayetler.)

¹⁴ En'am 157 (Size Rabbinizden beyine ve hidayet geldi.)

¹⁵ Nisa 174-175 (Ey insanlar. Şüphesiz size Rabbinizden bir burhan geldi ve apaçık bir nur indirdik... Onları kendisine doğru, sırat-ı müstakime hidayet edecektir.)

¹⁶ A.g.e., c. 8, s. 775.

﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ﴾¹⁷

Yine Kur'an "zikir", "zikra", "tezkiye", "nasihat", "müjdeleyici ve uyarıcı" olarak da anılmıştır:

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾¹⁸, ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾¹⁹

﴿كَلَّا إِنَّهُ تَذَكُّرٌ﴾²⁰, ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾²¹

﴿بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾²²

Geçen ayetlerin ortak yönü, Kur'an'ın risaletinin beyan edilmiş olması ve onun bir yandan hakikati gösterip bilgi verirken, öte yandan istikamet belirlemesi özelliğidir. Bilginin temel niteliği olan aydınlatma sıfatı, tezkiye meydana getirme, hikmeti öğretme, hakkı bâtıldan ayırma, nihai söz olma, ıstık saçma ve basiret oluşturma, açık hüccet ve alamet olma, hidayet verme, sapkınlıktan münezze olma, hatırlatma, gafleti giderme, ibret öğretme, bunların tamamı Kur'an'ın özüne ilişkin niteliklerdir. Bu sıfatlar ve ayırtedici özellikler Kur'an'ın tamamının vasfı olduğu gibi, Kur'an'ın hüküm ve parçalarının her birinin de vasfıdır.

Bu şekilde, söylenenler ışığında şu sonuç elde edilmektedir: "Gerçeği ve belli bir mesajı ifade kastı"²³, varoluşsal değişime davet ve Kur'an'ın bütün hükümlerinde birbirinden ayrılmaz iki özelliğin, yani ihbari veya inşai hükümlerin manevi bakımdan yüceltmesidir. Bir farklı, bu iki üsluptaki yapısal formül çeşitlidir: ihbari hükümlerde gerçekliğin tavsifi ve izahı doğrudandır, mesaj ise dolaylıdır; ama inşai hükümler ve dinî öğretilerde mesajın doğrudan iletilmesine odaklanılmıştır, buna karşılık mesajın ortaya çıkış sebebi veya gayesi olan gerçeklik ise dolaylıdır.

¹⁷ Zümer 28 (Hiçbir eğrilik bulunmayan Arapça bir Kur'an olarak.)

¹⁸ Sad 87 (Bu ancak âlemler için bir öğüttür.)

¹⁹ En'am 90 (Bu âlemler için ancak bir öğüttür.)

²⁰ Müddessir 54 (Asla! Bu gerçekten bir ikazdır.)

²¹ Yunus 57 (Ey insanlar! Size Rabbinizden bir öğüt geldi.)

²² Fussilet 4 (Bu kitap müjdeleyici ve uyarıcıdır. Fakat onların çoğu yüz çevirdi. Artık dinlemezler.Çev.)

²³ Üstad Mutahhari bu boyutu Kur'an'ın "dünyagörüşü, mesajı ve programı" olarak isimlendirir. Bkz: *Aşınai ba Kur'an*, c. 1, s. 35.



4. “Gereken” ve “Varolan”ın Bağı

İlahi emirler ve yasaklar ya da şer'i “gerekenler” ve “gerekmeyenler”, bu cümleden olarak da ibadetle ilgili buyruklar veya ahlaki talimatlar inşai hükümlerden sayılırlar. İnşai cümleler ile harici gerçeklik arasındaki irtibat ve karşılaştığımız gerekenlerin muhtelif türlerinin menşeinin ne olduğu eskiden beri tartışılmıştır. Bunlar nereden zuhur etmişlerdir? Neden ortaya çıkmışlardır? Acaba sadece duygularımızın yansımaları mıdır? Toplumsal zaruretler mi onları varetmiştir? İnsanın aklı mı onları meydana getirmiştir? Yoksa Allah'ın isteğinden mi kaynaklanmaktadır? Görüldüğü gibi, gerekenler ve gerekmeyenlerin ilişkili olduğu durumlar farklı farklıdır. Bu yüzden denebilir ki bunların menşei de mecburen farklı farklıdır. İnsanın özerk bir varlık olarak yerine getirdiği fiiller onun bilgi, irade ve isteğinden kaynaklanmaktadır. İnsan soğuktan korunmak için uygun kıyafet giymenin zaruri olduğunu bilir. Ağrıyı iyileştirmek için kaçınılmaz biçimde uygun ilacı kullanmalıdır. Doymak için yemek yiyecektir. Aynı bunun gibi, düzen ve emniyeti sağlamak ve kendi nisbi haklarına ulaşmak bakımından da toplumsal yasa ve kurallar getirmek zorundadır.

Bu tür misallerden, failinin insan olduğu bir fiil ile fiilin sonucu arasında bir sebep-sonuç ve zorunluluk ilişkisi bulunduğu anlaşılmaktadır. Fiilin nesnel gerçekleşmesi olmadıkça sonucun nesnel gerçekleşmesi ortaya çıkmayacaktır. Bu nedenle fiilin özerk fail tarafından ortaya çıkarılması ile sonucun vuku bulması arasında sebep-sonuç ve zorunluluk ilişkisi vardır.

Bu izaha göre şer'i bakımdan yapılması gerekenler ve yapılmaması gerekenlerin kökeni, insanın akıl aracılığıyla keşfedip tanıdığı akli zaruretler ve gerçeklikler arasındaki nesnel irtibatın göstergesidir, varedilmiş ve kararlaştırılmış şeyler değil. Bu açıklama, insanın fiili ile onun sonucu arasında zorunlu sebep-sonuç ilişkisi bulunduğunu açıklığa kavuşturmaktadır. Yani sonuçla kıyaslandığında sebebin varlığı zorunludur. Dolayısıyla aslında burada, gerçeklikler arasında, felsefenin dilinde zaruret olarak adlandırılan (ضرورت بالقياس الى الغير) hakiki bir irtibat vardır.

Denebilir ki emir ve nehiylerde, yani şer'i bakımdan yapılması gerekenler ve yapılmaması gerekenler ile onlardan hasıl olan sonuçlarda da

işte bu ilişki mevcuttur. Şer'i bakımdan yapılması gerekenler ve yapılmaması gerekenler, gerçek faydalar ve fenalıklardan doğduğu ve kendi özel şartlarıyla (tevhidi niyetle beraber) insanın varoluşsal kemaline zemin hazırladığından sonuç itibarıyla yemek yemek ve doymak arasındaki ilişkinin benzeri, şer'i kurallar ve onların sonuçları arasında da vardır. Şer'i bakımdan yapılması gerekenlerin anlamı şudur: Özerk insan eğer manevi kemale ve varoluşsal yücelişe ulaşmak istiyorsa kendi bilgisi ve iradesiyle onun gereklerini ve sebeplerini hazırlamalıdır. Şer'i bakımdan yapılması gerekenler ve yapılmaması gerekenlerin ayırtedici özelliği, göndericisi insanın varlığının sırlarına ve gerçek menfaatlerine vakıf olan kesin vahyin veya aydınlatıcı aklın ışığında fiiller ile onların sonuçları arasındaki ilişkiyi keşfetmenin gerçekleşmesidir.

5. Bazı Ayetlerde Mesaj ve Gerçeğin İçice Özelliğini Aramak

Kur'an-ı Kerim bazen haber cümlesi formunda şöyle buyurur:

﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾

“Gerçekten de nefsini temizleyen kurtuluşa ermiştir. Nefsini kirleten ise zarar görmüştür.”

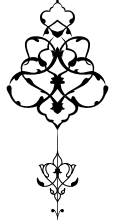
Gayet açıktır ki cümlelerin zâhiri haber dilidir. Ama hakim ruh, insanın ruhundaki derinliği seslendiren ve onu kirlerden arınmaya çağıran mesajdır. Bir diğer ifadeyle, ayet-i şerifeler, uyuyan fitratları uyandırmak için iki tür fiili (arınma ve kirletme) ve onların sonuçlarını (kurtuluş ve hüsrân) hatırlatmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in sorularına baktığımızda içice geçmiş gerçekçilik özelliği ile yücelişe ve manevi incelemeye davet özelliğinin Kur'an'ın zâhiren şahsi hükümlerinde bile idrak edilebileceğini görüyoruz:

﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾

﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾

“Gögsünü açmadık mı? Üzerinden ağır yükü kaldırmadık mı? Sırtında ağırlık yapan yükü. Şanını yükseltmedik mi? Kesinlikle her güçlkle



birlikte bir kolaylık vardır. Aynı şekilde her güçlkle birlikte bir ferahlık vardır. Öyleyse önemli işinden serbest kaldığında diğer önemliye azmet ve Rabbine yönel.”²⁴

Bu surenin hitapları, müfessirlerin söylediği gibi, bir hayatın ve tarihsel bir gerçekliğin niteliğinin açıklaması olarak Peygamber-i Ekrem'le (s.a.a) şahsi bir söyleşi, Hazret'in mevkiini tavsif ve Allah'ın ona yardımlarıdır. Fakat ebedi bir metin olan Kur'an'da Peygamber'in (s.a.a) tarihsel hayatından alınmış bu kesitin varlığının hikmeti nedir? Başka bir ifadeyle, Kur'an'ın “nur” ve “hidayet” olduğunu kabul ettiğimizde Kur'an hükümlerinin mesajını keşif araştırmasına odaklanmalıyız. Bu ayetlerin çeşitli zirvelerinde gayet iyi anlaşılmaktadır ki, surenin tüm ayetlerindeki içeriğin onun ışığında şekillendiği eksen noktası ve tarih aşan öğreti, Kur'an insanının hayatın iniş çıkışlarında Allah'a söz vermeye canını koyduğudur. Çünkü bütün işlerin maksadı Allah Teâlâ'dır²⁵ ve diğer sebeplerin tümü onun iradesi ve isteğiyle hareket ederler.

Bu konu başka örneklerde açıklıkla görülebilir:

﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا ... أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ... كَذَلِكَ نَفْعَلُ

بِالْمُجْرِمِ ... أَلَمْ نُهْلِكِ الْأُولَى﴾

“Önceki isyancıları yoketmedik mi?... İşte suçlulara böyle davranırsınız... Sizi bayağı ve değersiz bir sudan yaratmadık mı?... Yeryüzünü insanın ihtiyaçlarını temin yeri yapmadık mı?”²⁶

﴿قُلْ هَلْ تَرَبُّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنِي

“De ki: Bizim için ancak iki iyilikten birini (şehadet ve ebedi rahmeti kazanmak ya da zafer) beklemektesiniz.”²⁷

﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾

“Nankörlük edenler dışındakileri cezalandırır mıyız hiç?”²⁸

²⁴ İnşirah1-8

²⁵ Bkz: el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an, c. 20, s. 317.

²⁶ Mürselat 16-25

²⁷ Tevbe 52

²⁸ Sebe 17

﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾

([İbrahim dedi ki] yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?)²⁹

Evrenin Genişliğinde Tevhidin Alametleri

﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾

“Onlara gökleri ve yeri kimin yarattığını, güneş ve ayı da kimin hâkimiyet altına aldığını sorsan, diyeceklerdir ki: Allah! Öyleyse nasıl yüz çevirebiliyorsunuz.”³⁰

﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لِيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾

“Onlara gökten suyu kimin indirdiğini ve onunla ölmüş yere hayat bahsettiğini sorsan, hiç kuşku yok diyeceklerdir ki: Allah! De ki: Övgü ve sena Allah’a aittir. Her ne kadar çoğu bilmese de.”³¹

﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾

“De ki: Size gökten ve yerden rızka kim veriyor? Ya da kulak ve gözlerinin sahibi kimdir? Diriyi ölüden, ölüyü de diriden kim çıkartabilir? Kim âlemin işini çekip çevirir? Diyeceklerdir ki, Allah! Hiç mi pervanız yok?”³²

﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾

“De ki: Şirk koştuğunuzdan herhangi biri, yaratmayı başlatıp sonlandırabilir mi? De ki: Sadece Allah yaratılışı başlatmıştır ve sonra tekrar döndürecektir. O halde neden hakka sırt çeviriyorsunuz?”³³

²⁹ Saffat 95

³⁰ Ankebut 61

³¹ Ankebut 63

³² Yunus 31

³³ Yunus 34



Allah'ı Tavsif

﴿وَاللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِيمُنُ الْعَزِيزُ
الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ
الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾

“O, kendisinden başka tanrı olmayan Allah'tır. Asli mâliktir, her türlü eksiklikten münezzehtir, kimseye zulmetmez, emniyet bahşeder, herşeyi gözetim altında tutar, yenilgiye uğratılamayacak kadar güçlüdür, durumları ıslah edendir, büyüklük onun şanındandır. Allah, ona koştukları ortaklardan münezzehtir, O yaratıcı Allah'tır, numunesiz yaratandır, benzersiz suret verendir, güzel isimler onundur, göklerde ve yerde olanların hepsi onu tesbih ederler, o aziz ve hekimdir.”³⁴

Fiillerde Tevhid

﴿هُوَ مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾

“Allah dilemedikçe siz birşey dileyemezsiniz.”³⁵

﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾

“Allah katından başkasında zafer yoktur.”³⁶

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾

“(Ey Peygamber) toprağı (kâfirlerin suratına) savurduğunda bunu sen yapmadın, aksine Allah savurdu.”³⁷

İlahi Âdetler

﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾

“Hatırlayın ki Rabbiniz bildirmişti: Eğer nimetlere şükrederseniz nimetleri arttıracam. Eğer nankörlük ederseniz hiç kuşku yok azabım şiddetlidir.”³⁸

³⁴ Haşr 23-24

³⁵ İnsan 30, Tekvir 29.

³⁶ Enfal 10

³⁷ Enfal 17

³⁸ İbrahim 7

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ
وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾

“Eğer şehirlerin ve bayındır yerlerin halkı iman etse ve takvayı benimseydi gökten ve yerden üzerlerine bereket kapılarını açardık. Ama onlar hakikatleri yalanladılar. Öyleyse biz de onları bu davranışlarının karşılığı olarak cezalandıracağız.”³⁹

Kozmoloji

﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَحَّرَ
السَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ
رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ
جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾

“Allah, göğü görünen bir sütun olmaksızın yükseltti. Sonra kâinatı tedbire yöneldi. Her biri belli bir zamana kadar hareket edecek olan güneş ve ayı emre amade kıldı. İşlerin çekip çevrilmesi Allah’a aittir. Yeniden dirilmeye inanmanız için alametlerini size göstermektedir. Yeryüzünü yayan, üzerinde dağlar ve nehirler vareden ve orada bütün meyvelerden çift yaratan odur. Geceyi gündüzün üstüne örttü. Bunların hepsinde düşünenler için işaretler vardır.”⁴⁰

İnsanın Ortaya Çıkışı ve Gelişiminin Aşamaları

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ
خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعُلُقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ
لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَعِثُونَ
ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾

“Biz insanı çamurun özünden yarattık. Sonra nutfeyi emin bir karargâha (rahim) yerleştirdik. Sonra nutfeyi alaka (kan pıhtısı) biçimine, alakayı

³⁹ A'raf 96

⁴⁰ Ra'd 2-3



mudga (çiğnenmiş ete benzeyen) şekline ve mudgayı da kemikler haline getirdik. Kemiklere et giydirdik. Sonra da onda yeni bir yaratılış ortaya çıkardık. Allah, yaratanların en iyisidir. Sonra siz, bunu takiben öleceksiniz. Daha sonra da kıyamet gününde yeniden dirileceksiniz.”⁴¹

Bel'am Bin Baura hikâyesi

﴿وَأْتِلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَاوِينَ
وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ
تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرَكُهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ
الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾

“Onlara, kendisine işaretler verdiğimiz ama onlardan sonra yüz çeviren, şeytanın peşine taktığı ve sapkınlardan olan kişinin (Bel'am Bin Baura) kıssasını anlat. Eğer isteseydik (tekvin) irademizle onun başını dimdik ederdik. Ama o yere saplandı kaldı ve nefsinin hevesini takip etti. Onun misali, üzerine varsan veya kendi haline bıraksan da havlayan köpek gibidir. Allah'ın ayetlerini inkâr eden insanların misali budur. Öyleyse düşünebilmeleri için bu kıssaları halka oku!”⁴²

Ebu Leheb'in Kaderi

﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ سَيَضَلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ
وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ﴾

“Ebu Leheb'in iki eli kurusun! Kurudu da. Malı ve kazandıkları ona fayda vermedi. O, alevli bir ateşte yanacak. Odun taşıyıcı olarak karısı da. Boyunda hurma lifinden bükülmüş bir ip olduğu halde.”⁴³

Surenin yapısal özelliği, “teb, keseb, leheb, hatab, mesed” kelimelerinin ahengi temelinde şekillenmiştir. Surenin tek konusu, bir noktadan başlayıp doruğa çıkarak ve nihayet sona ererek Ebu Leheb ailesinin

⁴¹ Mû'minun 12-16

⁴² A'raf 175-176

⁴³ Mesed 1-5

şehvet ve öfkesinin anlatılmasıdır. İbn Esir'in görüşüne göre surenin zirvelerinde harmonik güzellik psikolojik hakikatle içiçe girmiştir.⁴⁴ Surenin uyarıcı mesajı tarihin bütün hak yiyicilerine, bu muamelenin akıbetinin yozlaşma ve iki dünyada da hüsrandan başka bir şey getirmeyeceğini ilan etmektedir.

Neshedilmiş Gizli Konuşma ve Sadaka

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ أَلْأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾

Ey iman edenler, ne zaman Allah'ın Rasûlü'yle gizlice konuşmak isterseniz sadaka verin. Bu sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Eğer gücünüz yetmiyorsa Allah bağışlayıcı ve merhametlidir. Fakirleşmekten mi korkunuz ki gizlice konuşmadan önce sadaka vermekten imtina ettiniz? Bunu yapmadığınızı ve Allah'ın da sizi affettiği şu an artık namazı kılın ve zekâtı verin. Allah'a ve Rasûlü'ne itaat edin. Allah, yaptıklarımızdan haberdardır.⁴⁵

Riba Kıssası

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾

Faiz yiyenler, ancak şeytanın dokunması sonucu delirmiş ve dengesini koruyamayan (bazen düşen, bazen de ayağa kalkan) kişi gibi kalkarlar.

⁴⁴ El-Meselu's-Sair, tahkik: Ahmet el-Havfi, s. 275.

⁴⁵ Mücadele 12-13



Bu, alışveriş de faiz gibidir (aralarında fark yoktur) demeleri nedeniyledir. Hâlbuki Allah alışverişi helal, faizi ise haram kılmıştır (çünkü ikisi arasındaki fark büyüktür). Kim kendisine ilahi öğüt geldiğinde (faiz yemekten) sakınırsa faizin haram kılınmasından önceki faydaları onundur ve işi Allah'a kalmıştır (geçmişini affeder). Ama (faiz yemeye) dönen kişi ateş ehli olacak ve sürekli orada kalacaktır.”⁴⁶

Bu ayetlerin net bir vurguyla faizin yasak olduğu hükmünü açıkladığı ortadadır. Çünkü faizcilik; sınıfsal farklılığın büyümesine, servetin sınırlı bir grubun elinde birikmesine ve toplumun çoğunluğunun mahrumiyetine sebep olmaktadır. “Habat” kelimesi lugatta, yürürken veya ayağa kalkarken dengesini bulamama anlamına gelir. Ayette faiz yiyicisi, yürürken dengesini koruyamayan “saralı” ve “deli” insana benzetilmiştir.

Burada şu soru gündeme gelmektedir: Acaba bu ifadeden kasıt, faizcilerin, mantıksal dayanaktan yoksun ve adeta bir delininkine benzer dünyadaki toplumsal davranışları mıdır ve doğal olarak bu beyan kinaye ve teşbih midir, yoksa bazı şeytani işler ve sapkın davranışların bir tür şeytani çılgınlığa, psikolojik dengenin altüst olmasına ve iyi ile kötüyü ayırtetme gücünün kaybedilmesine mi yolaçtığı mıdır? Yahut faiz yiyicilerin öteki dünyadaki hal ve durumu ve ahirette zuhur edecek amellerinin bedenlenmesi mi kastedilmiştir?⁴⁷ Bu ihtimallerden her birini destekleyen şeyler vardır ama hiçbir adil toplumsal düzeni yıkan faize getirilmiş çok şiddetli yaşağı hiçbir şekilde hafifletmemektedir.

Bununla birlikte kimileri hiçbir delil göstermeksizin Kur'an'daki faiz yasağının, fahiş zulüm olan cahiliye kültüründe mevcut riba olduğunu ve buradaki nasların günümüzdeki iktisat ve bankacılıkta geçerli kârı kapsamadığını iddia etmiştir.⁴⁸ Başkaları da sözkonusu ayetin içeriğinin cahiliye çağında geçerli hurafe inanç ve itikatlara uygun olduğunu, onlarla aynı dili kullandığını, ebedi ve nesnel bir hakikati dile getirmediğini savunmuştur.⁴⁹ Fakat bu iki görüş de iddiasına dayanak oluşturacak herhangi bir delil göstermemişlerdir. Söylendiği gibi, eğer faizi yasaklamanın felsefesi, Kur'an'ın tekrar tekrar hatırlattığı üzere insanın davranışlarının ve edindiklerinin kendi kaderini ve kimliğini sürdürmedeki gerçek

⁴⁶ Bakara 275-276

⁴⁷ Bkz: *Tefsir-i Numune*, c. 2, s. 271-272

⁴⁸ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Nakdu'l-Hitabi'd-Dini*, s. 213-215.

⁴⁹ *Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat*, s. 221.

ve nesnel etkisini tahlil olarak kabul edilirse artık bu tür görüşlerin zeminini kalmayacaktır.

Saatin Olayları ve Şartları

﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ عَلِمْتَ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾

“Gök yarıldığında, yıldızlar döküldüğünde, denizler birbirine bağlandığında, kabirlerin altı üstüne geldiğinde. İşte o zaman herkes önden ne gönderdiğini ve geride ne bıraktığını bilecektir.”⁵⁰

﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ وَإِذَا الْعُشُورُ حُشِرَتْ وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ عَلِمْتَ نَفْسٌ مَّا أَخْضَرَتْ﴾

“Güneş kıvrılıp dürüldüğünde, yıldızlar parıltısını kaybettiğinde, dağlar yürütüldüğünde, gebe develer (en değerli mal) salıverildiğinde, vahşi hayvanlar biraraya toplandığında, denizler kaynatıldığında, herkes dengiyle buluşturulduğunda, diri diri gömülen kız çocuklarına hangi günah-tan dolayı öldürüldükleri sorulduğunda, amel defterleri açıldığında, gökyüzü açıldığında, cehennem tutuşturulduğunda, cennet yaklaştırıldığında; işte o zaman herkes ne hazırladığını bilecektir.”⁵¹

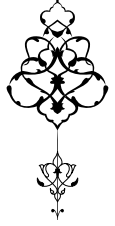
Amellerin Bedenlenmesi ve Hazır Bulunması

﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾

“O gün herkes bütün iyi ve kötü davranışlarını hazır bulur. O an kendisiyle kötü amelleri arasında fersahlarca mesafe olmasını arzu eder.

⁵⁰ İnfitar 1-5

⁵¹ Tekvir 1-14



Allah sizi cezalandırmasından sakındırır. Çünkü Allah kullarına karşı şefkatlidir.”⁵²

Organların Şahitlik Etmesi

﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمْ

اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقُّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾

“O gün diller, eller ve ayaklar uygunsuz amellere şahitlik edecektir. O gün Allah onlara gerçek karşılıklarını eksiksiz verecektir ve onlar, Allah'ın apaçık hak olduğunu bileceklerdir.”⁵³

Yeniden Diriliş Sahnesi ve İyiler İle Kötülerin Kaderi

﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ وَجُودَ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةً عَامِلَةً نَّاصِبَةً تَضَلَّى نَارًا حَامِيَةً

تُسْقَى مِنْ عَيْنٍ آتِيَةٍ لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةً وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةً لِسَعْيِهَا رَاضِيَةً فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ لَا تَسْمَعُ فِيهَا

لَاغِيَةً فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ﴾

“Gaşiye”nin öyküsü (kıyametin kuşatıcı dehşeti) sana ulaştı mı? O gün bazı yüzler aşağıdadır. Sonuçsuz amelleri onların keyfini kaçırmıştır. Kızgın ateşe girerler. Onlara kaynar çeşmeden içirilir. Orada kuru, kokmuş ve acı dikenden başka yiyecek yoktur. Onları doyurmayacak ve beslemeyecek bir yiyecek! O gün bazı yüzler de vardır ki mutludur ve taptazedir. Çünkü çabalarından hoşnutturlar. Yüce bir cennette yerleri vardır. Orada hiç boş laf işitilmez, pınarlar akar, yüksek güzel tahtlar vardır...”⁵⁴

⁵² Âli İmran 30

⁵³ Nur 24-25

⁵⁴ Gaşiye 1-13

Sonuç

Örnek olarak zikrettiğimiz ayetler üzerinde düşünüldüğünde ve Kur'an'a inanç, hakiki bir varlığı olan bir Tanrı'ya iman ve Kur'an metninin ilahi olduğu temelleri kabul edildiğinde yukarıda sıralanan ayetlerden hangisinin bilgi ve gerçekçilik dayanağından uzak görülebileceği sorulmalıdır. Yahut zikredilen ayetlerden hangisi hidayet mesajından ve daha üstün insani bir hayata ve harekete geçirecek kudrete davetten yoksun görülebilir?

Gündeme getirilen iddiaların özü şu noktalarda delillendirilebilir: Birincisi, insana yol göstermede Allah'ın son sözü olan Kur'an'ın ebedi olmasının, ayrıca Kur'an'ın aydınlatıcılık ve hidayete erdiricilik sıfatının gereği, metnin tamamında birbirinin içine girmiş “hakikati gösterme” ve “mesaj verme” rollerinin Kur'an'da gizlenmiş olmasıdır.

İkincisi, bir rivayette İmam Bakır'ın (a.s) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: Kur'an, tüm zamanların insanları için ışık saçan güneş ve ay gibidir.

﴿ما فى القرآن آية الا و لها ظهر و بطن و ما فيه حرف الا و له حد و لكل حد مطلع ظهره تنزيلة و بطنه تأويله منه ما مضى و منه ما لم يكن بعد يجرى كما يجرى الشمس و القمر﴾⁵⁵

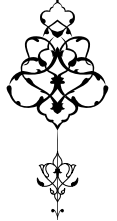
Başka bir sözünde ise şöyle buyurmuştur:

﴿و لو ان الآية اذا نزلت فى قوم ثم مات اولئك القوم ماتت الآية لما بقى من القرآن شىء ولكن القرآن يجرى اوله على آخره ما دامت السماوات والارض و لكل قوم آية يتلونها هم منها من خير او شر﴾⁵⁶

Buradan çıkan sonuç, Kur'an'ın gayet açık biçimde gerçekleri açıkladığı ve iz bırakacak şekilde hidayeti gösterdiği'dir.

⁵⁵ Biharu'l-Envar, c. 92, s 94, rivayet 47.

⁵⁶ A.g.e., c. 24, s. 328, rivayet 46.



Üçüncüsü, Müslüman araştırmacılar ve düşünürlerin geneli ayetlerin nüzul sebebi konusunda lafzın geneline itibar eder ve sebebin özelleştirmesini hiçbir şekilde Kur'an kavramlarının tüm insanları kapsamasının önünde engel görmezler. Sahabelerin ve müfessirlerin kesintisiz âdeti, nüzul konusunu hesaba katarak Kur'an ayetlerinin manasını özel bir duruma hapsetme biçiminde değildi, aksine lafzın umumunu ölçüt alırlardı.

Şeyh Tusi *el-Tıbyan*'da “وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ”⁵⁷ ayetinin nüzul sebebini açıkladıktan sonra şöyle yazar: Âyet Necaşi hakkında nazil olmuşsa da anlamının kapsamına sadece Ehl-i Kitab'ın tüm inananları girmez. Çünkü ayet belli bir “sebeb” üzerine iner ama anlamı genel ve kapsayıcıdır.⁵⁸

Zemahşeri, Hümeze suresini tefsir ederken şöyle yazar: Sebebin özel olması mümkündür, ama tehdit geneldir. Her kim o kötülüğün benzerini yaparsa onun cezasının kapsamına girer. Umeyye b. Halef hakkında nazil olan, ama kınama makamında söylenip bu hoşla gitmeyen sıfatları taşıyan herkesi kapsayan “وَنَزَّلَ لِكُلِّ هُمْزَةٍ لُّمَزَةً”⁵⁹ ayeti gibi.⁶⁰

Dördüncüsü, Kur'an-ı Kerim'in birçok ayeti, maksadın özel bir çağ ve belli bir nesil değil, umum olduğunu açıkça ortaya koyar. Bundan dolayı bu nokta, özel ve genel iki boyutu bulunan Kur'an'ın özelliklerindendir. Tenzili, belli bir zamanda belli kimseler hakkında nazil olmasıyken, tevili tüm insanlar içindir. Hiç kuşku yok bâtınının çeşitli mertebeleri vardır ve Kur'an'ın tevilini ve bâtınının tam olarak anlaşılması ilimde derinleşmiş olanlara mahsustur. Daha önce zikredilmiş özellikler gözönünde bulundurulduğunda Allah'ın ziyafeti⁶¹ olan bu kitabın genel amaçlarının, hem bilgi sunma, hem de inşa boyutu taşıdığı anlaşılmaktadır.

Allame Tabatabaî şöyle yazar:

Eğer kişi, İmamların, ayetlerin umum ve has, mutlak ve mukayyet oluşu çevresindeki sözleri üzerinde düşünürse çoğunlukla ayetin genel

⁵⁷ Âli İmran 199.

⁵⁸ *El-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 3, s. 93.

⁵⁹ Hümeze 1 (Arkadan çekiştirip yüzüne karşı alay edenlerin vay haline.)

⁶⁰ *El-Keşşaf*, c. 4, s. 283.

⁶¹ Metinde “meadubetullah”

boyutundan bir hüküm çıkardıklarını, onun özel boyutundan da başka bir hüküm çıkardıklarını müşahade eder. Bazen ayetin genel boyutundan müstehap, özel boyutundan farz hükmü çıkarabilirler. Aynı şekilde haram ve kerahati bir ayetin her iki boyutundan da elde edebilirler. Bu kural temelinde ayetleri anlamada karşılaşılan güçlüklerin çoğunu çözenin anahtarı olan ve sadece İmamların sözlerinde bulunabilecek bir usule varılmıştır. Bu meseleden çıkan sonuç şudur ki, Kur'an'ın cümlelerinden her biri kendi başına anlama sahiptir ve şeriatın ahkâmından bir hükme doğru kılavuzluk eder. Daha sonra aynı cümle, sonraki cümleyle birleşerek başka bir hükmü ortaya çıkarır, üçüncü cümlemlerin mülahazasıyla da üçüncü hükmü. Aynı şekilde önceki ve sonraki cümlelerine ilave ile de başkalarını.⁶²

Ayetlerin nüzul ettiği konumlar, olaylar ve sorular ayetin özel bir kanıtı uyumu bahsindendir, genel ve kapsayıcı bir şey olan ayetin anlamını beyan babından değil.

Beşincisi, Kur'an'ın sarıh ayetleri Kur'an'ın hedefinin hem eğitim, bilgi verme ve insanlığın görüşlerini ıslah, hem de arınma, terbiye ve insanı yücelik peşindeki hedeflere sevk olduğunu beyan eder:

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ

الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾

“Ümmilere içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara Kitab'ı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen O'dur. Kuşkusuz onlar önceden apaçık bir sapıklık içindeydiler.”⁶³

6. Çağdaşlık ve Kur'an'dan Gerçekliği Kaldırma

Kur'an hükümlerini gerçekliğin anlatımı olarak kabul eden ve aynı zamanda Kur'an'ın sürekli canlı bir mesaj olduğunu savunan görüşler karşısında günümüzde, Kur'an gibi bazı dinî metinlerin itikadi görüş ve tarihötesi ya da ölümsüz bir içeriği değil, sadece tarihsel değeri bulunduğu

⁶² El-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an, c. 1, s. 262.

⁶³ Cuma 2



görüşüne inanan geniş bir yelpazeye sahip başka bir yaklaşıma daha şahit oluyoruz.

Bu kesimden kimileri nasları üç gruba ayırarak onlardan bir kısmını salt tarihsel deliller kabul etmiş ve şöyle yazmıştır:

İslam'dan önce Arap toplumu kabileci, tüccar ve kölecî bir toplumdur. Bu gerçekliğin dil ve deliller bakımından, ahkâm ve yasalar açısından Kur'an'ın metnine yansımaları doğaldır. Kölelere davranış, onları serbest bırakmanın kuralları, evlilik ve benzeri şeyler bunun üzerine kurulmuştur. Ama kölecî sosyo-ekonomik düzenin ortadan kalkmasıyla o hükümlerin ilga edildiği açıktır; o nedenle bu iş tarihsel bir içtihad kabul edilmedikçe ne önceki delaletlerin herhangi birine dayanılabilir, ne de bunda bir yarar vardır.

Aynı şekilde Müslümanların gayri Müslimlerle ilişkisi ve onlardan cizye alınmasını da gündeme getirir. Örnek verdiği sihir, hased, cin, şeytan gibi diğer konular da onun tahminine göre, gerçekliğini ve nesnellliğini değil, Arap kültüründe varolan zihniyeti ve anlamı göstermektedir. Bir diğer örneği de faiz meselesidir. Onun inancına göre Kur'an, fahiş bir zulüm olan cahiliye kültüründe mevcut faizi yasaklamıştır sadece ve bu naslar günümüz ekonomisinde ve bankacılık sisteminde yer alan kâra işaret etmemektedir.⁶⁴

Bu görüşün benzeri, kadınlara miras verilmesi ve mut'a konusunda başka bir yazardan da (Cabiri) nakledilmiştir: Bunlar, bisetin başlangıcındaki tarihsel-kabileci duruma uygundur, tüm çevreler ve şartlar için geçerli değildir.⁶⁵

Eleştiri ve İnceleme

Bu ve benzeri görüşlerin temel sorunu vahye bakışta aranmalıdır. Bu yaklaşım, batılı reformistleri taklit ederek Kitab-ı Mukaddes'i eleştiri ve dinde reform yöntemini İslam kültür çevresinde uygulamaya çalışmaktadır. Ama mecburen bu fikirleri özel ambalajlar içinde dile getirmekte-

⁶⁴ Bkz: Nakdu'l-Hitabi'd-Dini, s. 210, 213 ve 215.

⁶⁵ Bkz: Abdurrahman, Abdulhadi, Sultatu'n-Nas, 207, 223, 228.

dirler. Bu görüşün vahye ve dine yaklaşımı; dünyevi, yere ait, insan zihni ve düşüncesinin doğurduğu bir görüştür.

Bu bakış, yöntem bakımından, bilerek veya bilmeyerek tüm hakikatleri deney yoluyla ispatlama, çözümleme ve analiz etmeye çalışma dönüsüne saplanmıştır. Bu yüzden, Kur'an'ın, şimdi buraya sığmayacak kadar çok konusunu çağın kültürel gereklerine uygun dil kullanmak gibi başlıklar altında tevil etmektedir.

Çağdaş yazarlardan birinin ifadesiyle, bu bakış açısının sonucu, içtihadın ve bilimsel eleştiri yönteminin değil dinî metnin ve dinin temelini yokedilmesidir.⁶⁶

7. Dinin Kavramlarının Zât ve Araz⁶⁷ Olarak Ayrılması ve Metnin Suretinden Vazgeçilmesi

Bu yazarlardan kimisi de dinin metnini zât ve araz olarak ikiye ayırarak metinde ifade edilmiş pek çok konuyu araz saymakta ve dinin zâtının dışında tutmaktadır.⁶⁸ Araz olandan soyutlanmış çıplak zât bulunmadığı mevzusunu açıklarken şeriat koyucunun kullandığı Arapça, Arap kültürü, tasavvurlar, tasdikler, teoriler ve kavramlar, kitap ve sünnete girmiş tarihsel olaylar, müminlerin ve muhaliflerin soruları ve onlara verilmiş cevaplar, fıkıh hükümleri, dinî şeriatlar, dinde vuku bulmuş uydurma, vazetme ve tahrifat, dinin muhataplarının gücü ve kapasitesini dinin arazları arasında sayarak İslam'ın arazlarla değil, zâtlarıyla İslam olduğu sonucunu çıkarmaktadır.

Bast-i Tecrube-i Nebevi kitabının yazarı açısından akaid İslam'ı zâtların kendisi, tarihsel İslam ise arazlardır ve bir Müslüman itikada ve zâtlara bağlı kalmakla yükümlüdür. Bunu şöyle izah eder:

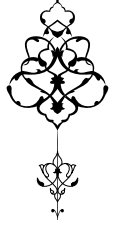
Dini tanımlamada apriori mütalaa faydasızdır. Aynı şekilde apriori yöntemle (felsefi) zâtların ve arazların peşine düşmek de abestir...⁶⁹

⁶⁶ Bkz: Abdurrahman, Abdulhadi, Sultatü'n-Nas

⁶⁷ Zât: özü/kendisi/cevheri itibarıyla varolan; araz: dolayısıyla/dolayımıyla/öze bağlı olarak varolan

⁶⁸ Suruş, Abdülkerim, *Bast-i Tecrube-i Nebevi*, s. 29

⁶⁹ A.g.e., s. 35 ve 36



Tanrı kavramının dinde kaçınılmaz biçimde apriori olup olmadığı da belli değildir. Mead ve yeniden diriliş nasıl olacaktır? Ahlak nasıldır? İbadet nasıldır?⁷⁰

... Din, yeni bir kavram ve yeni bir tasavvur yaratmaktan çok yeni tasdikler ve teşriler getirmekte, eski kavramlarla yeni ilişkiler kurmaktadır... Diğer bir ifadeyle, İslam Peygamberi, Arap kültürünün ona verdiği tuğla ile yeni bir bina inşa etmiştir; hem nesebini o kültürden alır, hem de üslubunu diğer kültürlerin binalarından. İslamlaşmış (İzutsu'nun ifadesiyle) bu anlamlar, bir taraftan Arapların kültürüne ve kavim kimliğine aittir, diğer taraftan da İslamiyetin yeni cüppesini giymişlerdir. İşte bu yarı şeffaflık, kavim kültürünün İslam'ın omuzlarına nasıl yüklendiğini şifahi yolla göstermektedir...⁷¹

Ama daha görkemli ve zarif nokta yoldadır... Tasdikler (hükümler, ibareler) tasavvurların (kavramlar, anlamlar) pençesinde esirdirler ve bu nedenle de belirli ve sınırlı tasavvurlara sahip olmak ve onları almak tasdiklerin uygulama alanını da sınırlar. Tıpkı tuğlalar ve temel materyallerin, binanın gövdesini kendisiyle sınırlı ve kayıtlı hale getirdiği halde planlayıcının ve mimarın özgürlüğünün övülmesi gibi...⁷²

Dönemin bilimsel teorilerinin (tıp, astronomi vs.) kitap ve sünnete girmesi bilaraz bir iştir. Çünkü şariat bunun için gelmemiştir... Doğa bilimlerinden beşeri bilimlere az bir yol vardır. Acaba beşeri bilimlere ait konuların bir kısmının (siyaset, iktisat vs.) dine girişi, tıpkı doğa bilimleri gibi araz değil midir?⁷³

Kur'an ve sünnette zikredilmiş sorular, kıssalar ve olayların tümü aynı şekilde araz kategorisindedir. Eğer o olaylar cereyan etmeseydi Kur'an'da da gündeme getirilmezdi. Şu an varlarsa araz bir şey olmaktan başka anlam ifade etmezler. Bir diğer ifadeyle, Kur'an elimizdekinden daha fazla veya daha az olabilirdi, olsaydı da yine Kur'an olacaktı. Nitekim Kur'an, "açıklandığında sizi üzecek şeyleri sormayın" demiştir (Maide 101)...⁷⁴

⁷⁰ Suruş, Abdülkerim, *Bast-i Tecrube-i Nebevi*, s. 36

⁷¹ A.g.e., s. 57, 59

⁷² A.g.e., s. 62

⁷³ A.g.e., s. 66

⁷⁴ A.g.e., s. 68

Fıkhi hükümlerin ve şeriatın bir bölümü arazdır. Yani tesadüfi ve kimi zaman da hoş gitmeyen sorular yüzünden doğmuşlardır ve onların ürünüdürler. Bir başka açıdan Gazali *Şifau'l-Alil*, *el-Mustasfa* ve *İhyau Ulumi'd-Din*'de, Şatibi de *el-Muvafakat*'ta fıkıhın dünyevi bir ilim olduğunu söyler. Öyleyse fıkıh arazdır. Yine Şah Veliyyullah Dehlevi *Huccetullahi'l-Baliğa*'da (c. 1, s. 90) iki arazi şey olan Peygamber'in (s.a.a) ve kavminin ahvalini şeriat koymada iki müessir etken olarak kabul eder.⁷⁵

Fıkhi hükümlerin çoğunun ve hatta zaruriyatın bile arazi olmasının şüpheye yer bırakmayan delili vardır. Hatta namaz ve oruç da ortalama insanların takatine göredir...⁷⁶

İslam'ın tarihsel hadiseleri... Ebubekir'in seçilmesi... Ali (a.s) ve imamların oniki kişi olması, hepsi dinin arazlarından. Hepsi İslam tarihinin parçalarıdır, İslam itikadının parçası değil. Tarihsel İslam'a değil, itikad İslam'ına iman yükümlülüğü vardır.⁷⁷

Eleştiri ve Değerlendirme

1. Birinci aşamada karşımızdaki soru şudur: Dinin zâti ve arazi olarak ikiye ayrılmasının delili nedir? Bu kategorizasyonun temeli nedir? Acaba şer'i bir delile mi dayanmaktadır, yoksa akıl ve zevke mi?

