Anlamın Buharlaşması ve Kur'an

Dücane Cündioğlu

kapı

DÜCANE CÜNDİOĞLU

21 Ocak 1962'de İstanbul'un Üsküdar ilçesinde dünyaya geldi. 2 Nisan 1980'de başladığı yazı hayatına çeşitli dergi ve gazetelerde makaleler yayımlamak suretiyle devam etti. 1981'de Kur'an ilimlerini temel uğraş alanı olarak seçti. Yorumbilim'in (İlm-i Tefsir) yanı sıra uzun yıllar Tarih, Dilbilim (İlm-i Belagat), Düşüncebilim (İlm-i Mantık) ve felsefe dersleri verdi. Şubat 1998'den beri Yeni Şafak gazetesinde köşe yazarlığı yapmakta olan Cündioğlu, geleneksel ilimlere hayatiyet kazandırmak gayesiyle klasik mantık, psikoloji, kelam ve felsefe metinlerinin neşir ve hazırlıklarıyla meşgul olmaktadır.

Eserleri:

1993'te Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur an Dili: Kur'an-ı Kerim ve Meal'ini hazırlayıp notlandıran yazarın 1995'ten itibaren yayımlanmış başlıca eserleri şunlardır: *Başörtü Risalesi* (1995); *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı* (1995); *Sözün Özü: Kelam-ı İlahi'nin Tabiatına Dair* (1996); *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre: Anlamın Tarihi* (1997); *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi* (1998); *Kur'an, Dil ve Siyaset Üzerine Söyleşiler* (1998); *Kur'an ve Dile Dair* (2005); *Tarih ve Siyasete Dair* (2005); *Kur'an Çevirilerinin Dünyası* (1999); *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet* (1999); *Bir Kur'an Şairi: Mehmed Akif ve Kur'an Meali* (2000); *PhiloSopiaLoren* (2004); *Arasokakların Tarihi: Hatıralar ve Hatıratlar* (2004); *Keşf-i Kadim: İmam Gazali'ye Dair* (2004); *Felsefe'nin Türkçesi: Cumhuriyet-Felsefe-Eleştiri* (2004); *Düşünce Düşlenir* (2005); *Akif'e Dair* (2005); *Mehmed Akif'in Kur'an Tercümeleri* (2005); *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset* (2005); *Bir Mabed Bekçisi* (2006); *Bir Mabed İşçisi* (2006); *Bir Mabed Savaşçısı* (2007); *Daireye Dair* (2007); *Hz. İnsan* (2009); *Ölümün Dört Rengi* (2009); *Göz İzi* (2010); *Hakikat ve Hurafe* (2010); *Cenâb-ı Aşk* (2010); *Sanat ve Felsefe* (2012); *Sinema ve Felsefe* (2012); *Mimarlık ve Felsefe* (2012).

Anlamın Buharlaşması ve Kur'an

–Hermeneutik Bir Deneyim II–

kapı

Kapı Yayınları 247
İnceleme-Araştırma 60

ANLAMIN BUHARLAŞMASI VE KUR'AN
Dücane Cündioğlu

1-2. Basım: 1995-1997, Tibyan Yayınları
3. Basım: 1998, Kitabevi Yayınları
4. Basım: 2005, Kaknüs Yayınları
5. Basım: Nisan 2011, Kapı Yayınları
6. Basım: Şubat 2013, Kapı Yayınları

ISBN: 978-605-4322-58-9
Sertifika No: 10905

Mizanpaj: Bahar Kuru Yerek

© 1995, Dücane Cündioğlu
© 2011: bu kitabın yayın hakları Kapı Yayınları'na aittir.

Kapı Yayınları
Ticarethane Sokak No: 53 Cağaloğlu / İstanbul
Tel: (212) 513 34 20-21 Faks: (212) 512 33 76
e-posta: bilgi@kapiyayinlari.com
www.kapiyayinlari.com

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Matbaa Sertifika No: 12088
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa / İstanbul
Tel: (212) 674 97 23 Faks: (212) 674 97 29

Genel Dağıtım
Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.
Ticarethane Sokak No: 53 Cağaloğlu / İstanbul
Tel: (212) 511 53 03 Faks: (212) 519 33 00

Kapı Yayınları, Alfa Yayın Grubu'nun tescilli markasıdır

Anlamın Buharlaşması ve Kur'an

–Hermeneutik Bir Deneyim II–

Dücane Cündioğlu

İçindekiler

Önsöz ix

I. BÖLÜM
KUR'AN'I ANLAMA'NIN MAHİYETİ ÜZERİNE FELSEFÎ BİR ÇÖZÜMLEME

Giriş 3

I. Kur'an'ı Anlamak 7

I/a. Metin ve Tasavvur 11

I/b. Otoriter Yorum ya da Otoritelerin Yorumu 19

I/c. Mahiyet-Muhteva Ayrımı 24

I/d. Mahiyet Soruşturması 26

II. Lisan'ı Ve Kelâm'ı Anlamak 33

II/a. Lisan ve Kelâm 35

II/b. Muvâdaa ve Kasd-ı Mütekellim 44

II/c. Murad-ı İlahî 54

II/d. Metin ve Muhatab 59

Sonuç 64

II. BÖLÜM
"KUR'AN DİLİ" ÜZERİNE BİR SORUŞTURMA

Giriş 69

I. Nomos ve Physis 73

I/a. Doğanın Dili'nden Dilin Doğasına 75

I/b. Doğa'dan İnsan'a 79

II. Dillerin Menşei 84
II/a. Beyan: Dil Yetisi 90
II/b. Lingua Sacra 97

III. Söylem ve Dil 104
III/a. Cennet Ehli'nin Dili 105
III/b. Söylem'in Düzeni 116
III/c. Söylem'in Gücü 123
III/d. Söylem ve Yorum 128
IV. Varlık ve Dil 130

IV/a. Ehl-i Sünnet'in Görüşü 132
a. Eş'arîler 132
b. Mâturidîler 133
IV/b. Mu'tezile'nin Görüşü 136
IV/c. Varlığın Mertebeleri 138
IV/d. Dilin Gerçekliği, Gerçekliğin Dili 141

Sonuç 145

Kaynakça 149
Dizin 157

Önsöz

Kur'an Tedkikleri ana-başlığı altında hazırladığımız dizinin bu ikinci kitabı, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı* adlı ilk kitabımızın bir devamı niteliğindedir. Bu eser de diğeri gibi yine *Kur'an'ı anlama* sorununu merkeze almakta, bir metni anlama'nın koşullarını, metnin yapısından hareketle nasıl tesbit edilebileceğini soruşturmaktadır.

1. İlk bölümde "Kur'an'ı anlamak ne demektir? Kur'an'ı anlamak *ne*yi anlamak demektir?" şeklinde vazedilen bir suale cevap aranmaya çalışıldı ve bu 'mahiyet' sorusununa uygun olarak hem anlama'nın *nesnesi* (Kur'an'ı), hem de anlama eyleminin *kendisi* soruşturma konusu yapıldı. Çünkü Kur'an'ı anlamanın ilkelerinden, dolayısıyla bir usûl'den, bir usûl'ün inşasından söz açıldığında, Kur'an'ın mahiyeti hakkında *açık-seçik* bir tanımın ortaya konulması ve bu tür bir tanımdan hareketle anlama'nın ilkelerinin vazedilmesi kaçınılmaz bir zorunluluktu. Nitekim biz de bu maksadla mezkur sualin 'analitik' bir tarzda cevaplanması lüzumuna inandı-

ğımızdan diğer cevapları tasfiye suretiyle, mahiyet sorusuna uygun bir karşılık bulmaya çalıştık:

> Kur'an'ı anlamak demek, bir dil'i (lisan'ı), dil'de, dil'le ifade edilmiş bir sözü (kelâm'ı) anlamak demektir: *Kur'an=(Lisan+Kelâm).*

Kur'an, bu yolla bir "dilsel metin" (*nass-ı lugavî*) olarak tayin edildiğinden, Kur'an'ın mahiyetini oluşturan iki unsurun (lisan ve kelâm) tahlili yapılmalı ve buradan hareketle dilsel bir metni anlamanın araçlarının, anlama'nın nesnesine uygunluğu tutarlı bir biçimde gösterilebilmeliydi. Nitekim *Kur'an=(Lisan+Kelâm)* şeklindeki önermenin 'kesinlik değeri' üzerinde genişçe durulmasının bir nedeni de budur.

Çözümleme'nin, bir ayetin *ne* anlama geldiğiyle ilgilenmeyip ayetin *niçin* ve *nasıl* o anlama geldiği sorununu merkeze almış olması, evvelemirde, Kur'an yorumlarına *meşruiyet* kazandıran ilkelerin tesbitine verilen önemden kaynaklanmaktadır. Kur'an yorumlarına *meşruiyet* kazandıran ilkelerin tesbiti önemlidir; zira "okura tanınan özgürlük" adına Kur'an-ı Kerim'in bildirdiği mesajı 'saptırmak' ya da daha doğru bir deyişle *murad-ı ilahî* kavramını 'unutturmak' isteyenlere ancak bu şekilde mâni olunabileceği öngörülmektedir.