2. Çıplak zât bulunmadığı söylenmektedir, bu ne demektir? Eğer kastedilen, şeriat koyucunun, yani Allah Teâla'nın maksadını Arapça formunda dile getirdiği ise sorulması gereken şudur ki, neden ve hangi delille dil, söyleyenin maksadının eksilmesine yolaçmaktadır? Şeriat koyucunun vahyin mesajını ulaştırmak için yeni bir lügat sistemi yaratmadığında, bilakis mevzubahis olan maksat ve anlamları -bu cümleden olarak da yeni tasavvurlar veya taze tasdikleri- insanlar arasında mevcut lafızların formunda yer verdiğinde tereddüt yoktur. Ama bu durumun kaçınılmaz sonucu ilahi isteğin o sıradaki kültüre mahkûm olması mıdır? Acaba Allah'ın vahiy düzeni, kendi mesajını, insanın hidayeti için gerekli biçimde halka iletmekten aciz midir? Allah kendisini Arap dili ve

⁷⁵ Suruş, Abdülkerim, *Bast-i Tecrube-i Nebevi*, s. 71

⁷⁶ A.g.e., s. 78

⁷⁷ A.g.e., s. 79



lugatıyla tavsif ettiğinde acaba bunun anlamı, Kur'an'ın teolojisinin, o dönemin Arap toplumunun kültürüne mahkûm ve mağlup olduğu mudur? Yoksa vahiy o kültürü kökten harmanlamaktadır ve sadece Kur'an'ın anlam cereyanı, vahyin anlamını aktarmada hiçbir etkisi bulunmayan Arapça kelime formunda mı gerçekleşmektedir?

3. Dini tarifte apriori mütalaa ve tabii apriori yöntemle dinin zât ve arazlarının peşine düşmek faydasız ve abestir? Bu iddia hangi yoldan ispatlanabilir?

4. “Tanrı kavramının dinde kaçınılmaz biçimde apriori olup olmadığı da belli değildir. Mead ve yeniden diriliş nasıl olacaktır? Ahlak nasıldır? İbadet nasıldır?” sözündeki polemik türü, belirsizleştirme ve din felsefesinde tartışma çıkarmanın yeri acaba Müslüman muhataplara yönelik İslam kelamı mıdır? Tanrı, mead veya ahlak, farzedelim ki ihtilaf konusu olsa bile bu hangi din için geçerlidir? Bunun belirtilmesi gerekmez mi? Acaba fiiliyatta ve reel durumda dinlerin çok olması, gerçeğe ulaşmanın imkânsızlığının ya da esasen gerçeğin bulunmadığının delili midir?

5. Yazar, kitabının bir başka yerinde, tasdikleri tasavvurların ve kavramların pençesinde esir görmektedir. Araz olan konuları İslam'ın dışından dayatılmış şeyler, hatta insanlara zâtî ve hakiki İslam'ı perdeleyen örtü, pas ve toz kabul etmektedir. Fakat burada, vahyin -eğer vahiyden maksat kişisel buluşlar ve icatlar değil de Allah'ın sözüyse- dinî hükümlerin tasavvur ve kavramların pençesinde nasıl esir olduğunu sormanın yeridir. Eğer vahyin harici kaynağını mutlak kadir ve âlim olan Allah kabul ediyorsak, bu durumda, her şeyi kuşatan ve yaratılmışların etkisi altında bulunmayan O, kelami kavramlar aracılığıyla insanlara anlatmak istediği hidayet mesajını nasıl aktaracağını kesinlikle bilir. Bu nedenle lafız formundaki kısıtlamalara rağmen kinayeler, teşbihler, istiareler ve müteşabihler yapısı içinde söz konusu hakikatleri insanlara ulaştırmaktadır.

6. Bu yazarın kitabının başka bir yerinde de dönemin bilimsel teorilerinin (tıp, astronomi vs.) kitap ve sünnete girişi araz kabul edilerek bir genellemeye gidilmekte ve beşeri bilimlere ilişkin de bir hükme varılmaktadır. Burada o çağın hangi teorilerinin Kur'an'da mevcut bulunduğunu sormak yerinde olacaktır. Hangi teoriler tasdik edilmiştir ve geçen zaman içinde başka teoriler onların yerini aldığı Kur'an'ın iddialarını

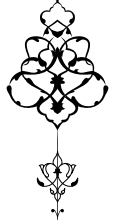
geçersiz kılmıştır? Başka bir ifadeyle, çağın bilimsel teorilerinin Kur'an'a nispet edilmesi iddianın başlangıcıdır; yazar bu ilişkiyi apaçık görmekte ve sonra da ona hamle yapmaktadır. Öte yandan tabiat bilimlerinin teorilerinden beşeri bilimlere sıçrayış da bilimsel bir tartışma olmaktan çok şairane bir söz gibi görünmektedir (Doğa bilimlerinden beşeri bilimlere az bir yol vardır!).

Yazar aynı şekilde sözlerinin bir bölümünde de Gazali, Şatibi ve Şah Veliyyullah Dehlevi'ye dayanarak, önce bir kısım fıkhi hükümleri ve şeriatın bir bölümünü fıkıhın dünyevi bir ilim olduğu gerekçesiyle araz saymakta, daha sonra da bir adım daha ileri giderek fıkhi hükümlerin çoğunun, hatta namaz, oruç vs. gibi zaruriyattan olanların bile ortalama insanların takatine göre vazedilmeleri sebebiyle arazlar arasında sayılması gerektiğini varsaymaktadır.

Yazarın Gazali, Şatibi ve Dehlevi'nin sözlerinden anladığının doğru olup olmadığı bir yana, onların sözleri hiçbir şekilde dinin zaruriyatından olan konuları araz olarak tarif edecek bir ufka yönelmiş değildir. Gazali, Kur'an öğretilerinin çağdaş olduğunu reddederken şöyle yazar: "Genel anlamın sürekli ve ebedi olduğunun delili, lafızda soru yöneltenlerinin sorusunun ve nüzul sebebinin değil, şeriat koyucunun lafzının itibar ve hüccet taşımasıdır."⁷⁸ Öyle görünüyor ki *Bast-i Tecrube-i Nebevi* kitabının sayın yazarı bir dizi hayali varsayım giriftar olmuştur. Bir yandan birtakım konuları zaruri olarak isimlendirmekte, ama sonra kalkıp onları araz olarak tarif etmekte ve varolsalar ya da olmasalardı da dinin aslında bir etkileri olmayacağını savunmaktadır.

Kanaatimiz şudur ki kendisi burada, "dinî tecrübe"ye denk gördüğü "dinin anlamı" konusundaki görüşünü açıklamaktadır. Nitekim burada o, imanın kalpte olduğuna ve amel üzerinde hiçbir etkisi bulunmadığına inananlar gibi düşünmektedir. İki fırkanın uleması da Kur'an'a tabi olmak ve imanın, yani Allah'a, meada, nübüvve ve gayba inanmanın salih amelle birlikte insanın kurtuluşunu sağlayacağını, bunun iman adının tasdiki olduğunu kabul etmektedir.

⁷⁸ Gazali, *El-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, c. 2, s. 60



Hatırlatılması gereken faydalı nokta şudur ki, fıkhi hükümlerin ortalama insanın takatine göre olmasının yeni bir keşif sayılamayacağı bir yana, araz olmakla bağı nedir? Ortalama insanın takatini aşan her şey araz mı sayılacaktır? Eğer böyle olsaydı, Allah'ı bilme ve ona inanmanın ölçüsü de insanlarda farklı farklı olduğuna ve kaçınılmaz biçimde insanların genelinden azami bilgi ve inanç beklenemeyeceğine göre acaba kurulan bu denklem, Allah'ın varlığının da araz bir konu olduğu sonucunu doğurmaz mı? Tabii ki sayın yazarın görüşüne göre bu o kadar da uzak görünmemektedir. Ama burada okuyucular için açıklığa kavuşturulması gereken nokta, acaba din felsefesinin bir dizi inkârcı iddiasıyla mı, yoksa Müslüman bir yazarın bir dizi kelim meselesiyle mi karşı karşıya bulunduklarıdır. Bu mevzunun izah edilmesinin zarureti, bir yazarın İslam toplumunun bireyleri arasındaki derin itikada odaklanarak dinin muhtevastaki herşeyi, bu cümleden olarak da dinin itikad ilkelerini ve insanı oluşturan ayrıntılarını inkâr etmek üzere kendi içinde gizlediklerini açığa vurma cesareti taşımadığından şairane sözlerle ve birtakım kavramlar uydurarak aldatma ve nifaka yönelmesiyle doğacak şüphenin bir tür büyük nifaka yolaçacak olması sebebiyledir.

8. Buna ilaveten yazar, yazdıklarının bir bölümünde, İslam tarihinin olaylarını, Ebubekir'in seçilmesini, Ali'yi (a.s) ve imamların oniki kişi olmasını araz saymakta ve hepsinin de itikadi İslam'ın değil, tarihsel İslam'ın bir parçası olduğunu savunmakta ve şöyle demektedir: Tarihsel İslam'a değil, itikad İslam'ına iman yükümlülüğü vardır.

Sayın yazar burada da isteyerek veya istemeyerek, Şia'nın ittifakıyla itikadi bir mesele olan imamet inkârı yönelmekte, onu diğerlerinin seçimiyle aynı hizaya koymakta ve tarihsel İslam olarak tarif etmektedir. Hâlbuki onlarca ayet, rivayet, tarihsel nakil ve Şii ve Sünni kaynaklarda çok sayıda nüzul sebebi Ali'nin (a.s) velayetini ve hilafetini ilahi bir emir ve tayin, itikadi bir inanç olarak gündeme getirmiştir ve bu konunun inkârına en küçük bir fırsat bırakmamıştır.⁷⁹

9. Yazar, kitabının bir yerinde de Kur'an'ın hacmi, gerekli ve gerekli olmayan miktar hakkında hüküm vererek şöyle diyor: Kur'an ve sünnette zikredilmiş sorular, kıssalar ve olaylar arazdır ve hakiki İslam'la irtibatlı

⁷⁹ Bkz: Eminî, Abdülhüseyn, *el-Gadir*.

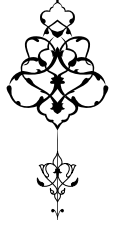
değildir... Kur'an elimizdekinden daha fazla veya daha az olabilirdi, ol-
saydı da yine Kur'an olacaktı. Çünkü Kur'an zâtlarıyla Kur'an'dır, arazla-
rıyla değil... Burada da bakılması gereken nokta, acaba hipotetik bir tar-
tışma mı yaptığımız, yoksa Kur'an'ın muhtevasının şu anki miktarını mı
tartıştığımızdır. Gerçek soru şudur: Kur'an'ın metninde geçen şeyler, hi-
dayet edici rolleri itibarıyla zikredilmekte midir, değil midir? Hiç kuşku
yok, eğer Kur'an'ın Allah'ın hikmetli sözünün ta kendisi olduğunu var-
sayıyorsak Kur'an metninde zikredilenlerin hidayete ulaştırıcı rolleri ne-
deniyle orada geçtiğini kabul etmek zorundayız ve Kur'an'ın miktarını
tayin de Allah'ın ilmine dayanır. Eğer Allah'ın ilmi ve hikmeti insanlığın
hidayeti için Kur'an'ın mevcut miktarından fazlasının gerektiğini icap et-
tirseydi Kur'an'ın hacminin kemale ermesi için Peygamber'in (s.a.a) ömrü
uzatılamaz mıydı?

Öyle anlaşıyor ki yazar, bu sözünde de Allah'ı sınırlı varlıklar gibi
görmekte ve ilahi vahyi sıradan insanların malumatına denk sanıp yara-
tılmışlar arasında yaşanan olaylardan etkilenecek her gün yeni bir sözü
ve yeni bir olayı açıkladığını düşünmektedir!

Başka bir deyişle, muhatapların sorularından bahsedilmesini bazı
ayetlerin nüzul sebebi kabul etmekte, Kur'an kıssaları ve olaylarını te-
sadüfi durumlar, hatta ona dayatılmış olaylar olduğunu varsaymaktadır.
Bu görüş kabul edilirse Kur'an'ın büyük kısmı sonraki nesiller için araz,
itibar edilmez, mesajsız ve sadece bilgi veren malumat olarak tarif edil-
miş demektir. Bu yepyeni fetvayla Kur'an'ın muhtevasından hangi mik-
tarın zât sayıldığı da anlaşılamayacaktır!

10. Şaşırtıcı noktalardan biri de, yazarın kitabının bir yerinde, din
tahrifatının dinin arazlarında yaşandığının söylenmesidir! Doğrusu, ca-
hillere eliyle veya kirlili kalemler ve din düşmanları tarafından dine bulaş-
tırılmaya çalışılan ama aslında dinle ve dini gönderenle hiç ilişkisi bulun-
mayan tahrifatın nasıl olup da dinin parçası sayıldığı ve ona dinin araz
kısımında yer verildiği anlaşılmazdır! Acaba sırf cahiller onları dinin par-
çası görüyor diye bunlar dine ait kabul edilebilir mi?

11. Kitabın başka bir yerinde muhatapların kapasitesi de dinin araz-
larından addedilmektedir. Hiç kuşku yok, ilahi dinin, insanın yücel-
mesi amacıyla talepte bulunduğu ödevler ve istekler insanların gücüyle



mütenasiptir ve sıradan insanların hayatını karmaşıklaştıran, zorlaştıran ve güçlük çıkartan riyazet ehlinin zor ritüelleri gibi değildir:

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾

“Allah kimseyi gücünün yetmediğiyle mükellef kılmaz.”⁸⁰

Kur'an açısından insanların gelişme ve kemale ermesinin değerlendirilmesi amellerin miktarı ve hacmiyle değil, aksine o amellere hâkim nitelik ve deruni saikle ilgilidir. Ama yine de soru hâlâ geçerlidir: Din, özellikle de İslam dini, kitap ve sünnetin muhtevası insanlık için mümkün yücelişin azami kapasitesine sahip midir? Yoksa bu azamiye çıkarma işi, kendi ayakları üzerinde duran akla ve şeriatıtan kopuk tecrübeye mi bırakılmıştır?

Bu görüşlerin, herşeyden önce Kur'an'ın metniyle çatıştığının görüldüğü yer tam da burasıdır. Çünkü Allah Kur'an'ı nur ve hidayet olarak adlandırmış, Peygamber (s.a.a) onu “en büyük ağırlık” şeklinde nitelemiş ve ona yapışmayı beşeriyetin gerçek kurtuluş ve mutluluğunun kaynağı olarak göstermiş; ona sırt çevirmeyi ise sapkınlık ve dalalet saymıştır. Emirülmüminin Ali (a.s) şöyle buyurmuştur:

﴿واعلموا أَنَّ هذا القرآن هو الناصح الَّذي لا يَغشُ ، والهادي الَّذي لا يضلُ ، والمحدث الَّذي لا يكذب ، وما جالس هذا القرآن أحدًا إلا قام عنه بزيادة أو نقصان : زيادة في هدى ، أو نقصان من عمى . واعلموا أَنَّهُ ليس على أحد بعد القرآن من فاقة ، ولا لأحد قبل القرآن من غنى ، فاستشفوه من أدوائكم ، واستعينوا به على لأوائكم ، فإنَّ فيه شفاء من أكبر الداء ، وهو الكفر والنفاق والغِيّ والضلال ، فاسألوا الله به ، وتوجَّهوا إليه بحبِّه ، ولا تسألوا به خلقه ، إِنَّه ما توجَّه العباد إلى الله بمثله﴾⁸¹

Bilin ki bu Kur'an, aldatmayan bir öğüt vericidir. Saptırmayan bir kılavuzdur. Yalan söylemeyen bir anlatıcıdır. Bu Kur'an'la oturup kalkan kendisinde bir artış ve eksiklik olmadan ayağa kalkmaz: hidayeti artar ve körlüğü azalır.

⁸⁰ Bakara 286

⁸¹ Nehcu'l-Belağa, hutbe 176

Bilin ki hiç kimseye Kur'an'a uyarsa yoksulluk gelip çatmaz; hiç kimseye de ondan koparsa zenginlik ulaşmaz. Dertlerinize ondan şifa dileyin; güçlüklerinize ondan yardım isteyin. Çünkü o en büyük derde bile devadır ki o da küfürdür, nifâktır, azgınlıktır, sapıklıktır. Allah'tan Kur'an'la dileğinizi dileyin; onunla Allah'a yönelin; onu vesile ederek halktan bir şey istemeyin. Çünkü kullar Allah'a, ona benzer başka bir şeyle yönelemezler.

Çağdaş yazarlardan birinin ifadesiyle elimizdeki dinî metnin, yani Kur'an'ın ruhu canlı ve cevap veren bir ruhtur; bu nedenle kendi çağına açılmıştır ve her çağın insanları, sahih ilmi yöntemle içtihad ederek onunla ilişki kurabilirler. Ama içtihad Kur'an metnini görmezden gelmek değildir. Bilakis içtihadta metnin aktif biçimde hazır bulunması ve insanın düşünce kuvveti, her ikisi de zaruridir.⁸²

Bu sebeple, açıktır ki dinî metnin, yani Kur'an'ın linguistik suretinden usulca vazgeçen yaklaşım, Kur'an'a inançla irtibatlı ilke ve temellerle bağdaşmaz.

8. Dinin Metnine Fenomenolojik Bakış!

Daha önce belirtilen yaklaşımların benzeri, dine fenomenolojik bakıştır. Bir başka yazar bu konuda şöyle yazmaktadır:

Dinin tarihsel fenomenolojisi -ilahiyatın kabul edilebilir yöntemi olarak- dinlerin zâtlarını araz boyutlarından ayırır. Emirler, nehiyler ve talimatlar İslam dininin araz konuları arasında yer alır. Çünkü bir toplumsal hayatın kendine özgü boyutlarıyla ilgilidir.⁸³

Başka bir yerde de şöyle yazar:

Kur'an'da beyan edilmiş hükümlerin günümüzdeki Müslümanlar için de şer'i bağlayıcılık taşıdığına hiçbir delilimiz yoktur. Çünkü mesela Kur'an'daki kısas, katil suçu için ebedi bir cezalandırma belirleme babından değil, Arapların o çağdaki intikamcılıklarını sınırlamaya dönüktü... Dinin kesin olan konuları, dinin kendi iç yöntemiyle değil, dışarıdan bir yöntemle ve fenomenolojik yolla elde edilebilir. Her dinin zâtlarının o dinin kesin konuları olduğu anlaşılmaktadır. Dinin zât ve arazlarını teşhis

⁸² *Sultatu'n-Nas*, s. 207, 223 ve 228.

⁸³ *Nakdi ber Kıraat-i Resmi ez Din*, s. 105, 109 ve 269.



etme yöntemi, ayetlere ve rivayetlere başvurmak değil, bilakis tarihsel fenomenolojidir.⁸⁴

Diğer bir konuda ise şu izahı yapar:

Dinin özgür olmaması ve yeni anlamıyla toplumun yönetimine herkesin siyasi katılımının bulunmamasıyla ilgili irtidat, cihad, hilafet ve imametın fıkhi hükümleri geçmişin kültürel gerçeklikleriyle uyum çerçevesinde anlaşılabilir ve çağdaş dünyada gerçekliğin değiştiği gözönünde bulundurulursa bu hükümler kendi akılcı mecralarını kaybetmiş durumdadırlar.⁸⁵

Eleştiri ve İnceleme

1. Şu soru yerinde olacaktır: Din fenomenolojisini dini tanımada kabul edilebilir (görünüşte tek makbul) yöntem olarak tarif eden yazarın görüşü hangi kritere göre oluşmuştur?

Ayrıca dinin kesin hükümlerinin, metotlu, apriori kanıtın aklına dayalı, ayet ve rivayetlere istinat eden içtihad olmaksızın fenomenolojik yöntemle nasıl elde edileceği de açıklanmamıştır. Belki de kasdettiği şey;

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ﴾⁸⁶, ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾⁸⁷

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾⁸⁸

ve benzerlerinden başkası değildir, ama tarihsel fenomenoloji buna cevap verebilir mi?!

2. Yine emir ve yasakların, insanın toplumsal hayatının özel bir boyutuyla ilgili olduğu söylenmektedir. Bu yüzden yazarın tahminine göre daimi değil, çağdaşlardır. Acaba şariat koyucudan emir, yasak ve talep rengi taşıyan her ne geldiyse böyle midir? Acaba insanın hayat ve ruhuna yücelik bahşeden ibadet ödevlerinin tamamı çağdaş mıdır? Yahut toplumsal hayata ait herşey çağdaş kabul edilebilir mi?

⁸⁴ Nakdi ber Kiraat-i Resmi ez Din, s. 171 ve 243

⁸⁵ A.g.e., s. 264

⁸⁶ Nisa 48 (Allah, şirk koşulmasını asla bağışlamaz.)

⁸⁷ Lokman 13 (Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür.)

⁸⁸ Bakara 255 (Allah, kendisinden başka tanrı yoktur.)

3. Sayın yazarın iddiaları arasında yer alan, “Kur’an’da beyan edilmiş hükümlerin günümüzdeki Müslümanlar için de şer’i bağlayıcılık taşıdığına hiçbir delilimiz yoktur.” sözündeki “hiçbir delil”le kasdettiği, galiba hiçbir batılı filozofun bu görüşü teyit etmediği olmalıdır! Yok, eğer kasdettiği Kur’an’sa, Kur’an tüm akıl sahiplerine açıklıkla kısasın hayatın kaynağı olduğunu söylemiş ve bu hükmün sadece o dönemin Arapları için olduğu yönünde herhangi bir kayıt da getirmemiştir:

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾

“Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır.”⁸⁹

Yine sayın yazarın, tüm Müslümanların ittifakıyla ebedi hükümler olduğu kabul edilmiş diğer buyruklar karşısındaki tavrı da böyledir. Öyle anlaşıyor ki sayın yazar aydınlar halkasında yer almaya ilgi duyuyor. Diğer batılı düşünürler gibi, liberalist aklın almadığı ve batılı demokrasi kavramına aykırı irtidat, cihad ve imametın hilafetini, bugün anlaşılması mümkün olmayan geçmişin kültürüne ait sayıyor!

Fakat büyük bir teessüfle söylemek gerekir ki müellifin asıl sözü ve yaşadığı güçlük başka bir şeydir. Bunu şöyle ifade eder: “Asıl mesele, hâlihazırda bir dinin doğruluğunu ve yanlışlığını kesinlikli biçimde ispatlamanın imkânsız hale gelmiş olmasıdır.”⁹⁰ Bu bilinmezciğin Kur’an metninin linguistik suretini, sonuçta da muhtevasını kabul etmenin önündeki temel engeldir.

Bir başka yerde de şöyle der:

Belli bir çağda İslam’ın apaçık inançları, apaçık ahlakı, apaçık hükümleri telakki edilen şeyler hakkında belli bir metotla yeni bir tartışma yapılamayacağı, bu aşikâr konuların daraltılamayacağı veya genişletilemeyeceği, farklı bilgi mertebeleri şeklinde değil, onlara basbayağı yeni bir anlam verilemeyeceği (yeni bir okuma olamayacağı) hangi delil ve mantıkla iddia edilebilir?⁹¹

⁸⁹ Bakara 179

⁹⁰ *Nakdi ber Kıraat-i Resmi ez Din*, s. 83

⁹¹ *A.g.e.*, s. 92



Sonuç

Değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere, Kur'an'ın dili çeşitli alanlara sahip olmakla birlikte, öte yandan da hem haber, hem inşa içermesine, hem tavsifte bulunması, hem de muhatapları hayrete düşürme ve düşünmeye zorlamanın kaynağı olmasına, onda sembol, temsil, simgesel harfler de (hurufu mukataa) bulunabilmesine rağmen Kur'an dilindeki asli strateji, gerçeği anlatmak ve gerçeği göstermektir. Bu temel istikametiyle Kur'an, insanı nesnel bir hakikate ve gerçekleşebilir varoluşsal kemale sevketmenin peşindedir. Çünkü vahiy, hakikatin varedicisinden ve gerçeğin yaratıcısından hayatın nesnel gerçekleri ve insanın varlığı temelinde gösterilmiştir. Bu yüzdendir ki İslam ulemasından hiçkimse, hatta arifler, tevil ehli ve bâtuni meşrepliler bile Kur'an'ın gerçekleri anlatan dilini reddetmezler. Kur'an, defalarca şu hakikati açıklamıştır:

﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾

“Biz Kur'an'ı hak olarak indirdik; o da haklı getirdi.”⁹²

﴿كَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَنْسُتَ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ لِكُلِّ نَبِيٍّ مُسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ

تَعْلَمُونَ﴾

“Kavmi onu inkâr etti. Oysa haklıdır. De ki: Ben (imanı kabul etmede) sizin sorumlunuz değilim. Allah'ın size bildirdiği her haber gerçekleşecektir. Çok geçmeden bunu göreceksiniz.”⁹³

⁹² İsra 105

⁹³ En'am 66-67

Onbirinci Bölüm

Kur'an Dilini Keşfetme Yöntemi





1. Kur'an Dilini Keşfetme Yöntemi

Kur'an'ın dilini ve netice itibariyle de onu anlamakla ilgili önem taşıyan mevzulardan biri de Kur'an dilini keşfetmenin metodolojisidir. Bir diğer ifadeyle, Kur'an'ın dilini tanıma işine girdiğimizde, hangi yöntemle ve hangi esasa göre Kur'an'ın dilini tanıyacağımız sorusunun cevabını bilmek zorundayız. Apriori yöntemle mi dil araştırması yapacağız, yoksa metnin kendisinden yardım alarak kendi mütalaamızı mı takip edeceğiz? Acaba deneysel yöntemle, kimilerinin ifadesiyle tarihsel fenomenoloji ve apriori mütalaa ile ve metnin toplumun nesnel hayatındaki işlevi yolundan bu hedef izlenebilir mi? Yahut çeşitli konuların uyumuna göre bu yöntemler sentezlenebilir mi?

2. Anlatıcıyı Tanıma Yoluyla Dilin Akılla Tanınması

Varlık âleminin ve insanın yaratıcısı mutlak kemale sahip nesnel bir Tanrı'nın kabul edilmesiyle, bu akılcı temelde vahyin ve nebevi hidayet mesajının zorunlu olduğu felsefesinin, insanın varlığının ortaya çıkış felsefesinin, yani onun bilinçli ve kendi iradesiyle tekâmül ettiği düşüncesinin ta kendisi olduğu münakaşa edilemez. Bu nedenle Allah'ın sıfatları ve fiileri üzerinde apriori derinleşmeler vesilesiyle ulaşılabilecek teorik biçimle Allah'ın kelamının ve vahyin dilinin nasıl bilinebileceğine bir yol bulunabilir.

Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğunu kabul ettiğimizde doğal olarak bu söz, muhatap insan olsa bile anlatıcının özelliklerinin yansımasıdır. Bu



yüzden Kur'an'ın sağlamlığı, çelişki ve noksanlıktan münezzeh oluşu Kur'an'ın ilahi olduğunun delili sayılmaktadır:

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾

“Hâla Kur'an üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı.”¹

Diğer taraftan aynı mevzu Kur'an'ın metni aracılığıyla da takip edilebilir. Hazret-i İmam Humeyni (r.a) şöyle yazar:

Bu kitabın tenzilindeki maksadı, kesin kanıta dayalı akıldan umut keserek bizzat Allah'ın kitabından çıkarmalıyız. Kitabın musannıfı kendi maksadını daha iyi bilir... Musannif, bu kitabı hidayet kitabı olarak isimlendirmiştir (Bakara 2)... Bu kitab-ı şerif kendisini şöyle tarif etmiştir: Hidayet kitabı, insanlığın süluku için kılavuz, nefislerin mürebbsi, kalp hastalıklarına şifa, Allah'a doğru seyrin yolunu aydınlatan... Kur'an'ın maksadı, bizzat bu nurani sahifenin buyurduğu gibi, selamet yollarına kılavuzluk ve karanlıkların bütün mertebelerinden nur âlemine çıkarıp dosdoğru yola hidayetir.²

Allame Tabatabai de (r.a) Şura suresi 51. ayette vahyin çeşitleriyle ilgili ayeti tefsir ederken şöyle yazar:

Ayetin sonundaki “aliyyun hekim” vasfı, ayetin manasını sebebe bağlama konumundadır. Allah Teâla, yaratılmışlardan ve onlara hekim düzenden üstün olduğu için insanların kendi aralarındaki konuşmanın benzerini onlarla yapmaktan da üstündür. Bu nedenle onlara mutluluğun yolunu göstermek için vahyin yolunu seçmiştir. Çünkü mevcudatın her türünü gerçek mutluluğa yöneltmek Allah Teâla'nın şanındandır. Nitekim şöyle buyurmuştur: “أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى”³ Yine şöyle buyurmuştur: “وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ”⁴

İnsanın mutluluğu şuur ve bilgi ışığında gerçekleştiğinden; insanın akli ve düşüncesi de, varolan hataları [eksiklikleri] ile insanı mutluluk

¹ Nisa 82

² Humeyni, Seyyid Ruhullah, *Adab-ı Salat*, s. 193-203.

³ Taha 50 (herşeye hilkatini veren, sonra da doğru yolu gösterendir.)

⁴ Nahl 9 (Doğru yolu göstermek onun uhdesindedir.)

hedefine ulaştırmada kâfi olmadığından herşeyden münezzeh Allah, insana hidayet için hata taşımayan nebevi vahyi seçti.⁵

Allame, bu izahın bir benzerini “لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ”⁶ ayetinin sonunda geçen “تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ”⁷ tavsif ederken yapmıştır.⁸

3. Metnin Hedefini Öğrenme Yoluyla Dili Tanımak

Tasarımcı ve yapımcı bir projeyi tasarladığı ve hayata geçirdiğinde rasyonel kural, tasarımcıya ve yapımcıya yaptığı işten hedefinin ne olduğunu sormamıza hükmeder. Başkalarına sorup da yapımcıya sormamak anlamsızdır.

Dolayısıyla Kur'an metninin müellifi ve yaratıcısının Allah Teâla olduğu teyit edildiğinde Allah'ın, Kur'an'ı göndermekteki hedefi hakkında ne söylediğini araştırmak rasyonel yöntemdir. Çünkü Kur'an'ın hedefini öğrenmek Kur'an'ın dilini tanımlamada belirleyici rol oynayacaktır.

İşte bu nedenle değerli muhakkik şehid Mutahhari, Kur'an'ın hedefini tarif eden ayetlere dikkat çekerek, Kur'an dilinin hem bilgi verme ve eğitim boyutu taşıdığı, hem de yükümlülük getirdiği ve değişim yarattığı sonucuna varır. Şehid Mutahhari şöyle yazar:

Kur'an kendi misyonunu insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak olarak tarif etmiştir:

﴿الرَّ كِتَابَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾⁹

﴿كِتَابَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾¹⁰

Kur'an-ı Kerim, hem talimi, hem de tezkiyeyi hedeflemiştir. Öyleyse eğitim dili vardır, hem de tezkiye dili. Kur'an'ın bir görevi eğitim

⁵ El-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an, c. 18, s. 74

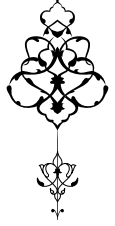
⁶ Fussilet 42 (Ona önünden de ardından da bätül gelemmez.)

⁷ “Hikmet sahibi ve hamdedilen tarafından indirilmiştir.)

⁸ A.g.e., c. 17, s. 397

⁹ İbrahim 1 (Elif. Lâm. Râ. İnsanları karanlıklardan aydınlığa çıkarman için sana i - dirdiğimiz bir kitaptır bu.)

¹⁰ Sad 29 (Sana bu mübarek Kitab'ı, âyetlerini düşünsünler ve aklı olanlar öğüt alsınlar diye indirdik.)



vermeştir. Bu açıdan Kur'an'ın muhatabı insanın akli olacaktır. Kur'an, mantık ve çıkarım diliyle insanla konuşmaktadır. Ama Kur'an'ın bu dil dışında, muhatabının akıl değil kalp olduğu bir dili daha vardır. Bu ikinci dil, duygular adını taşır. Kur'an'a aşina olmak ve onunla ünsiyet kurmak isteyen bu iki dille de tanışmak, her ikisini de aynı anda kullanmak zorundadır. Bu ikisini birbirinden ayırmak büyük bir hataya ve yanlışla yölecek, hüsrân ve zarara sebep olacaktır.¹¹

4. Metnin Özellikleri Yoluyla Dili Tanımak

Kur'an'ın dilini keşfetmek için yardım alınabilecek yöntemler arasında metne hâkim özellikleri ve hususiyetleri öğrenmek de vardır. Kur'an incelendiğinde kendisi için çok sayıda özellik saydığı anlaşılabılır. Mesela: bütün insanları mutluluğa iletmenin kılavuzu (Bakara 185), aydınlatıcı kitap (Yusuf 1), Allah'ı ağır sözü (Müzzemmil 5), öğüt (Yunus 57), beyyine ve açık işaret (En'am 157), kesin kanıt¹² (Nisa 173), basiret (Casiye 20), ayet (Âli İmran 58), hak (Fâtır 31), şüphe kabul etmez (Bakara 2), nihai söz (Târık 13), müheymin ve bütün kitapların koruyucusu (Maide 48), Allah'ın ebedi kelâmı ve zirvedeki kitap (Fussilet 41-42).

Hiç kuşku yok bu ilâhi kitabın kendisi için sıraladığı özellikler, Kur'an'ın dilini tanımaya doğru adım atabilmemiz için bize epey yardımcı olacaktır. Kur'an tüm insanlara kılavuzluk eder; yani muhatap kategorisini insan türü olarak görür ve mesajının herkesi mutluluğu yönelttiğini ve herkesin iyiliğini istediğini belirtir, özel bir kesim, grup ve sınıfın değil. Bu nedenle mesajının dili ve düzeyi herkesin yararlanabileceği türden olmalıdır.

Birkaç ayette geçen Kur'an aydınlatıcılığı, hem kendisinin aydınlık olduğu, hem de ilâhi öğretilerinin ışığında başkalarının yolunu aydınlattığı gerçeğini ifade etmektedir.¹³ Bu yüzden Kur'an'ın diline; şaşırtma, oyalayıcılık, suskunluk ve ifadesizlik suçlaması yöneltilemez. Kur'an, aydınlatıcı olma ve nuraniyetinin yanı sıra Allah'ın ağır sözü ve yüksek hakikatlerin

¹¹ *Aşınayî ba Kur'an*, c. 1 ve 2, s. 33-35

¹² Metinde "burhan"

¹³ *El-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 11, s. 74

taşıyıcısıdır. Bu nedenle onu anlamak, kavramak ve onunla amel etmek¹⁴ her biri uygun bir kapasite, kabiliyetli bir ruh ve sağlam bir irade gerektirir. Dolayısıyla Kur'an, izah ve anlatım bakımından hidayetin asgari miktarını herkes için kolaylaştırmış olmasının yanısıra, yorulmak bilmeden kemali arayanlar için de, onları nihayetsiz kemalata götürebilecek sonsuz bir kapasiteye sahiptir ve bu yönden de ağır ve derin bir dili vardır.

Kur'an, Yaratıcı'nın basiret açan, öğüt veren ve beyan eden sözü, apaçık işareti, ayeti ve kesin kanıtıdır. Yani insanın aklını, düşüncesini ve kalbini ikna eden ve sakinleştiren çıkarıma dayalı ve etki bırakan bir dili vardır. Verdiği bilgiler; düşünceleri uyandıran, zihnin meyve vermesini sağlayan ve muhatapların canı olan kaynaktır.

Kur'an; hak, tereddütsüz, çelişkisiz, hakla batılı ayıran, Allah'ın nihai sözü olduğundan her türlü toza bulanma, şüpheye düşürme, belirsizlik, dayatılmış arazlara karışmaktan uzaktır, aksine bizzat kendisi, hakikati öğrenmenin peşindeki herkes için hakkı batıldan ayırmanın kriteridir.¹⁵ Bu sebeple çelişkili algıları Kur'an'ın eşğine bağlamak ve hepsini Kur'an'ın görüşü saymak mümkün değildir.

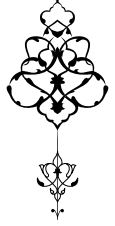
Kur'an'ın önceki bütün kitaplardan daha üstün ve saygın olduğu, onları koruduğu, Allah'ın yüksek ve ebedi sözü olduğu gerçeğinin ışığında artık muhtelif yolların tümü hak kabul edilemez. Bu yüzden, kimilerinin batı rönesansından sonraki kültüre tabi olarak bu ilahi kitabın kutsallığına ilıştirmeye çalıştığı pluralist yakıştırmalar sapkınlıktır.

5. Muhatapların Sahası Yoluyla Tanımak

Kur'an dilinin incelenebileceği yöntemlerden biri de Kur'an'ın muhataplarını tanımaktır. Eğer bir metin kendi muhatabı olarak mesela âlimler, arifler, filozoflar veya özel bir millet ya da ırk, yahut hususi bir tabaka veya sınıf gibi özel bir yelpaze belirlemişse o metnin dili ve davetinin de o muhataplara göre olması gayet doğaldır. Ama bir mektep kendi risaletinin alanını, arızı hususiyetlerden uzak insan türü olarak tayin etmişse, bu durumda o metnin dili de bu geniş muhatap yelpazesine uygun olacaktır.

¹⁴ *El-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 2, s. 61

¹⁵ Bkz: *el-Mizan*, c. 20, s. 261



Kur'an'a muhatabının kim olduğunu, mesajını kimlere yönelttiğini, acaba özel bir grup ve sınıfı mı muhatap aldığını, yoksa tüm insanlara mı hitap ettiğini sorarsak çok açıktır ki Kur'an kendisini, her renk, ırk ve konumdan bütün insanların kılavuzu olarak tanıtmakta; herkesi yücelmeye ve hakikati idrak etmeye çağırmakta; kimi zaman şefkat ve okşama, kimi zaman da zorlama ve korkutma gibi muhtelif yöntemlerle insanı Allah'a doğru davet etmektedir:

﴿ هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾

“Bu, bütün insanlığa bir açıklamadır; takvâ sahipleri için de bir hidayet ve öğüttür.”¹⁶

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينٌ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾

“Ey insanlar! Şüphesiz size Rabbinizden kesin bir delil geldi ve size apaçık bir nur indirdik. Allah'a iman edip ona [Allah'ın kitabına] sınıksız sarılanlara gelince, Allah onları kendinden bir rahmet ve lütuf içine daldıracak ve onları kendine, dosdoğru yola götürecektir.”¹⁷

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾

“Ey insanlar! Gerçekten Rabbinizden bir öğüt geldi. İçlerinizdeki derter için derman ve müminler için hidayet ve rahmettir o.”¹⁸

﴿ إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ ﴾

“Bu Kur'an, âlemleri uyandırmanın mayası olmaktan başka bir şey değildir.”¹⁹

¹⁶ Âli İmran 138

¹⁷ Nisa 174-175

¹⁸ Yunus 57

¹⁹ Sad 87

﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾

“Ey insan, seni cömert Rabbinin karşısında gururlandıran nedir?”²⁰

Kur'an'ın muhatap konusundaki bu kapsayıcı bakışının neticesi, dilin, her renk, ırk ve sınıftan muhataplarının tüm bilgi ve maneviyat katmanları için çok düzeyli olması gerektiğidir.

6. Metnin Mesajındaki İçerik Yoluyla Tanımak

Kur'an'ın varlık âleminde gösterdiği görüş, gerçekçiliğe ve realizme dayanmaktadır. Bu görüşte Allah, mutlak gerçeklik ve tüm varlıkların esasıdır; mümkün âlem ise yatay ve dikey tüm mertebeleriyle bir tek olan Allah'ın yarattığı şeydir.

Kur'an'ın varlık âlemine bakış açısında âlem algılanabilen varlıklarla sınırlı değildir. Evren, duyumsanan veya “şehadet âlemi” ve algılanamayan, yani “gayp âlemi” olarak iki türe ayrılır. Gözlemlenebilen evren, onun ötesindeki âlemle, yani algılanamayan evrenle karşılaştırıldığında oldukça sınırlıdır. Kur'an-ı Kerim hayli geniş böyle bir ufku insanın azmine açar:

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾²¹

Kur'an, dünyanın mevcut düzenini, O'ndan gelip O'na doğru gidecek şekilde Allah'la irtibatlı olan, hedefli, ölçülü ve iyimser bir düzen kabul eder. Bu bakış açısına göre insan özel bir maksadı izleyen yolcu gibidir. Ama aynı zamanda varlık kervanının tamamıyla birlikte hareket ve arayış halindedir:

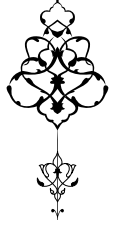
﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾

“Ey insan! Hiç kuşku yok sen, istekli bir telaş içinde Rabbine doğru ilerliyorsun. Öyleyse O'na varacaksın.”²²

²⁰ İnfitar 6

²¹ Bakara 3 (Gayba inanırlar.)