Kendisine istinad edebileceğimiz 'ilkeler' gösterilmedikçe, dileyen dilediği bir biçimde (msl. "sırf kendi arzuları doğrultusunda") Kur'an'ı *konuşturur* ve o zaman da hiç kimse, "okur'a tanınan özgürlük" gereği, metin'den onay almamış olsa bile bu yorumlara karşı çıkma gücünü kendisinde bulamaz. Oysa ilkelerin tesbitine çalışmak, günümüzde oldukça revaç bulan 'öznel(ci)lik' cereyanının yol açtığı kaostan çıkmak için belki de en güvenilir yollardan biridir.

Hâl-i hazırda can sıkıcı bir başıboşluğun hüküm-fermâ olduğu gerçeği, görebildiğimiz kadarıyla hiç kimse tarafından reddedilme-

mektedir; ancak buna rağmen bu kaostan nasıl çıkılabileceği konusunda —kısmî teşebbüsler dışında— henüz herhangibir somut adım da atılmamıştır. Kanaatimizce, adına ister 'özgürlük', isterse 'öznellik' denilsin, bu yaygın zaafın önüne geçmek için, tek tek yorumların eleştirisine kalkışmak sonuç alıcı bir yol değildir. Çünkü her yorum eleştirisi, bir süre sonra "yorumlardan bir yorum" hâlini alacak ve tabiatıyla hâkim söylem yine yaşamaya devam edecektir. Binaenaleyh, tek tek yorumlarla uğraşmak yerine, yorum-tiplerini ve mevcut yorumlara tekaddüm eden ön-anlamları, ön-kabulleri —hesabı verilmiş birtakım ilkelere istinaden— eleştiri süzgecinden geçirmek, son tahlilde, daha sağlıklı bir yoldur. Nitekim ancak böylelikle mevcut yorumların kendileri kadar, o yorumları vareden koşulların da sorgulanması imkân dahiline girecektir.

Mahiyet çözümlemesine uygun olarak öne sürülen anlama'nın iki ilkesi (*muvâdaa* ve *kasd-ı mütekellim*): birincisi, metnin ait olduğu dizge'nin (lisan'ın); ikincisi, metni îrad edenin kasdının (kelâm'ın) bilinmesini şart koşmaktadır ki bu durumda her yorum'dan, öncelikle dil'e (Arap dili'ne) ve söz'den kasdolunan'a (Allah'ın murad'ına) uygunluğunu 'göstermesi' talep edilmiş olmaktadır. Çünkü Allah Teâlâ'nın îrad ettiği (söylediği) bir söz varsa, bu sözle murad ettiği (söylemek istediği) bir *mânâ* da var demektir. Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın muradının bir ifadesi olduğunda ise kuşku yoktur. O halde Arap diline uygunluğu gösterilmedikçe, hiçbir yorum Allah'ın muradını temsil edemez, zira Allah Teâlâ, muradını bu dil'de, bu dil vasıtasıyla beyan etmiştir. İkincisi, Allah'ın muradını temsil etmek iddiası taşımadığı sürece, hiçbir yorum salt Arap dili'nden örnekler getirmek suretiyle ve pek tabii ki kerameti kendinden menkul bir biçimde meşruiyet iddiasında bulunamaz. O halde Kur'an'ın lafız ile mânâsının, birbirinin *lâzımı-melzûmu* olduğunu söyleyebiliriz.

Kur'an-ı Kerim'in "lafız ve mânâ'dan mürekkeb kelâm'a verilen bir ad olduğu" tanımından hareketle, mânâ'nın ancak lafızda, lafzın ait olduğu dilde taayyün edeceği hakikatine binaen birinci hüküm, Allah'ın lafızlara yüklediği mânâ ve murad tayin olunmadıkça, lafızların salt kendi başlarına mânâ'yı temin edemeyecekleri hakikatine binaen de ikinci hüküm temellendirilmeye çalışılmaktadır.

Burada lafız-mânâ bütünlüğü öngörülmekle, —takdir edileceği üzere— sadece lafzın mevsukiyetine itimad edilmemekte, aynı zamanda mânânın tesbit edilebilirliğinden yana da tavır alınmış olmaktadır. Ancak ilk elde belirtilmesi gereken husus, mânânın *ıztırarî* değil, *istidlâlî* bir yolla elde edilebileceğidir. Nitekim الله اعلم بمراده (Allah muradını daha iyi bilir) şekinde İslâm âlimlerinin kullanmak itiyadında oldukları ifade, sadece âdâba riayetin bir gereğidir, yoksa Allahın muradının bilinemeyeceği, dolayısıyla muradı bilmenin *ale'l-ıtlak* Allah'a havale edilmesi gerektiği söylenilmek istenmemektedir.

Kur'an-ı Kerim'in "subutiyeti kat'î bir metin" olduğunda tüm müslümanların icma etmişlerdir ve bu icma'nın gerekçeleri, —umumiyetle sanıldığı üzere— salt imanî bir kabulden ibaret de değildir. Nitekim *mevsukiyet* (subutiyet) konusunda, tarihsel eleştiri bu 15 asırlık metin hakkında aksi istikamette öne sürebileceği herhangi bir delili tüm çabalarına rağmen bulamamıştır; bilhassa oryantalistler, bu konuda eldeki verileri didik didik etmelerine rağmen işe yarar bir şey bulup çıkaramamışlar ve Kur'an-ı Kerim'in mevsukiyetini en nihayet kendileri de itiraf etmek zorunda kalmışlardır.

Kur'an-ı Kerim'in delâletinin *kat'î* olup olmamasına gelince, bu hususta ihtilâf varsa da bu ihtilâf Kur'an'ın bütününe şamil kılınacak ölçüde değildir, dolayısıyla *muhkemâtı itibariyle* Kur'an'ın delâletinin de *kat'î* olduğunu söylemek mümkündür. Delâletin tayininde ihtilâf edilen hususların bulunduğu bilinmekle birlikte, Tefsir kitapları tedkik edildiğinde bu ihtilâfların önemli bir bölümü-

nün Kur'an'ın mantukuna değil, *meſhumuna* ve tabiatıyla sonraki *devirlere* ait olduğu sarahaten görülebilir. Nitekim ilk asırlardan itibaren Tefsir kitaplarının zamanla muhtevası genişlemiş, hacmi büyümüş ve esasen metnin kendisinden kaynaklanmayan birçok ihtilâf, metnin bağlamına idhal edilmiştir. Metnin ilk muhatablarının akıllarına bile gelmeyeceği türdeki bu ihtilâfların, metin hakkında sahih bir tasavvur ortaya konulabildiği takdirde hükümsüz kalacakları muhakkaktır. Eserin ilk bölümünde, anlam(a) sorununun, bir mahiyet soruşturması muvacehesinde ele alınmasının bir sebebi de işte budur.

2. Kitabın ikinci bölümüne gelince, bu bölüm, "Dildeki gerçeklik bilindiği takdirde, *dil-dışı gerçeklik* de bilinmiş olmakta mıdır?" şeklinde birtakım suallere cevap aramak maksadıyla yazılmış ve dil'deki gerçekliğin ne tür bir gerçeklik olduğu sorunundan hareketle dil'in ait olduğu varlık tarzının tayinine çalışılmıştır. Çünkü "dil ile varlık" (isim ile müsemmâ) arasındaki ilişki doğru biçimde belirlenemediği takdirde, dilsel bir metni anlamaya yönelen kimselerin, kendisine yöneldikleri metnin mahiyeti hakkında *açık-seçik* bir görüşe ulaşabilmeleri mümkün değildir.

Mümkün değildir; zira dilsel bir metni anlamanın araçları, daha önce de söylenildiği gibi, kendi mahiyetine uygun olmak zorundadır. Dildeki gerçeklik, dil-dışı gerçeklik ile özdeşleştirildiğinde, karşılaşılacak sorunlar, içinden çıkılmaz bir hal alır ve hem metni, hem de de metnin atıfta bulunduğu dünyayı doğru biçimde anlamak — ait olduğu varlık sferlerine uygun araçlar kullanılmadığı için— bir türlü mümkün olmaz. Sözgelimi Bilimsel Tefsir Ekolü mensuplarının Kur'an ibareleriyle doğadaki gerçeklik arasında bir *ayniyet* görmeleri, böylesi bir zihin karışıklığının sadece bir türüdür. Bazı üfürükçülerin, sihir-büyü işleriyle uğraşan kimselerin, sırf esma-i hüsna'dan bazı isimlerin tekrarlanması halinde, olması beklenen

bazı hâdiselerin vukû bulacağını iddia etmeleri de yine bu tür bir *aynileştirme* zaafını istismardan ibarettir.

"Allah'ın isimlerini tesbih etmek" ile "Allah'ı tesbih etmek" arasında bir fark var mıdır?

Allah'ın isimleri, kendisinin aynı mıdır, gayrı mıdır?

Bu ve benzeri sualler, İslâm düşüncesinde önemli tartışmalara konu olmuş ve bir yerden sonra içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Dil'in, dil'deki gerçekliğin tayini etrafındaki bu tartışmalar, bir yönüyle dil'in, kendisi hakkındaki kabullerle ilgili olduğundan, dil'in, dillerin menşei, dillerin nasıl meydana geldikleri gibi sorunlar da gündeme gelmiş ve bu sorunlar farklı ekoller tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır.

Bir yandan Kur'an dili'nin (Arapça'nın), Kur'an'ı anlamadaki mevkiini vurgulamaya çalışırken, diğer yandan *Arap dili* üzerinde oluşmuş kanaatleri değerlendirme konusu yapmamak olmazdı. Bu bakımdan, *Arap dili* etrafındaki tartışmaları köklerine kadar izlemenin —bu meselede sağlıklı bir neticeye varmak açısından— yararlı olacağı düşünüldü.

Kur'an'ı anlamanın, son tahlilde dilsel bir metni anlamak demek olduğu ilk kez söyleniyor değildir. İslâm âlimleri, bidayetten bu yana bu gerçeğin farkında olmuşlar ve Kur'an'ın anlama-yorumlama faaliyetleri muvacehesinde dil'e, Arap dili'ne gereken önemi her zaman vermişlerdir. Ancak, en nihayet Kur'an'ı anlamanın bir vasıtası, belki önemli bir vasıtası olan Arap dili —ilgili bölümde de görüleceği üzere— daha farklı maksadlara alet edilmek istenmiş ve maalesef bunda büyük ölçüde başarılı da olunmuştur. Bilhassa. Arap olmayan kavimlerin ümmet içersindeki etkinliklerini arttırmasıyla, Arap dilini önemseme, Emevilerle başlayan süreçle birlikte Arap dilini kutsallaştırmaya dönüşmüş, Arap dili kutsanınca, Arap kavmi de bu kutsallıktan payını almıştır. Hâl böyle olunca, Arap

olmayan kavimler kendilerini savunmuş, hatta bir adım sonra Arap dilini ve Arap kavmini kötülemek yoluna saparak ifratın tefrite yol açacağı kaidesine güzel bir misal teşkil etmişlerdir.

Bu çatışmanın dil'e, Arap diline taalluk eden yönleri mümkün olduğunca resmedilmeye çalışıldı. Çünkü Kur'an'ı anlama çabaları, büyük ölçüde bu söylemin etkisi altında gelişmiştir. Sözgelimi *i'caz* hakkında yaygın teori, bu çatışmanın dinamikleri hesaba katılmadığı sürece —bilhassa bugünden bakıldığında— 'anlaşılır' değildir. Yine bu çatışmanın dinamikleri nazar-ı dikkate alınmadığı takdirde, ne dillerin, ne peygamberlerin, ne de kavimlerin fazileti hakkında geliştirilen tezleri anlamak imkânı vardır.

Hâsılı, Kur'an'ı anlama çabalarını doğrudan etkileyen bu gelişmelerin ele alınması zaruret idi. Çünkü tarihe geri dönüp zahiren *ilmî* gibi görünen tartışmalara yönelik bir *siyasî okumayı* gerçekleştirmedikçe, eldeki malzemeden sağlıklı bir biçimde faydalanmak mümkün olamazdı.

Hâl-i hazırda, Kur'an'ı anlama-yorumlama çabalarının bir başıboşluk içersinde bulunduğu ve bu başıboşluktan bir an evvel kurtulunması gerektiği, vahy-i ilahî'yi kendilerine rehber edinen herkes tarafından ve çeşitli vesilelerle dile getirilmektedir. Bu sorunların üstesinden gelmek, hiç kuşkusuz halkın beklentilerine uygun bir söylem inşa etmekle değil, ancak klasik tefsir usûlünün sahip olduğu ilke ve kavramların bugünün meseleleri ışığında yeniden ve ciddi bir surette ele alınmasıyla mümkün olabilecektir.

Klasik Tefsir Usûlü, İslâm düşüncesinin Kelâm, Fıkıh, Hadis, Tarih, Mantık, Felsefe, vb. diğer disiplinlerine başvurulmadan tam mânâsıyla anlaşılamayacağından, diğer bir deyişle, Tefsir Usûlü'nün bu alanlarla ihmal edilmez ölçüde müşterek noktaları bulunduğundan, bugün inşa edilecek bir usûlün bu disiplinlerin kazanımlarıyla

geliştirilmesi ve bilhassa dil felsefesine ilişkin zengin mirastan bu sahada yararlanılması gerekmektedir.

Bir Tefsir Usûlcüsünün ifadesiyle, "Tefsir İlmi'nin tedvini diğer ilimlerin tedvini gibi şöhrete ulaşmamıştır" (Kafiyeci, 1989: 55); dolayısıyla bu ilmin ilkeleri müstakil eserlerden ziyade diğer İslâmî ilimlerin ilkelerini muhtevi kitaplara dercedilmiş ve İslâm Tefsir geleneğinde Tefsir İlmi'ne ve Tefsir Usûlü'ne ait esaslar —ki bu mesele bu yönüyle ayrıca izaha muhtaçtır— geniş bir ilimler yelpazesi içersinde yer almıştır. Binaenaleyh yapılacak iş, mevcut ilkeleri bulundukları yerlerden alıp kapsayıcı bir usûl dairesinde işleyebilmek ya da hiç değilse bu safhada bazı müsbet gelişmelerin başlayabilmesi için gerekli adımları atabilmektedir.

Bu kitap, işte bu tesbitlerden hareketle yazıldı, dolayısıyla bu kitabın yazarı, ilk bakışta bugüne ait gibi görünen nice meselenin, esas itibariyle tarih tarafından önümüze getirilip bırakıldığını ve bu nedenle bugünkü sorunlarımızın, tarih'in yardımına başvurmaksızın çözüme kavuşturulmayacağına inanmaktadır. O halde burada hareket noktamızın şu esasa müstenid bulunduğunu söyleyebiliriz: *Tarih'e dönmeyi istemek, ilkelere dönmeyi istemek demektir.*

Dücane Cündioğlu

I. BÖLÜM

KUR'AN'I ANLAMA'NIN MAHİYETİ ÜZERİNE FELSEFÎ BİR ÇÖZÜMLEME

Giriş

Kur'an-ı Kerim'i bir *vahy-i ilahî* olarak kabul edip ona inanmış kimselerin —gerek dinî tefekkürleri, gerekse dinî yaşantıları itibariyle— Kur'an'ı rehber edinmelerinden, Kur'an'ı bir *üss'ül-esas* ittihaz edip ona uymalarından daha tabii ne olabilir?

Hiç kuşkusuz her müslümanın en büyük arzusu, —tıpkı Kur'an-ı Kerim nâzil olduğunda Hz. Muhammed'le beraber iman edip salih amel işleyen ilk müminlerin Kur'an tebliği doğrultusunda bir *iman-amel* bütünlüğünü gerçekleştirdikleri gibi— Kur'an ayetlerine uygun bir tefekkür biçimine (sahih bir imana) sahip olmak, Kur'an'ın buyrukları, emir ve nehiyleri doğrultusunda bir hayat tarzını (amel-i salih'i) gerçekleştirmek ve böylelikle hem dünyada, hem de ahiret'te saadet içerisinde yaşamayı başarabilmektir.

Bu her müslümanın arzu ettiği, arzu etmesi gerektiği bir durumdur. Ancak Kur'an tebliği doğrultusundaki bir dinî tefekkürü (sahih bir imanı) ve bir dinî yaşantıyı (amel-i salih'i) gerçekleştirmek, evvelemirde onun öğretisini sağlıklı olarak anlamakla, kavramak-

la tahakkuk edeceğine göre, günümüz müslümanlarının Kur'an'ı ilk nesiller gibi sağlıklı bir biçimde anlayıp kavramaları, dolayısıyla hem bu kavrayışın imkânlarının, hem de açıkça ve herkesçe itimad ve itibar edilebilir kurallarının olması, varsa —ki vardır— bunların ortaya konulması gerekir.

Kur'an, Allah'tan sakınan herkese (Bakara/2) ve tüm insanlara (Bakara/185) rehberlik etmek üzere Rabb'ul-âlemîn tarafından indirilmiş bir kelâm-ı ilahî olmak hasebiyle rehberlik görevini dün olduğu gibi bugün de icra edecek kuvvettedir. Ne var ki günümüz müslümanı ile, kendisine iman etmiş olduğunu söylediği bu Kitab arasındaki mesafe bugün iyice açılmıştır ve maalesef açılmaya da devam etmektedir. Yeryüzünde, insanlığın son şansı olan bu mübarek kelâm'ın o hayat verici nefhasından mahrum olan milyarlarca insanın yaşadığı bir yana, onun hitabına muhatab olma, ona iman etme şerefine nail olmuş bir o kadar insanın da yine bu nefhadan mahrum oldukları, en azından gereğince onu okuyamadıkları, okusalar da anlamadıkları reddedilemez bir vâkıadır.