²² İnşikak 6



Bu nedenle Kur'an'ın insanlığın düşünce ve kültür iklimini aşıladığı kültür ve görüş külliyyatının ışığında, bir kısmı tabiat ötesiyle, duyumsanamayan alanla ya da soyut ve dokunulamayan âlemle ilgili gayp, şehadet, Allah, melekler, arş, kürsü, levh, kalem, vahiy, mucize, cennet, cehennem, berzah, tevhid, şirk, iman, küfür, nifak, takva, tevekkül, tevbe, şefa'at, namaz, oruç, cihad gibi yeni linguistik kavramları ortaya çıkarır. Bunların, hepsi de bir tek düzeyde ve aynı alanda görülemeyecek muhtelif ufuklar olduğu açıktır.

7. Deneysel Yöntemle Tanıma

Daha önce görüldüğü gibi Kur'an'ın dilini keşfetmenin yöntemlerinden biri de içbükey hedef ve özellikleri incelemek, dili anlamak ve anlatanın sözleri yoluyla onu anlamanın niteliğini kavramaktır. Bu yöntem, doğal olarak, bir şahsın sözleri aracılığıyla sözünün özelliklerini, dilini ve sözünü anlamanın niteliğini araştıran rasyonel bir yöntemdir.

Öncelikle Kur'an metninin mahiyetini ve cevherini kültürel bir birikim ve onu da yeryüzüne ait vasıflara sahip beşeri bir mesele kabul eden, linguistik ve hermenötik teorilere mahkûm bir başka bakış daha vardır.²³

Bu bakış açısına göre Kur'an'la ilişki kurmanın tek doğru yolu, kültürün ve vuku bulan şeylerin içinden bakmak ve Kur'an'ın hakikatlerine deneysel ve ampirik yöntemle yaklaşmaktır. Bu metotla hakikatler analiz edilerek metnin tezahüründen bilimsel bir anlayış elde edilebilir. Bir diğer ifadeyle, Kur'an'ı tanıma yöntemi tamamen deneysel bir yöntemdir, metafizik ve idealist değil.²⁴

Buna ilaveten, bu bakış açısı din mütalaasında apriori yöntemle tahkiki yarırsız görür.²⁵ Her yorumcunun, yorumuna kalkıştığı dil ve metin bahsinde bir görüşe sahip olması gerektiğini ve bu görüşü metnin kendisinden seçemeyeceğini savunur. Çünkü uzakta durması lazımdır.²⁶ Ayrıca

²³ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhumu'n-Nas*, 24, 93 ve 95

²⁴ *Mefhumu'n-Nas*, s. 23, 24

²⁵ *Bast-i Tecrube-i Nebevi*, s. 35

²⁶ Suruş, Abdülkerim, *Ferarah dergisi*, sayı 1, s. 10

bu eğilim, inkâr eden soru yöntemiyle sorar: Bilimsel veya felsefi yöntem nasıl dinden iktibas edilmiş olabilir ki?²⁷

Eleştiri ve Değerlendirme

Gayet açıktır ki Kur'an'ın içine yerleştirilmiş hakikatler, nüzul çağının insanlarına ait toplumsal ve bireysel hayatın nesnel gerçeklerine dairdir. Lakin bu sözün manası, Kur'an'ın hidayet amaçlı muhtevası ve düzleminin muhataplarının kültür ve inançlarından, fikrî ve davranışsal özelliklerinden etkilendiği asla değildir.

Öte yandan bu teorinin sahipleri, deneysel bakış açısının dinî metni anlamada tek doğru yöntem olduğu ile ne kasdettiklerini de tam olarak açıklamamışlardır. Acaba Kur'an'a girmiş tüm kavramlar deneysel yöntem formu içinde analiz edilebilir mi? Yoksa Kur'an, deneysel yaklaşım alanında yer bulmayacak kimi mevzuları gündeme getirmişse onları eleştiri, tevil ve inkâr mı etmek gerekecektir yahut kavmin doğru olmayan inançlarına uygun kabul edip muhtevasından çıkarmak mı lazımdır? Sayın yazarın yaptığı gibi! Hâlbuki Kur'an-ı Kerim takva sahiplerinin özellikleri arasında gayba imanı da saymış ve varlık evrenini gayp ve şehadet olarak iki alana ayırmıştır.

Sözkonusu yazarın ve fikirdaşlarının gayp kavramını ve kanıtlarını deneysel incelemeye nasıl tabi tutabilecekleri bizim için net değildir. Diğer yandan, bu görüşe göre, apriori ve kesin kanıta dayalı aklın dinî metni anlama ve keşfetmeyle ilgili olarak hangi rolü ve işlevi yerine getirdiği sorusu da ortadadır.

Metnin uzağında durma gerekçesiyle dinî metinden yöntem iktibas etmenin yasaklanması görüşü anlaşılır gözükmemektedir. Çünkü konuşanın kendi sözleri ve o sözün hedefleri ve hususiyetleri yoluyla dili keşfetmek ve sözün anlamını çözmek rasyonel bir şeydir. Burada yazar adeta polemik yapmakta; rasyonel diyalog, anlatım ve iletişimin genel kurallarına dayanan genel ve detay arasındaki farkı uzaklığın temeli saymaktadır.

Toplumsal diyalog, anlatım ve anlaşmanın genel kurallarının icabı, akıllı bir anlatıcının akıllı bir muhatap için konuştuğunda sözlerinin

²⁷ Ferbihter ez İdeoloji, s. 58



vazetme ve kullanıma göre anlam taşıması ve o anlamın da itibar ve hüccet oluşturmasıdır. Eğer hitap etme konumunda sözün vazedilmesi ve delaleti kanunu kabul edilmezse toplumun bireyleri arasında hiçbir diyalog türü gerçekleşmeyecektir. Dolayısıyla, dinleyen biri, konuşanın sözlerinden genel bir algıya ulaştığında bu algısı onu bir adım ileriye taşır ve bu algıdan, konuşanın kelimesindeki karineleri ve akışı araştırıp önce konuşma tarzını, sonra da murat ve maksadını keşfetmeyi başarabilir.

Dili tanıma ve Kur'an'ı anlamada tabii ki deneysel yöntemin rolünü inkâr etmediğimiz açıktır. Fakat sözün tamamı, bu yöntemin tekel olduğu yanlışına dairdir.

8. Fenomenolojik Tanıma

Bu konuda, daha önce ifade edilen görüşün benzeri olan, tarihsel fenomenoloji adında bir başka teori daha vardır. Bu teorinin sahibi şöyle der: “Bugün ilahiyatın nispeten kabul edilebilir tek yöntemi olan dinin tarihsel fenomenolojisi, dinlerdeki zâtların onların arazlarından farklı olduğunu göstermektedir... Dikkatli bir bakış, tevhidi dinlerde zât olan şeyin, sadece Allah'ın mesajını işitmek, Allah'ın ilahlığını ikrar ve buna şehadet etmek; fenomenlerden müteal olana doğru sürekli ilerleten mecraya girmek (tevhidi süluk) olduğunu görür. Emirler, yasaklar, buyruklar [Kur'an ve Peygamber'in sünneti] ise İslam dininin araz konuları arasında yer alacak ve asla sürekli program ve kanun anlamı kazanamayacaktır.”²⁸

Yazar, başka bir yerde de aynı konuyu şöyle izah etmektedir: “Birçok hükmün [Kur'an ve Peygamber'in sünneti] tarihsel olduğunu ve birinci derecede ve bizzat maksatları ve değerleri gerçekleştirmenin aracısı olarak konumlandığını kabul ettikten sonra, risalet ve davetin zâtları olan bu birinci derecede maksat ve değerleri ikinci derecede maksat ve değerler ve onların hükümlerinden bu çağda nasıl ayırt edeceğimiz sorusuna sıra gelir. Bu işin ayetlere ve hadislerle başvurmakla kolayca halledilemeyeceğini açıkça söylüyoruz. Çünkü bu iş, ayet ve hadislerin içeriğini ve manasını anlama kategorisinden bir şey değildir...”²⁹

²⁸ *Nakdi ber Kıraat-i Resmi ez Din*, s. 105 ve 106

²⁹ *A.g.e.*, s. 269

Eleştiri ve İnceleme

Sorulması gereken şudur ki, sayın yazar için bu yöntemin, yani tarihsel fenomenolojinin doğruluğunun delili nasıl sabit olmaktadır? Acaba bu, dini araştırmada tek yöntem midir?

Yazar, sadece Allah'ın mesajını ıslah etmek ve Allah'ı ilahlığını ikrar etmeyi tevhidi dinlerin zâtı kabul etmiş ve fenomenlerden müteal olana doğru sürekli ilerleten mecraya girmeyi onun şerhi olarak konumlandırmıştır! Keşke tevhidi sülukun ne anlama geldiğini de ortaya koyabilseydi. Acaba onun söz konusu ettiği tevhidi süluk, Kur'an'daki tevhidin aynısı mı? Yoksa Hristiyanlıktaki teslis tevhidi de, bir diğer ifadeyle pluralist tevhid de onun içinde yer almakta mıdır? Eğer Kur'an'ın tevhidi kastedilmişse Kur'an'ın tevhid mertebelerinin tümü, yani zât, halikiyet ve rububiyet tevhidi, bu kapsamda da tekvini ve teşrii rububiyet, ulûhiyet tevhidi kastedilmiş demektir ve bu da Allah dışındaki her türlü inanç ve ibadetlerin reddedildiği anlamına gelir; Allah'ın dışındakiler ister cahiliye çağındaki taş veya tahtadan putlar olsun, ister çoğu insanın düşüncesini ve kalbini kendine çeken modern teknoloji, şöhret, servet ve bilgi olsun. Bunların tamamı Kur'an'daki tevhidin asgari sınırındır. Buna ilaveten tevhidin kemalini oluşturan tevekkül, korku, umut vs. tevhidinin de burada yeri vardır.

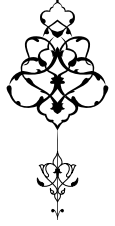
Ayrıca yazarın izah etmesi gereken bir önerme vardır:

﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾, “وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ

فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ”, “وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ”³⁰

Bu hüküm, zât konulardan mıdır, yoksa araz konulardan mı? Dinin zât ve araz olarak ikiye ayrılmasının yanlışlığı bir yana, dinin emir, yasak, buyruk ve zaruriyatının araz alanına ait olduğunu kolaylıkla söyleyebilmeye bizi hangi delil ikna edebilir?

³⁰ Maide 44, 45 ve 46 (Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse, işte onlar kafirlerin ta kendileridir. - Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse, işte onlar fasıkların ta kendileridir. - Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse, işte onlar zalimlerin ta kendileridir.)



Gerçek şu ki, bu görüşün temel sorunu ilkeseldir. Bu görüşe göre aslında vahiy ve peygamberlik, Allah tarafından seçilmiş bir insanın ilahi hidayet mesajını ve vahyi insanlığa ulaştırdığı anlamına gelmiyor. Aksine Allah'ın sözü, insanın iç dünyasında ufkunu açmakta ve dinleyende bıraktığı etkiye binaen Allah'ın sözü olmaktadır. Bu söz ister peygamberin ağzından işitilmiş olsun, ister peygamber olmayan birinin ağzından, eğer ufuk açıcı bir etkisi yoksa Allah'ın sözü değildir. Vahye dayalı dinlerin geleneklerinde peygamberler, Allah'ın sözlerinin başlatıcısı, kurucusu ve tesis edicisi olmuşlardır. Mesela İslam Peygamberi'nin (s.a.a) işittiği ve ufkunu açan söz vahiy olmuştur. Ama bu diğer insanlar için de geçerli midir? Bu söz, ufuk açıcı etki yaptığı noktada diğer insanlar için de Allah'ın sözü olacaktır. Öyleyse Allah'a doğru ufuk açıcı etkiye sahip bir söz, kimin ağzından işitilirse işitilsin Allah'ın sözüdür. Bu izahtan çıkaracağımız sonuç şudur ki, eğer bir söz ufuk açıcı değilse ve hayrete düşürmüyorsa bu sözün içeriği ne olursa olsun, ister emir ister yasak, ister vaat ister azap, Allah'ın sözü değildir.³¹

Vahiy böyle bir şey kabul eden bu ilke hakkında sadece birkaç noktayı zikretmekle yetineceğiz:

Bir. Bu sözün, vahiy ve dini "dinî tecrübe"ye kadar seyreltiği ortadadır, ister peygamber hakkında olsun, ister başkaları hakkında.

İki. Bu görüşe göre peygamberin tecrübesi ile diğer insanlarınki, yani onun takipçileri arasındaki fark, sadece tecrübenin zaman bakımından önce ve sonra olmasından ibarettir. Yoksa peygamber ve diğerleri arasında temel bir ayrım bulunmamaktadır. Ayrıca vahiy de peygamberler için özellikli bir ayrıcalık taşımamaktadır. Çünkü tüm dinî tecrübe sahipleri vahiy almaktadır. Burada sorulması gereken şudur ki, bu söz, vahyin sona erdiğine inanan bir Müslüman tarafından nasıl tasdik edilebilir ve kabul görebilir?

Üç. Bu görüşe göre İslam Peygamberi'nin aldığı vahiy, yani Ebu Leheb, Ebu Cehil vs. gibi inatçı müşrikler üzerinde hiçbir etki bırakmayan ve ufuklarını açamayan Kur'an vahiy değildir. Buna karşılık Selman, Ebuzer ve müminlere hitap ederken, etki bıraktığı için gerçekte vahiydir. Başka

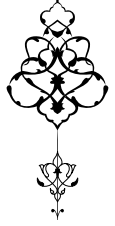
³¹ Nakdi ber Kıraat-i Resmi ez Din, s. 323-328

bir ifadeyle, Kur'an hem vahiydi, hem de vahiy değildi! Hâlbuki Kur'an herkes için beyan ve yol göstericidir, ama müminler onun nurundan yararlanır, diğerleri ise kendilerini onun nurundan mahrum bırakırlar.

*Yağmur ki zerafette tabiatına aykırı değildir
Bahçede lale bitirir, tuzlada diken*

Dört. Bu görüşün doğurduğu sonuçlardan biri de, tüm rahipler, riyazetçiler ve azizlerin sözlerinin, olumlu bir etki ve hoş bir varoluşsal değişim yarattıkları takdirde vahiy sayılacağıdır. Lakin bu söz kabul edilebilir mi? Belki de bu yazarın düşüncesi açısından da hiçbir anlamı yoktur!

Bu bölümün sonunda vardığımız netice şudur ki, söylenenlerin karşısında iki esas yol vardır; yani akıl yolu ve nakil yolu. Bizzat Kur'an'ın ve Masum'dan (a.s) alınmış sünnetin açıkladığı delillerden yararlanmak içtihadın en temel yolları ve araçlarıdır. Bunlar aracılığıyla Kur'an'ın dili ve onu anlamının yolu keşfedilebilir.



Onikinci Bölüm

Kur'an'ın Dili, Hidayete Özgü Dil





Kur'an'ın Dili Konusunda Yazarın Tercihi

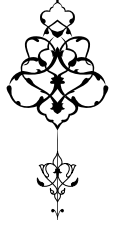
Kur'an'la ilgili itikadın delillendirilmiş temelini incelediğimizde çıkardığımız sonucun ve ele aldığımız konuların ışığında doğaldır ki Kur'an'ın dili konusundaki yaklaşımımız batıda dinin diline ilişkin modern bakış açılarından hiçbirisi ile uyuşmayacaktır. Çünkü onların her birinin kendine özgü sebep ve etkenleri vardır. Bu arada iki temel etkenin, yani deneysel epistemolojik yöntemin ve insan yapımı çelişkili dinî metinlerin sorunlarının bütün o yaklaşımların (anlamsızlık, işlevselselcilik, sembolizm, eleştirel gerçekçilik) ortaya çıkışındaki dikkat çekici etkisi incelemeye değerdir. Diğer yandan, Kur'an'ın sahip olduğu özellikler gözönünde bulundurulduğunda Kur'an'ın dili konusundaki görüşümüzün mutlak anlamda örfün dili teorisi olmadığı da ortaya çıkacaktır. Bu kitapta vurgulanan teori, kendine özgü bir dil olarak “hidayet dili”dir.

Kur'an'ın Linguistik Özellikleri

Geçtiğimiz bölümlerde geçtiği üzere, Kur'an, lafız ve anlam bakımından Allah'ın sözüdür. Vahiy yoluyla Peygamber-i Ekrem'e (s.a.a) indirilmiş ve o da eksiksiz biçimde onu nihai muhataplarına, yani halka ulaştırmıştır.

Aynı şekilde Kur'an'ın linguistiğiyle ilgili ilkelerine ilaveten lafızların anlam ile irtibatının niteliği, gerçekçiliğin kimliği ve mesajın kapsamı, Kur'an'ın dilini keşfetme yöntemi ilgi alanımıza girmelidir.

Şimdi tasavvur edilen çeşitli varsayımlar arasında Kur'an'ın dilinin hangisi olduğu açıklık kazanmalıdır. Acaba bir tek dil midir, yoksa birkaç



dil mi? Eğer bir tek dilse genel midir, yoksa özel mi? Eğer birkaç dilse çoklu olmasının kanıtı nedir? Kur'an'ın mesajını bildirmede ortalama aklın anlatım ve anlaşma mantığını bir kenara itmediğinde tereddüt yoktur. Öte yandan onun söz söyleme üslubu herkesin yararlanabileceği türdendir. Bu özellikler hesaba katıldığında Kur'an'ın dilinin, düşünürlere özgü kavramlarla bezenmiş özel bir dil değil, örfte geçerli ve halk arasında dolaşımdaki dilin ta kendisi olduğu sanılabilir. Ama Kur'an'ın sahip olduğu başka özellikler dikkate alındığında da Kur'an'ın dilini tamamen örfteki dilin aynısı görmek de zordur.

1. Genelin Yararlanması

İnsana ait yazı ve sözlerin bilinen biçimiyle kendine has muhatabı vardır. Muhatabının halkın geneli olduğu söz ve yazılar çeşitli dallardaki uzmanlar için faydalı değildir. Eğer uzmanların anlayış seviyesinde olursa da bu kez halkın geneli için yararlanılabilir olmaktan çıkacaktır. Buna ek olarak uzmanlık konularının kendisi de özel sınırlamalara tabidir. Mesela matematiğin dili ve kavramları, bu alanla fazlaca ilgisi bulunmayan diğer dalların uzmanları için yararlanılabilir değildir yahut tam aksi.

Ragıb İsfehani şöyle yazar:

Kur'an tüm insanların kılavuzudur. Tabii ki insanlar Kur'an'ı tanımada eşit değildir. Bilakis ilmî ve ruhî mertebeleri ölçüsünce onun hakkında bilgi sahibidirler. Belağat sahipleri Kur'an'ın fasihliğinden haberdardır. Fakihler hükümlerinden yararlanırlar. Kelamcılar onun burhanlarından ve tarihçiler kıssalarından istifade ederler.

Başka bir yerde de şöyle yazar:

Allah Teâla insanlara hitabında en açık bir dille ve en net ifadelerle söz söylemiştir. Hem insanların geneli onun açık hitaplarından ikna olur ve hüccetin tamamlanması gerçekleşir, hem de havas bu hitaplardan bilgece net bilgiler alır. Bu sebeple şöyle buyurulmuştur:

﴿لِكُلِّ آيَةٍ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ وَمَطْلَعٌ﴾¹

¹ Her ayetin bir zahiri vardır, bir de batını. Her bir harfin de bir haddi ve doğduğu yer vardır.

Bu esasa göre Allah'ın kendi rububiyet ve vahdaniyetini beyan ederken bazen onu [anlamayı] akıl sahiplerine, bazen ilim sahiplerine, bazen dinleyenlere, bazen de ikaz edilenlere vs. atfettiğini görüyoruz. Çünkü bu güçlerden her biri Kur'an hakikatlerinin bir boyutunu ifade etmektedir.²

Ama Kur'an'ın dili, insanı kemal ve mutluluğa davet ve hidayet alanında hem insanların geneli ve uzman olmayanlar için kılavuzluk ve hidayet içerir, hem de muhtelif ilmi dalların uzmanları ve düşünürler için.

Allame Tabatabaî de Kur'an'ın mucizevi oluşu bahsinde;

﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنَّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾

“De ki: Bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insanlar ve cinler biraraya gelseler, birbirlerine destek de olsalar yine onun benzerini getiremezler.”³

Ayetinin manasına dayanarak Kur'an'ın çeşitli boyutlarda meydan okuduğunu savunarak şöyle yazar:

Öyleyse Kur'an, edebiyatçı ve söz ustası için fasihlik ve belagatta Allah'ın ayet ve nişanesidir. Filozof için hikmette Allah'ın ayetidir. Bilimadamı için bilimde Allah'ın ayetidir. Sosyolog için toplum biliminde Allah'ın ayetidir. Hukukçu ve yasa koyucu için yasamada Allah'ın ayetidir. Siyasetçi için siyasette Allah'ın ayetidir. Yönetici için hükümette Allah'ın ayetidir. Tüm insanlık için, gaybı anlatma ve hüküm, bilgi ve ifadede çelişki taşınamama gibi ulaşamadıkları şeylerde Allah'ın ayetidir. Bu nedenle Kur'an, mucizenin geneli kapsadığı ve özel bir alanla sınırlı olmadığı iddiasındadır. Çünkü Kur'an, avamdan veya havastan, âlim veya cahilden, erkek veya kadından, üstün insanlardan ortalama insanlara kadar her insan ve cin bireyi için, bütün akıl sahipleri için mucizedir.⁴

² A.g.e., s. 75

³ İsra 88

⁴ El-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an, c. 1, s. 60



2. Kur'an'ın Metodu, Konuların Karışık Oluşu

Beşeri kitaplar hem bir konunun belli bir konu veya konularla sınırlı sahası bakımından, hem de konuyu ele alma biçimi, kategorileri ve bölümlendirmesi açısından bilinen bir metoda sahiptir. Örneğin konusu coğrafya veya tarih, ekoloji veya fizik, astronomi veya antropoloji olan bir kitap, bir yandan yazarın düşüncesine egemen olan sınırlılık gereği, öte yandan bu bilimlerin içeriklerindeki farklılık nedeniyle başka mevzuları ele alamaz.

Kur'an esasında insan için hidayet mesajının taşıyıcısıdır. Ama burada bu misyon, Allah'ın insanı terbiyedeki hikmeti gereği, bir yandan, her biri bir şekilde insanı hidayete ulaştırmayla irtibatlı çeşitli konulara yönelir, öte yandan misyonunu gerçekleştirir ve mesajını iletirken söz-konusu ettiği mevzulara özel bir kategorilendirme formunda yer vermez. Kur'an-ı Kerim'in surelerine bakıldığında ele aldığı meseleler ve mevzuların konusuna göre düzenlenmediğini görüyoruz. Bilakis kendine has bir metodu vardır. Hazret-i İmam Humeyni (r.a) bu konuda şöyle der:

Kur'an, bütün halk katmanları için açılmış bir sofradır. Yani hem avam halkın dili, hem filozofların dili, hem ariflerin kavramsal dili, hem de gerçek anlamda marifet ehlinin dili olan bir dile sahiptir.⁵

İmam Humeyni (r.a) yine şöyle yazar:

Kur'an-ı Şerif, isim ve sıfatların tüm marifetlerini ve hakikatlerini kapsamakla birlikte; semavi ya da değil, hiçbir kitap onun gibi Hak Teâlâ'nın zât ve sıfatları hakkında maarifi göstermediği halde; ayrıca benzeri görülmedik biçimde mebd ve meada, zühde, dünyayı terke, tabiatı reddetmeye, madde âleminin yükünü hafifletmeye, hakikati hedefleyerek yola düşmeye davet ve ahlakı içermesine rağmen diğer kitaplar gibi bablar, fasıllar, giriş ve son şeklinde tasnif edilmiş bir içeriğe sahip değildir. Bu, onun, maksadını aktarmada bu vesilelere ihtiyaç duymadığı sözünün gücü nedeniyledir. Bu bakımdan kimi zaman, hekimlerin birkaç mukaddime ile ifade edebildikleri kanıtı yarım satırla kanıtı hiç benzemeyen biçimde buyurduğunu görebiliyoruz.⁶

⁵ Humeyni, Seyyid Ruhullah, *Sahife-i Nur*, c. 2, s. 156

⁶ Humeyni, Seyyid Ruhullah, *Şerh-i Hadis-i Akl ve Cehl*, s. 40

Sözünü daha fazla uzatmamak için örnek olarak Kur'an-ı Kerim'in surelerinden sadece birini inceleyeceğiz:

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

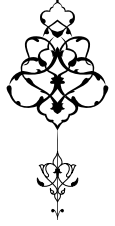
﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ۝۱ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ۝۲ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ۝۳
وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى ۝۴ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى ۝۵ سَنَقِرُوكَ فَلَا تَنْسَى ۝۶
إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يُغْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى ۝۷ وَنُيْسِرُكَ لِلْيُسْرَى ۝۸ فَذَكِّرْ إِنْ
نَفَعَتِ الذِّكْرَى ۝۹ سَيَذَكِّرُ مَنْ يَخْشَى ۝۱۰ وَيَجْجِبُهَا الْأَشْقَى ۝۱۱ الَّذِي يَضَلَّى
النَّارَ الْكُبْرَى ۝۱۲ ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى ۝۱۳ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ۝۱۴
وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ۝۱۵ بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۝۱۶ وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى
۝۱۷ إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى ۝۱۸ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى ۝۱۹﴾

Rahman ve Rahim Allah'ın Adıyla

1 - Rabbinin yüce adını tesbih et. 2 - Yarattıp düzene koyan O'dur. 3 - Takdir edip hidayeti gösteren O'dur. 4 - Otlığı çıkaran, 5 - Sonra da onu karamsı bir sel köpüğü haline getiren O'dur. 6- Bundan böyle sana Kur'an'ı okutacağız da unutmayacaksın. 7 - Yalnız Allah'ın dilediği başkadır. Çünkü o açığı da bilir, gizliyi de. 8 - Seni en kolay yola muvaffak kılacağız. 9 - Onun için öğüt ver, eğer öğüt fayda verirse. 10 - Saygısı olan öğüt alacaktır. 11 - Pek bedbaht olan da ondan kaçınacaktır. 12 - O ki, en büyük ateşe girecektir. 13 - Sonra ne ölecek onda, ne de hayat bulacaktır. 15 - Rabbinin adını anıp namaz kılan. 16 - Fakat siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz. 17 - Oysa ahiret daha hayırlı ve daha kalıcıdır. 18 - Kuşkusuz bu ilk sahifelerde vardır, 19 - İbrahim ve Musa'nın sahifelerinde.

A'la suresine bir bakış

1. Allah'ın tenzih ve takdis, rububiyet ve mutlak üstünlük (Allah'ın vasıfları).
2. Yaratıcılık ve evrenin fenomenleri arasında düzen ve ahenk sağlanması.



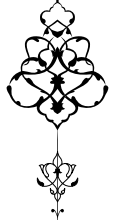
3. Varlıkların tür özelliklerini belirleme (hedef sahibi kılma ve yön tayin etme) ve maksada ulaşması için her birinin içsel çekimlerini varetme.
4. Allah'ın rabliğinin kanıtlarının numunesi olan insan ve hayvan için toprağı ve onun üzerinde bitkileri yaratma.
5. Bitkileri kurutma, dünyadaki fenomenlerin ebedi olmadığının simgesi, fiillerde tevhid.
6. Allah'ın insanın kaderi üzerindeki rububiyetinin göstergesi olarak Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) nübüvvetine işaret ve Peygamber'e (s.a.a) vahyi unutmaya kaygısı taşımaması için güven verilmesi. Çünkü vahyi göndermek ve korumak Allah'ın fiilidir.
7. Allah'ın gizli açık herşeyden haberdar olduğu kuşatıcı iradesi ve ilmini beyan.
8. Peygamber'e (s.a.a) muhabbet, çünkü peygamberlik güçlüklerle yoldaştır, lakin Allah daima onun yardımcısı ve güçlükleri kolaylaştırandır.
9. Peygamber'in (s.a.a) hatırlatma, tebliğ ve hücceti tamamlamadan oluşan vazifesinin izahına dair en önemli beyan.
10. Sorumluluk hisseden insanlardan bir kesimin Peygamber'in (s.a.a) davetine olumlu tepkisi.
11. İnsanlardan bir kısmının Peygamber'in (s.a.a) hatırlatması karşısında olumsuz cevap vermesi, bu kesimin bedbaht olarak tavsif edilmesi.
12. Bedbahtların akıbeti, büyük ateşe atılmaları [ahiret, hesap, kitap ve ceza için öngörölmüş ilke)
13. Bedbahtların ahiretteki durumu ve hali, ne ölüm, ne de hayat.
14. Ruhun bozuk inanç ve amelden arınması, kurtuluş yolu.
15. Kurtuluşun etkenlerinden Allah'ı zikretme ve namaz.
16. Kurtuluşun engellerinden dünyaya meyil, insanın içindeki olumsuz eğilimlerin kınanması.
17. Ahiretin nitelikli üstünlük ve ebedi nicelikle tavsif edilmesi, dünya ve ahiretin karşılaştırılması.

18. Semavi şeraitlerin müşterek ve değişmez ilkeleri [kurtuluşun etkeni olarak tezkiye, Allah'ı anma, namaz; kurtuluşa mani olarak dünyaya eğilim, ahirette üstünlük]
19. Şeriat ve kitap sahibi peygamberlerden İbrahim (a) ve Musa (a).

Eğer dikkatlice bakarsak bu kıymetli sure, mucize ve özet anlatımın son noktasında peygamberlerin davetinin ebedi sütunlarını, dünya görüşü ve ideolojinin ilkelerini sıkıştırılmış en yetkin ifadeyle aktarmaktadır. Teoloji, Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin şerhi, peygamberliğin felsefesi, peygamberin görevi, halkın durumunu ve onların ilahi din ve peygamberlerin daveti karşısındaki farklı tavırlarını beyan, eskatoloji, dünya ve faniliğini mukayese, dünya ile kıyaslandığında ahiret ve ahiretin mutlak üstünlüğünü izah, insanın kurtuluşunu sağlayan etkenler ve onun mutluluk ve kurtuluşunun önündeki engeller, görünüşte hayli kısa bu surenin konularındandır. Ama bütün bunlara rağmen insanlar tarafından yazılmış bilimsel, felsefi, kelami veya eğitimle ilgili kitapların her zamanki düzenine uymaz; bilakis Allah'ın hikmetinden doğmuş özel bir üslupla ifade edilmiş ve donatılmıştır.

3. Çok Boyutlu Dil

Kur'an, yüce mesajını insanı inşa olarak tarif eder. Ama bu hedefin tahakkuku çeşitli muhataplara ve fikri, epistemik, ruhsal, duygusal, manevi, maddi, uhrevi ve dünyevi ihtiyaçlara uygun olarak muhtelif araçlara ve vasıtalarla muhtaçtır. Varlık âlemine, onun geçmiş ve geleceğine, insana ve kaderinin nasıl olacağına, evren ve insanın varlık bahşeden Allah'la ilişkisine, insanın yapması gerekenler ve yapmaması gerekenlere ve benzeri konulara ilişkin reel görüşler ortaya koymak, durumun ve halin, farklı düşünceler ve halet-i ruhiyelerin icabına göre insanın doğru hedefi bulmasının gereklerindendir. Aynı zamanda bu sebeple Kur'an-ı Kerim'in dili hem eğitim dilidir, varlığın gerçekliğini betimleyip resmetmeye ve bunların her birinin rolü ve işini göstermeye odaklanır, hem de eşzamanlı olarak metninde kendine özgü bir terbiye dili de vardır. Bazen insanı, hayatın hedefine sevkeden doğru inançlara, saiklere ve davranışlara çağırır veya ikaz eder ya da yönlendirir. Bazen de kıssa anlatır, iyiler



ve kötülerin akıbetini gösterir, Allah'ın ebedi âdetini kulaklara küpe yapar, cennetliklerin ölçsüz ve tükenmez nimetlerin kokusunu ruha iletir, cehennemliklerin acı veren azaplarını sergiler, Allah'ın sonu gelmez şefkatini beyan eder, takatsiz bırakan kahreylemesini anar, ama bütün bunlar birbirinin kalbinde yer tutar ve birbirinden ayrı değildir.

İmam Humeyni bu konuda şöyle yazar:

Talim ve terbiye, ikaz ve müjde vermek isteyen kişi, muhtelif nefisler ve değişik kalplerin yararlanabilmesi için maksatlarını çeşitli cümleler ve değişik ifadelerle bazen kıssa ve hikâye içinde, bazen tarih ve nakille, bazen net bir dille, bazen de kinayeler, misaller ve sembollerle aktarmalıdır... Bu kitab-ı şerif (Kur'an), insanlığın bütün katmanlarının ve tüm kesimlerinin mutluluğu içindir... İnsan türü kalplerin halleri, âdetler, ahlak, zaman ve mekân bakımından çeşit çeşittir. Bu yüzden herkes bir tek şekle davet edilemez. Nice nefisler vardır ki net bir dille anlatılmasından ve konunun basit biçimde aktarılmasından öğrenemeyebilir, anlatulandan etkilenmeyebilir. Bu nedenle onların zihinsel yapılarına göre davet yapılmalı ve maksadı anlamaları sağlanmalıdır. Nice nefisler de vardır ki kıssalar, hikâyeler ve tarihle ilgili değildir. Aksine amacın özüne alaka duyar. Bunlar birinci grupta aynı kefeye konamaz. Uyarı ve korkutmaya müsait olan kalpler de vardır, vaat ve müjdeye ilgi duyan kalpler de. Bu bakımdan bu kitab-ı şerif, muhtelif kısımlarla, çok sayıda fenlerle ve değişik yollarla insanları davet etmiştir.⁷

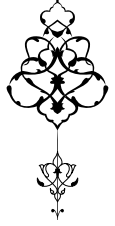
Bu özelliğin, yani Kur'an dilinin çok boyutlu olduğunun gözle görülebilmesi amacıyla sadece Mekki surelerden Ra'd sure-i şerifesinin bazı ayetlerini inceleyeceğiz. Burada hem inançlar, bakış açıları ve kozmolojiden, hem de insanı inşa eden ve davranışa ilişkin programlardan sözedilmiştir:

1. Kur'an'ın sembol harfleri, Kur'an'ın hak oluşu, Hazret-i Muhammed'in (s.a.a) peygamberliği, Allah'ın rububiyeti, insanların çoğunun sahih imana sırt çevirmesi. Zımnen insanların hak vasfına rağmen Kur'an'a sırt çevirmelerinin saiki; kibir, nefsin hevası veya benzeri şeyler.
2. Evrenin tüm fiillerinin Allah'a dayanması, göklerin görünmeyen sütunlarla donatılması, kozmoloji, gök kürelerin kendi eksenleri etrafında dönmesi, varlık âleminin idare edilmesi, Allah Teâla'nın kudretine tabi olarak güneş ve ayın hareketleri ve onlara takdir

⁷ *Adab-ı Salat*, s. 187

edilmiş hususiyet, tüm kozmosun varedilişi ve yokoluşu, gezegenlerin idaresi, bir hesaba tabi olması ve hedef taşıması, kendi ayet ve alametlerin sayılması, Allah'ın nişanelerinin açıklanmasının maksadı, ahiret âlemine yakinen inanmak.

3. Yeryüzünün yayılmasının Allah'a bağlı olması, dağların ve nehirlerin yerleştirilmesi, meyvelerin çift olması, gece ve gündüzün düzeni, bunların hepsinin Allah'ın işaretleri olması, düşünce sahiplerinin işaretlerden pay çıkarması.
4. Yeryüzünde muhtelif özelliklerdeki çeşitli kıtaların varlığı, üzüm bağları, yeryüzünde tarım ve hurma ağacı, ağaçlardaki farklılık, bir kök ve iki kök, farklı meyvelere rağmen bir tek su ve toprak, meyvelerin farklı farklı ve değişik oluşu, bütün bunların Allah'ın işaretleri ve tevhid dersi olması, akıl sahiplerinin ilahi işaretlerden faydalanması.
5. Kâfirlerin ölümden sonrasına şaşırdıklarını açıklamaları, meadî inkâr edenlerin sözüne şaşırlması (ölümden sonra dirilme tıpkı ilk yaratılış gibidir), rububiyeti inkâr edenlerin Allah Teâlâ'yı inkâr etmiş sayılması, kâfirlerin kaderi, onların boynundaki çeşitli tasamalar, ateşte ebedi olmaları.
6. Kâfirlerin mantıksız talepleri ve inatlılıkları (rahmet yerine azap talep etmeleri!), azap görmüş ümmetlerin örneğinin çok oluşu, bağışlama ve mağfiretin Allah'ın rububiyetinin icabı olması, fırsat tanımada Allah'ın mağfiretinin zalimleri bile kapsamaması, şiddetli cezalandırmanın da Allah'ın rububiyetinin icabı olması.
7. Kâfirler ve Peygamber'den (s.a.a) doğaçlama mucize talepleri, Peygamber'in (s.a.a) vasfının uyarmak olması, Allah'ın hidayetinin bütün kavimlerin halini kapsadığı.
8. Allah'ın sonsuz ilminden örnekler, ceninlerin bilgisi, onların sağlıklı mı, düşük mü olduğunun bilinmesi, hesap ve kitabın, her şeyin ölçüsünün ve programının Allah katında olması, cenin bilimi.
9. Allah'ın gaybı ve aşikâr olanı bilmesi, herşeyden üstün ve büyük olmanın Allah'ın sıfatlarından sayılması, gayp ve şuhud âlemi.
10. Allah'ın gizli ve aşikâr sözü bilmesi, aynı zamanda onun gecele-yin gizlenen ile gündüz çalışanın durumunu bilmesi.



11. İnsanı koruyan ilahi muhafızlar ordusu, melekleri bilgisi, irade sahibi insanların kaderine dair Allah'ın fiillerinin bizzat insanların davranışlarına bağlı olması, Allah'ın yaratılışsal iradesinin değişmez oluşu, bu yüzden her kavmin, kendi davranışlarına bağlı kötü kaderinin Allah'ın kazasında değiştirilebilir olmaması, Allah'tan başka yardımcı bulunmaması.
12. Gök gürültüsü ve şimşek, yağmur taşıyan bulutlar, atmosferdeki fenomenler ve faydaları, tevhidin işaretleri,
13. Gök gürültüsü, Allah'ı tenzih ve ona hamd, meleklerin de Allah'ı tenzih ve tesbih etmesi, meleklerin Allah'ın azametinden korkmaları, yıldırımlar ve yolaçtığı felaketlerin hepsinin Allah'ın buyruğuyla olması, insanın çatışmacı olması ve hakka şükretmemesi, bağışlama cezalandırmasının da Allah'ın sıfatlarından olması.
14. Hak davetin sadece Allah'a ait olması (tevhid), Allah'ın dışında birini çağırmanın bâtıl ve karşılık olması, putların hiçbir özelliğinin olmaması, müşriklerin beyhude çabası, kâfirlerin putlardan istekte bulunmasının sapkınlık olması.

Görüldüğü gibi, Ra'd suresinin üçte birini oluşturan bu ayetlerde Allah'ı ve onun fiil ve sıfatlarını tanıma, meadî ve alametlerini tanıma, Kur'an ve onun hakkaniyeti, meleklerin bilgisi, kozmoloji ve gökyüzünde ve yeryüzündeki muhtelif fenomenler, insanı ve onun cenin halindeki ilk hücre halini tanıma, insanı inşa eden malumat gibi çeşitli konular, kâfir insanların psikolojik hususiyetlerini, insanın kaderi üzerinde ilahi âdetler, önceki kavimlerin inatçılıklarının sonunu hatırlatma ve benzeri mevzuları kapsamaktadır ve genel olarak bunlara değinilmiştir.

4. Basamaklı Dil

Defalarca işaret edildiği gibi, Kur'an, insana yol göstermeyi misyon olarak benimsemiştir. Bunun faydası, insana özgü yeteneklerin gelişmesi ve çiçeklenmesi, ulvî haysiyet ve varoluşsal yükselmenin yücelik kazanmasıdır. Apaçık gördüğümüz şey şudur ki, insanın doğası mutlak kemalî ister ve insanın özü, daima en üstün ve en yüce hedefi bulmanın peşinde koşan yerinde duramayan bir özdür.

İnsanın varlığına tercüman olan ilahi vahiy, âdemin fitratını kendine muhatap kabul eder, mesajını ona yöneltir ve adım adım onu gerçek kemale doğru ilerletir.