Bu yüzyılın başlarından itibaren, özellikle ülkemizde, Kur'an'ın anlaşılması için, bu halkın bu Kitab'ı kendi dillerinde okumaları gerektiği, problemlerin asıl kaynağının nihayet basit bir dil sorunu olduğu, Kur'an'ın bu halkın kendi diline çevrilmesi halinde birçok meselenin hallolacağı iddia edildi. Bu kanaat insanlara o kadar makul ve ikna edici geliyordu ki Kur'an'ı, orijinal dili yerine daha önce çevrilmiş olduğu Batı dillerinden Türkçe'ye tercüme etmeye kalkışanlar bile oldu. Bu teşebbüsler bazı tepkiler alınca, işin ehli olan zevâtın kaleminden çıkmış daha ciddi mealler ve tefsirler yazıldı; bununla yetinilmedi, zaman geçtikçe daha birçok klasik ve modern tefsir kitabı dilimize çevrildi. Öyle ki şimdi kütüphanelerimiz, isimlerini bir çırpıda sayıvermenin mümkün olamayacağı çeşitli tefsir ve meallerle dolu.

Hemen hemen bir asırlık çeviri tecrübesinin ciddi bir muhasebesi neticesinde artık anlaşılmış olmalı ki vahy-i ilahî'nin çeşmesinden içmek için tek başına meal ve tefsirlere başvurmak çare değildir. Nev'i şahsına münhasır bir formda sunuldukları için — başarılı olsalar bile— mealler yetersiz kalmakta, koca ciltlere bâliğ olan tefsirlerin dili ise halka hitab etmemektedir. Halk heyecanla evine götürdüğü devâsa eserlerin içine girdiğinde, onca rivayet ve yorum karşısında ne yapacağını, hangisini ve niçin tercih edeceğini bilememektedir. *Tefsir Usûlü* kabilinden yazılan eserlere gelince, zaten sayıları birkaç taneyi aşmayan bu kitapların da hesabı verilmemiş bilgileri tekrarlamaktan öte bir işlev gördüğünü söylemek mümkün değildir.

Velhasıl, İslâm'a uygun düşünmeyi, İslâm'ı yaşamayı, İslâm'ı her yönüyle hayata geçirmeyi kendisine şiâr edinmiş bugünün müslümanının, halletmesi gereken pekçok sorunun bulunduğunda kuşku olmadığı gibi, maddî-manevî binbir türlü sıkıntının içinde olan, bu sıkıntıları aşması gereken müslümanın, içinde yaşadığı sorunların mihverinde "Kur'an'ı (doğru olarak) anlamak" şeklinde esaslı bir meselenin yer aldığında da kuşku yoktur. Müslümanı müslüman yapan, hayatını, varoluşunu anlamlı kılan, hedeflerini, maksadlarını, gayelerini oluşturan, kendisine sıkıntılarının, sorunlarının olduğunu hatırlatan, bunları aşması gerektiğini söyleyen, elbette sahip olduğu dindir, İslâm'dır. İslâm'ın mihverinde ise Kur'an yer alır. İslâm'ı doğru anlamak, doğru bir biçimde tatbik etmek ise, hiç kuşkusuz Kur'an'ı doğru anlamadıkça, onun öğretisini sağlıklı bir biçimde kavramadıkça mümkün olmaz!

Peki, Kur'an'ı sağlıklı bir biçimde anlayıp kavramak nasıl mümkün olacaktır? Bunun yolu yordamı, bir usûlü esası, kaideleri kuralları var mıdır? Bizce bunlar, cevaplanması, hakkının verilmesi gerekli olan suallerdir. Ancak bu suallerin doğru olarak cevaplana-

bilmesi, 'anlam'ın, 'anlama'nın mahiyeti konusunda *açık-seçik* bir görüşe ulaşmadıkça mümkün olmayacağından, olamayacağından evvelemirde *anlam* ve *anlama* konusunun ciddi bir surette temellendirilmesi gerekmektedir.

I. Kur'an'ı Anlamak

Bir Kur'an ayetinin *hangi* anlama geldiğini bilmek isteyeceklerin. öncelikle ayetin *nasıl* ve *niçin* o anlama geldiğini bilmeleri gerekir. Çünkü anlama'nın konusu olan Kur'an ile anlama'nın kendisi hakkında *açık-seçik* bir tasavvura ulaşıl(a)madığı, lafzın mânâya delâlet yolları, anlama esnasında nelerin olup bittiği, kısaca *anlama'nın ilkeleri* bilin(e)mediği takdirde, bir ayetin anlamının, o ayetin doğru ve/veya yanlış anlamı olduğu kesinlik kazan(a)maz. Kesinliğin olmadığı yerde, doğru ya da yanlış anlam'dan söz edilemez. Doğru ya da yanlış anlam'dan söz edilemediği yerde ise —hiç kimsenin kuşkusu olmasın ki— *bir* anlam'dan sözedilemez!

— Bu ayet şu anlama gelir.

— Niçin?

— O anlama gelir de ondan!

İşte bu, lafzın mânâya delâlet yollarını bilmeksizin, lafzın delâlet ettiği mânânın tayin edilebileceğini sananların içine düştükleri bir döngüdür. Anlam, sadece lafızda, lafzın kendisinde bulunan

muayyen bir vurgudan ibaret değildir. *Anlam*, aynı zamanda lafzı kullananın söyleminde, onun niyet ve yönelimlerinde aranılan, teşhis edilen bir şeydir de. Anlam'ın, muhatabın metinle ilişkisi sırasında tezahür ettiği söylendikde, anlam, muhatabın muhayyilesinin zenginliğine havale edilmiş olmaz; belki kendisini ifna eden, diğer tabirle *buharlaşmasına* yol açan zemine bir îmada bulunulmuş olur. Çünkü herkes bir metni aynı şekilde anlıyor ve birbirlerini o metni yanlış anlamakla süçlamıyorlarsa, bu takdirde anlam'ın ve anlama'nın tâbi olduğu ilkeleri soruşturma ihtiyacı ortaya çıkmaz. Fakat gerçekte durum böyle değilse? Herkes aynı metinden farklı mânâlar elde ediyorsa? Bu farklılıklar da birbirlerine mütebayin ve zıt ise? İşte o zaman, bizi bir sözün *ne* anlama geldiği değil, *nasıl* ve *niçin* o anlama geldiği ya da gelmemesi gerektiği alâkadar eder ki bu durumda da birtakım sualler ortaya çıkar:

- Biz bir metni nasıl anlarız?
- Anlama faaliyeti esnasında neler olup biter?
- Bir metni 'doğru' olarak anlamak imkânı var mıdır?
- Anlam'ı 'doğru' ya da 'yanlış' olmakla nitelemenin ölçütü (*nesnel* koşulları) var mıdır, varsa, bu ölçüt *nesnel* bir biçimde gösterilebilir mi?
- *Anlama* ile *yorumlama* arasındaki fark nedir?
- Muhatabın, —metin'le ilişkisi bağlamında— aşmaması gereken bir sınır var mıdır?
- Anlam, metnin içinde duran, bizi 'orada' ve 'öylece' bekleyen bir şey midir, yoksa metinle ilişki sırasında ve muhatabın katkılarıyla kendisini ifşa eden bir mahiyete mi sahiptir?
- Bir metni, öylece, yani *kendinde olarak* nasıl idrak edebiliriz?

Bu sual listesi uzatılabilir. Bu suallere cevap vermeyi gerekli gördüğünüz andan itibaren anlama'nın ve yorumlama'nın doğası üzerine konuşuyorsunuz demektir ki bu da kaçınılmaz olarak bir usûl'ün inşasına *başlamak* anlamına gelir.

Şimdi, bir usûl'ün inşasında merkeze alınması gereken suali soralım; sonra da bu sualden hareketle Kur'an'ı anlama'nın ilkelerini temellendirmeye çalışalım:

- "Kur'an'ı anlamak" *ne* demektir? ("Kur'an'ı anlamak" *neyi anlamak* demektir?)

Böyle bir suali hiç kuşkusuz çeşitli şekillerde cevaplamak mümkündür. Meselâ, "*Kur'an'ı anlamak* hayatı anlamak demektir", "*Kur'an'ı anlamak* insanı anlamak demektir", "*Kur'an'ı anlamak* doğayı, evreni, hakkı, hakikati... anlamak demektir" gibi. Oysa bu tarz cevapların hiçbiri, aslında bize Kur'an'ı anlama'nın *neyi* anlamak demek olduğunu söylemezler. Çünkü bu cevapların hepsi de sadece Kur'an'ın bilgi *içeriğine*, dolayısıyla *işlevine* yöneliktir; yani bize Kur'an'ı anlama'nın *neyi* anlamak demek olduğunu değil, Kur'an'ı anladığımız takdirde neleri bilebileceğimizi söylemektedirler. Bu sual, "Kur'an'ı anlamakla neleri biliriz, neler hakkında bilgi sahibi oluruz?" veya "Kur'an bize ne(leri) öğretir?" şeklinde vazedilmiş olsaydı, bu takdirde yukarıdaki cevaplar, sualin *doğru* ya da *yanlış* birer karşılığı olarak kabul edilebilirdi. Ne ki burada sualin konusu bu değildir.