Bu sebeple Kur'an'ın eğitim sistemi, içiçe anlamlar, zâhir ve bâtın değişik düzeyleriyle insanın gelişme basamaklarının ve manevi hareketinin hiçbir basamağında uygun mesajdan yoksun değildir. Kur'an hem hakla çatışan eylemcileri hakka dönmeye ve semavi fitratlarını toprağa bulaştırmamaya davet eder:

﴿ اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَٰهٌ إِلَّا أَن تَزْكَىٰ وَاهْدِيكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ ﴾

“Firavun’a git! Çünkü o çok azdı. De ki: Arınmaya gönlün var mı? Seni Rabbimin yoluna iletmemi ister misin, böylece ondan korkarsın.”⁸

Hem durağan ve yerlerinde kalakalmış olanları harekete geçmeye çağırır: “وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ”⁹, hem de sırat-ı müstakimin muhtelif yolcularını (yavaş yürüyenler, usta at sürücüler ve uçarcasına gidenler) hitabının kapsamına almaktadır: “فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ”¹⁰ Çünkü mevcut durumdan ideal duruma geçme nidası, sürekli bir çağrıdır. Bu davete icabet de, tarafı ve yönü belli olsa da sonsuz bir çabayı talep eder: “وَأَن”¹¹ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ

Bundan dolayı Kur'an hidayet ve imanın artmasından bahsettiğinde hidayet ve iman mertebelere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bu vesileyle Kur'an'ın da basamakları bulunduğu ve çok düzeyli olduğu da açıklığa kavuşmaktadır:

﴿ وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى ﴾¹², ﴿ أَلَيْسَ الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ ﴾¹³

﴿ وَإِذَا ثَلَيْتَ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴾¹⁴

⁸ Naziat 17-19

⁹ Necm 39 (İnsan için çabasının hasılasından başkası yoktur.)

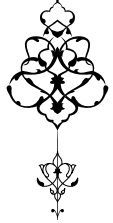
¹⁰ İnşirah 7-8 (Boş kaldığında ibadete koş.)

¹¹ Necm 42 (Kuşkusuz son varış Rabbinedir.)

¹² Meryem 76 (Allah hidayeti bulanların hidayetini artırır.)

¹³ Nisa 136 (Ey iman edenler, Allah'a ve Rasûlüne iman edin.)

¹⁴ Enfal 2 (Ayetleri okunduğunda imanları artar.)



Anlaşıldığı gibi iman, inanç kategorisindendir ve bu inanç, bilgi ve görüş türüne önceliklidir. Bu sebeple ayetlerin okunması iki hakikatin menşeidir: Biri bilgi ve diğeri iman.

İmam Humeyni bu konuda şöyle yazar:

Bilmek gerekir ki Allah'ın kapsayıcı bu kitabında bu malumatlar şeklinde, her tabakanın kendi istidadı miktarınca idrak edebildiği zât marifetinden fiiller marifetine kadar herşey zikredilmiştir... Nitekim ¹⁵”هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ“ ayet-i kerimesi, ¹⁶”اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ“ ayeti, ¹⁷”وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ“ ayeti, ¹⁸”هُوَ مَعَكُمْ“ ayeti, ¹⁹”فَأَيْنَمَا تُولُونَ فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ“ ayeti ve diğerleri zât tevhidine dairdir. Haşr suresinin son ayetleri ve başka ayetler de sıfatların tevhidine dairdir. ²⁰”وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى“ ayeti, ²¹”الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ ayeti, ²²”يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ“ ayeti de, kimisi net olarak, kimisi de çok daha incelikli biçimde irfani delalet taşıyan fiil tevhidine dairdir. Bunlar, zâhir ve bâtın ulemasının her bir tabakası için bir şekilde hastalıklara şifadır. Ama aynı zamanda Hadid suresi ve mübarek Tevhid suresinin ilk ayetleri gibi bazı ayetler, Kâfi'deki hadis-i şerife istinaden, âhir zamanda yaşayacak daha derinleşmiş olanlar için gelmiştir. Zâhir ehlinin de onlardan bir nasibi vardır. İşte bu, bu kitab-ı şerifin mucizelerinden ve kapsayıcılığındandır.²³

Allame Tababai (r.a) bu hususiyetten, yani Kur'an'ın anlamlarının çok boyutlu basamakları hakkında şöyle bahseder:

¹⁵ Hadid 3 (O'dur evvel ve ahir, zâhir ve bâtun.)

¹⁶ Nur 35 (Allah göklerin ve yerin nurudur.)

¹⁷ Zuhuruf 84 (Gökteki ilâh da, yerdeki ilâh da O'dur.)

¹⁸ Hadid 4 (O sizinle birliktedir.)

¹⁹ Bakara 115 (Nereye dönerseniz Allah'ın yönü orasıdır.)

²⁰ Enfal 17 (Attuğında sen atmadın, bilakis Allah attı.)

²¹ Hamd/Fatiha 2 (Âlemlerin Rabbine hamdolsun.)

²² Cuma 1, Tegabün 1 (Göklerde ve yerde olanlar Allah'ı tesbih eder.)

²³ Adab-ı Salat, s. 185-186

Kur'an'ın anlam bakımından muhtelif mertebeleri vardır. Tertipli ve birbirine bağlı dikey mertebelerin hiçbiri, bir lafzın birden fazla anlamda kullanılması güçlüğü'nün yahut mecazın genel sorununun ya da bir tek lüzum için çok sayıda lâzımın bulunmasındaki güçlüğü'n ortaya çıkmaması için birbirini yatay kesmez. Çünkü bu dikey anlamların tümü mutabık anlamlardır ve ayetlerin lafızları mutabıklık delaletiyle onlara delalet eder. Tabii ki her anlam anlayışın bir mertebesine aittir.²⁴

5. Örfü Aşan Bilgiler

Eğer örf dili için gerekli şart, örfü anlama düzleminde bulunmaksa bu durumda en azından Kur'an'daki tevhidin ve eskatolojinin bir dizi yüksek kavramını; ayrıca bazı surelerin başlangıcındaki mukataa harflerini örfü anlama düzleminin dışında tutmak gerekir. Çünkü bu tür ifadelerin halkın örfünde aşına ve bilinir oldukları gözlenmemektedir:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾

“O [Allah] evvel ve ahir, zâhir ve bâtındır.”²⁵

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾

“Rabbinin zâtından başka herşey yokolacaktır.”²⁶

﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾

“Allah dilemedikçe hiçbir şeyi isteyemezsiniz.”²⁷

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾

“Nerede bulunursanız bulunun O [Allah] sizinledir ve Allah yaptıklarınızı görmektedir.”²⁸

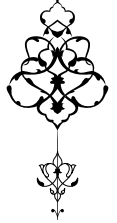
²⁴ El-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an, c. 3, s. 64-67

²⁵ Hadid 3

²⁶ Kasas 88

²⁷ İnsan 30, Tekvir 29

²⁸ Hadid 4



﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾

“Attığında sen atmadın, bilakis Allah attı.”²⁹

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾

“Hiçbir şey yoktur ki hazineleri katımızda bulunmasın ve sadece belirli bir miktarda indirmiş olmayalım.”³⁰

﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾

“Andolsun ki huzurumuza tek başınıza geldiniz, tıpkı ilk yarattığımızda olduğu gibi.”³¹

Galiba Kur'an'ın çeşitli özellikleri arasından Kur'an'ın güzelliği ve gönülcelbeden tarafı bazı kimselerin Kur'an basit ve kolay bir kitap olduğunu sanmalarına neden olmuştur. Fakat bunun, Kur'an özelliklerinin tamamı olmadığı, bilakis Kur'an'ın, zâhiri güzelliği ve cazibesi dışında düşünce pehlivanlarının anlamasını istediği oldukça derin yönleri de bulunduğu açıktır.

Nakledildiğine göre Emirülmüminin Ali (a.s) şöyle buyurmuştur:

﴿لَا تَنْقُضِي غَرَائِبَهُ وَلَا تَكْشِفِ الظُّلُمَاتِ إِلَّا بِهِ﴾

“Kur'an'ın zâhiri güzel, bâtını ise derinliklidir. Şaşırtıcı yanlarının zamanı geçmez, getirdiği yenilikler sona ermez. Karanlıklar o olmaksızın giderilemez.”³²

İmam Humeyni (r.a) Kur'an'ın bu hususiyeti hakkında şöyle yazar:

Kur'an'ın lisani, zâhiren kolay ama eşsiz bir lisandır. Birçok marifet ve felsefe erbabı Kur'an'ı anlayabileceklerini zanneder. Çünkü [onun] bir boyutu onlara tecelli etmiştir ve bu boyutların ardındaki boyut onlar için ma-lum olmamıştır.³³

²⁹ Enfal 17

³⁰ Hicr 21

³¹ En'am 94

³² Nehcu'l-Belağa, hutbe 18.

³³ Kitab-ı Hidayet Kur'an, s. 144.

6. Hidayetin Yüksek Mertebeleri ve Kur'an'a Özgü Örf

Kur'an bize, nüzul sürecinde ve zâhiri manayı gösterirken, herkes için hidayetın asgarisini, hüccetin tamamlanmasını ve mutluluğun zeminini sağlamak üzere tıpkı güneş gibi tüm insanların yolunu aydınlat-tığını öğretmektedir:

﴿ هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾³⁴

﴿ كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِّلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾³⁵

Kur'an'ın anlamlarının bu düzeylerine ulaşabilmek için linguis-tik araçları ve sağlıklı bir aklı kullanmak kâfidir. Öyle anlaşılıyor ki Kur'an'ın örfünden bahseden bazı kimseler, kâfir ve Müslüman tüm in-sanlar için gerçekleşeceğini söylediklerinde Kur'an'ı tanımının bu dü-zeyini kastediyorlar.³⁶ Aksi takdirde Kur'an'ın anlamlarının tümü, bu cümleden olarak da zâhiri ve bâtını, anlamının bütün zor boyutları ve düzeyleri nasıl örfi anlayış sahasında araştırılabilir? Kur'an, hakikatinin tamamının bu zuhur sürecinde ve dipten yüzeye dilde özetlenemeyece-ğini açıkça belirtir. Bilakis, buna ilaveten, Kur'an'ın, sadece örfteki lin-guistik ilkelere dayanarak elde edilmesi mümkün olmayan tevîl süreci, yüzeyden derine doğru dili ve müteal hakikatleri de vardır. Kur'an maa-rifinin bu düzeyine girebilmek için linguistik yasalara ek olarak nefsanî yükselişten, psikolojik boyuttan ve birbirinin ışığında ayetlerin semanti-ğinden yardım almak da zaruridir:

Allame Tabatabai (r.a) tefsirinin mukaddimesinde şöyle der:

“Kur'an'ı Kur'an'ın kendisiyle tefsir etmek, ayetin izahını diğer ayetleri gö-zönünde bulundurup dikkate alarak araştırmak ve kanıtları bizzat ayetle-rin sunduğu özelliklerle tanımak gerekir.”³⁷

³⁴ Âli İmran 138 (Bu, insanlar için beyan, muttakiler içinse hidayet ve öğüttür.)

³⁵ Bakara 187 (İşte böyle Allah ayetlerini insanlar için beyan eder, umulur ki sakını - lar.)

³⁶ Bkz. Şatibi, İbrahim b Musa, *el-Muvafakat fi Usulî's-Şeria*, c. 2, s. 53; Hoi, Seyyid Ebu'l-Kasım, *el-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, s. 263, 264, 270 ve 505.

³⁷ *El-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, Mukaddime.



Başka bir yerde de Kur'an'ın anlaşılabilir bir kitap olduğunu, sıradan insanların düşüncesinin ona ulaşabileceğini ve ayetlerinin birbirini tefsir ettiğini açıklar. Çünkü Allah insanları onun ayetleri üzerinde düşünmeye çağırmıştır. Böylece bunun ışığında Kur'an'ın her türlü çelişki-den uzak olduğu anlaşılacaktır.³⁸

Bu betimlemeye dayanarak “reyle tefsir” kavramını izah ederken şu açıklamayı yapar:

Allah'ın kelamını anlamak ve onu insanların sözüyle mukayese etmek için Arap kelamını anlarken bilinen araçlarla yetinmek bir tür reyle tefsirdir. Çünkü ne zaman bir konuşanın sözünden bir parça ile karşılaşsak duraksamaksızın o sözün maksadını keşfetmek için bilinen kurallara odaklanırsınız ve muradının ne olduğunu söyleriz. İşte bu esasa göre ikrar, şahitlik ve diğer şeyler gerçekleşir. Bütün bunlar, biz insanların sözünün, dil bilgimize ve kelimelerin hakiki ve mecazi kanıtlarına göre şekillenmesine dayanır. Lakin Kur'an, önceki bahislerde geçtiği gibi, böyle değildir. Bilakis Kur'an ayetleri birbirinden ayrı kelimelerden oluşmasına rağmen tek parça bir sözdür. Tıpkı Ali'nin (a.s) buyurduğu gibi, ayetlerinin bir kısmı diğer bir kısmının karşısında konuşurlar ve bazısı diğer bazısına şahitlik eder.

Öyleyse bir ayetin muradını çıkarabilmek için semantikte geçerli kuralları kullanmak tek başına yeterli değildir. Aksine vahyin sözündeki maksadı doğru anlamanın yolu, her mevzuda onunla uyumlu ayetlerin tamamını incelemek ve üzerinde kâmil biçimde düşünmektir. Bu manaya uygun olarak, yasaklanmış reyle tefsir, anlamın kendisine değil, anlamı keşfetme yoluna dönüktür. Bir diğer ifadeyle, bu sözde (kim Kur'an'ı kendi görüşüyle tefsir ederse...), Allah'ın sözünü anlarken insanların sözünü anlama yolunun aynıyla yetinmekten kaçınılması vurgulanmıştır. Araştıran kişi gerçek anlama ulaşsa bile böyledir. Bu sözün delili, Allah Rasûlü'nün (s.a.a) bir başka rivayette şöyle buyurmuş olmasıdır: “Kur'an konusunda kendi görüşüne dayanarak söz söyleyen kimse, gerçek manaya ulaşsa bile hata etmiştir.” Burada gerçek mananın elde edildiği varsayılabilir bile hataya hükmedilmesi, bu hatanın anlama yöntemiyle ilgili olması nedeniyledir.³⁹

³⁸ *El-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 20.

³⁹ *A.g.e.*, c. 3, s. 76; ayrıca bkz: *Kur'an der İslam*, s. 78-88.

7. Kur'an'ın Evrensel Olması ve Ölümsüzlüğü

Kur'an'ın evrensel ve ölümsüz oluşu da, kendi konumu itibarıyla kesin bir ilke olarak, dilinin halkın genelinin kullandığı örfün diliyle sınırlı olmasına engeldir. Çünkü örfün dili, ister istemez bir tür anlayış düzeyi olması nedeniyle konuşan insanın kültür ve bilgisinden ve bunların sınırlamalarından etkilenmektedir. Ama Allah'ın ebedi ayeti ve ölümsüz sözü hak olmanın icabıdır (Ra'd 1), zamanın erozyonu ve bâtıllık tozu onun yanına yaklaşamaz (Fussilet42), hep güzel ve manevi mesajı sürekli insanların ruh ülkesine yağar durur ve onları daha üstün bir hayata çağırır:

﴿ مَا تَوْجِهَ الْعِبَادَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِمَثَلِهِ ... وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ الْقُرْآنِ

مِنْ فَاقَةٍ وَلَا لَأَحَدٍ قَبْلَهُ الْقُرْآنُ مِنْ غِنًى ﴾

“Bilin ki hiç kimseye Kur'an'a uyarı yoksa yoksulluk gelip çatmaz; hiç kimseye de ondan koparsa zenginlik ulaşmaz... Çünkü kullar Allah'a, ona benzer başka bir şeyle yönelemezler.”⁴⁰

Bu durumda, buraya kadar söylenenler gözönünde bulundurulduğunda şöyle bir sonuç çıkartılabilir: Kur'an her ne kadar diyalogun ilkeleri bakımından akılcı örfün linguistik mantığına -tabii ki örfün izin verilmiş ihmalî olmaksızın- riayet etse de ve sözün kavramsal ve iletişimsel alanında hücceti tamamlamak ve asgari düzeyde hidayeti gerçekleştirmek amacıyla, uzmanların teknik ve karmaşık kavramlarını değil, genel olarak muhatapların anlayış ve idrak seviyesini, muhatap olma biçimini ve insanların geneline hitap edecek söylem mekanizmasını dikkate alsa da; yine tercih edilen ihtimale göre “بَلِّغَانِ قَوْمِهِ”⁴¹ ayetinin anlamı da lisan bakımından aynı dilde olmayı değil, işte bu iki boyutu kasetse de⁴² bu vasma rağmen Kur'an'ın dili, bütünüyle tek alanlı ve örfi bir dil kabul edilemez. Çünkü Kur'an konusunda örfü aşan işaretler ve alametler ya da kendine özgü örf, dilin örfi olduğu teorisiyle yetinilemeyecek boyutta baskındır. Elbette ki bu söz asla örfün linguistik ve diyalog kurallarının bir kenara atılması anlamına gelmez. Aksine kastedilen şey, Kur'an'ın

⁴⁰ Nehcu'l-Belaga, hutbe 176

⁴¹ İbrahim 4 (Kavminin lisanıyla.-Çev)

⁴² Bkz: el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an, c. 11, s. 16.



incelikli anlamlarına ulaşabilmek için meşhur akılcı mekanizmaya ilaveten Kur'an'ı tanımaya özgü bir mekanizma ve Kur'an'a has örf ve dil-den haberdar olmak da kaçınılmazdır. Kur'an dilinin örfi olduğu teorisi Kur'an'ın tüm kavram ve mesajlarını kapsayamaz.

Şu ana kadar tamamlanmış bulunan bahislerden, Kur'an'ın her ne kadar akılcı gerçekleri ve açık kanıta dayalı çıkarım stratejisini içerdiği gayet açıksa da Kur'an dilini, yaygın kavramsallaştırmayla felsefe veya ke-lam dili kabul etmek mümkün değildir.

Aynı şekilde varlığın, bireyin ve toplumun irili ufaklı fenomenleri-nin Kur'an'daki bir dizi bilimsel ve araştırıcı betimlemeye rağmen, onu kozmoloji, antropoloji, ekoloji, psikoloji, sosyoloji ve benzeri yaygın manasıyla bilimsel bir kitap olarak tanıtmak ve dilini bilimsel dil say-mak imkansızdır. Tıpkı Kur'an'ın mecaz, kinaye, temsil, istiare, hazf, icaz ve benzeri söz güzellikleri, sanatsal tezahürler ve dil ustalıklarıyla vasıflandırılmasıyla Kur'an'ın misyonunun sadece sanat alanında araş-tırılmayacağı, Kur'an dilinin sanat, sembol ya da mitoloji dili sayıla-mayacağı gibi.

Sonuç itibariyle, ahlaki boyutu Kur'an öğretilerinin temel bir sütu-nunu oluşturmakla birlikte ona sadece ahlaki açıdan bakılamaz ve dili, duygusal ve işlevsel bir dil olarak betimlenemez. Belki bu yüzdendir ki kıymetli muhakkik üstad Mutahhari şöyle yazar:

Semavi kitapta hiçbir toplumsal veya tarihsel konu sosyoloji ya da tarih fel-sefesinin alelade diliyle ele alınmamıştır. Tıpkı ahlaki, fıkhi, felsefi vs. başka hiçbir konunun alelade bir dille ve dolaşımdaki kategoriler ve yaygın kav-ramlar giysisinde beyan edilmemiş olması gibi. Ama aynı zamanda bu bi-limlerin pek çok meselesi de ondan çıkarılabilir ve üretilebilir.⁴³

Hidayet Dili

İfade edilen noktalar ışığında Kur'an'ın dili konusunda en makul yaklaşımın onu "hidayet dili" biçiminde adlandırmamız olacağı düşü-nülebilir.

⁴³ Mutahhari, Murtaza, *Camia ve Tarih*, önsöz.

Hidayet, insani kapasite ve kabiliyetlerin meyve verebilmesi ve yaratılışın hedefine, yani insani kemale ulaşabilmesi için üstün bir hedefe doğru insan hayatına kılavuzluk edilmesi, yön gösterilmesi, insanın yücelmeye ve varoluşsal yükselişe davet edilmesidir.

Kur'an'ın dili, kuşku basamaklarıyla birlikte tüm insanları, bu cümleden olarak da bilim ve fenlerde eğitim görmüş uzmanları ve avamı kapsamı ve belli bir kesime özgü olmaması sebebiyle hidayet ve davet dilidir.

İkincisi, inkârcılar ve inançlılar da aralarında olmak üzere itikadi ve davranışsal farklılık ve çeşitliliğe karşın orta seviyeden başlayıp Allah'a yakınlaşmış ve seçilmişlere kadar insanlık kabilelerinin tamamını kapsar.

Üçüncüsü, Kur'an metnindeki bu dilin genişliği, nüzul zuhurundan tevil çıkışına ve içiçe girmiş bâtunlarına kadar Kur'an'ın bütün hakikatlerini kapsar.

Bunlara ilaveten, Kur'an'ın defalarca meydan okumalarına uygun olarak (Tur 33-34, Hud 13, Yunus 38, Bakara 23-24, İsra 83) onun dengini getirmeye çalışanlar karşısında asla mağlup olmayacak mucizevi sırrı ve benzerinin bulunmayışı, Kur'an'ın lafız ve mana özelliklerini içerir. Kur'an'ın lafız ve manasının ahengi, güzelliğin zirvesi ve muhtevasındaki göz kamaştırıcılık Allah'ın uçsuz bucaksız ilminden ve eşsiz güzelliğinden doğduğundan insan asla onun dengi değildir ve işin bu yönü, Allah'ın sözü ile beşer kelimini birbirinden ayıran boyuttur.

Beşincisi, Kur'an dilinin hidayet dili olarak adlandırılmasının nedeni, bu dilin fail ve kabil kurucusuna dikkat çekmektedir. Bu dilin harici orijini ve fail kurucusu, insanlık âleminde teşrii hidayet ve nebevi vahiy görünümünde tecelli etmiş "Allah'ın rububiyeti" dir:

﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾⁴⁴

Bu dilin dâhili orijini ise "insanın fıtratı" dır:

⁴⁴ Taha 50 (Rabbimiz her şeye ona yakışır hilkatini veren ve sonra da hidayet edendir.)



﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾

45 ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾

Altuncısı, bir yandan Allah'ın rububiyetinin devam etmesi, insan türünde fitratın sabit olması ve tüm nesillerin Kur'an'dan yararlanmasının icabı, öte yandan insanlık tarihinde Kur'an'ın hidayetinin devamını ve sürekli yeni kalmasını gerektiren özel anlamıyla hidayetin kemale ermiş olması ve Muhammedi şeriatta peygamberliğin ve semavi kitabın son bulması (Maide 3) hidayet dilini ifade etmektedir:

46 ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾

İmam Sadık'tan (a.s) gelen bir rivayette şöyle buyurduğu nakledilmektedir:

“Allah Teâla Kur'an'ı belli bir zaman, nesil ve toplum için varetmemiştir. Bilakis Kur'an, tüm zamanlarda yenidir ve kıyamete kadar her kesim için yeni ve taze kalacaktır.”⁴⁷

Bu nedenle hidayet dili teorisi, Kur'an mesajının tüm insanlık için ölümsüz oluşuyla tam uyumlu olma özelliğini de taşımaktadır.

⁴⁵ Rum 30 (Sen yüzünü hanif olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur.)

⁴⁶ Sad 87 (Bu, âlemler için öğütten başka bir şey değildir.)

⁴⁷ Biharu'l-Envar, c. 2, 280.

Onüçüncü Bölüm

Kur'an'ı Anlamada Anlambilim ve Hermenötik





Daha önce gördük ki modern hermenötik, metinleri, özellikle de dinî metinleri anlama yöntemi olan eski rolüne rağmen temel uğraşısını insanlığın anlayışı üzerinde yoğunlaştırarak bütün dikkatini ona sarfetmiştir. Bizce deneyselci kozmoloji, antropoloji ve epistemolojiyi temel alan; tahrif edilmiş ve ilahi olmayan metin tenkidi, edebi ve sanatsal akımlar gibi şeylerden doğmuş bu sapkın yaklaşıma dair tartışmaları bir kenara bırakırsak bu eğilimin içeriği ve özellikleri ciddi güçlüklerle yüzyüzedir.

Felsefi hermenötik, işaret parmağını bazı öğeler ve bileşenler üzerine bastırır: Bir yandan zihniyetin kaçınılmaz etkisi ve müdahalesi, yorumcunun kendi çevresinin tarihsel gerekleri, çağı ve kültürünün sonucu olan ön bilgileri, eğilimleri, ilgileri ve soruları, diğer yandan metnin merkezi anlamdan yoksun olması ve müellifin niyetinin metin üzerinde etkisi bulunmaması, üçüncü olarak da muteber anlayışı muteber olmayandan ayıracak ölçüm ve değerlendirme amacıyla zihinler arasında ortak bir kriter ve mantık bulunduğunun reddedilmesi, modern hermenötüğün taraftarlarının varsayımına göre her türlü anlayışın, bu cümleden olarak da dinî anlayışın sadece kişisel ve görece değer taşıdığının ve gerçeğe dönük olmadığının düşünülmesine; dinî metinlerin anlaşılması hususunda da nihai olmayan ve sonu gelmez anlayışların ortaya atılmasına sebep olmaktadır.¹

¹ Bkz: Kitabın üçüncü bölümü.



Bu çalışmanın son bölümünde üzerinde yoğunlaşmak zorunda olduğumuz soru şudur: Metnin hermenötiği babında söylenen şey -metnin ne olduğu, metnin yazılı mı, sanat mı, yoksa tüm varlık mı olduğu bir yana- tüm hermenötikçilerin, bu kuralları metinlerdeki anlamı keşfetmek veya uydurmak için insanların yazdığını söyleme konusunda ortak görüşte olduklarıdır. Ama beşeri metinlerden temel bir farkı bulunan, mesela yazarı Allah olan, mevcut sıralaması kronolojik olmayan, konuları kategoriler halinde tasnif edilmeyen ve iniş tertibine uymayan Kur'an acaba başka bir hermenötiği gerektirmiyor mu? Öyleyse bu bölümde peşine düşülecek olan mesele, Kur'an'ı anlama ve tefsir etmenin mekanizması ve niteliğini ona özgü ilke ve temelleri gözönünde bulundurarak araştırmaktır.

1. Kur'an'ı Anlamada Fikri Mebna veya Altyapı

Değinilen farklılıklar düşünüldüğünde Kur'an'ı anlamanın hermenötiğine ulaşabilmek amacıyla Kur'an'la irtibatlı ilke ve varsayımları gözönünde bulundurmak kaçınılmazdır. Çünkü temel inançlar ve itikadi altyapı bir metni anlamanın yöntemi ve üslubuna, usul ve kaidelerine, ölçüt ve mantığına hatırı sayılır bir etkide bulunur.

Temel inançlar ve ilkeler bütünü üzerine “bina edilmiş” anlamında “mebna”nın çoğulu olan “mebani”, açıklayıcı veya beyan eden ve delillendirilmiş bir konuyu ifade etmektedir. Aşağıda en önemlilerine değineceğiz:

Bir: Holistik ve realist epistemoloji. Müslüman düşünürlerin epistemolojik yaklaşımında temel, yani insanın bilgisinin kaynağına bütüncül bakış, herkesin elde edebileceği tecrübe, akıl ve aracısız keşiften ve kesinlikli aklın ilkelerine dayalı, değişmez, herkese açık, apriori ve fitri bilgiler olan peygamberler aracılığıyla ulaşılmış vahiy bilgisinden oluşur. Kesin kanıta dayalı teorilerin yapısıdır ve buna göre nesnel gerçekliğe ulaşmanın ve onu tanımanın yolu kolay ve mümkün telakki edilir.²

² Bkz: Faali, Muhammed Taki, *Ulum-i Paye-i Nazariyye-i Bedahet*; Muallimi, Hasan, *Nigahi be Ma'rifetşinasi der Felsefe-i İslami*.

İki: Tevhidi kozmoloji. Sofistliğin ilgasından ve varlığın gerçek kabul edilmesinden sonra mümkün fenomenlerin hepsinin, varlığın tüm kemalatını kapsayan ve bir tek olan zorunlu varlığın zâtına ve fiillerine istinat edip dayanması, muvahhid bir insanın, kendine özgü delil ve kanıtlara sahip dinî inancının bütün öğeleri için temel varsayımlardandır.³

Üç: İlahi antropoloji. İlahiyatçı düşünürlerin görüşüne göre insan yok olacak beden ile, göstergeleri yücelme, kemali arama ve aklı kullanma eğilimleri olan akışkan ve ölümsüz ruhun karışımıdır. Bu yüzden de insanlık âleminin fenomenleri arasında teşrii vahyin hitabına ve yaratılışın hedefine doğru iradeye dayalı davete muhataptır.

Dört: Rububiyetin hikmeti ve vahiybilim. Varlığa tevhidi bakışa göre evrenin ve insanın yaratılışında hakimane ve makul bir hedef vardır. Bu bakışa göre Allah âlemin yegâne yaratıcısı olmasının yanısıra herşeyin idaresi de ona aittir. İnsanın hayat sürecinde, yaratılışsal idare boyutuna ilaveten Allah'ın teşrii rububiyet cereyanı da vardır. Beşeriyetin kemale erdirilmiş hayatında vahyin, belli bir bilginin ve özel bir şuurun zorunluluğu, bi'set ve nübüvvetin lüzumu Allah'ın rububiyetinin hikmeti açısından tahlil edilebilir.

Beş: Kur'anî metinbilim. Yazılı veya sözlü bir metnin, ortaya çıkarcak birine ait olmaksızın ve kendiliğinden meydana gelmeyeceği hakikati hususunda hiçbir aklın tereddüdü yoktur. Bu bakımdan Kur'an metni, ister sözlü, ister yazılı kabul edelim, her şeyi bilen ve hekim Allah'ın vahyinin eseridir. Belli bir tarihsel dönemde (miladi altıncı yüzyıl) lafız ve mana ile Hazret-i Muhammed b. Abdullah'a (s.a.a) nazil olmuş, onun huzurunda yazılıp kayda geçmiş, hiçbir fazlalık ve eksiklik olmaksızın günümüze kadar elimize ulaşmış ve bugün de yeterli alametlerle ilahi oluşunu ve hakkaniyetini ispatlamıştır ve tüm insanoğullarını düşünmeye çağırılmaktadır.

Altı: Gerçeği söyleyen ve kurallı linguistik. Akılcı söylem, dilde bir dizi mutabakat ve teslim-tesellüm çerçevesini kabul etmiş; anlatım ve diyalog babını, sözün vazedilmesi ve delalet yasalarına göre, konuşanın

³ Bkz: el-İlahiyat bi'l-Ma'na'l-Ehas der Felsefe-i İslami, bu cümleden olarak: İlahiyat, Kitab-ı Şifa, el-Esfaru'l-Erbaa, c. 6; Mutahhari, Murtaza, Usul-i Felsefe ve Reves-i Realizm, c. 5; Mutahhari, Cihanbini-yi Tevhidi.



muradına dayandırmıştır. İnsanı daha üstün bir hayata ve manevi yüceliye yönlendirmek için nazil olmuş Kur'an'ın dil yapısı, söylemde akılcı mutabakat standartlarına riayet eder ve bu bakımdan da ona yapısöküm uygulanamaz. Ayrıca Kur'an hak olduğundan ve Hak tarafından indirildiğinden dili de bilgi aktarmakta ve gerçeği dile getirmektedir, başka da bir şey değil.

Bu Temelin Hermenötik Sonuçları

Mucizevi biçimde ifade edilenler, hepsi de Müslüman düşünürlerin Kur'anla ilgili temel ve kesin inançlarından olan aklı, nakli, akılcı ve tarihsel temeldeki birçok değinilerdir. Bu temelin kabul edilmesi, başka hermenötik yaklaşımlarla bariz farklılık taşıyacak şekilde Kur'an'la ilişkiye özgü bir hermenötiğe zemin hazırlar ve istikamet verir, onu anlamaya has yolun yöntemini geliştirir ve onu tefsir ederken somut bir ölçüt ve mantığı resmeder.

Tevhidi kozmolojiyi ve rububiyetin hikmetini kabul etmekle hem Kur'an'ı oluşturan kaynak bizim için aydınlığa kavuşur, hem de Kur'an metninin konumu ve kimliği açıklık kazanır.

Eğer Kur'an'ı herşeyi bilen ve hekim Allah'ın, birey ve toplum olarak insana hidayet ve terbiye amacıyla indirdiği vahyin eseri biliyorsak bu durumda aklın hükmünce şu gerçekliğe teslim olmaya mecburuz: Allah'ın sözü, hedefi olan anlamlı bir sözdür ve muhataba intikalinin ardında kendi içinde belli bir murat ve maksat gizlidir. İşin bu kısmı gözönünde bulundurulduğunda, tıpkı hayali romanlar, tablolar, karikatürler vs. gibi sanat eserleri hakkında iddia edildiği üzere Allah'ın vahiy sözünde de belirli bir merkezi anlamın bulunmadığı, vahyin suskun olduğu, metnin mecburi olmadığı ve kapalılık içerdiği varsayımının Kur'an'a uygulanması gariptir.⁴ Çünkü belirli bir anlamın bulunmaması ve kastedilmiş bir eksenden yoksunluk hiçbir bilimsel metinde ve akıl sahibi hiçbir konuşanın sözünde kabul edilebilir olmayacaktır. Dilin fonetik düzeninin, konuşan kişinin zihninin derinliklerindeki anlamları ve hakikatleri aktarmak için olduğu hakikatini toplumsal ilişkilerde dili anlaşma işlevini

⁴ Bkz: *Kabzu Bast-i Teorik-i Şariat*, s. 202 ve 351; *Bast-i Tecrube-i Nebevi*, s. 303.

amaçlayarak kullanan insanların günlük hayatlarında tecrübe ediyoruz. Bu sebeple Allah'ın mesaj ileten vahyinin işlevi de belli bir hedef olmaksızın anlaşılamaz, bu ilahi hikmete aykırıdır.

Hatırlatmak gerekir ki, daha önce de geçtiği gibi, metnin kapalılık taşıdığı görüşü modern hermenötiğin fikirlerindendir. Tabii ki bu hususta bu kesimin görüş yelpazesinde bir miktar farklılıklar vardır. Oysa Gadamer gibi kimi felsefi hermenötik taraftarları metnin merkezi anlamını kabul etmişler⁵ ama okuyucunun ona ulaşmasını uzak ihtimal görmüşlerdir. Bunlar, metnin konuşmasını okuyucunun yorumuna bağlı saymaktadırlar. Yapısökümcülerin başka bir kesimi, özellikle edebi eleştiri taraftarları, Roland Barthes ve Derrida gibi isimler “yazarın ölümü”nden bahseder ve onu yalnızca bir konuk okuma telakki ederler.⁶

Diğer taraftan, her konuşanın sözünün onun özelliklerini ve bilgisinin sınırlarını yansıttığı düşünülürse Allah Teâlâ'nın kuşatıcı ilmini yansıtan Kur'an vahyi, Kur'an'ın anlam ve muhtevasının harici olay ve hallerden ve çağın gereklerinden etkilendiği varsayımı da ortadan kalkmış olacaktır.

Aynı şekilde Kur'an'ı söyleyenin hedef ve anlam sahibi olması, harici çevreden etkilenmemesi ve ilminin sınırsızlığı gözönünde bulundurulduğunda, müellif tarafından, okuyucunun yeni bir anlam uydurması ve üretmesine denk, yani yazarın düşüncesini keşfetmek değil, yeniden üretmek olan daha üstün ve hiç düşünülmemiş anlamların ortaya atılmasının da Kur'an tefsirinde ortaya çıkma şansı yoktur. Başka bir deyişle, tevhidi kozmoloji ve Kur'anî metinbilim görüşü, iyileştiren hermenötiki veya mutlak manada iyileştiren yorumcu eğilimini reddeder. Bilakis bu bakış açısında yorumun esası, metnin anlamı ve hekim olan müellifin istekleridir. Yorumcunun rolü ise metinde yer verilmiş sırları, içine yerleştirilmiş anlamı keşfetmek ve yeniden üretmektir, müellifin istemediği anlamı üretmek ve uydurmak değil. Kur'an müellifinin gayb bilgisi hesaba katılacak olursa esasen bilinmeyen ve hiç düşünülmemiş dünyaların gündeme getirilmesi müellif için anlamlı olmayacaktır.

⁵ *Truth and Method*, s. 372.

⁶ Bkz: *Hermenötik-i Modern*, Çev: Babek Ahmedi, Mihran Muhacir ve Muhammed N - bevi; Hoy, David Couzen, *Halka-i İntikadi-yi Hermenötik, tarih, edebiyat ve felsefe*.



Ayrıca Kur'an metnini biricik Allah'ın istek ve öğretilerinin tecelligahi, tevhid dinin hükümleri ve onun evren ve insanı tasviri olarak gören tevhidi altyapı ilkesinin ışığında birtakım yorum yaklaşımları asla Allah'ın maksatları ve mesajlarından kopuk görülemez ve söyleyenin hedefleriyle ilişkisi kesildiğinde onu sözünün yorumu sayılamaz. Zaten böyle bir yoruma Kur'an tefsiri de denemez; aksine insanın sınırlı zihninin ve düşüncesinin ürettikleri arasında kabul edilir.

Özetle ifade edilmiş bu beş sonuç, hermenötiğin, Kur'an'la ve onun semantiğiyle karşılaşmayı Kur'an'ı söyleyenle birlikte mülâhaza etmeyi öngördüğü rububiyette tevhid görüşünün neticelerindendir. Diğer bir ifadeyle, eğer bir kimsenin Kur'an'ın müellifiyle ilgili inancı tevhidi bir inançsa Kur'an'ın semantik üslubunda mecburen bu süreci katedecektir. Aynı şekilde tevhidi kozmoloji de varlık evrenini gayp ve şehadet olmak üzere iki alanda görür ve bu görüşün kendisi de vahiy, mucize, melek, şeytan, ölümden sonra hayat, hesap ve kitap, cennet ve cehennem, nimetler ve azap gibi kavramları tefsirde tamamen birbirinden ayırt etmenin sonucudur.

Kur'an'ın Metinbilim-Linguistik Temelleri

Daha önce demiştik ki, Müslüman mütefekkirin Kur'an'la ilgili düşüncesindeki temel inançlardan biri de, Kur'an metnini, insanı varoluşsal kemale yönlendirme hedefiyle Allah tarafından “lafız ve anlam” olarak indirilmiş kabul etmesidir. Yine Müslümanların, üzerinde ittifak ettiği Kur'an hakkındaki temel inançlarından biri de, bu kitabın, Allah'ın son peygamberi aracılığıyla beşeriyete sunulmuş, hiçbir artma ve eksilme olmaksızın ve insanın her türlü müdahalesinden masun kalarak Allah'ın insanlar üzerindeki hücceti olmuş, insanlığa yeryüzünde “en son ve nihai ilahi mesaj” olduğudur.

Yukarıdaki boyutlara dikkat edildiğinde Kur'an'ın hidayetinin ölümsüzlüğünü kabul etmekle, her ne kadar nüzulü özel bir dönemde gerçekleşmişse de bunun asla çağdaş olma renginin içeriğine yansıdığı anlamına gelmediği, aksine tarih aşan mesajı almanın Kur'an semantiğinde temel kaide telakki edildiği söylenmiş olmaktadır. Bu sebeple bir Müslüman düşünür tarafından Kur'an'ın anlamının sınırlandırılması ve öğretilerinin

belli bir çağa özgü kılınması kabul edilebilecek bir görüş değildir. Bununla birlikte bu tuhaf yaklaşım bazı Müslüman yazarların izahında görülebilmektedir:

İddiamız odur ki, Kur'an ve Sünnet konusunda tarihüstü anlayış doğru değildir. Bu metinlere tarihsel anlayış yöntemiyle, yani onların varid olduğu zaman, mekân ve çağın şartlarını ve gerçeklerini kavrayarak yaklaşmalıyız... Dilin kısıtlamaları kimseye, hatta ona (Peygamber [s]) bile tüm çağlarda söylenebilecek şeyleri bir tek çağda söylemeye izin vermez; yani tarih ve zaman üstü olan hiçbir reformist yoktur.⁷

Bu görüşün sorununu kendi köklerinde aramak gerektiği düşünülebilir. Bu görüşün Allah, vahiy, Kur'an, peygamber yaklaşımı tevhid görüşünden farklıdır. Çünkü bu görüşün izahına göre Peygamber'e (s.a.a) verilen azami ayrıcalık, onun reformcu olmasından ibarettir, ilahi bir elçi değil. Nitekim vahyi de Allah tarafından lafız ve mana olarak doğrudan ve belirlenmiş mesajın inisi olarak değil, Peygamber'in kendi kültür ve çevresinden etkilenmiş kişisel tecrübesinin ürünü kabul etmektedir.⁸ Bir diğer ifadeyle bu yaklaşım, herşeyden çok, batıdan etkilenecek dini Allah'ın nassı, vahyi ve kelamı olan öğretiler ve buyruklar değil, şahsi tecrübelerden doğmuş ve sonra da kavramlar ve kelimeler formuna girmiş bir tür beşeri kelimeler gören dine bakış türünden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle bu görüşte metnin güvenilirlik ve orijinallik bozulmuştur. Bu görüşte vahiy arşa ve semaya ait bir fenomen değildir, bütünüyle yeryüzüne aittir ve insanın içinden doğmuştur. Peygamber'in şahsı din ve vahiy tecrübesinin faili, kapasitesi, mucidi ve mahallidir ve din, bireysel (içsel) ve toplumsal (dışsal) tecrübelerin hulasası ve usaresidir.⁹

Şaşırtıcı olan şu ki, bu görüşte vahyin aslı ve vahyin metni, insanın kaderinde Allah ve onun teşrii idaresi için dikkat çekici hiçbir rol düşünmemektedir! Hazret-i Muhammed'in (s.a.a) ve ona gelen semavi vahyin son olmasının da sessizlik halesinde kalması bir yana, hatta ne yazık ki bu görüşün temellerine tereddüdün ve bilinmezliğin gölgesi düşmüştür. "Sorun şu ki, hâlihazırda dinin hak veya bâtil oluşunu kesin olarak ispatlamak gerçekten imkânsız hale gelmiştir. Felsefi

⁷ *Nakdi ber Kıraat-i Resmi ez Din*, s. 276 ve 346.

⁸ *A.g.e.*, s. 340

⁹ *Bast-i Tecrube-i Nebevi*, s. 13 ve 24.



tartışmalar, her biri kendisinin makbul ve hak olduğuna deliller getiren birçok ve farklı dinlerle karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir. Bu deliller kolayca ve açıkça ne nihai tekzip kabiliyetine sahiptir, ne de teyit kabiliyetine.”¹⁰

Böyle bir görüş karşısında işe sonuçlardan değil, kökenden başlamamız gerektiği açıktır. Ayrıca Kur'an'ın hakkaniyeti ilkesine kuşkuyla bakan bu görüşün kendisini Kur'an'a inanan tefsir mevzuunda tanımlamasının lazım geldiği gerçeği de açıklık kazanmalıdır.

Kur'an'ın Anlam Bakımından Belirlenmesi

Kur'an'ın tüm insan bireyleri düzleminde yol gösterici olması Kur'an metninin yorumlanabilmesini gerektirir. Bu nedenle Kur'an'ın hidayetinin, bütün beşeri hususiyetleriyle insan hayatında gerçekleşmesi Kur'an metninin yorumunda kesinlikli yaklaşımla tam bir gereklilik ilişkisi içinde olarak, hiçbir metnin yorumunda nihai ve kesinlikli bir söz bulunmadığını iddia eden felsefi hermenötiki reddeder. Tabii ki bu söz hiçbir zaman ilahi sözün ağır yüküne (Müzzemmil 5) basit düşünceli bir anlam verilmesi ve Kur'an'ın manasına ait yükseliş basamaklarından gaffet edilmesi demek değildir. Tıpkı Kur'an'ın akılcı söylem çerçevesine dönük olmasının Kur'an'ı tefsir sürecinde karmaşa kabul etmez anlamıyla ilgili bulunması ve Kur'an'la karşılaşmada şahsi eğilimlerin fiiline kapıyı kapatması, Kur'an'ın zâhir ve bâtın bütün mertebelerini anlamak için bu kuralları yeterli görmemesi gibi.

Başka bir ifadeyle, Kur'an'ın anlamından her bir basamağa ulaşmada, ortalama akılların arasında anlatım işlevi itibarıyla dolaşımda olan sözün aracı yasalarına riayet, yeterli olan değil, uyulması gerekli şarttır. Bu bakımdan, aracı ve semantik yasalarla aynı yöndeki hermenötik sisteminin yasaları onları iptal edemez. Ama buna rağmen Kur'an'ın dilin genel kapasitesi içinde yetişmiş ve Kur'an'ın çeşitli öğretilerini anlam zinciri halinde birbirine bağlayan kullandığı anlamlar ve kendine özgü örf gözönünde bulundurulduğunda herşeyden çok onun semantiğini, metne ve metnin içbükey karinelerine ait kılar.

¹⁰ Nakdi ber Kıraat-i Resmi ez Din, s. 83.

Bunun gibi, Kur'an'ın metinbilim ve linguistik temellerinden alınmış kurallar arasında, Kur'an dilinin bilgi sunduğuna ve hakikati ifade ettiğine inanç ışığında, Kur'an'ın semantiğine dair sembolik düşünce ve mitolojik görüşün yorumcu yaklaşımlarının anlamsız kalacağı da vardır.

Antropolojik Temel ve Sonuçları

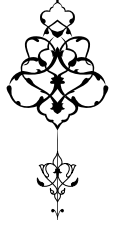
İnsanın varlığının yapısına, onun ruhsal ve psikolojik özelliklerine, anlayış ve bilgide kabiliyetlerinin ölçüsüne ilişkin görüşümüz ve kabulumuz de kendi payıyla hermenötik yaklaşım üzerinde, metinlerin nasıl yorumlanacağına ve nihayet de Kur'an tefsirinde dikkat çekici bir etkiye sahip olacaktır.

Müslüman düşünürlerin insanın hayatını yorumlamada bakış açılarının ilahi antropolojiye dayandığına değinilmişti. Bu görüşte insan, toprak ve doğal beden ile Allah'ın ruhunun üflenmesiyle zuhur etmiş semavi ve tabiat ötesi ruhun karışımıdır. Bu tasvir itibariyle insanın melekuti varlık alanı, onun fitrat ve şuurunun ağırlık merkezi, iradesinin karargâhı sayılmaktadır.

Bu görüşte bilinçli “ben” ile, tanıyan fail ve tanımanın konusu olarak “insanın varlığını idrak eden” arasındaki ayrım ciddi bir ayrımdır ve insan soyut ruhun alanını kullanarak, sonraki kazanılmış bilgilerin sapaşğlam ve yok olmaz temelini hazırlayacak şekilde vicdani verili bilgideki ve akılcı kesin apriorilerdeki bir dizi kesin ve ebedi aksiyomdan yararlanır. Bu bakış açısına dayanarak aşğıdaki konular kanıtlanmış ve delillendirilmiştir:

Bir: Doğal gerçeklik veya gaybi gerçeklik olsun, gerçekliğin nesnel anlayışı, Müslüman düşünürlerin holistik epistemolojisi ve ilahi insan görüşünün apaçık ve bozulmaz yaklaşımlarından telakki edilmiştir. Buna göre, Kur'an'ı tanıma ve içindeki gizli hakikatlere yakınlaşmanın ölçüsü üzerine tartışmanın kapısı açık olsa da Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması imkânı tereddüt kabul etmezdir.

İki: Verili bilgiler ve akılcı aprioriler üzerine teorik malumata dayanmanın ışığında bilginin itibarı ve hüccet oluşu, ister ortaya çıkış kay-



nağı kanıta dayalı akıl olsun, ister kitabın nassı ya da onun zâhiri olsun, mutabakat konusudur.

Üç: Kur'an'ı tefsir etmenin bilgisi ve her türlü anlayışın insanın varlığındaki maddi kimlikten doğmuş sayılmadığı, aksine soyut bir şeyin bilgisinin özü ve insanda ortaya çıkışının içsel kaynağının da insanın varlığındaki soyut alana ait olduğu dikkate alınır, bu durumda, her belli fenomeni kendi çağının ikliminde kavramsallaştıran ve tarihsel fenomenlerin bilgisini, bu cümleden olarak yorumu da bu fenomenlerin akışkanlığı bakımından ele alan, yorumcu ile metnin yazıldığı çağ arasındaki zaman aralığını konu eden, metne hâkim zihinsel ufuk ile yorumcunun zihinsel ufkunu birbirinden ayıran ve insanın çağdaş olması gerekçesiyle tereddüt söz konusu eden bilginin tarihselciliği ve çağdaşlığı fikrinin bizzat kendisi de ciddi tereddüt konusudur; insan konusunda bir tür tarihsel determinizmden doğmuştur ve insanlığın kültüründe birbirine bağlı ve ortak alanların sürekliliğini koparmaktadır.

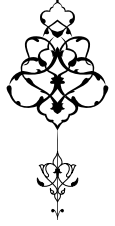
Dört: Yorumcunun bilgi ve önyargılarının, sorularının, beklentilerinin, temayül ve eğilimlerinin hepsinin metni yorumlama biçimine ve anlayışına etkide bulunduğu ve onu şekillendirdiği bir gerçektir. Fakat bütün bunlar, vuku bulan anlayışı engelleyen şeyler değil, bilakis her metnin konusu ve içeriğine ilişkin asgari düzeyde malumatın mevcut olabilmesi, hakikati aramayan eğilimlerin arındırılması ve yorumda yöntemli ve kurallı davranışın temini için gereklidir. Başka bir ifadeyle, istenmeyen etkenlerin rolünü belirlemenin kendisi metnin sağlam yorumu için belli bir metod, mantık ve kriterin varlığını icap ettirir. Sonuç itibarıyla, muhtelif görüşler ve değişik okumalar arasında gerçeğe uygun yorumu muteber olmayan yorumlardan ayırma konusunda yargıda bulunmak için kriter vardır.

Beş: İlahi antropoloji, bir yandan fitrat odaklı ve akıl eksenli kimliği ile, diğer yandan metnin nesnel gerçekliğine ve hak tarafından gelmiş hakikatin kendisi olan dinin ilahi muhtevasına vurgu yapmasıyla, müellifin hedefi olan muteber ve gerçeğe uygun yorumu muteber olmayan yorumdan ayıracak değerlendirmenin kriterleri ve araçları için yolu açmaktadır. İşte bu nedenle, müellifi okuyuculardan biri hizasında görüp onun okuyuşunu diğer okuyucuların okuyuşuyla aynı seviyede düşünen

hermenötik kavrayış, Kur'an'la ve onun tefsiriyle ilgili olarak temelsiz ve yanlış görünmektedir.

Altı: Holistik epistemoloji gözönünde bulundurulduğu, ortak ve umumi aksiyomlar kabul edildiği ve bilgide çelişki kapısı kapatıldığında yorumda sonsuz ve görece (dikey ve tamamlayıcı değil) okumalar teorisi, yorumun, her yorumcunun metne ilişkin, bu cümleden olarak da Kur'an'ı anlamayla ilgili olarak kendi zihinsel ufkundan oluştuğunun sanılması reddedilmesi gereken bir şeydir. Çünkü felsefi hermenötüğün varsayımıyla bütün anlayışlar akışkan, göreceli, ufukların buluşmasından doğmuş ve kesinlikten yoksun görülürse bu iddianın kendisi de göreceli, mutlak olmayan, genelleme değerinden ve izah edici kriterden yoksun ve dolayısıyla kendi kendini geçersiz kılmış olacaktır. Buna ek olarak bu görüş, söyleyenin maksadına ve gerçeğe ulaşmada ve tefsirde bir karmaşanın ortaya çıkmasına yol açacaktır. Bu bakış açısı, bilimsel metinlerle ilgili olarak, özellikle de ilahi metin konusunda hiçbir şekilde değer görmeyecektir. Diğer bir ifadeyle, dinî bilgi konusunda yorumcu eksenli ve görececi görüş, dinî metnin davranışsal ritüellerinin ve itikadi inançlarının kurucusunu, yani Kur'an'ı tereddütlü hale getirmekte, hatta inkâr bile edebilmektedir. Çünkü eğer herkesin yaklaşımının sadece kendi şahsi değerini taşıdığı fikrine istinat edilirse ve bu şaşkınlıkta çıkışın yolu da bulunamazsa bunun sonucu, bir din okuması çeşidi değil, bir tür fikrî anarşizm, dinin ve dinî hakikatlerin ortadan kalkması, bireylerin görüşünün Allah'ın yol gösteren istek ve maksatlarının yerine geçmesi olacaktır!

Değindiği gibi, dinî bilgide çoğulculuk, dinî metinler de dahil bütün metinleri anlamada tüm görüşleri eşit kabul etmek ve yaklaşımların tamamını görece saymak batının deneysel epistemolojisinin, özellikle de Hume ve Kant'ın epistemolojik görüşlerinin ve şeylerin gerçekliğini tanımada insanı yetersiz gören zihinsel formlar fikrinin sonuçlarındandır. Netice itibarıyla bugün nedensellik, Tanrı'nın varlığı, nefis, zorunluluk ve irade gibi metafizik konularda batılı filozofların çoğunun görüşü tatile çıkmıştır ve düşünsel suskunluk içindedir. Bu nedenle de dinî bilgi de dahil her tür bilginin bağımlı ve görece kabul edilmesi ve epistemik çoğulculuk bu topraklardan doğmuştur.



Buna ilaveten, batıda istinat edilebilir ve referans dinî metinlerin yokluğu da, Yahudi-Hristiyan dinî metinlerin çözümlenememiş güçlüklerinden kaçmak ve eldeki mantık dışı manaları izah edebilmek için bir kaçış yolu olarak anlamı okuyucuya ait saymanın bir başka kaynağıdır. Ama açıktır ki, bilginin genel ilkelerini kabul etmeksizin bilgilerin tamamını buluşlara havale etmek, kişisel ve görece olarak adlandırmak ve metinlerin şahıslar sayısınca okumalarının olabileceğini varsaymak bu görüşün değerini kendi kendini iptal etmesini gerektirerek her türlü kesin bilginin kapısını insanın yüzüne kapatacaktır. Bu çözümsüz çıkmaz, dinle ve dinî metinlerle ilgili olarak her türlü kesin inancın temelini ve kökünü kesip dinin insanlar arasında zuhur etme ve hazır bulunmasının felsefesini ortadan kaldırır.

Bazı Müslüman araştırmacıların okumada çoğulculuğa delil olarak gösterdikleri İslam'ın dinî metinlerinde çeşitli okuma biçimlerinin varolmasına dayanılması da ilmi tartışmanın dışında sayılmaktadır. Çünkü dinî kavramlar ve çeşitli okuma biçimlerine dair muhtelif görüşlerin bilfiil varolması, yeni bir keşif sayılamayacağına ilaveten mantıksal itibar ve dinî meşruiyet taşıdıkları şeklinde de değerlendirilemez. Aksine bu arada, metni anlama standartlarının delil ve kanıtla uyumunun doğru değerlendirme sisteminden yararlandığı okuma biçimi mantıksal hüccet kazanır. Bu sebeple kanıtların bu şekilde tanık gösterilmesi tikelin tümele genellenmesi polemiğidir. Buna ek olarak, İslam'ın ve Kur'an'ın kesin ve kati meselelerinin, ister usûlde, ister furuatta, ister dinin zaruriyatında olsun Kur'an'ın zâhiri ve linguistik suretinden sapmaya ve okumaların çeşitlendirilmesine fırsat bulamayacağı hakikatini ikaz etmek de zorunludur. Bunun dışındaki durum ise dinin okunma biçimi ve tefsiri değil, dinin inkâr edilmesi ve metnin sahneden çıkartılmasıdır.

﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾¹¹, ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾¹²

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾¹³

¹¹ Allah'tan başka ilah yoktur.

¹² Muhammed Allah'ın elçisidir.

¹³ Nisa 58 (Allah size mutlaka emanetleri ehil olanlara vermenizi emreder.)

﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ۤأَلَّا تَعْدِلُوۡا﴾¹⁴

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ﴾¹⁵

﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنٰى ۖ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾¹⁶

ve benzeri ifadeler nasıl değişik okuma biçimleriyle anlaşılabilirler? Bu hükümlerdeki okuma birliği, Şâri'nin maksatlarından bir hükmü beyandaki birliktir. "Allah birdir" hükmü zât, sıfat ve fiillerdeki tevhidin mertebeleri bir yana, değişmez bir hakikatin beyanı ve tevhid dininin alt-yapısıdır. "Namaz dinin şartlarındandır", "Kıyamet, haşr ve hesap günü, hepsi yaratılmıştır" ve başka yüzlerce hüküm dinin kendisidir, değiştirilmeleri ve farklı okumaya tabi tutulmaları dinin hakikatine sırt çevrilmesi anlamına gelir. Dinin bu kesin ve muhkem hakikatlerini anlamayı çağdaş varsayımlara veya görececiliğe havale etmek, bazı yazarların düşüğü büyük hatalardandır.¹⁷ Nitekim "Dinî hükümlerin tedvini insanların işidir. Gökten ve Allah tarafından insanların arasında onlar için dinî kitap yazacak ve onlara inanç ilkelerinin neler olduğunu açıklayacak kimse gelmez"¹⁸ ifadesiyle dinin hükümlerini insana ait saymak ve Allah'a aidiyetini kaldırmak da, ilahi metin ve onun kesin ve muhkem hakikatleri ile beşeri anlayışı birbirinden ayırmaktan kaynaklanan başka bir büyük hatadır.

Yedi: Bireylerdeki akıl mertebeleri, bilgi ve hitap gücü, dinî metne alışıklık ve uyum, metin araştırma saikinin farklı farklı olduğu gerçeği kabul edildiğinde ve Kur'an'ın yatay boyutları, derin bilgileri, dikey yükselteleri, zâhir ve bâtını olduğu gözönünde bulundurulduğunda, bütün bu vasıflara rağmen, Kur'an ve Sünnet'in dinî-İslami metinler bahsinde okuyuş farklılıkları olabileceği meselesi usûl, temel inançlar, ibadet ve davranışla ilgili ritüellerin şart olanları değil, gerçeğe erişmenin kolay olmadığı içtihadı zandır ve pratik ayrıntıdır. Bundan dolayı muhtelif okuyuşların sadece varlığı onları kabul etmeye cevaz oluşturmaz. Bu arada,

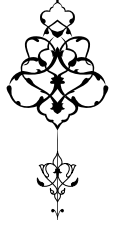
¹⁴ Maide 8 (Bir topluluğa olan düşmanlığınız sizi adaletsiz davranmaya itmesin.)

¹⁵ Nisa 23 (Analarınız, kızlarınız, kızkardeşleriniz... size haram kılındı.)

¹⁶ İsra 32 (Zinaya yaklaşmayın. Zira o, bir hayâsızlıktır ve çok kötü bir yoldur.)

¹⁷ Bkz: *Bast-i Tecrube-i Nebvi*, s. 303

¹⁸ Bkz: *Nakdi ber Kıraat-i Resmi-yi Din*, s. 74.



değerlendirmeye göre, metni doğru anlama yöntemi izlenerek ve sözü söyleyenin gerçek maksudını ve hakikati keşfetme niyetiyle düzenlenmiş olan okuma doğru okuma olabilir. Başka bir ifadeyle, bu alan da tıpkı bütün bilimlerin geleneğinde kabul gördüğü gibi, bu ilmin yöntemleri ve çerçevelerini takip eden bilimin bu dalının uzman görüşünü açıkladığı merkezdir.

2. Kur'an'ı Anlamanın İmkânı

Kur'an'la ilgili net temeller mevzuuna genel bir bakıştan sonra şimdi de bu ilahi metnin “anlam” ve “hedef”ini anlayıp anlayamayacağımıza bakalım. Bir diğer ifadeyle, Kur'an'ı anlamak beşer için mümkün müdür, değil midir? Anlamanın imkânından kasdımız, tümel olumsuzlamanın karşısında yer alan ve anlamanın aklı transformasyonu varsayılan tikelin gerektirdiği yöntemle Kur'an'ı anlamanın aklı imkândır.

Öyle anlaşıyor ki, önceki meseleler ve bizim ürettiğimiz Kur'an'ın dili konusundaki teori gözönünde bulundurulduğunda ve son olarak zikrettiğimiz mevzunun temeli ve ilkelerine göre Kur'an'ı anlamanın imkânını ifade, gayet açık ve tartışma kabul etmez bir yaklaşımdır. Şimdi özetle bu teorinin delillerinden bir kısmını sayacağız:

Bir: Nebevi vahyin zorunlu olduğu felsefesi. Hikmet kanıtının gereğine göre elçiler göndermenin ve kitaplar indirmenin felsefesi, beşerin bilgisindeki noksanı gidermek ve insanı kemale erdirmenin zeminini hazırlamaktır. Allah tarafından indirilmiş son metin olan Kur'an da insanın epistemik boyutunu kemale erdirmek ve beşeriyeti insani mutluluk ve kemale yönlendirmek için inmiştir. Dolayısıyla bu metin anlaşılabilir ise veya insanlar onu anlama gücünden yoksunsa çelişkinin kaçınılmazlığı kastedilmiş, ilahi hikmet ve Kur'an'ın nüzülü lağvedilmiş demektir. Ama tüm muvahhidler Allah'ın işlerini beyhudelikten uzak ve münezzehe bilirler. Bu sebeple ilahi hidayet kelamının anlaşılabilir olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

İki: Hidayet dili. Bizim Kur'an'ın dili konusundaki yaklaşımımız, Kur'an'ın dilinin birçok epistemik, duygusal, manevi, zamansal ve mekânsal farklılıklara rağmen tüm insanlığı için hidayet ve kılavuzluk dili olduğu

sonucuna varmaktadır. Bu teorinin Kur'an'ı tanıma meselesinde vardığı netice, hidayetin hedefini gerçekleştirmek amacıyla Kur'an'ın manasını anlamının mümkün olmasıdır.

Üç: Basiret ve aydınlanmanın kaynağı olarak Kur'an. Bu, bir fenomenin özelliklerini ve hususiyetlerini onu meydana getiren araştıracağı-mız akılcı bir ilkedir. Daha önce de gördüğümüz gibi, Kur'an metni üzerinde yapılacak genel bir araştırma, her okuyucuya Kur'an'ın kendisi için birtakım vasıflar ve özellikler düşündüğünü gösterecektir.

Kur'an kendisini halkın genelinin anlayabileceği bir söz olarak tanımlamaktadır:

﴿ هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ ﴾

“Bu, insanlar için tebliğdir; ve uyarılmaları içindir, onun bir tek ilah olduğunu bilmeleri ve akıl sahiplerinin öğüt alması içindir.”¹⁹

Yine kendisini öğüt veren ve insanların dertlerine derman gösteren kitap olarak tanıtır:

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مُوعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ ﴾

“Ey insanlar, size rabbinizden bir öğüt geldi; göğüslerde olan için de bir şifa.”²⁰

Kendisini nur ve apaçık bir kitap olarak da görür:

﴿ مَبِينٌ قَدْ جَاءَكُمْ مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ ﴾

“Allah'tan size bir aydınlık ve aydınlatıcı bir kitap gelmiştir.”²¹

Çeşitli ayetlerde geçen bu özelliklerin ve benzerlerinin beyanı, hem Kur'an'ın anlaşılabilir olduğu, hem de insanın onu anlama yeterliliğine sahip bulunduğu gerçeğiyle biraradadır.

Dört: Tefekküre davet. Kur'an çeşitli ifadelerle ve çok sayıda vurgularla insanlardan bu kitap üzerinde düşünmelerini istemektedir:

¹⁹ İbrahim 52

²⁰ Yunus 57

²¹ Maide 15



﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾

“Ayetleri üzerinde düşünceleri ve akıl sahiplerinin ilham ve öğüt alması için sana indirdiğimiz hayırlı ve mübarek bir kitaptır.”²²

Kur'an'ın, muhteva üzerinde tedebbür, tefekkür ve tefakkuha defalarca çağırması ve ondan gaflet etmeye karşı ikaz etmesi vs. Kur'an'ın metni üzerinde tefekkür sayesinde Kur'an'ın hidayet eden yol göstermelerine açılacak pencerelerin, fikir olmaksızın ona asla erişemeyecek düşünenlerin nasibi olacağını göstermektedir.

Beş: Kur'an'ın İslam'a eğilim üzerindeki etkisi. Biset tarihi ve İslam davetinin yayılışı üzerinde yapılacak bir araştırma, Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) Kur'an'ı okuyarak ve onu cahiliye dönemi insanların kulağına ulaştırarak onları tevhid dinine ve ahlaki yücelmeye çağırdığı gerçeğini gayet net ortaya koyacaktır. Kur'an'ı anlamanın ışığında ve onun tilavet edilmesinden etkilenecek müşrik insanlar İslam'a inandılar, onun şiar ve âdabını iliklerine kadar sindirdiler. Bu hakikat o kadar aşikârdı ki, Peygamber'in haşin düşmanları, yolcuları ve gezginleri Kur'an'ı dinlemekten sakındırıyorlardı. Bazı yeni Müslümanlar, Peygamber'in huzuruna varmadan önce Kur'an ayetlerinin bir bölümünü işitmekle ona gönüllerini kaptırıyor ve İslam'a inanıyorlardı.²³

Altı: Deruni vicdan ve şuur. Hiçbirimiz, daha önceden hiçbir tavrımız olmaksızın Kur'an-ı Kerim'i okuduğumuzda veya tercüme ve tefsirinden yararlandığımızda aramızdaki ve bizim gibi binlerce insanın arasındaki anlatım ve diyalogun Kur'an'la açıldığı gerçeğini inkâr edemeyiz. Tabii ki Kur'an ayetlerini okuduğumuzda anlamının hiçbir mertebesine el atmadığımız yahut her birimizin, Kur'an ayetlerinin her birinden birine tamamen aykırı anlam çıkarmayacağı anlamına gelmez bu.

Yedi: Kur'an'ın yol göstermelerinden yararlanma tavsiyesi. Peygamber-i Ekrem (s.a.a) ve o Hazret'in masum halefleri, çeşitli münasebetlerde Müslümanlara Kur'an'a başvurmayı ve ilahi feyzin bu uçsuz bucaksız kaynağından hidayet aramayı tavsiye etmiştir. Hazret-i Peygamber (s.a.a) her iki mezhebin rivayet ettiği meşhur hadiste şöyle buyurmuştur:

²² Sad 29

²³ Bkz: İbn Hişam, *el-Siretu'n-Nebeviyye*, c. 4, s. 228.

﴿ان تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي﴾

“Hiç kuşku yok size iki ağır emanet bırakıyorum: Allah'ın kitabı ve İtre-tim /Ehl-i Beyt'im.”²⁴

Bir başka rivayette de şöyle buyurmuştur:

﴿اذا التبت اليكم الفتن فعليكم بالقرآن﴾

“Fitneler [gece karanlığı gibi] her tarafınızı sardığında Kur'an'a sarılın.”²⁵

Emirülmüminin Ali (a.s) hutbelerinden birinde Kur'an'ı tavsif eder-ken şöyle buyurmaktadır:

﴿ابتعثه بالنور المضىء و البرهان الجلى و المنهاج البادى و الكتاب الهادى﴾

“Onu pırıl pırıl bir nurla, apaçık bir kanıtlarla, görünür bir yolla, yolgösteren bir kitapla... gönderdi.”²⁶

Bir başka konuşmasında da şöyle buyurmaktadır:

﴿فالقرآن آمر زاجر ، وصامت ناطق ، حجة الله على خلقه ، أخذ عليهم ميثاقه ،

وارتهن عليهم أنفسهم﴾

“Kur'an emredendir ve caydırandır, suskundur ve konuşandır. Allah'ın yarattıkları üzerindeki hüccetidir. Onlardan söz almış ve kendi nefislerini buna rehin tutmuştur.”²⁷

Sekiz: Kur'an'ın kriter olması. Allah'ın Rasülünden (s.a.a) ve Masum İmamlardan nakledilmiş çok sayıda rivayette, hadis uydurma ihtimalinin hiç uzak olmadığı senet yokluğu ve haberlerin çelişmesi şartlarında Müslümanların elinde temel bir kriter bulunduğu, onun da hadisin anlam ve muhtevasının Kur'an'a uyumu olduğu belirtilmiştir.

Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) şöyle buyurduğu nakledilmiştir:

²⁴ Muttaki Hindi, Ali b. Hüsamuddin, *Kenzu'l-Ummal*, c. 1, s. 44 (Hiç kuşku yok size iki ağırlık bırakıyorum: Allah'ın kitabı ve Ehl-i Beyt'im.)

²⁵ *El-Kafi*, c. 1, s. 88.

²⁶ *Nehcu'l-Belaga*, hutbe 161.

²⁷ *A.g.e.*, hutbe 183.



﴿ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوا به﴾

﴿وما خالف كتاب الله فدعوه﴾

“Şüphesiz hak olan her şeyin bir hakikati vardır ve her doğru da nurdur. Öyleyse Allah'ın kitabına muvafık olan şeyi alın, Allah'ın kitabına aykırı düşen şeyi de terkedin.”²⁸

Dokuz: Yöntemler ve anahtarlar. Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) ve Masum İmamların Kur'an'la ilişkili birçok sözü tefsirin nasıl yapılacağı, yolu ve yordamını izah ile müfessirin epistemik ve psikolojik şartlarını açıklama meyanındadır, sadece bir ayeti tefsirle ilgili değil. Bu rivayetler oldukça fazla ve çeşitlidir ve her biri kendine özgü bir boyutu ifade etmektedir.²⁹

On: Müslümanların daimi geleneği. Kur'an-ı Kerim'in nüzul çağından günümüze kadar Müslümanlar daima Kur'an'a inanarak onu okudular ve tefsir ettiler. Kur'an'la ilmî öğretilere göre amel ettiler ve asla Kur'an'ın tefsir edilip edilmeyeceğinden tereddüde düşmediler. Muttaki olanlar, kendi görüşlerini Kur'an'a dayatmaktan, reyle tefsir yapmaktan, içindeki gizli derin bilgileri ve yüce maarife erişmede ilmî veya ruhî ehliyetten yoksun olmaktan sürekli endişe duymuşlardır. Çeşitli Müslüman fırkaların binlerce cilt tefsiri, Kur'an'ın anlamına ulaşmayı mümkün bir şey gördükleri hakikatinin kanıtıdır.

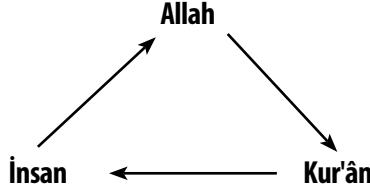
3. Metni Anlamanın Mekanizması

Bir metni anlamak nasıl bir süreçten geçer? Daha önce söylendiği gibi, metin, yorumcunun varlığı bir yana nesnel ve harici varlığı bulunan ve onu ortaya çıkaran bir vesileyle meydana gelen bir gerçekliktir. İşte bu nedenle Kur'an'ı tefsir projesinde üç gerçeklikle karşı karşıyayız: Birincisi Kur'an'ı indiren Allah, ikincisi Allah'ın mesajı Kur'an metni ve üçüncüsü burada Kur'an'ı tefsir eden sıfatını taşıyan Kur'an'ın muhatabı insan.

Bu üç gerçekliğin şeması şöyledir:

²⁸ El-Kafi, c. 1, s. 69.

²⁹ Bkz: Mecelle-i Marifet, sayı: 1, yazarın makalesi.



Kur'an'ın ontolojik kimliği iki müellife bağlıdır: bir yandan anlam ve muhteva, öte yandan yapı ve şekil. Bu müellifler Allah'ın vahyinin ışığında gerçekleşmiştir. Bu bakımdan, her ne kadar vahiy felsefesi insanın manevi hayatına düzen getirmişse de ve insan olmaksızın geride vahyin varlığının felsefesi kalmayacaksa da Kur'an'a hüviyet kazandırılmasında müfessirin varlığının herhangi bir rolü olmamıştır.

Buraya kadar geçenlerden anlaşılan odur ki, Kur'an'ı tefsir eden kişi, tefsir fiilinde metne gizlenmiş anlamları ve hakikatleri keşfedip ele geçirmenin arayışı içindedir, uydurmanın, üretmenin ve zihnindeki anlamı metne dayatmanın değil.

İlk Adım: Terminolojinin Semantiği.

Kur'an metninin alanına adım attığımızda ve Allah'ın sözünü tanıma saikiyle onun aşamalarını katettiğimizde bu kutsal metinle ilişkiye geçmenin ilk adımı, Kur'an kavramlarının anlamını tanımaktır. Kur'an Arapça olarak ve belirli bir dönemde nazil olmuştur. Zamanın geçmesiyle kelimelerin anlamında ortaya çıkması mümkün değişiklikler göz önünde bulundurulduğunda müfessir mecburen kültür ve lügat kaynaklarında, nüzul zamanındaki nesir ve nazımda araştırma yaparak kelimenin Kur'an'ın nüzul çağındaki anlamını bilmek zorundadır.

Asli ve tali anlamları ve çeşitli türevleri ortaya çıkaran anlam farklılıklarını incelemek amacıyla morfoloji, kelime türetme bilgisi ve kelimelerin köklerini bilmek, tefsirin temel uğraşları arasındadır.

Mükerrer frekanslar sonucunda Kur'an'a özgü bir gelenek ve belirli bir durum kazanmış Kur'an'a has kavramları, mana müşterekliğini ve lafzi ortaklığı teşhis etmede uyanık davranmak Kur'an müfessirinin kelime bilgisi aşamasındaki işlerindendir.



İkinci Adım: Hüküm İçeren Semantik

Allah Teâla insana yol göstermek için söz ve diyalogtan yararlanmış ve maksatlarını insana iletmıştır. Bir branşın insanın alışıldık söylemi, akılcı anlatım ve diyalogun gereklerinden olan kendisine ait rasyonel çerçeveler ve kurallardır ve bu normlara sırt çevirmek rasyonel örfte makbul bulunmaz. Kur'an da Allah'ın mesajını insana anlatma üslubunda aynı akılcı normlara riayet eder.

Kelimelerin kuralına uygun biçimde birleşmesi ve üretilmesi cümleyi meydana getirir. Sentaksın, yani kelimelerin cümledeki konumunu ve birleşmedeki rolünü gösteren bilimin Kur'an'daki cümlelerin semantiği üzerinde özel bir etkisi vardır. Tıpkı özne, nesne, yüklem, sıfat, zarf, tümleç, belirtili nesne, belirtisiz nesne vs. gibi öğeleri bilmenin cümlemin anlamını kavramada etkili olması gibi.

Buna ilaveten, bildiğimiz gibi, lafızların kullanım alanı, vazedilmiş anlamlarının sınırlarından daha geniştir. Zarurete binaen veya sözü mana ve lafız süsleriyle güzelleştirmek için kelamın güzelliğini ve kapasitesini arttıran çeşitli belagat teknikleri kullanılır. Kur'an da bu açıdan fasih söyleyiş ve belagat örnekleriyle dopdoludur. Bu bakımdan Kur'an tefsiri işine girişmek isteyen kimsenin, Kur'an'daki güzelliklerin farklı boyutlarını tanıyabilmesi ve cümlelerine net biçimde vakıf olabilmesi için bu ilimden nasibi olması lazım gelir.³⁰

Öte yandan, anlamın işareti ve alameti olan söz ve kelamın tasavvura dayalı zuhuru ve kullanımla ilgili delaleti vardır; her sözün dile getireninin gerçek muradı, tasdiğe dayalı zuhuru ve ciddi delaleti, muhatapların zihinsel durumu ve alışkanlığı göz önünde bulundurulduğunda kullanım delaleti ve tasavvura dayalı zuhurdur. Lakin kullanım delaletinin, aynı zamanda söyleyenin ciddi muradı da olması zorunlu değildir. Burada rasyonel gelenek, zuhurun asıl oluşunu ve değerini birinci aşama için, hikmetin öncüllerine dayanmayı ve muhtemel karineleri araştırdıktan sonrasını da ikinci aşama için geçerli kabul eder. Sözün delalet türlerine odaklanmak da işte bu konuyla ilişkilidir. Nitekim lafzın anlama delaletinin, akli veya doğal değil, vazedilmiş delalet türünden olduğunu biliyoruz. Vazedilmiş delalet de uygunluk, içermek ve gereklilik şeklinde üçe ayrılır.

³⁰ Bkz: *el-Itkan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 4, Nev 77.

Diğer bir bakış açısına göre delalet bazen ifade edilendir³¹; yani aslı itibariyle ve doğal olarak lafzın delalet ettiği anlamdır. Bir lafızdan herhangi bir anlam zihne doğduğunda eğer o lafızdan başka bir anlam çıkma ihtimali yoksa bu varsayıma göre o anlam “nass”tır. Eğer başka bir anlam ihtimali daha varsa akla gelen ilk anlam “zâhir”dir ve her durumda bu iki anlam, sözün ifade ettiği şeydir.

Fakat kimi zaman söz, delaletin, anlam³² delaleti olarak isimlendirilen bir başka türünü de taşıyabilir.³³ Yani dile getirilen anlamın akli, örfi veya sıradan gereği olan anlam. Anlam delaleti, bazen, “tematik hitap”³⁴ adı da alan onay anlamı³⁵, bazen de karşıt anlam³⁶ biçimindedir. Yani dile getirilen hükmün karşıtı olan delalet; mesela sıfat, şart, hal bildiren zarf, adet vs. gibi.

Zikredilen kısımlar hariç Sünni ve Şii usûl kitaplarında, söz konusu delaletlerin, “ifade edilen” ve “anlam” şeklindeki iki kategori içinde yer alan ve bağımsız bir tür sayılmayan iktiza, işaret, tenbih delaleti gibi başka kısımları da belirtilmiştir. Mirza Kummi, kitabında sözün medlulünü “ifade edilen” ve “anlam” olarak ikiye ayırdıktan sonra “ifade edilen”i sarîh ve sarîh olmayan biçiminde tekrar ikiye ayırarak uygunluk ve içerme medlulünü³⁷ biraz müsamahalı davranarak sarîh “ifade edilen”in kısımlarından saymış; içinde iktiza, işaret ve tenbih delaletinin de yer aldığı bitişiklik medlulünü³⁸ ise sarîh olmayan “ifade edilen” kabul etmiştir. Ama merhum Muzaffer’in incelemesinden anlaşılan odur ki kendisi iktiza, tenbih ve işaret delaletini “ifade edilen” ve “anlam”dan bağımsız “üslup delaleti”³⁹ adı altında zikretmektedir.⁴⁰

³¹ Metinde “mantuk”

³² Metinde “mefhum”

³³ Bkz: *Kifayetu'l-Usul*, c. 1, s. 300; *Muhadarat fi Usuli'l-Fıkh*, c. 5, s. 54.

³⁴ Metinde “fehva-yi hitap”

³⁵ Metinde “mefhum-i muvafakat”

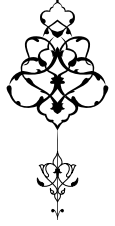
³⁶ Metinde “mefhum-i muhalif”

³⁷ Metinde “medlul-i mutabıkî” ve “medlul-i tazammunî”

³⁸ Metinde “medlul-i iltizamî”

³⁹ Metinde “delalet-i siyak”

⁴⁰ Bkz: *Kavaninu'l-Usul*, s. 167; Muzaffer, Muhammed Rıza, *Usulu'l-Fıkh*, c. 1, s. 131; *el-Mustesfa fi İlmi'l-Usul*, c. 1, s. 30, c. 2, s. 186; İkk, Halid Abdurrahman, *Usulu't-Tefsir ve Kavaidihi*, s. 357.



Söylenenlere dikkat edilirse, Kur'an'ın cümlelerindeki semantik doğrultusunda cümlelerde kelimelerin rolü hakkında bilgi edinmenin ve rasyonel örfteki diyalogların çerçevesini belirleyen vazetme yasaları ve delaletin niteliğine aşına olmanın tefsir işinin zorunlu şartı olduğu gayet rahat anlaşılacaktır.

Üçüncü Adım: Metnin Birbirine Dönük ve Kuşatıcı Semantiği

Bir görüşü ne zaman metninle ilişkilendirebiliriz? Başka bir ifadeyle, acaba Kur'an'la karşılaştığımızda insan hayatıyla ilgili asli meselelerde bir dizi açık teori mi buluruz, yoksa böyle şeffaf bir tasvire ulaşmak mümkün değildir de çok boyutlu ve nihai bir görüşe asla bağlanmayan parça parça kopuk anlamlarla mı yüzyüze geliriz hep? Acaba Kur'an'ın semantiğine bakılarak evren, Allah, insan, yaşamanın manası ve içeriği, hayatın felsefesi, arzu edilen idealler, nasıl yaşanacağını, insanın bireysel, ailevi ve toplumsal davranışının değişik tarzları gibi konular hakkında açıklayıcı bir bakış açısı kazandıracak biçimde anlamı kavramanın belli bir düzeyine erişilebilir mi?

Kur'an'la ve linguistikle bağlantılı kozmolojik, epistemolojik, antropolojik ve metin bilimsel öngörüler ışığında inancımız odur ki maksada ulaşmak o kadar kolay olmasa bile bu hedef erişilebilirdir. Nasları, yani bir anlamın zâhirinde net biçimde görünür durumdaki tevil edilemeyen hükümleri ve zevahiri, yani tercih edilen ilk anlamı içeren ve her ikisi de rasyonel bakımdan değer taşıyan ve hüccet oluşturan, ayrıca kapalı ve müteşabih durumlarda aydınlatıcı veya anlamı belirleyen karineler ve kaynaklardan yararlanma işlevine sahip metnin ayırt edici linguistik özellikleri kabul edildiğinde kuşatıcı tefsirin epistemik zemini hazırlanmış demektir. Hatta Kur'an'la ünsiyet kurmuş ustalar için belli mertebelerde daha derin anlamlara, deruni ve bätuni katmanlara ulaşmanın zemini de mümkündür.

Karinelerden Yardım Alınması

İçbükey Karineler

Vazetme ve delaletle ilgili yasalar, linguistikte ciddi bir gerçeklik, aynı zamanda da delalet biliminin⁴¹ (göstergebilim) ve semantiğin bilgisidir.