"Kur'an'ı anlamak" ibaresinde geçen *Kur'an* sözcüğünün yerine, bu sözcüğün *mahiyetine* değil de *muhtevasına* ('içeriğine', dolayısıyla 'işlevine') delâlet eden lafızların ikame edilmesi, herşeyden önce, anlama'nın nesnesinin (Kur'an'ın) ne tür bir varlık-tarzına, ne tür bir varlık sferine ait olduğunun hesaba katılmadığını, daha da önemlisi, bu takdirde anlama'nın *araçlarının* ve *biçiminin*

değişebileceğinin dikkate alınmadığını gösterir. Halbuki böyle bir usûl hatası, —çoğunlukla yapılageldiği üzere— henüz anlama'nın nesnesini (Kur'an'ın kendisini) ele almadan, bu konuda *açık-seçik* bir kavrayışa ulaşmadan, zaten varoluş sebebini bu ihmalde bulan bir karmaşanın tam da içine düşülmesine yol açar. Çünkü yorum karmaşası, yoruma konu olan metnin ibarelerinden önce o metnin tabiatını anlamadaki farklılıklardan kaynaklanır. Metnin muhatabı, metnin kendisini nasıl düşünüyor, nasıl düşlüyor ise, metnin içeriğini de bu düşüncesine uygun bir yoruma tâbi tutar; tıpkı metni çağının bir ürünü, bir hasılası kabul edenlerin (msl. Hasan Hanefî, *Kıraat'un-Nass),* onu kendisine ilişkin böyle bir tasavvurdan hareketle yorumladıkları gibi.

Farklı muhatabların yorumları da farklı olacağından, birbirinden farklı yorum-tiplerinin (exegetical typology) doğması kaçınılmazdır. Karmaşa, —sanıldığı gibi— evvelemirde bu yorumların, yorum-tiplerinin kendilerinde, başka bir deyişle muhatabların, metni yorumlayışlarında, yorum biçimlerinde ortaya çıkmaz; bilakis karmaşa, muhatabların metne, metnin yapısına ilişkin tasavvurlarından doğar, yorumlar da bu tasavvurata uygun olarak öne sürülür. Binaenaleyh yorum-tiplerine yönelik köklü bir eleştiri, metnin yorumlarını değil, öncelikle metne ilişkin tasavvurları hedef almalıdır.

Bir misal vermek gerekirse, John Wansbrough'nun *Quranic Studies* (1977) adlı eserini, bu açıdan değerlendirmek pekâlâ mümkündür; zira —incelendiği takdirde görüleceği üzere— Wansbrough'nun Kur'an hakkındaki yorumları, en nihayet kendisinin Kur'an hakkındaki tasavvurlarının bir sonucudur. Nitekim Fazlur Rahman'ın, onun mezkur eseri hakkındaki tesbitleri de bizim bu görüşümüzü teyid edici mahiyettedir:

Bu kitapta şu noktalar ispat edilmek istenmiştir:

1. Kur'an, yoğun bir Yahudi-Hristiyan çatışması neticesinde doğan atmosfer içerisinde ortaya çıktığı için, aslında Yahudi geleneğine göre yazılmış bir eserdir;
2. Kur'an, birçok kültürün birleşmesi ile ortaya çıkmıştır (bu nazariye Kur'an'daki farklılıkları açıklayabilmek için kullanılmıştır; İbrahim peygambere olan tutumlar gibi):
ve nihayet netice olarak:
3. Kur'an, bugünkü haliyle Muhammed (a.s.v) sonrası oluşmuş bir kitaptır. (Fazlur Rahman, 1993: 32)

Kur'an'ı yahudi geleneğinin ve içiçe geçmiş birçok kültürün ürünü olarak gören, hatta bugünkü haliyle Kur'an'ı Hz. Muhammed sonrası oluşmuş (!) bir metin olarak tasavvur eden bir zihniyetin, Kur'an hakkındaki yorumlarının ne tür bir şekil alacağı sanırım izahtan varestedir.[1]

I/a. Metin ve Tasavvur

Eleştiri'nin, "metnin yorumları" yerine, öncelikle "metne ilişkin tasavvurları" hedeflemesi, iyice bilmek gerekir ki herşeyden evvel eleştiri'nin sıhhati gereğidir. Çünkü *yorum* eleştirileri, yüzeysel olana, yüzeyde kalana (zahir'e) ilgi duyarken, *tasavvur* eleştirileri, yorumların arkasında kalan, görünmeyen, görülmeyen, hatta zaman zaman yorum sahiplerinin bile farkına varmadıkları bir bilinç durumunu (bâtını) serimlemeyi amaçlar.

Burada *tasavvur* ile *yorum* arasındaki farkı, İslâm Mantıkçılarındaki *tasavvurat* ve *tasdikat* ayrımına dayanarak açıklamak mümkündür. Çünkü İslâm Mantıkçıları, Mantık'ın konularını *tasav-*

1 Bu konuda bir başka misal için Leone Caetani'nun *Annali dell' Islam* adlı eserinin —ki Osmanlıca'ya *İslâm Tarihi* adıyla çevrilmiştir— giriş bölümünde serdettiği siyasî mülâhazalara bakılabilir: Ceatani, 1924: I/7-26

vurat ve *tasdikat* olmak üzere iki bölümde incelemişler. kavramları ve tanımları *tasavvurlar* kısmına dahil edip hüküm ve önermeler ile akılyürütmeleri ise *tasdikat* kısmında ele almışlardır. Lafızlar, mânâların halini bildiren işaretler olduklarından, İslâm Mantıkçıları lafzın mânâyı ifade etmesine *delâlet* adını vererek esasen çok verimli olabilecek bir *anlambilim* de vücuda getirmişlerdir. Lafız, önermelerin ve akılyürütmenin malzemesidir ve bu nedenle lafzın delâlet ettiği mânâ hakkıyla bilinmedikçe, ne lafızlardan oluşan önermeler, ne de önermelerden meydana gelen kıyas (doğru bir biçimde) kurulabilir.

Tasavvurat'ın esası, "cins, nev, fasıl, hassa ve araz-ı âmm" olmak üzere külliyat-ı hams (beş küllî), amacı ise. tarif'tir (hadd ve resm). Tasdikat'ın esası ise önermeler (kazayâ), amaçları da kıyas, burhan, cedel, şiir ve hitabet'tir. Tüm bu bölümler, esas ve gayeleriyle birlikte Mantık'ın konusunu teşkil ederler.

Demek oluyor ki İslâm Mantıkçıları bilgi'nin (ilmin) kazanılmasının iki merhalede cereyan ettiği görüşündedirler. Bu duruma göre, ilk merhalede eşyayı (tek tek şeyleri, nesneleri) tasavvur ederiz; ikincide ise bu tasavvurları, başka tasavvurlara bağlayarak olumlu ve olumsuz şeklinde onları tasdik ederiz.

"Her bilgi (*ilim*), ya tasavvurdur ya da tasdiktir"

(العلم: اما تصور و اما تصديق) derken, İslâm Mantıkçılarının ve Kelâmcılarının yaptıkları şey, düşünmenin iki ana safhasını işaretlemektir. (Razî, 1986: II/321)

Burada ilk bilgi, tasavvur'dan başlatılmak suretiyle adına *düşünme* denen eylemin. önce kavram ve tanımlarla, sonra bu kavram ve tanımların (dolayısıyla bu kavram ve tanımlardan elde edilen önermelerin) birbirine bağlanmasıyla meydana geldiği, tasavvurlar (kavramlar) tasdik edilmedikçe, başka bir deyişle kavramlar, 'önermeler' halini alıp doğru ya da yanlış bir bilgi verir hale getirilme-

dikçe düşünme'nin *tamamlanmamış* olacağı ifade edilmektedir. Öyleyse, tasavvurlarımız (kavramlarımız) *doğru* olmadığı zaman, birer yargı bildiren önermelerimiz de *doğru* olamayacaktır. Önermelerimiz doğru olmadığı ya da doğru önermeler kuramadığımız sürece, bu önermelerle gerçekleştirdiğimiz akılyürütmelerimiz de doğru sonuçlanmayacaktır; yani akılyürütme'nin esası önermeler (yargı bildiren cümleler), önermelerin esası da tasavvurlar, yani kavramlardır.

İslâm Mantıkçılarının yaptıkları bu ayrımın, kendileri tarafından sadece Mantık'ın değil, Dilbilim'in de kavramsal araçları olarak kullanıldığını dikkate almamız halinde, düşünme'nin yasalarıyla, konuşmanın yasalarının aynı katogorik düzlemde yer aldıklarını söylemek yanlış olmasa gerek: zira *tasavvurlar nazariyesi* olarak bilinen bu kısım, aynı zamanda *elfaz nazariyesi* olarak da isimlendirilmektedir.

Bu durumda, *tasavvurat* bölümünde incelenen kavramların ve tanımların yerine sözcükleri, *tasdikat* bölümünde incelenen önermelerin yerine ise cümleleri koyarak doğru cümlelerin doğru seçilmiş kelimelerle kurulabileceğini, akılyürütme sürecinin ise cümlelerin oluşturduğu söylem'in kendisine karşılık geldiğini ifade edebiliriz. Binaenaleyh herhangibir söylem (hitab) eleştirisi, önce söylem'in bütününü, sonra söylem'i oluşturan cümleleri, sonra da bu cümleleri oluşturan kelime ve kavramları sorgulamalı, hesabı verilmedikçe hiçbir kavramın, yargı bildiren cümleler aracılığıyla kendilerini dayatmalarına izin verilmemelidir.

Bir metne ilişkin herhangibir tasavvurun, o metnin yorumuna tekaddüm ettiği söylenirken, aslında, muhatabın, metne yönelirken zihninde ona ilişkin bir tasavvuru da beraberinde getirdiği ve umumiyetle de muhatabların zihinlerindeki tasavvurata uygun karşılıklar bulmak beklentisiyle metne yaklaştıkları îmasında bulunulmuştu.

Hâl böyle olunca, bir kimsenin bir metin hakkındaki yorumlarının, en nihayet o kimsenin o metin hakkındaki tasavvurlarının bir neticesi olduğunu *fark* etmek gerekir. Çünkü eleştiri, metnin okurunun sahip olduğu tasavvuratı farketmezse, farkedemezse, o okurun, metni *niçin* o şekilde 'okuduğunu' da sağlıklı bir biçimde serimleyemez. Okumalar (yorumlar), okurun metinle ilişkisi esnasında değil, metne yaklaşmasından önce istikametlerini aldıklarından, eleştiri'nin de oradan başlaması lazım gelir.

Burada, *tasavvurat-tasdikat* ayrımının bize öğreteceği husus şudur: Nasıl ki düşünme eylemi, önce nesnelerin zihinde karşılıklarını bulması, tasavvur edilmesi; sonra bu tasavvurların (değişik ölçeklerde) birbirine bağlanması şeklinde gerçekleşiyorsa, anlama faaliyeti de önce metne ilişkin önkabullerden başlar, sonra bu önkabullerin *yorum* adı altında tutarlı birliklere dönüştürülmesiyle neticelenir. *Anlam* da bu sürecin sonucunda ortaya çıkar. Eleştiri, okur'un, metin hakkındaki yorumlarını, hatta daha doğru bir deyişle, metnin anlamına ilişkin raporunu, onun bu yorumlarına tekaddüm eden, bu yorumlarının bir parçası, belki de en önemli parçası olan tasavvurlarını soruşturmadan değerlendiremez. Eleştiri'nin, bir çözümleme (analiz) değeri taşıması için, yargıları ve o yargıların oluşturduğu söylem'i, gerçek anlamda (*bilfiil*) çözümleyebilmesi; yani yorum'un bir oldu-bitti'ye getirilmesine müsaade etmemesi gerekir. Kısaca, *çözümleme* ortada olmadığında, *eleştiri* de ortada değildir.

Batılıların Doğu'ya ilişkin yorumlarını değerlendirirken Edward Said'in yaptığı da açıkça budur. O, eleştiri'nin hakkını vermiş, yorumları, herşeyden önce o yorumları besleyen tasavvurlardan hareketle tartışabilmiştir. Kendisi —*Oryantalizm* (1989) ve *Covering Islam* (1984) adlı eserlerinde— sadece Batılıların Doğu hakkında söylediklerini değil, onların Doğu hakkında nasıl bir tasavvura sahip olduklarını, Doğu'yu nasıl *oryantalize* ettiklerini, başka bir deyişle,

Batılıların, kendi bilinçlerindeki tasavvurata uygun bir biçimde Doğu'yu nasıl *resmetmiş* (yorumlamış) olduklarını gayet ikna edici bir biçimde gösterebilmiştir.

Edward Said'in sözü edilen iki eseri, bizce, Doğu'ya ilişkin mütedavil Batılı yorumları sıralayıp eleştirmesinden değil, bu yorumlara yol açan bilinç durumunu teşhis etmesinden dolayı önemlidir. Nitekim aynı yazar, Batılıların İslâm'a ilişkin tasvirlerini ele alırken de bu dikkatli tutumunu sürdürür ve yorum'un arkasında kalan, hatta onun mevcudiyet sebebi olan bir bilinç durumunun eleştirisinin, yoruma öncelenmesi gerektiğine işaret eder:

> Yorum, yorumlayanın kim olduğuna, kime hitab ettiğine, yorum amacının ne olduğuna ve tarihin hangi noktasında yorumlandığına göre değişir. Bu anlamda, bütün yorumların 'koşullu' olduğunu söylebiliriz: içinde bulundukları koşullarla 'ilişkilidirler'. *Yorum*, diğer yorumcuların söyledikleriyle ilişkilidir; onları kabul, red veya devam ettirir. Geçmişle veya başka yorumlarla ilişkisi olmayan yorum yoktur. (Said, 1984: 185)

Batı'nın İslâm'a ilişkin tasavvurlarını ve bu tasavvurata istinaden ortaya koymuş olduğu tasvirleri —Gadamer hermeneutiğine atıfta bulunarak— sorgulayan Said'in şu cümleleri, gerçekten de üzerinde durulmaya değer niteliktedir:

> Bir metni anlamaya çalışan kişi, onun kendisine birşey söylemesine hazırdır. Bu nedenledir ki yorumlamak üzere eğitilmiş bir kafa, metnin getirdiği yeniliklere baştan beri duyarlıdır. Fakat bu tür duyarlılık, ne 'tarafsızlık' ne de "kişinin kendi benliğinden kurtulması" anlamındadır; kişi farkında olmadan biriktirdiği önanlamları (yani, geçmişteki deneyimlerinin sonucu olarak zihninde yer eden anlam ve yorumları) ve önyargıları taşır. (Said, 1984: 188)

Muhatab'ın sahip olduğu bu *önanlamlar* ve *önyargılar* nedeniyle metni sağlıklı bir biçimde kavraması mümkün değil midir?

Metinle muhatabı arasında 'aşılamaz', 'geçilmez' duvarlar mı vardır?

Son tahlilde, muhatab kendi ufkunun esiri midir?

Said, söylediklerine bakılırsa bu konuda pek kötümser sayılmaz.

> Önemli olan, insanın kendi eğilimlerinin farkında olması ve metnin kendisini bütün yeniliği ile sunmasına izin vererek önanlamlara rağmen kendi gerçeğini sunmasına fırsat tanımasıdır. Dolayısıyla, yabancı bir kültürün ürettiği bir metni okurken dikkat edilmesi gereken ilk şey, kültür uzaklığı, bu uzaklığın gerçek koşulları (zaman ve mekân olarak) ve yorumcunun kendi içinde bulunduğu zaman dilimi ve mekân içindeki konumudur. (Said, 1984: 188)

Muhatabların bağlı olduğu koşulların, bir metni (msl. başka bir kültürü) 'olduğu gibi' *okumayı* zorlaştırdığına dikkat çeken Said'in bu yaklaşımı, postmodernistlerin "Ötekisini açıklamak zordur!" şeklindeki söylemleriyle oldukça örtüşmektedir. Nitekim Gellner'i çileden çıkaran bu bakışaçısı, onun kendi sözcükleriyle şöyle dile getirilmektedir:

> Görececilik, bakışımlı (simetrik) bir dünya varsayar. **A** kültürü, kendisine ve **B** kültürüne ilişkin bir görüş geliştirmiştir. Benzer biçimde **B** kültürü de kendisine ve **A** kültürüne ilişkin bir görüş geliştirmiştir. Bu tüm kültürler için de böyledir. Ne **A**, **B**'yi yargılama konumundadır; ne de **B**, **A**'yı kendi terimleriyle okuyabilir. Her kültür bir başka kültürü onun kavramları bağlamında görmeyi öğrenmelidir. (Gellner, 1994: 85)

Said, Batılı yorumlara ilişkin eleştirilerini temellendirirken, Gellner'in *relativismus* şeklinde nitelediği çizgi üzerindedir ve bu, XX. yüzyılın sosyal bilimcileri için yeni ve oldukça farklı bir vaziyet-alış-

tır. Bu nedenledir ki Said, "uzun sözün kısası" der; "sosyal dünya bilgisi, kendisini oluşturan yorumların üstüne her zaman çıkamaz. İslâmiyet gibi karmaşık ve kaygan bir fenomen hakkındaki bilgimiz metinler, imajlar ve İslâmiyet'in (ki her zaman birtakım olaylar sonucu algılanır) direkt unsurlarından değil de 'temsilleri' veya 'yorumları' olan unsurlardan oluşur. Bir başka deyişle, başka kültürler, toplumlar veya dinler hakkındaki bütün bilgilerimiz. dolaylı kanıtların ve bilim adamının zaman, mekân, tarihî durum, kişisel yetenek ve genel siyasal koşullardan oluşan 'kişisel konumu'nun sonucudur." (Said, 1984: 190)