⁴¹ Significology

Anlatım, anlaşma ve birbiriyle söylemeye dayalı davranışta rasyonel diyalogların esası işte bu semantik yasalara dayanır.⁴² Ama vazetme ve delalet yasalarının yanında, kelimelerin anlam sahasını sınırlayan veya genişleten başka kanunlar da vardır. Diğer bir ifadeyle, cümlelerin semantik aşamasında hermenötiğin semantikle ortak sınırına varırız. Filolojide her kelimenin vazedilmiş bir anlamı vardır, ama aynı kelime belli bir cümlede ve bir metin içinde yer aldığı anda o metin vazedilmiş anlama yeni bir kıyafet giydirir (metindeki anlam) ve karineler yoluyla bilinen izafe edilmiş anlamın terkiibinden nihai mutlak mana, yani o kelimenin kastedilen anlamı elde edilir. Örnek olarak Kur'an'da ve lugatta geçen "hayat" ve "sebil" kelimelerini inceleyebiliriz. Bitkilerde hayat gelişme ve yeşermedir. Hayvanlarda idrak ve hissetme gücüne sahip olma anlamına gelir. İnsanda ise şuur ve iradeyle yapabilme kuvvetine sahip olma manası taşır.⁴³ Fakat buna ek olarak Kur'an, dosdoğru inananları, diğer insanların mahrum bulunduğu, hakiki etkileri olan özel bir imana dayalı hayata sahip de kabul eder:

﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَخْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلَهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾

"Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak kimse gibi midir? İşte kâfirlere yaptıkları böyle süslü gösterilmiştir."⁴⁴

Allame Tabatabai bu ayeti tefsir ederken şöyle yazar: Ayet, iman ve sapkınlıkta mümin ve kâfirin halini vasfetmektedir. İnsan ilahi hidayete nail olmadan önce hayat nimetinden mahrum bir ölü gibidir. Rabbine doğru bir şekilde iman ettiğinde Allah onu adeta diriltmiş; sayesinde hayır ve şerri, fayda ve zararı teşhis edebileceği bir nur vermiştir. Fakat kâfir, kaçıp kurtulmanın mümkün olmadığı bir karanlık içinde kalakalmış kimse gibidir; iyi ve kötüyü, faydalı ve zararlıyı teşhis gücüne sahip değildir. Bu ayet, Nahl suresindeki ayete benzemektedir:

⁴² Bkz: Serahsi, Muhammed b. Ahmed, *Usulü's-Serahsi*; el-Kubeysi, Muhammed Ubeyd, "el-Delale ve Eseruha fi Tefsiri'n-Nusus", Kuliyetu's-Şeria Bağdad, sayı 8, 1406.

⁴³ *El-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*

⁴⁴ En'am 122



﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾

“Erkek veya kadından kim mümin olarak salih amel işlerse ona kesinlikle güzel bir hayat yaşatacağız.”⁴⁵

Allame daha sonra şunları ekler: “Halkın genelindeki anlayışın, insan için maddi lezzetleri idrakin ve iradeyle hareketin kaynağı olan hayvani hayattan başka bir hayatı göremediği ve bu yüzden de kafir ve mümin arasındaki farkı gözlemleyemediği, sonuçta da bu temsil ve tavsifi sadece simgesel bir metafor telakki ettiği söylenebilir.” Allame Tabatabai bu anlayışı eleştirir ve şöyle der: Kur'an üzerinde düşünüldüğünde daha derin bir anlamı ifade ettiği anlaşılabacaktır. Allah Teâla ilahi insan için, ölümle sona ermeyecek, hiçbir tür sıkıntı ve güçlüğü yaşanmayacağı, Allah'a muhabbetle dopdolu ve ebedi haz içinde yer tutmuş, kendi velayeti ve himayesi altında ölümsüz bir hayat istemektedir. İmanın bu mertebesine erişmiş bir kimse, başkalarının idrak edemeyeceği birtakım hakikatleri görür ve akıllı, başkalarının yol bulamayacağı ufuklarda gezinir, iradesi başkalarının talep edemeyeceği şeyleri ister. Her ne kadar onunla diğerleri arasında zâhiren bir fark görülmüyorsa da ama gerçekte onun başkalarının idrak ve iradesinden üstün bir idrak ve iradesi vardır. Onun, başkalarının mahrum olduğu kendine özgü izleriyle değişik bir hayatı vardır... Allah bu kesimin hayatını, mutlak manada hayat bir yana, temiz hayat olarak tavsif etmiştir. Kur'an aynı şekilde karşı tarafta da kalp ve gözleri donuklaşmış birtakım kimselerden bahsetmektedir. Hâlbuki onlar, avamın anladığı şekliyle bir hayat yaşamaktadırlar. Bunun sebebi, şu araçların imani izlerinin onlarda bulunmamasıdır:

﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ﴾

﴿بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾

“Kalpleri vardır, ama onunla kavramazlar; gözleri vardır, ama onunla görmezler; kulakları vardır, ama onunla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da sapkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır.”⁴⁶

⁴⁵ Nahl 97

⁴⁶ A'raf 179

Bu durumda, tüm insanoğlunun sahip olduğu mutlak anlamda insan hayatının dışında bir hayatın ve iman ışığının gerçek olduğu açıklık kazanmış olmaktadır.⁴⁷

Bu şekilde doğal olarak, hermenötiğin, metni metnin kendisinin yardımıyla yorumlama ilkesine ulaşmış bulunmaktayız. Tabii ki burada bir metnin kendisini yorumlayıp yorumlayamayacağı tartışması ciddi biçimde ortadadır. Kimi hermenötikçiler, bir metne kendisiyle anlam verilemeyeceğini, onu dışarıdan çözmek gerektiğini açıklarlar. Ama bu görüş kabul edilebilir bir gerekçeye dayanmamaktadır.

Bunun karşısında bütün metinlerin kendisini yorumladığını ve bu ilkenin özel bir metne has olmadığını söyleyen başka bir görüş daha vardır. Nihayet üçüncü görüş ise bazı metinlerin kendisini yorumlayabileceğini belirtir. Elbette hangi metinlerin kendisini yorumlayabileceği ve onların, kendisini yorumlayamayan metinlerden farkının ne olduğu tartışmaya açıktır. Belki denebilir ki eğer bir metin kemal, ebedilik ve tüm insanlığa yol gösterme iddiasındaysa, meydan okuyarak herkesi çağrısının kapsamına alıyorsa, kendisini Allah'ın sözü, doğruyu yanlıştan ayıran (Tark 14) ve tereddüt kabul etmez (Bakara 2) görüyorsa, işte böyle bir metin kendi kendini yorumlayabilir. Kur'an hakkındaki böyle bir anlayış, Ehl-i Hadis dışındaki bütün İslam fırkalarının inancıdır. "Hiç şüphe yok Kur'an'ın bir kısmı diğer bir kısmını tefsir eder"⁴⁸ rivayeti, zikredilen ilkeye dönük bir kaidedir. Aynı şekilde, büyük ihtimalle "Kur'an, bir bölümü diğerini tanımlayacak şekilde inmedi, aksine bir kısmı diğerine şahitlik eder"⁴⁹ buyuran Peygamber-i Ekrem (s.a.a) de bu mevzuda usul koymuş olmaktadır.

Kur'an metninin araştırılabilmesi ve metnin kendi kendisini nasıl tefsir ettiğinin çıkarılabileceği birkaç tür içbükey karine bulunacağı hususunda metindeki asgari üç tür karine ele alınabilir:

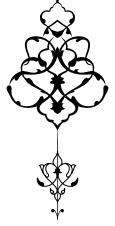
A) Sözün Bağlamı ve Ahengi.

İslam düşünürleri, Kur'an'ın cümlelerini ve ayetlerini tefsirde kelâmın bağlamına ve sözün akışına bakmayı gerekli görürler. Bundan değişik

⁴⁷ El-Mizan, c. 7, s. 337-339.

⁴⁸ Biharu'l-Envar, c. 75, s. 218.

⁴⁹ Suyuti, Abdurrahman, Tefsiru'd-Durri'l-Mensur, c. 2, s. 5.



ifadelerle bahsetmişlerdir. Çağdaş düşünürlerden biri şöyle der: “Bir ayeti bir konu veya başlık altına almak istediğimizde önceki ve sonraki ayetleri de gözönünde bulundurmaya çok dikkat göstermeliyiz. Eğer önceki ve sonraki ayetlerde bir karinenin bulunduğu ihtimal veriyorsak bunu da zikretmeliyiz... Böylece ayete başvuru yer, sözün karineleri unutulmuş olmayacaktır.”⁵⁰

Yine kadim düşünürlerden Taberi üslup ilkesini vurgulayarak şöyle yazar: “Kur'an'ın zâhirinin veya Peygamber'den rivayetin delaleti gibi mutteber bir delil olmaksızın sözü bağlamından çıkarmak doğru değildir. Bu istisnalar dışında bağlama riayet etmek zorundayız.”⁵¹

Allame Tabatabaî'nin bazı ifadelerinden çıkan sonuç şudur ki, bağlamın delaleti de rivayetin zâhirine tercih edilerek rivayet tevil edilmelidir.⁵² Kur'an ilimleri bilginlerinden Bedruddin Zerkeşi şöyle yazar: “Müfessirin yaptığı işin temeli, vazedilmiş anlamı terketse bile cümlelerin söz ve yapısının düzenine uymalıdır. Çünkü mecazlı söyleyiş yaygın bir iştir.”⁵³

Bu söylenenlerin tamamından anlaşılan şudur: Kelimelerin terkihi ve cümlelerin yapısı kelimelerin anlamını belirlemede, gözardı edilemeyecek hatırı sayılır bir rol oynar. Bu noktayı belirtirken aynı zamanda bu tür karinenin bitişik⁵⁴ ve lafzi karine olduğu da açıklığa kavuşmuş olmaktadır.

B) Muhteva ve Anlamın İççeliği.

Kur'an, astronomik hesaba göre yirmi küsur yıla yakın bir zaman süresince aşamalı olarak indiyse de, bildiğimiz gibi, bu kutsal metnin başlangıcı Allah'ın ilmidir:

﴿قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

“De ki: Onu göklerde ve yerdeki sırrı bilen Allah indirdi.”⁵⁵

⁵⁰ Mearif-i Kur'an, c. 1, s. 10.

⁵¹ Dirasetu't-Taberi li'l-Ma'na, s. 146, Tefsir-i Taberî'den nakille, c. 9, s. 282.

⁵² El-Mizan, c. 17, s. 9.

⁵³ El-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an, c. 1, s. 427.

⁵⁴ Metinde “muttasıl”

⁵⁵ Furkan 6

﴿لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾

“Fakat Allah sana indirdiğine şahitlik eder; onu kendi ilmi ile indirdi.”⁵⁶

Bu nedenle Kur'an, parçalarının tamamı birbiriyle ahenkli ve anlam bakımından bağlantılı insicam içinde bir metindir. Dolayısıyla Kur'an'ı söyleyende unutkanlık ve gaflet ihtimalinin bulunmaması sebebiyle Kur'an konusunda önceki yola ilaveten söylenmiş Kur'an'daki kavramların semantiği için “içbükey modeller”den yararlanmamız gerektiğine dair rasyonel ilke hiç tartışmasız erişilebilirdir. Bir diğer ifadeyle, Kur'an'da “iman”ın ne olduğunu keşfedebilmemiz için önce bu kavramı vazedilmiş lugat manasında araştırmalıyız. Sonra Kur'an'ın onu kullandığı yerleri biraraya toplarız. İman ve türevlerinin beyan edildiği tüm hükümleri çıkardıktan sonra onları analiz etmeye ve çözümlemeye koyulacağız. Daha sonra da grup grup olan Kur'an hükümleri arasından anlamlı bütün oluşturanları bulup çıkaracağız. Örnek olarak şu ifadelere bakabiliriz:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾

“Ey iman edenler iman edin..”⁵⁷

﴿وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾

“Onlara ayetleri okunduğunda imanları artar..”⁵⁸

﴿قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِن قَال بَلَىٰ وَلَكِنْ لَّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي﴾

“Dedi ki: “Yoksa inanmadın mı?” “Bilakis” dedi, fakat kalbimin tatmin olması için.”⁵⁹

Bu tür ayetlerden, imanın nasıl olursa olsun mertebeleri bulunduğu ve artabildiği, hatta itminan yokluğuyla da birarada olabildiği yolunda anlamlı bir bütün çıkartabiliriz.

⁵⁶ Nisa 166

⁵⁷ Nisa 136

⁵⁸ Enfal 2

⁵⁹ Bakara 260



Mesela aşağıdaki ifadelerden de imanın kalple ilgili bir şey olduğu, ama aynı zamanda tercihe bağlı sayıldığı sonucuna varılabilir:

﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾

“Kalbi imanla mutmain bulduğu halde mecbur kalanlar hariç...”⁶⁰

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾

“Eğer Rabbin dileseydi yeryüzündeki herkes toptan iman ederdi.”⁶¹

﴿وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِّنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُّؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي

شَكٍّ﴾

Onlar üzerinde hiçbir nüfuzu yoktur. Ancak ahirete inanarı, şüphe içinde kalandan ayırdedip bilelim diye.”⁶²

﴿أَحْسِبِ النَّاسَ أَنْ يَتَزَكُّوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾

“İnsanlar “iman ettik” demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı sanıyor?”⁶³

gibi başka hükümlerden ise bir yandan “imanın kuşkuyla birarada olamayacağı”, öte yandan “imanın imtihanla birarada bulunduğu” sonucu çıkmaktadır.

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾

“İman edenler Allah’a en çok muhabbet besleyenlerdir.”⁶⁴

gibi kimi ifadelerden de imanın gönül verme ve bağlılığın en üst seviyesi olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁵

⁶⁰ Nahl 106

⁶¹ Yunus 99

⁶² Sebe 21

⁶³ Ankebut 2

⁶⁴ Bakara 165

⁶⁵ Bkz: Mecmeu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an, c. 1, s. 455.

Yine başka ifadelerden Allah'a imanın bölünemez olduğu, aksine dinî inancın, insan kalbi bütünüyle Allah'ın isteğine teslim olduğu ve onun sözlerini kabul ettiği zaman hazır hale geldiği sonucu çıkmaktadır:

﴿أَفْتُمُونَنَ بَعْضَ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾

“Kitabın bir kısmına inanıyor da diğer kısmını inkar mı ediyorsunuz?”⁶⁶

Diğer ifadelerden imanın yok olabileceği ve yok olma bölgeleri anlaşılmaktadır:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُم عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا

خَاسِرِينَ﴾

“Ey iman edenler, eğer kafirlere itaat ederseniz sizi inançlarınızdan geriye döndürürler ve zarar uğrarsınız.”⁶⁷

Bazı hükümlerde imanın dünyevi ve uhrevi sonuçlarından, özellikle de Allah'ın müminlere has himayesi ve yardımından bahsedilmiştir:

﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾

“Hiç kuşku yok Allah iman edenleri savunacaktır.”⁶⁸

﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾

“Gerçek şu ki, elçilerimize ve iman edenlere dünya hayatında ve şahitlerin şahitlik edeceği günde mutlaka yardım edeceğiz.”⁶⁹

Bu ifadelerin toplamından birkaç çeşit anlamlı bütün keşfetmiş oluyoruz. O zaman bu anlamlı bütünler üzerinde durulduğunda bu anlamlı bütünlerin doğrulayacağı zihinsel bir varsayım elde edilmiş olacaktır.

⁶⁶ Bakara 85

⁶⁷ Âli İmran 149

⁶⁸ Hac 38

⁶⁹ Mu'min 51



Büyük ihtimalle Allame Tabatabai'nin *Tefsiru'l-Mizan*'da içeriğe dair ve analitik göndermeleri Kur'an'ın kendisine ve içbükey önermelere dayanarak Kur'an'ın kavramlarını keşfetmeye ve semantiğe istinat etmektedir. Allame'nin bazı ifadelerinden, Kur'an'ın tüm zamanlar "cari ve uyumlu" olmasını da aynı doğrultuya yerleştirdiği anlaşılmaktadır. Allame, cari kavramını şöyle izah eder:

"Kur'an-ı Mecid herkese yönelik ve bütün zamanlara dönük bir kitaptır; yokluğunda varmış gibi caridir, geleceğe ve geçmişe şu ana olduğu gibi uyumludur. Mesela özel şartlarda nüzul zamanının müminleri için ödevler getiren ayetler, nüzul çağından sonra aynı şartlara sahip olan müminler için de eksiksiz aynı ödevleri öngörmektedir..."

Sonuna doğru şöyle yazmaktadır: "Bazı rivayetler Kur'an'ın bâtınını, yani Kur'an'ın tahlil vasıtasıyla meydana gelmiş kimi konulara uyumunu cari olması kabilinden sayar."⁷⁰

Yine Japon bilimadamı Izutsu'nun Kur'an araştırmaları da ilk başta aynı yöntemi, yani Kur'an metnini Kur'an'ın kendisiyle anlamayı temel almaktadır.⁷¹

Gerçek şudur ki Kur'an ayetlerinin birbirini referans almasının Peygamber-i Ekrem (s.a.a) ve Masum İmamların tefsire ilişkin rivayetlerinde çokça örneği vardır. Aynı şekilde sahabe ve tabiinin tefsirle ilgili rivayetleri Kur'an tefsirinde bu yöntemi göstermektedir.

Kur'an'ın toplandığı çağdan sonra da Kur'an tefsirine özgü eserler Kur'an'ın içbükey anlamlarının yardımıyla araştırıldı. Örnek olarak Mukatil'in *Vucuhu'l-Kur'an*'ı gösterilebilir. Suyuti şöyle yazar: "Bu ad altındaki en eski tasnif, nur, hidayet, meveddet vs. gibi çok sayıda anlamın ve ortak lafızların istihraç edildiği Mukatil b. Süleyman Belhi'nin (vefatı H.150) eseridir."⁷² Ayrıca yine örnek olarak, Şerif Radiyy'ın, müteşabih ayetleri muhkem ayetlerin ışığında tefsir eden *Hakaiku't-Tevil fi Müteşabihi't-Tenzil* 'i zikredilebilir.

⁷⁰ Kur'an der İslam, s. 70-71; el-Mizan, c. 3 s. 67.

⁷¹ Bkz: Hoda ve İnsan der Kur'an; Mefahim-i Ahlaki-Dini der Kur'an.

⁷² Bkz: el-Itkan fi Ulumi'l-Kur'an, c. 1, bab 39; Tefsir-i Kur'ani ve Zeban-i İrfani, s. 89.

C) Muhkemler ve Aydınlatıcı Usûl.

Daha önce de ifade edildiği gibi, ilahi bir kitap olarak Kur'an, anlamları göstermede öğreti ve hükümlerini ikiye ayırma özelliğine sahiptir. Bir grup ayet, kendi anlamlarını göstermenin niteliği bakımından muhkem olarak vasıflandırılır, diğer grup ise müteşabihdir.

Bu iki grup ayetten her biri kendine has özelliklerle tanınmıştır. Muhkemlerin özelliği belirtilirken “ümmül kitap” oldukları vurgulanmıştır. Tıpkı bunun gibi müteşabihlerin özelliği beyan edilirken de onlara “kalplerinde hastalık bulunanların sarıldığı” ikaz edilmiştir. (Âli İmran 7)

Bu bilginin tartışma götürmez ve apaçık olan kısmı, müteşabih ayetlerin zâhiri anlamının tek başına ve muhkemler referans alınmaksızın ve onlara iliştilmeksizin alınamayacağı olumsuzlama⁷³ boyutundadır. Mesela:

74﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾

75﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾

76﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾

77﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾

Olumlama⁷⁸ boyutu, yani muhkemlerin müteşabihler karşısında peçeyi açma ve sırrı giderme rolü de, muhkemlerin, merci olma ve asıl olma anlamını ifade eden “ümmül kitap” olarak isimlendirildiği ve nedenselliğe işaret eden “ilimde derinlik sahibi” vasfının zikredildiği gözönünde bulundurulduğunda kitabın muhkemlerinin, benzerliği kaldırmada oldukça önemli karine ve kaynak oluşturduğu sonucu çıkmaktadır. İşte bu nedenle Kur'an araştırmacısı ilim adamı Tabersi, müteşabihlerin muhkemler sayesinde anlaşılabilir olduğu görüşünü kabul ettikten ve İmam Bakır'ın (a.s);

⁷³ Metinde “selbi”

⁷⁴ Casiye 23 (Allah onu bir bilgiye göre sapırdı.)

⁷⁵ Nisa 171 (Meryem'e ilettiği kelimesidir ve ondan bir ruhtur.)

⁷⁶ Âli İmran 28 (Allah sizi kendisinden sakındırıyor.)

⁷⁷ Taha 121 (Adem rabbine isyan etti ve yoldan çıktı.)

⁷⁸ Metinde “icabi”



﴿إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَفْضَلُ الرَّاسَخِينَ فِي الْعِلْمِ فَقَدْ عَلِمَ جَمِيعَ مَا أُنْزِلَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنَ التَّأْوِيلِ وَ التَّنْزِيلِ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُنْزَلَ عَلَيْهِ شَيْءٌ لَمْ يَعْلَمْهُ التَّأْوِيلُ وَ أَوْصِيَائُهُ مِنْ بَعْدِهِ يَعْلَمُونَهُ كُلَّهُ﴾

“Rasulullah ilimde derinlik sahibi olanların en üstünüydü. Allah'ın ona indirdiklerinin tamamının indirildiği şekli de, tevilini de biliyordu. Allah, ona tevilini bildirmediği hiçbir şey indirmedir. O ve ondan sonra da onun vasileri tevilin tamamını öğrendiler.”

Buyurduğu rivayeti naklettikten sonra şöyle yazar: Bu anlayışı teyid eden şey, sahabe ve tabiin Kur'an ayetlerinin tamamının tefsiri üzerinde ittifak etmiş olmaları ve müteşabih olduğu bahanesiyle ayetin tefsirini terketmiş hiçkimseye rastlamayışımızdır. İbn Abbas “Ben ilimde derinleşmiş olanlardanım” derdi.⁷⁹

D) Anlam Alanının Sınırlandırılması.

Bildiğimiz gibi, Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerin, başka ayetler tarafından özelleştirilen ve kayıt altına alınan genellik ve mutlaklığı vardır. Aynı şekilde bazı ayetlerdeki hükmün başka ayetler tarafından neshedilmesi de kesin olan durumlar arasındadır.

Genellik ve mutlaklık, bütün tikelleri ve kanıtları kapsamaktan ibarettir. Lakin şu farkla ki, genel olan, kendi örtüsü altındaki tüm tikelleri “ve”ye atıf suretinde kapsamına alır. Tıpkı “اكرم كل عالم”⁸⁰ yani “اكرم هذا العالم و ذاك العالم و ذاك العالم و”⁸¹ gibi. Fakat mutlak, bütün kanıtlarını “veya”ya atıf suretinde kendi örtüsü altına alır. Tıpkı “اعتق رقبة”nin⁸² anlamının “اعتق هذه الرقبة او تلك الرقبة او تلك الرقبة”⁸³ olması gibi.⁸⁴

⁷⁹ Mecmeu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an, c. 1-2, s. 107.

⁸⁰ “Her âlime ikramda bulun”

⁸¹ “Bu âlime ikramda bulun, şu âlime de, şu âlime de...”

⁸² “Köleyi serbest bırak”

⁸³ “Şu köleyi serbest bırak veya şu köleyi ya da şu köleyi”

⁸⁴ Kifayetu'l-Usul, c. 1, s. 332 ve sonrası.

Hiç tereddütsüz Kur'an'ın genelleri ve mutlakları hükümlerin ekse-
nine tahsis edilmiş değildir, aksine Kur'an'ın bireysel ve toplumsal ah-
kamına ve buyruklarına ilaveten çeşitli itikadi öğretilerin daha geniş ala-
nını kapsamına alır. Bu sebeple Allah'ın muradına ulaşabilmek için bütün
bu alanlarda geneller ve mutlakların ilkel zuhuruyla yetinilemez, bilakis
bunların anlam sahasını izah eden ve sınırlayan diğer ayetler dakik bi-
çimde araştırılmalıdır.

Genel hükümlerin sınırlanması ve mutlak hükümlerin kayıt altına
alınmasının (bu cümleden olarak ödev öngören hükümler veya itikadi
mesajların) kimilerine göre zorunlu bir şey olması gibi, zâhir itibariyle
süreklilik gereği ve yerini başka bir hükmün alacağı teşrii bir hükmün
Şâri tarafından kaldırıldığı hesaba katılırsa, ayetlerin muradını anlamada
nasih ve mensuh da zorunludur.⁸⁵

Naklin İçbükey Karineleri

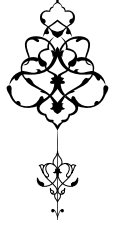
A) Nüzulün Zeminleri ve Ortamları

Kur'an, insanlık tarihinin özel bir çağında âdemoğulları arasında or-
taya çıkmış, insan toplumu ve bireyi için eğitim ve yol gösterme kitabıdır.
Dolayısıyla Kur'an insanlık toplumunun varolan gerçekliklerine dönük,
nüzul çağındaki ve diğer dönemlerdeki muhatapların hayatına üstün bir
ideale ve talep edilen vaziyete yönelik olmak üzere çeki düzen vermek
amacıyla nazil olmuştur. Bu sebeple biset çağındaki insanların kültürü,
ihtiyaçları, görüş düzeyi ve davranışları gözönünde bulundurularak o çağ
ve iklimle arasında uzun asırlar bulunan araştırmacıların kullanması için
uygun bir bakışaçısı ve işe yarar karineler sunulabilir. Fakat açık olan şu
ki bu öğeler muteber ve güvenilir dayanaklarla nakledilmesi durumunda
açıklayıcı ve yararlı karineler sayılabilirler.

Öte yandan Kur'an'daki ayetlerin nüzulünün kültürü, zeminleri ve
ortamlarının bilinmesi, İslam düşünürlerinin açıkladığı gibi, Kur'an ayet-
lerinin genel ve kapsayıcı anlamlarını hiçbir şekilde nüzul çağının muha-
taplarıyla sınırlandırmaz.⁸⁶ Tıpkı Kur'an'ın nüzul çağındaki muhatapların

⁸⁵ *Ulum-i Kur'an*, fasl 16.

⁸⁶ Şa'ban, Muhammed İsmail, *Dirasatu Havli'l-Kur'an ve's-Sünne*, s. 412; *el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 3, s. 93; *el-Keşşaf*, c. 4, s. 283.



gerçeklerini konu almasının ve Kur'an'daki kavramları her yönden keşfedebilmek için bu tür bir karinenin hesaba katılmasındaki zorunluluğun asla Kur'an'ın nüzul çağındaki kültürden etkilenmiş olmasını gerektirmediği gibi.

B) Masumdan Nakledilmiş Sünnet.

Geçtiğimiz bölümlerde gördüğümüz gibi, Kur'an'ı gönderen, Kur'an'ı insanların arasına göndermekle yetinmemiş ve onları kitapla ilişki kurmada ödevsiz ve şaşkın halde bırakmamıştır. Aksine, hayatı kuran bu metinden yararlanmanın kurallarını da insanların önüne koymuştur.

Bütün İslam fırkalarının ittifakıyla Peygamber-i Ekrem (s.a.a), Kur'an vahyini insanlara tebliğ etmenin dışında Kur'an'daki anlamları izah etme ve onun farz ve sünnetlerini açıklama misyonunu da yüklenmişti. Kur'an-ı Kerim bu sorumluluğu şöyle açıklar:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾

“Bu zikri sana, insanlara nazil olanı onlara açıklaman için sana indirdik.”⁸⁷

Bu ayetin, Kur'an'ı anlamada Kur'an araştırmacılarına anahtar ve hermenötik bir ilke verdiği ortadadır.⁸⁸ Bu ayetin manası şudur ki, Kur'an'ın semantik sürecinde nasıl ki Kur'an'ın deruni karinelerinden yardım almak zorunlu bir şeyse, teşrii vahyin ocağı olan Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) izahından yararlanmak da kaçınılmaz bir şeydir.

Buna ilaveten, Sünni ve Şii kaynaklardaki mütevatir bir rivayete göre Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) itretinin ve “sâdık vahiy”le teyit edilmiş Masum İmamların sünneti de Peygamber'in (s.a.a) sünneti ile aynı itibara sahiptir:

﴿إِيهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أَوْ شَكَّ أَنْ أَدْعَى فَاجِيبْ وَ إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلِينَ﴾

الثقل الاكبر و الثقل الاصغر , الثقلالاكبر كتاب الله تعالى حبل ممدود من

⁸⁷ Nahl 44

⁸⁸ Bkz: el-Mizan, c. 12, s. 261.

السَّاءِ اِلَى الْاَرْضِ وَ عَتَرْتِى اَهْلَ بَيْتِى اِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهَمَّا لَنْ تَضِلُّوْا بَعْدِى وَ اَنْهَمَا
لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَى الْحَوْضِ فَانْظُرُوْا كَيْفَ تَقْلَفُ وَنِى فِىْهِمَا فَلَا تَسْبِقُوْهُمْ
فَتَهْلِكُوْا وَ لَا تَعْلَمُوْهُمْ فَانْهَمْ اَعْلَمْ مِنْكُمْ ﴿٨٩﴾

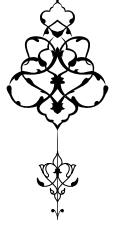
“Ey insanlar, kuşku yok ki ben de bir beşerim... Size iki ağırlık bıraktım. Büyük ağırlık ve küçük ağırlık. Büyük ağırlık, gökten yere uzatılmış bir halat olan Allah Teala'nın kitabıdır. Bir de Ehl-i Beytimin ıttı. İkisine sarıldığınızda artık dalaletle düşmezsiniz. İkisi Havz'da bana varıncaya dek birbirinden ayrılmayacaktır. Ama buna rağmen bu ikisine dair bakın bana nasıl haleflik ediyorsunuz! Onların önüne geçmeyin, sonra tehlikeye düşersiniz. Siz onları anlayamazsınız, ama hiç kuşku yok onlar sizden daha iyi bilir.”⁸⁹

Elbette ki ayetlerin birbiri ışığında sır perdesini açmasıyla kıyaslandığında tevarüs eden sünneti ayırtmak, sünnetin senet yönünden muhtelif itibarlara sahip olması nedeniyle odaklanmayı hakeden bir konudur. Bir grup rivayet, senet bakımından mütevatir kabul edilir. Başka bir kısım mütevatir değildir, ama karine ile mahfuttur. Üçüncü grup rivayetler ise haber-i vahiddir. Birinci grup haberler, ister itikadi mevzularda olsun, ister dinin temel düşüncelerini açıklamada ya da tarihsel mevzuları beyan etmede olsun, ister yaratılışsal ve teşrii yasaları ve âdetleri şerhetmede olsun ayetleri izah eder ve anlamlarını dile getirirken, sağlam akıl ve Kur'an'daki sarîh kavramlar gibi temel bir role sahiptir ve anlam için tayin edici bir karine sayılır. Fakat karineyle mahfuf yoruma dayalı haberler ve aynı şekilde ahad rivayetler, dinî görevleri açıklamada ve amele ilişkin vazifeleri beyanda belirleyici ve hüccet olmakla birlikte temel inançlar, dünyagörüşü, insanı tanıma, Peygamber'i bilme, imamet ve bu kabil malumat alanında üzerinde iyice düşünülmesi ve dikkatli davranılması gereken kategoridir.

Diğer yandan tevarüs edilen sünnetin ayetleri açıklama ve manasını ifade etmedeki değişik rolleri ve farklı işlevleri, araştırmaya değer bir konudur.

Kur'an'la ilgili rivayetlerden bir bölümü, gerçekte, şüpheleri gidermek ve ümmetin Kur'an bilgisini arttırmak amacıyla ayetleri açıklamaya

⁸⁹ Kenzu'l-Ummal, c. 1, s. 44.



ve yorumlamaya koyulan ve muhtelif biçimleri bulunan ve Kur'an'ın hakikatlerinden bir hüzmeye olan, Allah'ın seçtiği önderlerin masum bilgisidir.

Mutezili olan Amr b. Ubeyd, İmam Bakır'a (a.s);

“أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا”⁹⁰ ayetinin anlamını sordu. İmam şöyle buyurdu: “Gök kapalıydı, yağmur yağmıyordu. Yer kapalıydı, bitki yetişmiyordu.” Tekrar sordu: Allah azze ve cellenin “وَمَنْ يَخْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ”⁹¹ sözünü anlamamıza yardımcı olur musunuz? Allah'ın gazabı nedir?” Bunun üzerine şöyle buyurdu: “Allah'ın gazabı azaptır. Ey Amr! Bir şeyin Allah'ı değiştirdiğini sanan kâfir olmuştur.”⁹²

Kur'an-ı Kerim hakkında nakledilmiş rivayetlerin diğer bir kısmı, Kur'an ayetlerindeki bâtnî kavramların ve gizli derinliklerin şerhidir. Ayetlerin, belli ruhsal şartlar ve deruni bilgilenme sonucunda derin anlamlarını yüzeye çıkararak anlamda tevile gidilmesi asla zâhiri anlamın ortadan kaldırılmasına yol açmamıştır, bilakis yapılan iş zâhir anlama paralelidir ve bir tür açık olmayan bağlayıcı delalettir.⁹³

Sonuç itibariyle muhtemelen denebilir ki sünnetin en önemli rolü, onun yöntem getiren ve kural koyan boyutudur. Bu rolün artık ayetleri konusuna göre tefsir veya tevil yönü yoktur, aksine Kur'an'la nasıl ilişki kuracakları bakımından insanlara anahtar sunmakta ve Kur'an'ın öğretilerinden yararlanma yöntemini göstermektedir. Böylece insanlar doğru yol ve yordamı kullanarak onun anlamına yaklaştırmaya nail olabilecektir. Maneviyatın seçkin isimlerinin özen gösterdiği, herşeyden çok, nefsin mutluluğunun ve bilginin içsel ve dışsal çok boyutlu bilgisinin Kur'an'ın uçsuz bucaksız kıyılarına yaklaşmak için iki kıymetli ipucu olduğunu insanların kulağına küpe etmektir.

⁹⁰ Enbiya 30 (Kafirler, göklerin ve yerin birbirine bitişik olduğunu ve bizim onları ayı - dığımızı görmüyorlar mı?- Çev.)

⁹¹ Taha 81 (Kime gazabım inerse o helak olmuş demektir.)

⁹² Biharu'l-Envar, c. 4, s. 67

⁹³ Metinde “delalet-i iltizami”

Âl-i Muhammed'in Sadık'ından (a.s) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir:

﴿ان هذا القرآن فيه منار الهدى ومصابيح الدجى فليجل جال بصره و يفتح للضياء نظره فان التفكير حياة قلب البصير كما يمشى المستنير فى الظلمات بالنور﴾

“Hiç kuşku yok bu Kur'an, hidayet kaynağı ve karanlık geceyi aydınlatan-
dır. Öyleyse akıl sahibinin görevi onu derinlemesine araştırmak ve ondan
saçılan ışıklara gözünü açmaktır. Çünkü hayatta akli kullanmak, gören bir
kalp gibidir. Tıpkı karanlıklarda ışıkla aydınlık bir yer aramak gibi.”⁹⁴

Aklî Karine

Allah'ın ayetleri üzerinde tefekkür edilmesi, Kur'an-ı Kerim'in mü-
kerrer davetlerindendir:

﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾

“Bu, ayetleri üzerinde düşünmeleri ve akıl sahiplerinin öğüt alması için
sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır.”⁹⁵

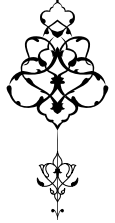
Kur'an'ın muhtevası üzerinde akletmeye, iyice düşünmeye ve araş-
tırmaya yönelik bu kapsamlı çağrı aynı zamanda Kur'an'ın öğretilerini
anlama ve keşfetmeye dair yöntem resmetmekte ve esaslı bir metod gös-
termektedir.

Gerçekleri kavrama gücü manasında aklın, bu cümleden olarak da
apriori ve teorik aklın mantıksal ve epistemolojik değeri, onun işlevsel
ve icrai alanı olan zeminde kendi başına bir değerdir. Yani bu açıdan ba-
kıldığında akıl, soruyu aşan bir kaynaktır. Çünkü bu bakımdan akıldan
üstün kriter yoktur ve hüccet oluşturmada her türlü akılcı çıkarım ve
akla itibar, herşeyden önce aklın kendisini hüccet kabul etmeyi gerekti-
rir; uzak ve muhal bir gerekliliktir.

Zikredilen tahlile göre, İslam dininin metinlerini açıklamak üzere
dinde tefekkür, tedebbür ve tefakkuhun teşvik edilmesinin tümü bir tek

⁹⁴ El-Kafi, Kitab-i Fazl-i Kur'an, c. 2, s. 600, rivayet 5.

⁹⁵ Sad 29.



hakikati ifade etmektedir: Şuur gücü, yani insanın temyiz tarafı ve bu kuvvetin idrak yaklaşımı şeriatın bakış açısında olumlu bir değer olarak görülmektedir. Çünkü herhangi bir sonuç doğurmayacak öncül hikmete aykırıdır ve mukaddes Şâri'nin şanına yakışmaz.

Dolayısıyla akıl nasıl ki insan hayatında dinin zaruretinin ilke olduğunu ifade ediyorsa aynı şekilde dinî metnin nasıl anlaşılacağı konusunda da yol göstermektedir. Bu ögenin yok sayılması, dinler tarihinde pek çok sapkınlıkların kaynağını oluşturmuştur. Kur'an ayetlerinin anlamı üzerinde düşünmek, aklın Kur'an'la ilgili çeşitli ve değişik rollerine ve işlevlerine zemin hazırlamaktadır.

Akl yürütme gücünün en temel noktası, diğer kaynaklar ve araçlardan sonuç ve yöntem çıkarmaktır. Bu açıdan bakıldığında dinî temeller ve altyapılar akılla analiz edilir ve ayıklanır. Tevhide ve ontolojiye, evrenin başlangıcına, insan ve kaderine, peygamberlikler ve toplumlara ege-men âdetlere ilişkin ayetler, aklın ışığında uygun izahı bulurlar.⁹⁶ Allah'ın muradı olarak ayetlerin zâhiri anlamını aydınlatma, tespit ve takviye etmek; yine müteşabih ayetlerde lafzi tefsiri bırakarak gerekli olanları ve tevil boyutunu keşfetmek aklın Kur'an'ın anlamadaki etkisine bir örnektir. Mesela cehennem azabında ebedi kalmak, Kur'an ayetlerinin zâhirinden çıkarılan anlamlardandır (Bakara 167). Bu konunun açıklanması ve tahlil edilmesi, şeriatın zâhiri bir yana, üzerinde ciddiyetle düşünülmesi gereken bir şeydir. Misal olarak mevzunun akılcı izahına dair zikredilen yaklaşım şudur ki, insan kendi niyetleri ve amelleri doğrultusunda iyilik ve kötülüklere uygun nefsani bir suret kazanır. Eğer amel ve niyetleri iyi olursa iyi bir suret, çirkin olursa kirli bir nefis haline gelecektir. Bu suretler nefse nüfuz etmemişse değişebilir. Yok, eğer nüfuz ve kalıcılık mertebesine ulaşmışsa biçimi o temele göre zuhur eder ve sabit hale gelir. Bu sebeple kire bulaşmış nefislerin varoluş binası pislik ve günaha karışmıştır, ruhları azap deryasına batmıştır ve ateşe yakın olacaktır.⁹⁷

Bu hususta, aklın karineleri dahil, söyleyenin sıfat ve özelliklerinden haberdar olmanın onun sözünü doğru anlamada etkili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Allah'ın mutlak kemal ve yüceliğini bilmek ve onu

⁹⁶ *El-Kafi*, Kitabu Tevhid.

⁹⁷ Bkz: *el-Mizan*, c. 1, s. 412.

sınırlı ve maddi varlıkların hususiyetlerinden tenzih etmek, Kur'an'da Allah'ın sıfatları ve fiilleriyle ilgili ayetleri tefsir ederken çok önemli bir rol oynar.

Bu kısmın sonunda bir noktayı hatırlatmak gerekir ki, metni yorumlama süreci kelimelerin semantiğinden başlar ve metnin cümle kuruluşu, imlası ve çok boyutluluğuna; izah getiren ve belirleyen tüm kaynak ve karinelerden yararlanmaya bağlanır, yoksa bu bileşenlerden bazısını alıp onlara iltifat ederek, başka öğeleri ise gözardı ederek değil. Dinde tefakkuh olarak adlandırılmış bu yöntem ve bu varsayımında dikkat çekici boyutta metnin yorumunun sağlamlığına ve metnin yazarının fikirlerini kavrayıp keşfetmeye güvenilebilir.

Bütün bunlar, yorum iddiasında bulunanın gerekli pratik yetkilerden (bu cümleden olarak da edebi ve linguistik ilimlerden, akli ve nakli ilimlerden), ruhsal ve psikolojik odaklanma, canlılık ve donanımdan, dinde içtihadın şartlarından yararlanma şartına bağlıdır.⁹⁸

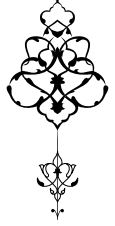
4. Kur'an'ı Anlamanın Kriteri ve Mantiği

Geçtiğimiz bölümde Kur'an'la ilgili temelleri ve altyapıları, anlamının imkânını ve onu anlama meşguliyetini inceleyip tevil etmiştik. Ama bildiğimiz gibi, isteyerek veya istemeyerek de olsa çeşitli nedenlerle tefsir eylemi sürecinde bir dizi standartsızlıkların ve kimi afetlerin vuku bulması da beklentiden uzak olmayacaktır. İşte burası, Kur'an'ı anlamanın hermenötüğünde birtakım kriterlerin varolmasının zaruri görüldüğü yerdir. Şimdi sorulması gereken, böyle kuralların varolup olmadığıdır.