Bu temkinli tutumun birilerinin öfkesini celbetmesi tabii idi. Öyle ki postyapısalcılık, anti-modernist adımlarla Batı dünyasını bir çığ gibi sarmaya başladığında, Gellner gibileri "Ne allı pullu bir yutturmaca!" diye bağırmaya başlamışlardı bile (Gellner, 1994: 42). Kimsenin oturduğu yerden 'ötekisi' hakkında dilediği gibi tanımlama yapması artık savunulamazdı ve Said'in ısrarla altını çizmeye çalıştığı husus da buydu. Said'in bu görüşleri, kendisinin —diğer bir eserinde— verdiği şu misalle sanırız daha da açık hale gelecektir:

> Meselâ her çağ Shakespeare'i yeniden tefsir eder; Shakespeare değiştiği için mi? Hayır! Peki? Çünkü ortada güvenilir pekçok yayın bulunmakla beraber, yayıncılardan apayrı, oyunculardan tamamen bağımsız, mütercimlerle bütünü ile ilgisiz. 16. yüzyılın son çeyreğinden bugüne onun eserlerini izlemiş seyircilerden son derece uzak bir Shakespeare bulunmamaktadır. (Said, 1989: 520)

Bu misali verdikten sonra, Edward Said, yorumcu'nun ve yorumlama'nın bağlı olduğu koşulların bizatihi yorumların niteliğini değiştirdiğini, yorumcu'nun, metne, kendi içinde bulunduğu koşulların ona verdiği ufuktan bakabildiğini, böylesi bir zaafı barındıran her bakışın ise *körlükle* malul bulunduğunu şöyle ifade eder:

> Benim bu noktada söylediğim çok basit: edebî metin gibi cansız, ölü, âtıl birşey dahi, şahsiyetini bir bakıma okuyucuların ona sarfettiği dikkatten, ona ayırdıkları düşünüşten (muhakemeden), bilimsel mesai ve temaşadan almaktadır... da işte bu imtiyaz Doğu'dan esirgenmiştir, Araplar'dan yahut İslâm'dan esirgenmiştir. Âdeta bu ikisi (bütün akademisyenlerin gözünde) Batılının bir bakışı altında donup kalmıştır. (Said, 1989: 520-521)

Hâsılı, bir hristiyanın (msl. Watt'ın), bir yahudinin (msl. Wansbrough'un) ya da bir marksistin (msl. Rodinson'un), bir sosyal bilimcinin (msl. Weber'in) veya fundemantalist bir akılcının (msl. Gellner'in) İslâm hakkında söyledikleri, kendisinin İslâm hakkındaki *tasavvurları* teşhis edilmedikçe sağlıklı olarak eleştiri konusu yapılamayacağı gibi, bu tür kimselerin İslâm hakkındaki değerlendirmelerinde mevcut şu veya bu hata da onların bu konudaki bilgilerinin yetersizliğine tahmil edilemez; zira herhangi bir yorum, bu yoruma tekaddüm eden önyargılar dikkate alınmaksızın tartışılamaz. Ancak, yorum sahibinin *inançları* bahane edilerek karşıt eleştirilerden kaçınmak da doğru değildir.

Biz —Edward Said'in de dile getirmeye çalıştığı gibi— eleştiri'nin önce metne ilişkin tasavurlardan başlaması gerektiğini öne sürüyoruz; sicil ve sabıka kayıtlarından hareketle eleştiri'nin terkedilmesini değil! Eleştiri, metne ilişkin tasavvurları hedeflemekle beraber bu tasavvurların ortaya çıkardığı yorumları da tasfiye edebilmelidir. Çünkü her eleştiri, karşıt yorumların sadece *maksadlarını* değil, bizatihi *kendilerini* de tasfiye ettiği ölçüde haklılık kazanır.

Sorun, muhatabın o metni bütünüyle onaylamış bir kimse olması halinde daha da çetrefilleşir; zira bir hristiyanın ya da bir yahudinin Kur'an hakkındaki yorumları, yorum sahiplerinin, metne 'dışarıdan', hatta 'hâsımâne' baktıkları gerekçesiyle reddedilebilirse de bir müslümanın yorumları hakkında aynı yönteme başvurmak

pek o kadar kolay değildir. Nitekim Tefsir tarihine bakıldığında, yorum sahiplerinin mezhebî kabullerinden kaynaklanan münakaşalara rastlanabileceği gibi, farklı mezheblerde olmalarına rağmen aynı yorumların, aynı mezheblerde olmalarına rağmen ise farklı yorumların benimsendiğini görmek kabildir.

Meselâ genelde Sünnî âlimlerin (özelde Hanefîlerin) *sihrin gerçekliği* konusundaki 'olumlayıcı' görüşleri müsellemdir. Mutezile mezhebi mensupları ise, bilineceği üzere sihrin *gerçekliğini* reddederler. Çok ilginçtir ki İmam Ebu Hanife'nin kendi yaklaşımı, bu konuda Sünnî görüşle değil, bilakis Mutezilî görüşle paralellik arzeder. (Şevkanî, I/119. .فذهب المعتزلة و ابو حنيفة إلى أنه خدع لا عصل له و لا حقيقة)

Şayet söylemek icab ederse, Hanefîlerden bu görüşte olan başka âlimler de vardır. (Cessas, 1985: I/51-61)

O halde diyebiliriz ki asıl sorun, *itikadî* olmaktan daha çok metodolojiktir; yani metnin yorumlarının, o yorumlara eşlik eden tasavvurata uygun olarak ortaya konduğu söylendikte, mücerred bir *imanî* kabullenişe değil, bilakis muhatabın, bu kabullenişi de aşan kavrayışına vurgu yapılmış olmaktadır.

I/b. Otoriter Yorum ya da Otoritelerin Yorumu

Tüm bu izahlar neticesinde biz, "Kur'an'ı anlamak, *neyi anlamak* demektir?" sualinin ve bu suale verilecek olan cevabın, Kur'an'a dayalı her söylemin meşruiyeti ile doğrudan alâkalı olduğunu, söylem'e meşruiyet kazandıracak olan ilkenin, işbu temellendirme'nin kendisinde bulunabileceğini söylüyoruz. Söylüyoruz; zira hesabı verilmemiş kavramlardan hareketle öne sürülen yargıların, safsataya yol açabilecek neticeler tevlid edeceklerine inanıyoruz.

Safsata vehimlere dayanır, bedihî değildir, aldatıcıdır ve en nihayet insanı heyecanlandırır, duygulandırır ama ona bir bilgi ver-

mez, birşey öğretmez; onu sadece oyalamış olur. Safsatayı kendisine sanat edinmiş *popülizm* ise tüm gücünü, halkın safsatayla yetinebilen bir yapıda oluşundan alır.

> Doğmatizm, insanı anlam aramaktan meneden ilk şeydir. (Walters, 1995: 27)

Müsellemat (açık-seçik bilgiler) adıyla halkın önüne sürülen malumat, ciddi soruşturmalar karşısında kendi mukavemetini sınamazsa, sınanmayı göze almazsa belki bir süre daha yaşamaya devam eder, ama ne zaman birileri çıkıp bu malumatı sigaya çekerler, işte o zaman bu sahte bilgilere dayalı bina tümüyle çöker kalır.

Yahudiliğin başına gelen budur. Hristiyanlığın başına gelen de budur. Yahudilik, değil sadece yahudi olmayanların (gentile), yahudilerin dahi kutsal metne yaklaşmalarını yasakladı. Öyle ki XVII. yüzyılda yaşamış yahudi kökenli bir filozofun, Benedict de Spinoza'nın (1634-1677) —Abbasîler döneminde Anan ben David'in başına geldiği gibi— aforoz edilmek için, "Kutsal metne dair bilgimiz, sadece ve sadece Kutsal metnin kendisine istinad etmelidir!" (Spinoza, 1951: 100) kabilinden sözler sarfetmesi yeterliydi. Nitekim "İm *Kabbalah*, nekabbel" (*Gelenek* ise kabul ederiz) demek âdetinde olan yahudilerin o meşhur tefsir geleneği dikkate alındığında, böyle bir sözün, Rabbîlerin tefsir usûlüne yönelik bir meydan okuma olduğunu tahmin etmek hiç de zor olmasa gerek. Çünkü kutsal metne ilişkin bir bilgi'nin sadece ama sadece kutsal metnin kendisine istinad etmesini taleb ya da teklif etmek, kutsal metnin dışında varsayılan kişisel ya da kurumsal herhangibir otoritenin meşruiyetini tanımamak demekti. Oysa Rabbinik tefsir geleneğine göre; Tevrat'ın *resmî yorumu* kabul edilen 'sözlü kanun' olmaksızın Tevrat anlaşılamazdı, yorumlanamazdı ve bu

sözlü kanun'un otoritesini gözardı eden her türlü yorum batıl, her yorumcu kâfirdi.[2]