Bizim kabulümüz odur ki, Kur'an'ın kozmolojik, antropolojik ve metnibilimsel temellerine dayanarak, tefsirin yanlış okumalarını önlemek için bir yöntemin varolması ve muteber tefsirleri muteber olmayandan ayırt etmek üzere değerlendirme ve incelemenin araçlarına sahip olunması kaçınılmazdır. Bu bakımdan fikri temellerimiz gözönünde bulundurulduğunda şu söz şaşırtıcı olacaktır: "Hermenötik, herkesin kabul edeceği hiçbir mutlak kriterin bulunmadığı anlamına gelir."⁹⁹

⁹⁸ Bkz: *el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'an*, nev 78; *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an*, nev 41.

⁹⁹ *Nakdi ber Kıraat-i Resmi ez Din*, s. 432.



Şimdi dinî metinleri, özellikle de Kur'an-ı Kerim'i anlamada donukluk, eklektisizm ve sapkınlığı önlemek amacıyla yıpranmaz delil ve kanıtlara istinat ederek şeriatın ve dinî metnin kasdettiği anlamları ve istekleri keşfetmenin mantığını gösterecek birtakım ilkeler ve kriterler sıralamaya çalışacağız. Buna göre yanlış tefsir yöntemlerini ve tefsirde hatalı okumanın sonuçlarını ayırt edebileceğiz.

Bir: Dile Hâkim Akılcı Kurallar

Her konuşanın sözünü anlama ve kavramanın ve onunla diyaloga başlama noktasının, anlamları aktarmada bağlantı köprüsü ve terminoloji olan “dil”e ve sembollerde geçerli yasalara aşına olmaktan geçtiğini görmüş bulunuyoruz. Rasyonel gelenek açısından linguistik anlamların gerçekleşmesi, kelimelerin morfoloji, etimoloji, fiil çekimi, belâgat ilimleri, estetik, delalet ilimleri ve semantiğiyle ilgili çeşitli düzeylere dayanarak mutabakat yoluyla. Öte yandan her ne kadar Kur'an değişik anlam düzeylerine ve paralel bâtınlara sahipse de, güzergâhı sırlarla örülü ve şaşkınlık yaratan dil değil, akılcı söylem ve onun çerçeveleri olan Kur'an'ın hitap ve anlatım dilinin hidayet dili olduğu dikkate alındığında linguistik kurallara bağlılık ve bu konuda bilgi sahibi olmak, Kur'an'ın bilinen ve normal manasındaki mertebeleri anlamak için zorunlu asgari şartı oluşturmaktadır. Ama Kur'an'ın deruni malumatının daha ileri ve derin anlamlarına ulaşabilmek, Kur'an'la gönül birliği yapma, ruhsal kapasiteyi hazır hale getirme ve insani kemalin ileri aşamalarını elde etme kabiliyetini gerektirir.

﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾

“Hidayete erenlerin hidayetlerini arttırmıştır.”¹⁰⁰

Bu yüzden Müslüman âlimler İslam tarihi boyunca rasyonel diyalogun zaruri kurallarını hatırlatırlar. Onlar, kelimelerin lugat manalarını tam olarak bilmenin lugat ilminin kaynaklarından ve vahyin nüzul çağının nazım ve nesir kitaplarından yararlanmakla olduğunu ve kelimelerin delaletlerini tespit etmenin Kur'an ve Sünnet metnini tefsir işinin temel gereklerinden sayıldığını kulaklara küpe yapmışlardır.

¹⁰⁰ Muhammed 17

Kelimelerin semantiğini yapmak, aslında tefsire devam edebilmek ve bu sürecin doğruluğunu güvence altına almak için ilk iştir. Kur'an'ı tefsir etmeye koyulan kimse, “hamd”, “medh”, rububiyet”, “terbiye”, “takva”, “küfür”, “nifak”, “hak”, “bâtıl”, “dalalet”, “sapkınlık” gibi kavramların ortak ve farklı noktalarını tanımak zorundadır. Çünkü böylece bu kavramların hangi anlamları gösterdiğini ve Kur'an'ın hangi anlam özelliğini ve hangi maksadı yansıttığını anlayabilecektir.

İslam'ın birinci neslinin şahsiyetleri arasında İbn Abbas'tan şöyle dediği nakledilmiştir:

﴿الشعر ديوان العرب فاذا خفى علينا الحرف من القرآن الذى انزله الله بلغة﴾

﴿العرب رجعنا الى ديوانها﴾

“Şiir Arabın divanıdır. Allah'ın Arapça olarak indirdiği Kur'an'da bir kelime bize kapalı görüldüğünde Arapların divanına başvururduk.”

İbn Abbas, Kur'an'ın birçok lafzına, dilleri saflığını koruyan ve el değmemiş olan çöl Araplarının şiir ve konuşmasına dayanarak mana verirdi.¹⁰¹ Buna ilaveten, asli anlamları muhtelif türevler ortaya çıkaran tali anlamlardan ayırmak amacıyla kelimelerin asıl köklerini net olarak tanımak önemli noktalardandır. Seçkin selef ulemadan Zemahşeri bu konuda bir misal verir ve der ki:

Allah'ın “يوم ندعوا كل اناس بامامهم”¹⁰² sözünde geçen “imam” kelimesinin “ümm”ün çoğulu olduğu ve insanların kıyamet günü anneleriyle birlikte çağrılacağına söylenmesi tefsirin bidatlerindendir.

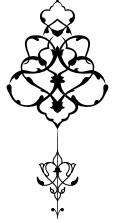
Sonra devam eder: Bu hata cehaletten -muhtemelen sefahat manasına- kaynaklanmıştır. Çünkü “imam” “ümm”ün çoğulu olamaz.¹⁰³

Buna ek olarak cümlelerin yapısında kelimelerin birleşme yerlerini ve her birinin rolünü bilmenin, cümlelerin anlamını öğrenmede dikkate değer bir etkisi vardır. Tıpkı belagat, meani, beyan ve bedii ilimlerinden haberdar olmanın dinî metni anlamada gerekli olması gibi. Kur'an'a aşına

¹⁰¹ Suyuti, *El-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 2, nev 80.

¹⁰² “Bütün insanları imamlarıyla birlikte çağıracağız gün.”

¹⁰³ *El-Keşşaf*, c. 2, s. 683.



olanlar bu kitabın fasih ve belagatli söyleyişlerle, lafız ve manada türlü türlü güzelliklerle donanmış olduğunu bilir. Bunun iki nedeni vardır: Biri, linguistik nedendir. Çünkü lafız ve dil, anlamların işaretidir. Fakat anlamların bedeninin daima lafızların giysisinden büyük olduğunu biliyoruz. Pek çok hakikat sadece bir tek lafızla basitçe ifade edilemez. Bu yüzden kinaye, istiare, teşbih, temsil ve mecazlı söyleyiş, bu sorundan çıkışın yoludur. Allah'ın ebedi varlığı ve mevcudiyetinin zuhuru beyan edebilmek için “nur” gibi bir kelime kullanılmaksızın hangi tabir gösterilebilir? Yahut Allah'ın tedbir veya kudretinden kinaye olan “Allah'ın eli” ifadesi için hangi tabir yardıma koşabilir? Elbette ki Allah Teala, dinleyenin yanlış anlamasını önlemek için başka bir yerde şöyle buyurmaktadır:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾

“Ona benzer hiçbir şey yoktur.”¹⁰⁴

Bu açının dışında Kur'an'ın mecazi söyleyişine ilişkin bir başka yön daha zikredilebilir. O da sanatsal boyut ve sözün güzelliğidir. Kur'an, belagat teknikleriyle, lafız ve mana sanatlarıyla doludur. Suyuti'nin ifadeyle, belagat ilimleri olarak isimlendirilen meani, beyan ve bedii ilimleri tefsir ilminin uğraşısında sağlam bir sütundur.¹⁰⁵

Sonuç itibariyle, diyalogun eskimez rasyonel temellerinden biri şudur: Her kelime, anlamdaki “zuhur”unun tespit edilmesinden ve muhatabın o kelimeyi ve anlamı öğrenmesinden sonra vazedilmiş anlamına tabidir ve söyleyen ya da dinleyenin kendine özgü iradesi, ortada zuhur eden manayı engelleyecek ikna edici akli veya nakli karine bulunmadıkça anlamı terketme yönünde herhangi bir etki meydana getiremez. Başka bir ifadeyle, rasyonel örfün anlatım sahasında her ne kadar mecazlı söyleyiş, kinaye, temsil ve istiareyi kullanacak ve zâhiri anlamdan el çekecek genişlik varsa da hakiki anlamlara ve lafızların zuhuruna sırt çevirme, akıl veya lafız karinesine dayanması durumunda kabul edilebilir.¹⁰⁶ Akılcı mutabakatın bu yasası tüm bilimsel diyaloglarda ve toplumsal sözleşmelerde hâkimdir. Eğer bir sözleşmeye ortaklık yazılmışsa, hisse sahipleri,

¹⁰⁴ Şura 11,

¹⁰⁵ *El-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 2, nev 77.

¹⁰⁶ *Kıfayetu'l-Usul*, c. 1, mebhassu lafız.

yatırımlarının kâr ve zararında da pay sahibidir. Akılcı örf kâr, zarar, ortaklık, hisse sahibi vs. gibi kavramları vazedilmiş ve zuhur etmiş anlamlarında telakki eder, başka bir şekilde değil. Tıpkı bir kimsenin vasiyetnamesinde mallarının özel bir şekilde çocukları arasında pay edilmesi yazılmışsa rasyonel örfün, aksine karine bulunmadıkça “çocuklar” kelimesine “gerçek çocukları” anlamını vermesi ve “çocuklar” kelimesini hiçbir şekilde manevi çocukları ve öğrencileri anlamında kabul etmemesi gibi.

Kur'an'ın semantiğine ilişkin bu çerçeveye göre Allah, evren, insan, dünya, ahiret vs. gibi kavramlarla alakalı tavsif ve görüş bildiren değişik hükümlerde ve Kur'an'da geçen tarihsel ahkâm ile buyruğa ve değere dönük kavramlar ve diğerleri, zuhurun oluşumu ve karineler incelenip araştırıldıktan sonra özdeki maksatlara ulaşma veya zâhiri dışındaki çeşitli okumaları deneme bahanesiyle hiçbir şekilde terkedilemez ve simgesel, mitolojik ve benzeri anlamlarla tevil edilemez. Çünkü Allah'ın ayetlerinin bâtuni maksatları ve gizli özü asla zâhiri manayı ortadan kaldıramaz. Aksine, onlara paralel kabul edilir.

Bu kriter itibariyle, dinî kavramları el değmemiş gizli anlamlara ve bâtuni maksatlara dönük kabul edip şeriatın zâhirine ve dinin bireysel ve toplumsal talimatlarına sırt çeviren kategorik anlayışlar, ölümlerin İsa'nın (a) duasıyla dirilmesine ölü ruhların dirilmesi, hırsızın elinin kesilmesine hırsızlığın zemini ve sebeplerinin ortadan kaldırılması, Kur'an'da yer alan örtünme ve hicaba da iffet anlamı vermektedir. Hepsi de dini ve Allah'ın sözünü anlamada keyfilik ve sorumsuzluk örneğidir. Oysa o, hak ve batıl yolu birbirinden ayıran ve yolu aydınlatan bir sözdür:

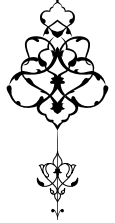
﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلٍ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾

“Gerçekte o, kesin ve aydınlatıcı bir sözdür. O bir şaka değildir.”¹⁰⁷

İki: Metnin İçsel Ahengi ve Uyumu

Her konuşanın maksadını anlayabilmek için en uygun yolun, onun çeşitli konuşmalarına, hepsini yanyana koyarak ve birbiriyle ilişkilendirerek bakmak ve böylece sonuç çıkarmak olduğunu söylemiştik. Öte yandan

¹⁰⁷ Tânk 13-14



hekim olan Allah'ın sözünün birbirini nefyetmediği ve çelişkili olmadığı varsayımı da gayet açıktır. Kur'an, çeşitli sure ve ayetlere, çok sayıda ve değişik anlamlara sahiptir. Fakat bütün bunlara rağmen bu kitap kâinat, insan ve insanın hidayet ihtiyaçları üzerine herşeyi kuşatan yaratıcı tarafından indirilmiş kapsamlı bir metindir. Bu bakımdan Kur'an'ın bütün malumatının aynı mantıksal bağı, ahengi ve aynı doğrultuda hedefi vardır (insan tekinin ve toplumun görüş ve davranışta tevhide yücelişi).

Hayatın başlangıcı, antropoloji, eskatoloji, peygamberlik, melekler, şeriatın felsefesi gibi Kur'an'ın görüş veya değerle ilgili kavramlarının her biri hakkında tam bir tasvir elde edebilmek; insanın bireysel ve toplumsal ödevleri, müminler toplumunun kendi arasında ve yabancılarla toplumsal ilişkileri ve hukuku hakkında bilgi sahibi olabilmek için her konuyla alakalı çeşitli ayetleri yanyana koymaktan ve bir bedeninin organları gibi görmekten başka yol yoktur. Aksi takdirde Kur'an'dan anladığımız ve yaptığımız tasvir eksik kalacak, sapkınlık ve inhırafla yoldaş olacak ve Kur'an'ın hakikatinden uzaklaşacaktır.

Kendisini insanlara yol gösteren ve hakla bâtılı birbirinden ayıran kitap olarak tanımlayan Kur'an, nasıl olur da bunu sağır, dilsiz ve belirsiz bir kişilikle yapabilir? Kur'an, ayetlerini nasıl organik ve birbiriyle irtibatlı değerlendireceğimizi ve maksatlarını keşfedebileceğimizi bize öğretiyor.

Kur'an bize, müteşabihlerini muhkemlerin ışığında ele almayı da öğretiyor. Bu, hakikati arayanların yöntemidir ve kalplerinde hastalık olanlar gibi, sonu dalalet ve şaşkınlıkla bitecek şekilde fitne peşinde koşmamamızı ve çarpık bakmamamızı ikaz ediyor. Bu öğreti, yani Kur'an ilminde bir yaklaşım olan Kur'an'ın yine Kur'an'a dayandırılması usûlü, Allah Rasûlü (s.a.a), Masum Önderler ve Allah'ın kitabının dosdoğru öğretmenlerince vurgulanmış yöntemin ta kendisidir.

Dinî metni anlamada bu temel ilkeye dikkat edilmezse Müslümanların hayatında oldukça acı ve zarar verici bilimsel ve pratik sonuçlar ortaya çıkacak; isteyerek veya istemeyerek onları, semavi kitap ve dinin muhtevasını parçalamaya ve kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr etmeye maruz bırakacaktır. İşte bu, şeriat sahibinin kınadığı türden bir Kur'an'la ilişki kurma tarzıdır:

﴿أَفْتُمُونَنِي بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنكُم إِلَّا

خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾

“Kitabın bir kısmına iman ediyorsunuz ve bir kısmını da inkar mı ediyorsunuz? Öyleyse kim bunu yaparsa onun cezası, dünya hayatında aşağılanmaktan başka bir şey değildir. Kıyamet günü ise azabın en şiddetlisine çarptırılacaklardır.”¹⁰⁸

Muhtelif kelimelerin mezheplerinin ortaya çıkışı, fırkaların sonu gelmez çekişmeleri, çelişkili tecsim görüşleri, cebriyecilik, Allah’a havale varsayımı, dünyadan kaçış anlayışları, inziva arayışları, tevekkül bahanesiyle gayret ve çaba göstermeyi terk, cebir veya ululemre itaat adı altında zalimlerin zulmünü kabul etme gibi şeyler, hep Kur’an’ın maksatlarını açıklıkla şerheden diğer ayetleri görmezden gelme, bütünlüğü parçalama ve tek boyutlu bakış musibetinden kaynaklanmaktadır. Eğer Kur’an Allah’ın çok boyutlu ve istisnasız iradesini sözkonusu etmişse ve bağımsız olmanın etkisini tüm mümkün varlık üzerinde kayyum kuşatıcılığı bulunan Allah’tan bilmişse, bu, kendi yerindeki doğal sebepleri ve fail olma özelliğini reddeden ve insanı mecbur gören bir anlamı ifade etmez, aksine Allah’ın fiillerindeki tevhidi ve her şeyin onun paralel failliğine bağlı olduğunu beyan eder:

﴿وَأُخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ﴾¹⁰⁹

Yahut fiileri doğal sebeplere nispet etmişse bu sözün anlamı, ne havale etme ve Allah’ın varlık sahnesindeki tedbir rolünü ortadan kaldırmadır, ne de Yahudilik anlayışındaki gibi yaratılmışlar âleminin Yaratıcı’nın kölesi olduğu ve Tanrı’nın elinin sıkı olduğu anlayışıdır. Çünkü bir başka yerde şöyle açıklanmıştır:

﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾¹¹⁰

﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾¹¹¹

¹⁰⁸ Bakara 85

¹⁰⁹ Âli İmran 49 (Allah’ın izniyle ölüleri diriltirim.)

¹¹⁰ Maide 64 (Aksine iki eli de açıktır.)

¹¹¹ Rahman 29 (O her gün bir iştedir.)



Aynı şekilde, ululemr itaati vacip kılınmışa da defalarca Müslümanlara ikazda bulunmuştur:

﴿لَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِكِينَ﴾¹¹²

﴿فَاضْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِيعْ مِنْهُمْ آيْمًا أَوْ كِفُورًا﴾¹¹³

﴿لَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِكِينَ﴾¹¹⁴

Dolayısıyla her zalimi ululemr kabul etmek, nasıl olur da Kur'an'a nispet edilebilir? Rabbimizin yazılı mesajındaki bu karşıt anlayışlar (muhteva ve medlulde iki delilin çelişmesi) dinde gedik açan şeyleri değil, dine saldıranların fikri eksikliklerini göstermektedir. Aslında bu dar düşünceler, metnin tamamı konusunda kapsayıcı ve bütünlüklü bir görüşe sahip olamaz ve metnin birbirini açıkladığını göremez. İşte bu, ortadan kaldırılması gereken bir felakettir.

Üç: Kanıt Olan Akla Uygunluk ve Koordinasyon

Vahiy metninin tefsiri ve dile getirilmesi; mesajı gönderen ilahi kaynak, mesajı tebliğ eden aracı ve mesajı alanın, yani muhatap olan insanın nihai maksadı arasında çok boyutlu bir ilişki yaklaşımını öngörür. Belirtilen üç alıcı arasında yer alan, çeşitli kavramlarla eşleştirerek ve metindeki gizli deliller ve karinelere yararlanarak metni dile getirme işi, gerçekte vahiy gönderenin metin için söz konusu ettiği özelliklerle ve yapıyla alakalıdır.

Metindeki maksatların ilahi mesajı getirenin dilinden nasıl keşfedileceğini açıklama, izah etme veya öğretme de, Allah'ın masum hüccetinin vahiy mesajının metnini ve muhtevasını tebliğ etmede taşıdığı sorumlulukla irtibatlıdır. Linguistik kurallar ve araçlar ve rasyonel diyaloga hâkim örf, vahiy gönderenin de makbul bulduğu muhatapın hayat atmosferindeki

¹¹² Kehf 28 (Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, kendi hevesini izleyen ve işi aşırılık olana itaat etme.-Çev)

¹¹³ İnsan 24 (Öyleyse Rabbinin buyruğu karşısında sabret ve onlardan günahkar ve na - kör olanlara itaat etme.)

¹¹⁴ Şuara 151 (Aşırılıkçıların buyruğuna uyma.)

malum mercidir. Burada, araştırmacı zihnin derunundaki alanla bağlantılı dördüncü bir öge daha vardır. O da insanın şuuru ve aklıdır -apriori veya teorik felsefi akıl-; yani görüş boyutunda insanı diğer varlıklardan ayıran yönü, hakikatleri tanımanın içsel kaynağı ve zâtına ilişkin en temel özelliği olan yetenek ve gücüdür. Zâta ait bu gücün ve insanın nihai yargısının değer taşıması ve delil oluşturması; hayatın başlangıcı, ölümden sonrası ve dinin aslını kabul etmesindedir. Diğer bir ifadeyle, Allah'ın insanla konuşması meselesi, insanın Allah'la buluşma ve diyalog noktası işte burasıdır. İnsanın işte bu hakikati bulma yeteneği gözönünde bulundurulduğu içindir ki Allah onu muhatap almakta ve yüceliş bahşeden mesajı üzerinde düşünmeye davet etmektedir:

﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾¹¹⁵

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾¹¹⁶

Vahyin mantığında insanın zâtının şanı benzersizdir. Ama arzu ve çabasının rehini olan edinilmiş kimlik, kendi hayatında akıl ve zekânın ölçütünü tecelli ve zuhur ettirdiği sırada gerçekleşir:

﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ﴾

“Aslında cin ve insanların çoğunu cehennem için yaratmışsınız. Kalpleri vardır ama onunla kavrayamazlar. Gözleri vardır, ama onunla göremezler. Kulakları vardır ama onunla işitemezler. İşte bunlar hayvanlar gibidir. Hatta daha da sapkın. İşte bunlar gaflet içinde kalanlardır.”¹¹⁷

Diğer taraftan, Kur'an'ın vahyin muhtevası üzerinde tedebbür, tefekkür, tezekkür, tefakkuha yaptığı birçok çağrı ve teşvik ve gaflete düşmeye

¹¹⁵ Enbiya 10 (Şüphesiz size, içinde sizin zikrinizin geçtiği bir kitap indirdik. Hiç mi düşünmezsiniz.)

¹¹⁶ Muhammed 24 (Kur'an'ı hiç mi düşünmüyorsunuz, yoksa kalplerinizde mühür mü var?)

¹¹⁷ A'raf 179



karşı uyarması... İşte bunların hepsi, bu gücün fiiliyata geçmesinin ve araştırılmasının, aynı zamanda mantıksal ve fikri çaba göstermenin olumlu epistemik değer taşıdığı hakikatini göstermektedir.

İmam Kazım'dan (a.s) nakledilen ünlü rivayette Hişam b. Hakem'e şöyle buyurmuştur:

﴿يا هشام، ان الله على الناس حجتين ظاهرة و حجة باطنة فاما الظاهر﴾

﴿فالرسل و الانبياء و الائمة و اما الباطنة فالعقول﴾

“Ey Hişam! Şüphesiz Allah'ın insanlara karşı iki hücceti vardır. Zâhir hüccet ve bâtın hüccet. Zâhir olanı rasüller, peygamberler ve imamlardır. Bâtın olanı ise akıllardır.”

Bu sözün devamında şöyle buyurmaktadır:

﴿يا هشام، ان الله تبارك و تعالى اكمل للناس الحجج بالعقول﴾

“Ey Hişam! Allah Tebarek ve Teala, insanlar için hüccetleri akılla tamamladı.”¹¹⁸

Yeni olan şudur ki Kur'an-ı Kerim şaşırtıcı biçimde bu çok bereketli kaynağın konumunu hatırlatarak muhataplarının şeriatı anlamada akıllarını kullanmasını ve derinlemesine düşünmesini Rasulullah'ın (s.a.a) iza-hatının yanında vahyin nüzulündeki hedefin gerçekleşmesinin tamamlayıcısı olarak tanıtmaktadır:

﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾

“İnsanlara, kendilerine ineni açıklaman için sana zikri indirdik. Umu-lur ki düşünürler.”¹¹⁹

Dolayısıyla dinî metni anlamanın ve Allah'ın sözünü tefsir etmenin temel özelliklerinden biri, mantıksal akılla uyumdur. Yani evreni ve insanı tefsir eden, insanın Allah ile ve evrenle ilişkisini resmeden, insan hayatının hedeflerini maddi süreçlere özgü görmeyen ve kemal yaratıcı ah-laki hedefleri tanıyan araç.

¹¹⁸ El-Kafi, c. 1, s. 13, rivayet 12.

¹¹⁹ Nahl 44

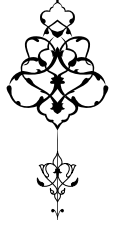
Bu sebeple eğer Allah'ın kitabının tefsiri, akılla çatışan ve düşüncüyü iptal eden biçimde sunuluyorsa doğal olarak o tefsir hikmetli Allah'ın muradı görülemeyecek ve kabul edilemeyecektir. Bu esasa göre, Allah'ın insan sanıldığı tecsim yorumuna dayalı anlayışlar, Allah'ın peygamberlerinin kutsal alanını nahoş yakıştırmalarla kirlenmiş sayan görüşler, dini zâhiri ibarelerine istinat edip “Allah'a ait olanın dışında hüküm yoktur” diyen Hariciliğin mantıksız fikirleri, bütün bunların hepsi şu acı hakikatin zarar verici sonuçlarıdır: Dinin hayat bahşeden ışığı aklın ayrılığı nedeniyle hasret çekmektedir ve dinler tarihi, bir kısım dindarın donuklaşması ve taşlaşmasıyla dinin de duraklamasına ve insanların ona sırt çevirmesine tanık olmuştur.

Dört: İnsanın Hayatı İhtiyaçlarına Cevaplar

Din ve şeriatın varoluş felsefesi, insanın manevi gelişim ve yüceliş yolunu daimi kılmak ve irade ve şuur öğelerinden oluşan yaratılışın hedefini gerçekleştirmeye zemin hazırlamaktır. Her varlığın -dolayısıyla da insanın- kemali, onun varlığında gizli yeteneklerin ortaya çıkması ve fiiliyata dökülmesidir.

İnsanın varlığında çeşitli alanlar vardır. O, maddi bedensel ve madde ötesi ruhsal iki sahaya sahiptir. Bu iki alandan her biri insan için başlangıç konumları oluşturur. Bu nedenle insanın hayatta aradığı maksatlar çeşitli ve basamaklıdır. İnsanın varlığındaki birtakım eğilimler sadece geçimini sağlama doğrultusundadır ve bu yönüyle insanla hayvan arasında ortak noktayı oluşturmaktadır. Lakin insanoğlunun varlığında geçimini sağlamaya dönük hayvani düzeyi aşan ve insanın fitratında kökü bulunan yüksek eğilimler de vardır; hakikati arama, güzelliği talep etme, dini hissiyat ve ölümsüzlüğü isteme gibi temayüller.

Bu kısa girişi yapmamızın amacı, ilahi vahyin ve şeriatı tedvin eden kitabın zorunlu olarak insanın varlığındaki yaratılışsal gerçeklerle ahenk içinde bulunduğunu ve insanoğlunun varlığında yaratılmış çeşitli orijinlere doğru arzu edilen yönlendirme doğrultusunda olduğunu göstermektir. İnsanın gizli açık bütün özelliklerinden haberdar olan Yaratıcı tarafından indirilmiş şeriatın dosdoğru mesajı, maddi ve manevi, bireysel ve toplumsal, duygusal ve rasyonel, bu dünyaya ve öte dünyaya ait



hayatın gerçeklerinden hiçbir boyutu gözardı etmiş olamaz, onu unutmaz ve ihmal edemez.

Bu kriter gözönünde bulundurulduğunda, şariat alanında insanın doğasına dair asli ve ortak ihtiyaçların bir kısmını görmezden gelen veya mecburen bu sonuca varan Kitap ve Sünnet'e ilişkin birtakım dinî anlayışlar eksik algı sayılacaktır. Bu sebeple, bedensel arzuları ve içgüdüleri mutlak anlamda ezmeye dayalı dünyadan kaçmayı öngören fikirler, ruhbanlığı ve inzivayı teşvik, dini bireysel hayatla sınırlandırma veya tam aksine, ahiretten kaçış eğilimleri ve dinin tüm amacını bu dünyada aramak, bunların hepsi de beşeri icat ve imalatlara dayanmak, Allah'ın dinini aksesuara boğmak demektir. Çünkü Kur'an'daki **“وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ”**¹²⁰ gibi dünyanın kınanmasıyla ilgili ifadeler ve ilahi rehberlerin sünneti, insanın ferah hayata ilişkin bakış açısını amaç, geçici dünyayı ise nihai maksat değil araç edinmesi gerektiği yolunda hayatın bütünlüklü yorumunu esas alır. Bu anlayışa uygun olarak maişetin maddi nimetleri ve tezahürlerinden yararlanmak reddedilmemekle kalmamış, esasen doğal ihtiyaçların temininin gereğine zorunluluk kazandırılmıştır. Nitekim Emirulmüminin şöyle buyurur: “Onu (dünyayı) ibret alma vesilesi yapan kimsenin gözü görür. Kim de gözlerini ona dikerse kör olacaktır.

Ne yazık ki Müslümanların geri kalması ve çöküşünün sebeplerinden biri, İslam ümmetinin tarihinde, zühd gösterişçisi, mukaddesatçı ve mutasavvıflar tarafından Müslümanların düşünce ve tavırlarına gölge düşüren; şariatın talep ettiği kalkınma, bayındırlık ve nimetlerden meşru yararlanma ile dünya ve hayvani hayat tuzağı arasında fark gözetmeyen dinin bireysel hayat alanına indirgenmesi ve dinî bilgiye eğri bakışta aranabilir.

Beş: Metnin Dine İnanan ve Dini Yoketmeyen Yorumuna Dair Tavır Belirlenmesi

Dini anlama kürsüsüne oturup Allah'ın sözünü tefsir eden kimse, kendisini belirli bir çerçeve içinde ve önceden belirlenmiş bir dizi kesin ilke ve temelle yüzyüze görmek zorundadır. O, dinler tarihinin bütün

¹²⁰ En'am 32 (Dünya hayatı oyun ve oyalanmadan başka bir şey değildir.)

insanlık için ve onun mutluluğuna yönelik en büyük hediyesi olan bir emanetle karşı karşıyadır. Böyle bir kişi Allah'ın sözünü keşfederken ve açıklarken ona ihanet etmemeye çalışmalıdır. Nitekim Kur'an şöyle buyurmaktadır:

﴿أَلَمْ يُوْخَذْ عَلَيْهِمْ مِّيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾

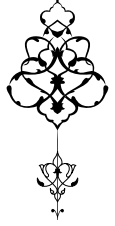
“Onlardan Allah’a haktan başka söz söylemeyeceklerine dair kitabın sözü alınmamış mıydı?”¹²¹

İnsanlara kendi tavrını açıklıkla göstermelidir: Acaba kendisini dini tanıtmaya ve yorumlama konumuna yerleştirmiş, Allah'ın vahiy ile bildirdiği kelama inanan bir insan mıdır, yoksa mülhid, şüpheli ve tereddütlü biri midir? Kişi yorumladığı metne Allah'ın hedefli, âlimce, hikmetli, kapsayıcı ve ebedi sözünün gözüyle mi, yoksa belli bir zaman kesitinde toplumsal ve tarihsel gerçekliğin gereklerine uyarak lafını sarfetmiş sıradan bir insanın kelimeleri ve düşüncesinin gözüyle mi baktığını belli etmelidir. Bu iki tavrın sonuçları oldukça farklıdır. Birinci tavrı ve dindar olarak -elbette kendine özgü delillerle- bu kitaba bakan kimse bu metnin içeriğini Allah'ın peygamberlerinin tevhidi yol göstermelerinin cereyanı içinde kesintisiz bir gelenek olarak görür. Çünkü peygamberlerin tümünün çağrısındaki temel, tevhid eksanlilik, ahirete iman, yüce insani değerler, insanın Allah'la ve halkla ilişkisinin iman ve salih amel esasına göre tashihi olmuştur. Onlar davetlerini hak, iman, doğru yol temeline oturtmuşlardır. Onların yolunun karşısında ise küfür, dalalet, bätül ve şeytan yer almıştır. Bu biçim bize, Muhammedî (s.a.a) tevhid dininin deneyselci, inkârcı, sekülerist ve pluralist anlayış ve yorumlarının dinin ruhuna ne kadar yabancı olduğunu anlatmaktadır.

Bu bölümün hasılasını aşağıdaki noktalarda özetlemek mümkündür:

Bir. Batıda dinî bilgi, deneysel epistemolojinin yöntem ve ilkeleriyle, ama aynı zamanda da onların sıradan insanlar tarafından yazılmış, semavi anlam ve içerikten yoksun idiomatik dinî metinleriyle bağlantılıdır. Bu tür bir dinî bilgi, epistemolojik ilkeler bakımından akıl, fıtrat ve vahiy de insanın epistemik mecraları kabul eden ve dinî metin açısından Allah'ın

¹²¹ A'raf 169



sözünün kendisi -lafız ve anlam olarak- elinde bulunan biz Müslümanların dinî bilgisinden temelden farklıdır.

İki. Söylediğimiz gibi, dinî bilgiler iki gruptur: Akıl ve fitrat yoluyla insan için hazırlanan önceki bilgiler; dinin metninden çıkan ve Allah'ın mesajı olan din içi bilgiler. Bu iki bilgi türünde eğer anlamamanın sahih yön-temine ve mantığına riayet edilirse ve bilimsel ehliyetle sahip araştırmacı hakikati keşfetme niyetiyle anlamaya ve yorumlamaya koyulursa onun gerçekliğe uygun bilgileri dinin ta kendisidir.

Üç. Dinî metni yorumlamanın mahiyeti, Tanrı'nın insana yol göstermek ve onu yüceltmek için gönderdiği mesajları ve talepleri keşfetmek ve yeniden üretmektir, metne anlam vermek değil. Bu bakımdan yorum kategorisi, net olarak tabiatı gizli özellikleri keşfetmek gibidir. Nitekim doğa bilimciler tabiatı bilimsel bakımdan çözümlemeye ve analize koyulduklarında onda yüzeysel bakışla tanınamayan binlerce özellik bulurlar.

Dört. Yorumcunun zihinsel özellikleri, malumatın ölçüsü, sorular, keskin bakışlar, ferasetler ve içsel niyetler dinî anlayışının biçimlenmesinde etkilidir. Bununla birlikte iç dünyadaki eğilimlerden kaynaklanan ön bilgiler ve önyargılar arasında fark vardır. Metni gönderen Allah'ın insandan talebi, zâtındaki yetenekler ve nasıplendiği akıl ve düşünce nîmeti gözönünde bulundurulursa metnin gerçekliğine uygun bir anlayışa ulaşmaya ve talebi bulup çıkarmaya çaba göstermesidir. Bu iş, mümkün olması bir yana, zorunludur da.

Beş. Dilin rasyonel kuralları, akıl aracılığıyla anlayışın onaylanması, metnin iç koordinasyonu, insanın temel istekleriyle uzlaşma, ilahi şeriatın ruhuyla uygunluk gibi konular da dahil olmak üzere dinî metinden hakikati keşfetmenin kriteri ve mantığı, muteber tefsirleri muteber olmayan okuma biçimlerinden ayırabilmek için bunların her birinin kendi konularında insanı hakikate doğru ilerletecek rollerini oynaması, sürçmeleri engellemesi, mantıksal bir değerlendirme düzeninde dinî yaklaşımları değerlendirmenin zeminini oluşturmastır. Bu söz tabii ki hakikatin cevherinin kolayca ele geçirilebileceği anlamına asla gelmez. Aksine bu yolun güçlükleri de sayısızdır ve hepsi de fazlasıyla dikkat talep eder. Modern deneysel bilimin hegemonyasından etkilenip eklektik davranarak bütün dinî kavramlara bu yöntemin gözlüğüyle bakanlar, kaçınılmaz biçimde

dinî kavramların içini dinin asli ruhlarından boşaltmaya el atacaklardır. Tıpkı hakikatin cevherini elde etmeyi şeriatın zâhirini katletmek için bahane yapan, bütün inanç ve dinlerin haklılığını iddia eden, tevhid ve şirk, iman ve küfür, hak ve bâtul arasındaki çatışmayı lafız savaşı sayan, dinî çoğulculuğu veya dinin muhtelif okuma biçimlerini kabul etmeyi açıklayıcı bulanların mantoyu tersyüz edip giydikleri gayet açıktır. Çünkü ilişkili veya çatışan şeyleri biraraya toplamak mümkün olmadıkça bu iki görüşü birleştirmek, yani tevhid ve şirk, hak ve bâtul, iman ve küfrü uzlaştırmak, onların özlerine ait hususiyetler gereğince imkânsızdır!

Altı. Anlayışlarda farklılık ve ihtilafın vuku bulması hiçbir zaman Kur'an metninin hakiki maksadına erişmenin imkânsız olduğu sonucunu vermez. Önemli olan nokta, bu ihtilafların sebepleri ve etkenleri üzerinde araştırma yapmaktır. Hiç kuşku yok anlayış farklılıklarının bir kısmı, bir yandan anlayış sahiplerinin fikri farklılıklarından, diğer yandan Kur'an'ın özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Kur'an, çeşitli düşünce farklılıklarına ve farklı kapasite ve yeteneklerine rağmen bütün insanların arzulacağı berrak bir su gibidir. Nitekim bizzat kendisi şöyle buyurmaktadır: “**هَدَى لِلنَّاسِ**”¹²², ama herkes bilgi kapasitesi ve iç eğilimleri kadarıyla Kur'an'dan hisse sahibi olabilir: “**هَدَى لِّلْمُتَّقِينَ**”¹²³ Kur'an bir nurdur (Maide 15) ve hidayeti isteyen kimselere yaratılış amacına doğru yol gösterir:

﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾

“O, insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarması için indirdiğimiz kitaptır..”¹²⁴

Elbette ki kalpten kabulü bulunmayan, haktan kaçan ve hakla savaşanlar Kur'an'ın hidayetinden mahrum kalacaklardır:

﴿سَاصْرُفُ عَنْ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ﴾

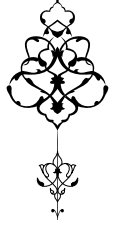
“Yeryüzünde büyüklenenleri ayetlerime sırt çevirteceğim.”¹²⁵

¹²² “İnsanlar için bir hidayet”

¹²³ “Muttakiler için bir hidayet”

¹²⁴ İbrahim 1

¹²⁵ A'raf 146



Diğer taraftan bu ihtilafların bir bölümü, yöntemler ve kriterlerden habersizlik, bireylerin bilgilerindeki sınırlılık ya da dini bilme iddiasına sahip olanlara riayet etmemeleri sebebiyledir. Müslümanlar, Peygamber'in rehberliğini sürdüren gerçek halifelerden ve o hazretin, Kur'an'daki iman öğretilerinin somut ve bedenlenmiş hali olan, kitaptaki ilmin hazinedarı kabul edilen ve dinî merci olmanın şanını taşıyan Ehl-i Bey'tinden uzaklaştıktan sonra herkes kendi sınırlı bilgisine dayanarak dini anlamada kendine özgü bir yöntem geliştirdi. Bu şahsi eğilimler, aklın güzel bulduğuna uyma hali ve dogmatik düşünceler, fitri ve akılcı İslam dininin birçok ifrat ve tefrite, çok sayıda yanlış anlayışa savrulmasına yolaçtı. O kadar ki tevhidin esası ve Allah Teâlâ'nın zâtı bile bu eğri düşüncelerin tozuna bulanarak tefsir edilir oldu. Elbette ki bu arada, nifak olsun diye İslam'a girmiş ama eski inançlarını Emevi, Abbasi vs. İslamları kalıbında sunan yeni Müslümanların ve âlim gibi görünenlerin dini dünyaya satmalarını ve dünyevi emelleri de unutmamak gerekir.

Sözün sonunda belirtmek gerekir ki, Kur'an ayetlerinin zâhir ve bâtın muhtelif çehreleri ve mertebeleri bulunduğu konusu gözardı edilmemelidir. Bu sebeple bir kimsenin bir ayeti toplumsal yönüyle ele alması ve sonuçta da ondan toplumsal bir nokta ve mesaj çıkarması mümkündür. Ama aynı ayete bir başkası itikadi veya ahlaki açıdan bakabilir ve itikadi ya da ahlaki sonuçlar ve mesajlar görebilir. Bir kişinin ayetin zâhirine bakarak bir meseleyi keşfetmesi, bir başkasının ise daha derin bir bakışla onun bâtınından, başka kimsenin erişemediği kimi hakikatlere ve katmanlara ulaşması da mümkündür.

Yedi. Kökü deneysel epistemolojide olan dinî bilgide görececilik, yani gerçeğe uygun anlayışı elde etmenin imkânı bulunmadığı görüşü, herşeyden önce kendi kendini tahrip eden ve kabul edildiği takdirde kendi değerini ortadan kaldıran en rezil safsata ve bir tür düşünsel anarşizmdir.

﴿و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين﴾¹²⁶

¹²⁶ "Duamızın sonu, âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamdetmektir."

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Nehc'ül Belağa

Abdurahman, Abdulhadi, *Sultan'un-Nas*, Mina lil Neşr, Beyrut, 1998.

Ahmedi, Babek, *Kitab-i Terdid*, Neşr-i Merkez, Tahran, 1996.

Ahmedi, Babek, *Sahtar ve Tevil-i Metn*, Neşr-i Merkez, IV. Baskı, Tahran, 2000.

Ahund Horasani, Muhammed Kazım, *Kifayet'ül Usul*, Kitabfuruşu-yi İslamiyye, Tahran, 1986.

Ajdukiewicz, Kazimierz, *Mesail ve Nezariyat-i Felsefe*, Çeviri Menuçher Buzurg-mihr, İntişarat-i İlmi, Tahran, 1978.

Ak, Halid Abdurrahman, *Usul'ut-Tefsir ve Kavaidehu*, Dar'un-Nefais, Beyrut, 1993.

A'las-Sair, Muhammed Hüseyin, *Mucaz'ul Kur'an, Hasaisuhu el Fenniye ve Bela-gatuhu el Arabiyye*, Dar'ul Muvarrih'ul Arabi, I. Baskı, Beyrut, 1999.

Alevi, Yahya b. Hamza, *et-Teraz'ul Mütezammin li Esrar'il Belaga ve Ulum-i Hakaik'il İcaz*, Mektebet'ül Mearif, Beyrut, 1980.

Ali Zamani, Emir Abbas, *Zeban-i Din*, Merkez-i Mütaleat ve Tahkikat-i İslami, I. Baskı, Kum, 1996.

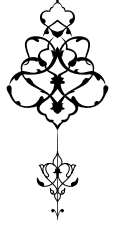
Antonios, Naguib, *Mü'cem'ül Ehvet'ül Kitabi*, Çeviri Eşref Ali, Dar'ul Maşrik, Beyrut, 1991.

Archibald, Thomas Robertson, *İsa Usture ya Tarih*, Merkez-i Mütaleat ve Tahkikat-i Ediyen ve Mezahib, Kum, 2000.



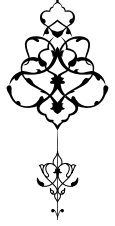
- Aristoteles, *Metafizik*, Çeviri Şerefüddin Horasani, İntişarat-i Hikmet, Tahran, 1999.
- Arthur Koestler, *Habgerdha*, Çeviri Menuçher Ruhani, İntişarat-i Kitabha-yi Cibi, II. Baskı, Tahran, 1983.
- Askeri, Ebu Hilal Hasan b. Abdullah, *Kitab'us-Senaateyn, el Kitab veş-Şiir*, Araştırma Ali Muhammed el Becavi, el Bab'ul Halebi.
- Aştıyani, Celaledin, *Tahkik der Din-i Mesih*, Neşr-i Nigares, I. Baskı, Tahran, 1990.
- Attar Nişaburi, Feriduddin, *Güzide-yi Tezkiret'ül Evliya*, Edit Muhammed İsti'lami, Şirket-i Sehami-yi Kitabha-yi Cibi, Tahran, 1973.
- Avde, Halil Avde, *et-Tetavür'ül Delali Beyne Lügat'üş-Şiir'ül Cahili ve Lügat'ül Kur'an'ül Kerim*, Mektebet'ül Menar, I. Baskı, Ürdün, 1984.
- Ayn'ul Kuzat, *Zübde'ül Hakaik*, Edit Afif Asiran, Daneşgah-i Tahran.
- Bağdadi, Abdülkahir, *el-Fark Beyn'ül Fark*, Dar'ul Ma'rife, I. Baskı, Beyrut, 1996.
- Bakali Şrazi, Ruzbehan b. Nasr, *Arais'ül Beyan fi Hakaik'ül Kur'an*, Lucknow, 1884.
- Baklani, Muhammed b. Tayyib, *İcaz'ül Kur'an*, Müesseset'ül Kütüb'us-Segafiyye, I.Baskı, Beyrut, 1986.
- Baklani, Muhammed b. Tayyib, *Temhid'ül Evail ve Telhis'ud-Delail*, Araştırma İmadüddin Haydar, Müesseset'ül Kütüb'us-Segafiyye, Beyrut, 1993.
- Balhi, Mukatil b. Süleyman, *el-İşbah vel-Nezair fil-Kur'an'-il Kerim*, Araştırma Dr. Abdullah Mahmud Şehate, İlahiyyet'ül Misriyyet'ül Amme lil-Kitab, 1975.
- Barbour, İan, *Didgahha-yi Muhtelif Derbare-yi İrtibat-i Din ve İlim*, Çeviri Perviz Futurçi, Mecelle-yi Zihn, Pejuheşgah-i Ferheng ve Endişe-yi İslami, III. Sayı, Sonbahar 2000.
- Barbour, İan, *Din ve İlim, Mesail-i Tarihi ve Muasir*.
- Barbour, İan, *İlim ve Din*, Çeviri Bahauddin Hürremşahi, Neşr-i Daneşgahi, II. Baskı, Tahran, 1995.
- Batini, Muhammed Rıza, *Mecmua-yi Makalat-i Peyremun-i Zeban ve Zeban Şinasi*, Ferheng-i Muasir-i İran, Tahran, 1992.
- Batini, Muhammed Rıza, *Zeban ve Tefekkür*, Ferheng-i Muasir-i İran, Tahran, 1990.
- Becnurdi, Kazim, *Dairet'ül Mearif-i Buzurg-i İslami*, Merkez-i Dairet'ül Mearif-i Buzurg-i İslami, I. Baskı, Tahran, 1993.

- Bedevis, Abdurrahman, *Tarih-i Endişeha-yi Kelami*, Çeviri Hüseyin Sabiri, Astan-i Kuds-i Rezevi, Bonyad-i Pejuşehha-yi İslami, Meşhed, 1995.
- Bedevis, Abdurrahman, *Mezahib-i İslamiyyin*, Dar'ul İlm lil-Melayin, Beyrut, 1996.
- Behar, Muhammed Taki, Melik'üş-Şüera, *Sebk Şinasi*, İntişarat-i Emir Kebir, Tahran, 1990.
- Behrani, Seyyid Haşim, *el-Burhan fî Tefsir'il Kur'an*, Müesseset'ül Ba'sa, I. Baskı, Beyrut 1998.
- Beydaba, Kelile ü Dimne, Çeviri Nasrullah Münşi, İlmi, Tahran, 1949.
- Brown, Colin, *Felsefe ve İman-i Mesihî der Karn-i Bistum*, Çeviri Tatevus Mikailian, İlmi Ferhengi, Tahran, 1996.
- Buzurgmihr, Menuçher, *Felasefe-yi Tecrübî-yi İngilistan*, Encümen-i Felsefe-yi İran, Tahran, 1978.
- Carnap, Arne Naess, Çeviri Manuçher Buzurgmihr, İntişarat-i Harzemi
- Cassirer, Ernst, *Felsefe-yi Ruşengeri*, Çeviri Yedullah Mugan, Nilüfer, I. Baskı, Tahran, 1991.
- Celilyend, Seyyid Muhammed, *İbn-i Teymiyye ve Mevkifehu min'el Tevil*, Kahire, 1973.
- Cemaleddin, Mustafa, *el-Bahs'un-Nehvi ind'el Usuliyyin*, Dar'ul Hicre, II. Baskı, Kum, 1985.
- Cevadi Amuli, Abdullah, *Tefsir-i Tesnim*, İntişarat-i İsrâ, I. Baskı, Kum, 1999.
- Cevadi Amuli, *Tefsir-i Muvzi-yi Kur'an-i Mecid*, Merkez-i Neşr-i Ferheng-i Reza, İntişarat-i İsrâ, Tahran, 1995.
- Copleston, Frederick Charles, *Filsufan-i İngilisi ez Hobbess ta Hume*, Çeviri Emir Celaledin A'lem, İntişarat-i Suruş, Tahran, 1991.
- Copleston, Frederick Charles, *Tarih-i Felsefe*, Çeviri Bahauddin Hürremşahi.
- Copleston, Frederick Charles, *Tarih-i Felsefe*, Çeviri Celaledin Müctebî, Vezaret-i Ferheng ve Amuzeş-i A'li, Merkez-i İntişarat-i İlmi ve Ferhengi, Tahran, 1983.
- Copleston, Frederick Charles, *Tarih-i Felsefe*, Çeviri Emir Celaledin A'lem, İntişarat-i Suruş, II. Baskı, Tahran, 1991.
- Corbin, Henry, *Tarih-i Felsefe-yi İslami*, Çeviri Cevad Tabatabai, Encümen-i İran Şinasi-yi Fransa der İran, Tahran, 1994.
- Cupitt, on, *Derya-yi İman*, Çeviri Hasan Kamşad, I. Baskı, Tahran, 1997.
- Cürçani, Abdülkahir, *Esrar'ul Belaga*, Dar'ul Marife, Beyrut, 1982.



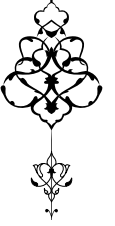
- Dehhüda, Ali Ekber, *Lügatname-yi Dehhüda*, İntişarat-i Daneşgah-i Tahran, I. Baskı, Tahran, 1994.
- Durant, William James, *Tarih-i Temeddün*, Çeviri Ebu Talib Saremi ve Eb'ul Kasım Taheri, İntişarat-i Amuzeş-i İnkilab-i İslami, II. Baskı, Tahran, 1989.
- Ebu Übeyde, Ömer b. es-Semeni, *Mucaz'ul Kur'an*, Araştırma Muhammed Fuad Sezgin, Mektebet'ül Hancı, Kahire, 1955.
- Ebu Zeyd, Nasir Hamid, *el-Hitab'ul Dini Ruyetu Nakdiyye*, Sina, Kahire, 1994.
- Ebu Zeyd, Nasir Hamid, *Mefhum'un-Nas, Dirasetu fi Ulum'il Kur'an*, Merkez'üs-Sekafi el-Arabî, Beyrut, 1996.
- Ebu Zühre, Muhammed, *Tarih'ul Mezahib'ul İslamiyye*, Dar'ul Fikr'ul Arabî, Sina, Kahire, 1994.
- Ebul Ferec el-İsfehani, Ali b. Hüseyin, *Kitab'ul Egani*, Dar'ul Hayâ et-Teras'ul Arabi, I. Baskı, Beyrut, 1978.
- Edib Sultani, Mir Şemseddin, *Risale-yi Viyn*, Merkez-i İrani-yi Mütalea-yi Ferhengha, Tahran, 1981.
- el-Hüseyin Hatib, Abdüz-Zehra, *Mesadiru Nehc'ul Belaga ve Esaniduhu*, Dar'ul Azva, Beyrut, 1985.
- el-Hüsyin Hatib, Abdüz-Zehra, *Mesadiru Nehc'ul Belaga*, Dar'ul Azva, Beyrut, 1984.
- Eliade, Mircea, *Din Pejuhi*, Çeviri Bahauddin Hürremşahi, Müessese-yi Mütaleat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1993.
- Emin Ahmedi, Muhammed, *Tenakuznema ya Giybetnemun*, Defter-i Tebligat-i İslami-yi Havze-yi İlmiyye-yi Kum, I. Baskı, Kum, 1999.
- Emin, Ahmed, *Fecr'ul İslam*, Dar'ul Kitab'ul Arabî, Beyrut, 1975.
- Emin, Ahmed, *Zahiy'ul İslam*, Mektebet'ün-Nihzet'ül Mısıriyye, Kahire, 1976.
- Emini, Abdülhüseyin, *el-Gadir*, Merkez'ül Gadir lil Dirasat'il İslamiyye, I. Baskı, Kum, 1995.
- Enuşe, Hasan, *Ferhengname-yi Edebi-yi Farsi*, Sazman-i Çap ve İntişarat, I. Baskı, Tahran, 1997.
- Estes W.T., *İrfan ve Felsefe*, Çeviri Bahauddin Hürremşahi, İntişarat-i Suruş, IV. Baskı, Tahran, 1997.
- Eş'ari, Ebul Hasan Ali b. İsmail, *Makalat'ul İslamiyyin*, Mektebet'ün-Nihzet'ül Mısıriyye, I. Baskı, Kahire, 1990.
- Fazil Lenkerani, Muhammed, *Seyr-i Kamil der Usul-i Fıkh*, İntişarat-i Feyziyye, I. Baskı, Kum, 1998.

- Feali, Muhammed Taki, *der Amedi ber Marifet Şinasi-yi Muasır ve Dini*, Muavenet-i Umur-i Esatid ve Durus-i Mearifi İslami, Kum, 1998.
- Feali, uhammed Taki, *Ulum Paye-yi Nazariye-yi Bedahet*, Neşr Dar'us-Sadikin, I. Baskı, 1999.
- Fehim, Aziz, İlm'ut-Tefsir, *Dar'us-Sekafet'ül Mesihhiyye*, Kahire.
- Fera, Ei Zekeriya Yahya b. Ziyad, *Meani'ül Kur'an*, Dar'us-Surur, Beyrut, 1983.
- Ferestehah, Maksud, *Mecelle-yi Fera Rah*, I. Sayı.
- Feyerabend, Paul, *Ber Zıdd-i Reveş*, Çeviri Mehdi Kavam Saferi, İntişarat-i Fıkr-i Ruz, Tahran, 1996.
- Feyyaz Kaşani, Muhsin, *es-Safi fi Tefsir'il Kur'an*, İslamiyye, Tahran, 1996.
- Feyyaz Lahici, Molla Abdürrezzak, *Şevrak'ül İlham fi Şerh-i Tecrüd'il Kelam*, Mektebet'ül Farabi, Tahran, 1981.
- FeyyazKaşani, Muhsin, *İlm'ul Yakın fi Usul'id-Din*, Bidar, Kum, 1980.
- Fromm, Erich, *Zeban-i ez Yād Refte*, Çeviri İbrahim Emanet, II. Baskı, Murvarid, Tahran, 1989.
- Furugi, Muhammed Ali, *Seyr-i Hikmet der Erupa*, İntişarat-i Zuvvar, I. Baskı, Tahran, 1965.
- Garaudy, Levis, *Felsefe el fikr'ud-Dini Bey'ul İslam vel Mesihhiyye*, Naklehu il'al Arabiyyetu Subh-i Salih, Ferid Cebr, Dar'ul İlm lil Melayin, Beyrut, 1967-1983.
- Gazali, bi Hamid Muhammed b. Muhammed, *el Mustesafi min İlm'il Usul*, Müesseset'ür-Risale, Beyrut, 1996.
- Gilson, Etienne Henry, *Nakd-i Tefekkür-i Felsefe-yi Garb*, Çeviri Ahmed Ahmedi, İntişarat-i Hikmet, III. Baskı, Hikmet, 1982.
- Gilson, Etienne Henry, *Akl ve Vahy der Kurun-i Vusta*, Çeviri Şehram Pazuki, Vezaret-i Ferheng ve Amuzeş-i A'li, Müessese-yi Mütealat ve Tahkikat, Tahran, 1993.
- Goldziher, Ignaz Isaak Yehuda, *Mezahib'ut-Tefsir'ül İslami*, Çeviri Abdulhalim Neccar, Mektebet'ül Hancı, Kahire, 1954.
- Haddad Adil, Gulamali, *Mecelle-yi Felsefe*, Daneşgede-yi Edebiyat ve Ulum-i İnsani Daneşgah-i Tahran, I. Sayı, Tahran.
- Hairi Yezdi, Mehdi, *Felsefe'yi Tahlili*, Daniş ve Endişe-yi Muasir, Tahran, 2000.
- Halefullah, Muhammed Ahmed, *el-Fenn'ül Kısasi fil Kur'an'il Kerim*, Mektebet'ün-Nehval Mısıriyye, III. Baskı, 1965.



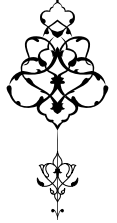
- Hand Mir, *Habib'us-Seyr*, Celaledin Humayî'nin Mukaddimesi ile, Hayyam, Tahran, 1954.
- Hanefi, Hasan, *Min'el Akidet il'es-Sevriyye*, Dar'ut-Tenvir, el-Merkez'üs-Sekafi el-Arabi, 1988.
- Hasibullah, Ali, *Usul'ut-Teşri'ül İslam*, Dar'ul Mearif, V. Baskı, Kahire, 1976.
- Hatib, Abdülkerim, *el-Kisas'ul Kur'ani fi Mantukihi ve Mefhumihi*, Dar'ul Ma'rife, Beyrut.
- Hatib-i Bağdadi, *Ca'miu Beyan'ul İlm*.
- Hatib-i Kazvini, Celaledin Muhammed b. Abdurrahman, *el-İzahu fi Ulum'il Belage*, Dar'ul Kutub'ul İlmiyye, Beyrut, 1984.
- Hekimi, Muhammed Rıza, *Edebiyat ve Taahhüd der İslam*, Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslami, X. Baskı, Tahran, 1998.
- Hilli, *Minhac'ul Yakın fi Usul'ud-Din*, Araştırma Muhammed Rıza Ensari, 1995.
- Hoi, Seyid Eb'ul Kasım, *Muhazarat fi Usul'il Fıkh*, Edit Muhammed İshak Feyyazi, Dar'ul Huda, III. Baskı, Kum, 1989.
- Hoi, Seyyid Eb'ul Kasım, *el-Beyan fi Tefsir'il Kur'an*, Matbuat'ul İlmiyye, Kum, 1974.
- Humeni, Seyyid Ruhullah, *Adab'us-Selat*, Müessese-yi Tanzim ve Neşr-i Asar-i İmam Humeyni (ra), I. Baskı, Tahran, 1991.
- Humeni, Seyyid Ruhullah, *Keşf'ul Esrar*, İntişarat-i Mustafevi, Kum.
- Humeyni, Seyyid Ruhullah, *Çehil Hadis*, Müessese-yi Tanzim ve Neşr-i Asar-i İmam Humeyni (ra), III. Baskı, Tahran, 1993.
- Humeyni, Seyyid Ruhullah, *Sahife-yi Nur*, (22 Cilt) Vezaret-i Ferheng-i ve İrşad-i İslami, I. Baskı.
- Humeyni, Seyyid Ruhullah, *Şerh-i Du'a-yi Seher*, Müessese-yi Tanzim ve Neşr-i Asar-i İmam Humeyni (ra), I. Baskı, Tahran, 1995.
- Humeyni, Seyyid Ruhullah, *Şerh-i Hadis-i Akl ve Cehl*, Müessese-yi Tanzim ve Neşr-i Asar-i İmam Humeyni'de bulunan El Yazması.
- Humeyni, Seyyid Ruhullah, *Velayet-i Fakih*, Müessese-yi Tanzim ve Neşr-i Asar-i İmam Humeyni (ra), I. Baskı, Tahran, 1994.
- Hürreşahi, Bahaudin, *Pozivitizm-i Mantıki*, Merkez-i İntişarat-i İlmi ve Ferhengi, Tahran, 1982.
- Izutsu, Toshihiko, *Hüda ve İnsan der Kur'an*, Mea'na Şinasi-yi Cihanbini-yi Kur'an, Çeviri Ahmed Aram, Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslami, Tahran, 1989.

- Izutsu, Toshihiko, *Sahteman-i Mea'ni-yi Mefahim-i Ahlaki - Dini der Kur'an*, Çeviri Feridun Bedrei, Kalem, Tahran, 1981.
- İbn-i Anbari, Ebubekir, *Nihzet'ül Elba fi Tebekat'il Ebda*, Araştırma Dr. İbrahim es-Samirî, Mektebet'ül Endelüs, Bağdat, 1920.
- İbn-i Arabi, Muhyiddin Muhammed b. Ali, *Fusus'ul Hikem*, Ez-Zehra (sa), Tahran, 1988.
- İbn-i Arabi, Muhyiddin Muhammed b. Ali, *Tefsir'ul Kur'an'ul Kerim*, Nasir Hüsrev, Tahran, 1990.
- İbn-i Ceni, Osman, *el-Hasais*, Araştırma Muhammed Ali Neccar, Dar'ul Huda, Beyrut.
- İbn-i Esir, *el-Misl-i Sair fi Edeb'il-Kitab veş-Şair*, Araştırma Ahmed Hufi, Matbaat'ul Behiyye, Mısır.
- İbn-i Faris, Ahmed, es-Sahibi, *el-Mektebet'üs-Selefiyye*, Kahire, 1910.
- İbn-i Faris, Ahmed, es-Sahibi, *Mekayis'ül Lügat*, Dar'ul Ceyl, Beyrut, 1990.
- İbn-i Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, Çeviri Muhammed Pervin Gunabadi, İntişarat-i İlmi ve Ferhengi, V. Baskı, Tahran, 1988.
- İbn-i Hazım, Ali b. Ahmed, *el-Ahkamu fi Usul'il Ahkâm*, İdaret'ül Tiba'at'ul Müniriyye, Kahire, 1928.
- İbn-i Hazime, Muhammed b. İshak, *et-Tevhid*, Dar'ul Kitab'ul İlmiyye, Beyrut, 1992.
- İbn-i Hişam, Abdülmelik, *es-Siyet'ül Nebeviyye*, Dar'ul Ceyl, Beyrut, 1975.
- İbn-i Kuteybe, Ebi Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tevilu Muşkil'ul Kur'an*, Dar'ul Kutub'ul İlmiyye, Beyrut, 1981.
- İbn-i Menzur, Cemaleddin Ebulfezl Muhammed b. Mekk, *Lisan'ul Arab*, ed-Darul Mısıriyye li Telif ve Tercüme Dar'u Sadir, Beyrut, 1922.
- İbn-i Meymun, *Delalet'ül Hairin*, Mektebet'üs-Sekafet'üd-Diniyye.
- İbn-i Nedim, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Mısır, 1972.
- İbn-i Sina, Hüseyin b. Abdullah, *el-İşarat vet-Tenbihat*, Müessese-yi en-Nu'man, Beyrut, 1992.
- İbn-i Sina, Hüseyin b. Abdullah, *eş-Şifa, İlahiyyat*, Mektebetu Ayetullah Maraşi Necefi, Kum, 1985.
- İbn-i Sina, Hüseyin b. Abdullah, *Resail fi Esrar-il Hikmet'il Meşrikiyye ma'a Şerh-i Muhtar*, Edit Mikail b. Yahya el-Mehrûni, Mektebet'ül Müsenna, Bağdat, 1889.
- İbn-i Teymiyye, *el-İman*, Dar'ul Kitab el-Arabî, II. Baskı, Beyrut, 1999.



- İci, Azdüddin, *Şerh'ül Mevakif*, Ofset, eş-Şerif'ür-Rezi, Kum, 1991.
- İhvan'us-Safa, *Resailü İhvan'us-Safa*, Dar'u Sadir, Beyrut.
- İntişarat-i Sadra, *Mutahhari ve Ruşenfikran*, Tahran, 1993.
- K. David, *Helka-yi İntikadi*, Çeviri Murad Ferhadpur, Gil, Ruşenfikran, Tahran, 1992.
- K. S. Dnellan, *Felsefe-yi Tahlili ve Felsefe-yi Zeban*, Çeviri Şapur İtimad ve Murad Ferhadpur, Merkez-i Mütaleat ve Tahkikat-i Ferheng-i Vezaret-i Ferheng ve İrşad-i İslami, Erguvan, VII. ve VIII. Sayı, Kış 1995.
- Kafti, Cemaleddin Eb'il Hasan Ali b. Yusuf, *Enbat'ur-Revat*, Dar'ul Kutub'ul Mısriyye, I. Baskı, Kahire, 1950.
- Kâini, Ali, *İlm'ul Usul Tarih'en ve Tatvir'en*, Defter-i Tebligat-i İslami, I. Baskı, Kum, 1985.
- Kant, Imanuel, *Temhidat*, Merkez-i Neşr-i Daneşgah-i, Tahran, 1988.
- Kant, Immanuel, Çeviri Manuçher Buzurgmihr, Daneşgah-i Sanaat-i Şerif, Tahran, 1981.
- Kavyani, Şiva, *Ayin-i Kabala (Yahudi Tasavvufu)*, Neşr-i Ferarevan, I. Baskı, Tahran, 1994.
- Kazi, Abdülcebbar, *el Mugni fi Ebvab'it-Tevhid vel Adl*, ed-Dar'ul Mısriyye lil Telif vet-Tercüme, Kahire.
- Kazi, N'man, Nu'man b. Muhammed Mağribi, *Tevil Deaim'ul İslam*, Dar'ul Mearif, Mısır.
- Kazi, Nu'man, Nu'man b. Muhammed Mağribi, *Esas'ut-Tevil*, Dar'us-Sekafe, Beyrut.
- Kirmani, Hamiduddin, *Rahet'ül Akl*, Dar'ul Fikr'ul Arabî, Kahire, 1953.
- Kitab-i Nakd*, (Dergi) I. Sayı, Kış, 1996.
- Konevi, Sadreddin, *İcaz'ul Beyan fi Tevil-i Umm'il Kur'an*, Dairet'ul Mearif'ül Osmaniyye, Haydarabad, 1949.
- Kuhn, Thomas, *Sahtar-i İnkilabha-yi İlmi*, Çeviri Ahmed Aram, Suruş, İntişarat-i Sadra ve Sima, Tahran, 1990.
- Kuleyni, Muhammed b. Yakub, *Usul-i Kâfi*, Çeviri Seyyid Cevad Mustafevi, İntişarat-i İlmiyye-yi İslamiyye, Tahran.
- Kummi, Mirza Eb'ul Kasım, *Kavanin'ul Usul*, İntişarat-i İlmiyye-yi İslamiyye, Tahran, 2000.
- Kummi, Şeyh Abbas, *Mefatih'ul Cinan*, İntişarat-i Fatimet'üz-Zehra, Kum, 1997.

- Kutub, Seyyid, *et-Tesvir'ül Fenni fil Kur'an'il Kerim*, Dar'uş-Şeruk.
- Laricani Sadık, *Zeban-i Din*, Mecelle-yi Peyam-i Havze, Şura-yi Müdiriyyet-i Havze-yi İlmiye-yi Kum, II. Sayı.
- Laricani, Sadık, *Felsefe-yi Tahlili*, Mirsad, I. Baskı, Kum, 1991.
- Laricani, Sadık, *Marifet-i Dini*, Nakdi ber Nazariye-yi Kabz ve Bast-i Teorik-i Şeriat, Merkez-i Tercüme ve Neşr-i Kitab, I. Baskı, Tahran, 1991.
- Lean, Tny, *Tarih-i Tefekkür-i Mesihî*, Çeviri Robert Asuryan, Ferzan Ruz, Tahran, 2001.
- Lewis, William Halsey Hull, *Tarih ve Felsefe-yi İlmi*, Çeviri Abdülhüseyin Azernek, Suruş, İntişarat-i Seda ve Sima, Tahran, 1984.
- Locke, John, *Tahkik der Fehm-i Beşer*, Çeviri Rızazade Şefik, İntişarat-i Kitabfuruş-yi Dehhüda, Tahran, 1970.
- Lucas, Henry, *Tarih-i Temeddün*, Çeviri Abdülhüseyin Azernek, İntişarat-i Keyhan, I. Baskı, Tahran, 1988.
- Maliki, Muhammed, *Diraset'ül Taberi lil Ma'na min Hilal-i Tefsirihi*, Fas.
- Meclisi, Muhammed Bagir, *Bihar'ül Envar*, Dar'ul Kutub'ul İslamiyye, Tahran, 1983.
- Mecmu-yi Fetavi Şeyh'ül İslam İbn-i Teymiyye.
- Meşkür, Muhammed Cevad, *Ferheng-i Firak-i İslami*, Bonyad-i Pejuheşha-yi İslami Astan-i Kuds-i Rezevi, Meşhed, 1989.
- Misba Yezdi, Muhammed Taki, *Amuzeş-i Akaid*, Sazman-i Tebligat-i İslami, Muavenat-i Ferhengi, VI. Baskı, Tahran, 1991.
- Misbah Yezdi, Muhammed Taki, *Amuzeş-i Felsefe*, Sazman-i Tebligat-i İslami, Muavenat-i Ferhengi, V. Baskı, Tahran, 1989.
- Misbah Yezdi, Muhammed Taki, *Dersha-yi Mearif-i Kur'an*.
- Misbah Yezdi, Muhammed Taki, *Mearif-i Kur'an*, Müessese-yi der Rah-i Hak, I. Baskı, Kum, 1988.
- Misbah Yezdi, Muhammed Taki, *Talikat a'la Nihayet'ul Hikme*, Müessese-yi der Rah-i Hak, Kum, 1985.
- Misbah Yezdi, Muhammed Taki, *Felsefe-yi Ahlak*, İttılaat, Tahran, 1991.
- Mutahari, Murtaza, *Camia ve Tarih*, İntişarat-i Sadra, Tahran.
- Mutahari, Murtaza, *Mecmu-yi Asar*, İntişarat-i Sadra, Kum, 1989.
- Mutahhari, Murtaza, *Aşina-yi ba Kur'an*, İntişarat-i Sadra, V. Baskı, Tahran, 1991.



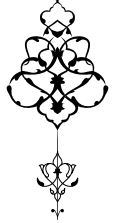
- Mutahhari, Murtaza, *Aşina-yi ba Ulum-i İslami*, İntişarat-i Sadra, I. Baskı, Kum, 1979.
- Mutahhari, Murtaza, *Hademat-i Mütakabil-i İslam ve İran*, İntişarat-i İslami, I. Baskı, Kum, 1978.
- Mutahhari, Murtaza, *Mukaddime-yi ber Cihanbini-yi İslami*, İntişarat-i Sadra, I. Baskı, Kum.
- Mutahhari, Murtaza, *Seyr-i der Nehc'ül Belaga*, İntişarat-i Sadra, X. Baskı, 1991.
- Mutahhari, Murtaza, *Seyr-i der Sire-yi Nebevi*, Defter-i İntişarat-i İslami, Camia-yi Müderrisin, Kum.
- Mutahhari, Murtaza, *Şerh-i Mebsut-i Manzume*, İntişarat-i Hikmet, V. Baskı, 1986.
- Muttaani, Abdülazim, *el Mecaz fil Lügat vel Kur'an'il Kerim Beynel İcaze vel Men*, Mektebetu Vehbe, II. Baskı, Kahire, 1994.
- Mutteki Hindi, Ali b. Hisamuddin, *Kenz'ul A'mal fi Sünen'ül Akval vel Efal*, Müesseset'ür-Risale, Beyrut, 1985.
- Müctehid, Şebusteri, Muhammed, *Nakdi ber Kıraat-i Resmi ez Din*, I. Baskı, Tahran, 2000.
- Müctehid, Şebusteri, Muhammed, *Nakdi ber Kıraat-i Resmi ez Din*, Mecelle-yi Nakd ve Nazar, II. Sayı.
- Müşiri, Mühşid, *Nohistin Ferheng-i Elif-Ba-yi Kıyasi Zeban-i Farsi*, İntişarat-i Suruş, I. Baskı, Tahran, 1990.
- Palmer, Richard, *İlm-i Hermeneutik*, Çeviri Muhammed Said Henayi Kaşani, Neşr-i Hermes, 1998.
- Peterson, Michell, *Akl ve İtikadat*, Çeviri Ahmed Neragi, Terh-i Nu, Tahran, 1997.
- Peyma, Habibullah, *Berdastha-yi Derbare-yi Felsefe-yi Tarih ez Didgah-i Kur'an*, Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslami, Tahran.
- Popper, Sir Karl Raimund, *Mantık-i İktisaf-i İlmi*, Çeviri Ahmed Aram, İntişarat-i Suruş, Tahran, 1991.
- Proudfot, Wayne, *Tecrübe-yi Dini*, Çeviri Abbas Yezdani, Müessese-yi Ferhengi Taha, I. Baskı, Kum, 1998.
- Purnamdariyan, Taki, *Remz ve Dastanha-yi Remzi der Edeb-i Farsi*, İntişarat-i İlmi Ferhengi, IV. Baskı, Tahran, 1996.
- Rabban Gulpaygani, Ali, *Firak ve Mezahib-i Kelami*, Merkez-i Cihani Ulumi İslami, I. Baskı, Kum, 1998.

- Rabbi, David Cohen, *Gencine-yi Talmud*, Çeviri Feridun Gorgani, Rebi'i, I. Baskı, Tahran, 2002.
- Ragıb-i İsfehani, Hüseyin b. Muhammed, *fi Usul'it-Tefsir*, Mukaddimetu Cami'ut-Tefasir, Araştırma Dr. Ahmed Hüseyin Ferhat, Dar'ud-Da've, Kuveyt.
- Ragıb-i sfehani, Hüseyin b. Muhammed, *el Müfredat fi Garib'il Kur'an*, Defter-i Neşr-i Kitab, 1984.
- Raman Selden, Peter Widdowson, *Rahnema-yi Nazariye-yi Edebi-yi Muasir*, Çeviri Abbas Muhibir, Terh-i Nu, II. Baskı, Tahran, 1998.
- Ramyar, Mahmud, *Tarih-i Kur'an*, Emir Kebir, III. Baskı, Tahran, 1990.
- Razi, Abdullah, *Tarih-i Kamil-i İran*, İntişarat-i İkbâl, IX. Baskı, 1992.
- Razi, Ebu Hatem, Muhammed b. İdris, *ez-Ziynetu fil Kelimat'il İslamiyyet'il Arabiyye*, el Heyet'ül Mısriyye el Amme lil Kitab, 1978.
- Razi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *el Mebahis'ül Meşrikiyye*.
- Razi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Mefatih'ul Gayb*, Dar'ul Kutub'ul İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 2000.
- Razi, Fhrüddin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsir'ül Kebir*, el Amire, İstanbul, 1890.
- René Descartes, *Teammulat der Felsefe-yi Evla*, Çeviri Ahmed Ahmedi, Merkez-i Neşr-i Daneşgahi, II. Baskı, Tahran, 1990.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsir'ul Kur'an'ul Kerim eş-Şehir bi-Tefsir'ul Menar*, Dar'ul Ma'rife, Beyrut.
- Rufide, Abdullah İbrahim, *el Gev ve Kutub'ut-Tagyir*, Bingarani, ed-Dar'ul Cema-hiriyetu lil Neşr vet-Tevzi vel İlan, III. Baskı, 1990.
- Russell, Bertrand, *Tarih-i Felsefe-yi Garb*, Çeviri Necet Deryabenderi, Pervaz, Tahran, 1994.
- Saba, George, *A'la Utbet'il Kitab'il Mukaddes*, Menşurat-il Mektebet'il Bulisiyye, I. Baskı, Beyrut, 1987.
- Sadi, Muslih b. Abdullah, *Külliyat-ı Sadi*, Kitabname-yi Merkezi, Tahran.
- Sadr, Seyyid Hasan, *Tasis'uş-Şube li Ulum'il İslam*, A'lemi, Tahran.
- Sadr, Seyyid Muhammed Bağır, *el Muallim'ul Cedide*, Dar'ul Tearif lil Matbuat, III. Baskı, Beyrut, 1989.
- Saidi, Rşen, Muhammed Bağır, *Mucize Şinasi*, Pejuheşgah-i Ferheng ve Endişe-yi İslami, I. Baskı, 2000.
- Saidi, Ruşen, Muhammed Bağır, *Mecelle-yi Marifet*, XIX. Sayı.



- Saidi, Ruşen, Muhammed Bağır, *Tahlil-i Vahy ez Didgah-i İslam ve Mesihîyyet*, Müessesese-yi Ferheng ve Endişe, I. Baskı, 1996.
- Saidi, Ruşen, Muhammed Bağır, *Ulum-i Kur'an*, İntişarat-i Müessesese-yi Amuzeşi Pejuheşi İmam Humeyni (ra), II. Baskı, Kum, 2000.
- Scheffler, Israel, *Çehar Pragmatis*, Çeviri Muhsin Hekimi, Tahran, 1987.
- Sebzevari, Molla Hadi, *Şerh-ül Manzume*, Mustafevi, Tahran.
- Sebzevari, Molla Hadi, *Resail*, Celaledin Aştıyani, Usve, Tahran, 1991.
- Sekkaki, Ebi Yakub Yusuf b. Ebi Bekr, *Miftah'ul Ulum*, Matbaat'ul Mustafa el Bab'ul Halebi, I. Baskı, Mısır, 1937.
- Serahsi, Muhammed b. Ahmed, *Usul'ul Serahsi*, li Cenneti İhya-il Mearifil Nu'maniyye, Haydarabad.
- Sibeveyh, Amr b. Osman, *el Kitab*, Araştırma Abdüsselam Muhammed Harun, Alem'ul Kutub, 1982.
- Strauss, Leo, *Hukuk-i Tabii ve Tarih*, Çeviri Bağır Perham, Agâh, Tahran, 1994.
- Subhani, Cafer, *Buhus fil Milel ven-Nihel*, Merkez-i Müdiriyyet-i Havze-yi İlmiyye-yi Kum, I. Baskı, Kum, 1990.
- Suruş, Abdülkerim, *Best-i Tecrübe-yi Nebevi*, Müessesese-yi Ferhengi Sırat, Tahran, 1999.
- Suruş, Abdülkerim, *Kabz ve Bast-i Teorik-i Şeriat*, Müessesese-yi Ferhengi Sırat, Tahran, 1994.
- Suruş, bdülkerim, *Ferbeter ez İdeoloji*, Müessesese-yi Ferhengi Sırat, Tahran, 1993.
- Suyuti, Celaledin, *el Muzhir fi Ulumi'l Luga ve Adabiha*, Mektebet'ul Babi, el Halebi.
- Suyuti, Celaledin, *Tefsir'ul Durr'ul Mensur*, Mektebet'ul Ayetullah Maraşi Necfe, Kum, 1983.
- Suyuti, Celaledin, *el İtkan fi Ulum'il Kur'an*, İntişarat-i Bidar, Kum.
- Şaban, uhammed İsmail, *Dirasat Havl'ul Kur'an ve's-Sünne*.
- Şatibi, İbrahim b. Musa, *el Muvafeekat fi Usul'ış-Şeria (Ahkâm)*, Dar'ul İhya'ul Kutub'ul Arabiyye, Beyrut.
- Şehristani, Eb'ul Feth b. Abdülkerim, *el Milel ve'n-Nihel*, Dar'ul Marife, II. Baskı, Beyrut, 1975.
- Şeriati, Ali, *Cami Şinasi-yi Ediyân*.

- Şeriatî, Ali, İnsan ve İslam, *Mecmua-yi Şeş Sūhanrāni ve Yek Musahabe*, Selman, Tahran, 1983.
- Şeriatî, li, İslam Şinasi, *Mecmua-yi Asar 16, 17 ve 18*, İlham, Tahran, 1996.
- Şerîf, Rezi, Eb'il Hasan Muhammed b. Ahmed, *Telhis'ül Beyan fi Mucazat'il Kur'an*, Dar'ul Ezva, Beyrut, 1986.
- Tabataai, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Ali ve Felsefetü İlahiyye*, ed-Dar'ul İslamiyye, Beyrut.
- Tabatabai, Seyyid Muhammed Hüseyin ve Murtaza Mutahhari, *Usul-i Felsefe ve Reveş-i Realizm*, Sadra, Tahran, 1985.
- Tabatabai, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el Mizan fi Tefsir'il Kur'an*, Müesseset'ül A'lemi lil Matbuat, Beyrut, 1973.
- Tabatabai, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Kur'an der İslam*, İntişarat-i İslami, I. Baskı, Kum, 1982.
- Tabatabai, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Nihayet'ül Hikme*, Müessese-yi der Rah-i Hak, Kum, 1985.
- Tabatabai, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Şia der İslam*, el Gadir, 1967.
- Taberi, Muhammed b. Cerir, *Cami'ul Beyan an Tavil'il Kur'an*, Dar'ul İlmiyye, Beyrut, 1992.
- Tabersi, Fazl b. Hasan, *Mecme'ül Beyan fi Tefsir'il Kur'an*, Dar'ul Marife, Beyrut, 1986.
- Taftazani, Sadeddin, *Şerh'ül Akaid'ün-Nesefiyye*, Araştırma Ahmed Hicazi es-Seka, Kahire, 1988.
- Taftazani, Sadeddin, *Şerh'ül Mekasid*, Şerifur-Riza, Kum, 1992.
- Taha, üseyin, *Fecr'ul İslam*, Dar'ul Kitab'ul Arabî, Beyrut, 1975.
- Tehanevi, Muhammed, *Keşşaf-i İstilahat'ül Fünun vel Ulum*, Mektebet'ül Hayyam, Tahran, 1968.
- Testeri, Sehl b. Abdullah, *Tefsir'ul Kur'an'ul A'zim*, Edit Bedreddin el-Ni'sani el-Halebî, Mısır, 1947.
- Thiesen, Henry, *İlahiyat-i Mesihî*, Çeviri Tatevus Mikailiyan, İntişarat-i Hayat-i Ebedi.
- Tillich, aul, *İlahiyat-i Ferheng*, Çeviri Murad Ferhadpur, Fazlullah Pakzad, I. Baskı, Tahran, 1998.
- Tusi, Hacı Nasruddin, *Esas'ul İktibas*, Edit Müderris Rezevi, Daneşgah-i Tahran, Tahran, 1947.
- Tusi, Muhammed b. Hasan, *el Cevahir'ün-Nezid*, kitabfuruşî-yi Car'ullahi.



- Tusi, Muhammed b. Hasan, *et-Tibyan fî Tefsir'il Kur'an*, Mektebet'ul Ayetullah Maraşı Necefi, I. Baskı, Kum, 1988.
- Zehebi Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir vel Müfessirun*, Dar'ul Kutub'ul Hadis, Beyrut, 1950.
- Zehebi, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, *Seyr-i İlam en-Nübela*, Müesseset'ür-Risale, X. Baskı, Beyrut, 1993.
- Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *el Keşşaf an Hakaiki Gavamiz et-Tenzil ve U'yun'il Akavil fî Vucuh et-Tevil*, Neşr'ül Belaga, II. Baskı, Kum, 1994.
- Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *Esas'ul Belaga*, el Matbuat'üz-Zehebiyye, Kahire, 1883.
- Zergani, Abdülazim, *Menahil'ul İrfan fî Ulum'il Kur'an*, Dar'ul Kutub'ul İlmiyye; Beyrut, 1995.
- Zerkeşi Bedreddin, *el Burhan fî Ulum'il Kur'an*, Araştırma Meraşali, Dar'ul Ma'rife, I. Baskı, Beyrut, 1989.
- Zerrinkub, Abdülhüseyin, *Nakd-i Edebi*, *Nakd ve Şerh-i Tahlili ve Tatbiki-yi Mesnevi*, İntişarat-i İlmi, Tahran.