Hristiyanlığa gelince, o, *müsellemat* kabilinden takdim ettiği bilgileri, konsil kararlarıyla *credo* (amentü) şeklinde halka dayattı ve hiçbir surette sınanmayı göze alamadı. Oysa Kur'an-ı Kerim'in hristiyanlarca *müsellemat* diye bilinen esasları nasıl darmadağın ettiğini, bunların birer *safsata* olup hiçbir hakikat değeri taşımadığını sarahaten ortaya koyduğunu biliyoruz. Kur'an'ın Hristiyanlığa yönelik eleştirileri, sadece *Teslis* ya da *Ruhbanlık* ile sınırlı kalmadı, bu inançların dayandığı metnin kendisini (*vahiy* telakkisini) de tenkide tâbi tuttu, sıhhati temin edilmemiş bir metnin, bu safsataların en önemli kaynağı olduğunu, eleştiri'nin evvelemirde buradan başlaması gerektiğini de öğretti. Fakat ne —esasen bizim karşı çıkışını önemsediğimiz— Samsatlı Pavlos'un ve Arius'un itizali, ne asırlar sonra vücud bulan Luther ve Calvin protestanizmi, ne de bugünkü hristiyan fundamentalizmi bu denli radikal bir tutum ortaya koymadı, koyamadı. Soruşturmalarını kutsal metnin tabiatı üzerinde derinleştireceklerine, *müsellem* kabul ettikleri, etmek zorunda kaldıkları *vahiy telakkisi* çerçevesinde kalmayı seçtiler ve itirazlarını esasen bu çerçeveden hareketle öne sürdüler. Düşünemediler ki müsellem bilgiler, karşıt soruşturmalarca sigaya çekilmedikçe, ya sadece kendilerine inananların zannlarında varolurlar ya da muhataplarının zaaflarında; dolayısıyla başkalarını ilzam edici bir güçleri de olmaz. Bu nedenle gerek Protestanizm, gerekse Hristiyan

2 Yahudi olmayan kimselerin (gentile), Tevrat'ı tefsir etmeye kalkışmalarının cezası *ölüm* olduğundan, burada tekfir etmenin mânâsı üzerinde biraz düşünmek gerekir. "Rabbî Jochanan dedi ki: Tevrat'ı (Tora) inceleyen bir kâfir ölüme lâyıktır. Çünkü Tesniye 33:4'te şöyle yazar: 'Yakub cemaati için miras olarak Musa bize bir şeriat emretti.' Bu bizim mirasımızdır. Onların değildir." (Üzüm, 1994: 76)

Fundamentalizmi Batı dünyası için bir ışık olamadı; derinliksizdi, sahteydi, sathîydi, en önemlisi ilzam edici değildi.

Bu ise, esas itibariyle Hristiyan mezheblerinin tümü için geçerli sayılabilecek bir zaaftır (Fouyas, 1972). Oysa ilahî dinlerin vazettikleri esaslar ilzam edicidirler; sadece inanan kesimlerin değil, karşıtlarının da kendilerini kabul etmelerini isterler: zira güçlerini muhataplarının zaaflarından değil, hakkı, hakikati kavramak konusundaki müşterek kabiliyetlerinden (!) alırlar.[3]

Bu bakımdan Kur'an'a dayalı her söylem, meşruiyetini, sadece kendisine inananların kabullerinde bulmamalı, karşıtlarınca yöneltilen itirazları da geri çevirebilmelidir. Bu ise söylemin, dayandığı kavramların ve bu kavramlardan hareketle elde ettiği esasların hesabını vermesiyle mümkün olur. Kur'an'ı anlama'nın *nesnel* koşullarından söz etmekten kaçınan her teori, işte bu yüzden fideisttir. *Fideizm* ise içine kapanmayı, iddialarını açıkça seslendirmemeyi öngördüğünden, karanlığı sever, iddiasızdır, tutuktur, başkaldırmaz, meydan okumaz, eleştiriye açık olmadığından eleştirel tutumları hoş görmez. Oysa İslâm bidayette bir 'başkaldırı', bir 'meydan okuma' şeklinde tecelli etti, eleştirdi, karşı çıktı, eleştirilmeyi, karşılık görmeyi göze aldı, esaslarının açıkça ve herkesçe kabul edilebilir koşullarının bulunduğunu söyledi, hatta kendisine yöneltilen eleştirilere kutsal metninde yer vermekten bile kaçınmadı.

Sırf bu nedenledir ki Kur'an'ı anlamaya yönelik vazedilen her usûl, önce kavramlarını *açık-seçik* ortaya koymalı, sonra da anlama'nın *nesnel* koşullarından söz edebilme cesaretini gösterebilmelidir.

---

3 *Kabiliyet* ile *zaaf* arasındaki fark da tam işte burada ortaya çıkar. Birincisi olumludur, olumlu bir özelliktir, etkendir; ikincisi ise olumsuz bir özelliktir ve tabiatıyla edilgen'dir.

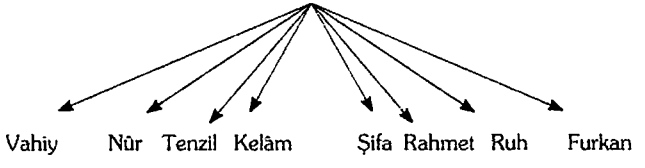
> Doğmatik eğilimin artması, kişinin bir noktayı ispatlayabilme iktidarındaki zaafla doğru-orantılıdır. (Walters, 1995: 27)

Anlama'nın *nesnel* koşulları bulunmadığında, bulunamadığında, anlam'ın kendisini de bulamayız; anlam'ı bulamadığımızda ise metne anlam'ı biz vermek zorunda kalırız. "Bizce *verilen* anlam", tabiatı gereği ilzam edici olamayacağından, son tahlilde ikna edici de olmaz ve gücünü, meselâ "yorumun sonu yoktur!" (*The Search For Meaning*, s. 249) gibi sathî öngörülerden devşirmeye kalkışarak sonsuz sayıda yorum imkânının bulunamayacağı gerçeğini görmezlikten gelir; bu yüzden de 'öznelci' (*subjektivist*) şeklinde adlandırılmayı hak eder. Öznelci yorum biçiminin ilkeleri yoktur, fantazileri vardır, ama buna karşın hedefi, olması gereken değil, olmakta olandır; (birinci dereceden) delillere değil, (ikinci dereceden) karinelere dayanır; öğretici olmayı, ikna edici olmayı istemez, etkileyici olmakla yetinir ve insan zihninin ihtimaller karşısındaki tereddüdünden sonuna kadar istifade eder; *sübutiyet-sükunet, açıklık-kesinlik* onun en nefret ettiği kavramlardır, o daha çok *değişim, gelişim, farklılık, zenginlik*, vb. kavramları kullanmaktan hoşlanır; anlaşılmaz olmayı, kapalılığı bir *zaaf* olarak değil, bir *derinlik* olarak takdim eder, şairânedir çünkü. Karşıtlarını eleştirmek yerine, onları beğenmemeyi yeğler, bu nedenle de korkaktır, ürkektir, çekingendir, her zaman vazgeçmeye hazırdır, çünkü her zaman bir açık kapı bırakmıştır kendisine. Sir Philip Sidney'in şairler hakkında söylediği gibi, onlar hiçbir şey beyan etmezler ve bu nedenle hiçbir zaman yalan söylemezler. Hâsılı *öznelcilik*, karmaşaya giden bir yolun taşlarını döşemeyi vazife edinenlerin mesleğidir.

I/c. Mahiyet-Muhteva Ayrımı

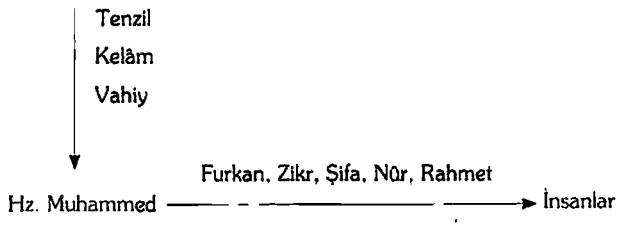
Bu gerekçelere binaen, "Kur'an'ı anlama'nın neyi anlamak demek olduğu" sualine verilen cevaplar, *mahiyet-muhteva* ayrımını dikkate almadıklarından reddedilmelidir. Çünkü mezkur sual, zaten bu ayrıma ve anlama faaliyetinin nesnesi konumundaki Kur'an'a ilişkin kavrayışa açıklık kazandırmayı amaçlamaktadır. Bu bakımdan önce Kur'an'la ilgili olarak *mahiyet* ve *muhteva* terimlerini ne tür bir bağlama yerleştirdiğimizi kısaca izah etmeye çalışalım.

Bilindiği üzere Kur'an'da Kur'an'ın kendisiyle ilgili olarak, meselâ, *vahiy, tenzil, kelâm, kur'an, kitab, ilim, hikmet, huden, şifa, rahmet, nûr, ruh, tebyin, furkan, zikr, nezîr* şeklinde birçok sıfat geçmektedir ve bu sıfatların hepsi de doğrudan doğruya Kur'an'ı nitelemektedirler.



Bu sıfatlar üzerinde dikkatlice düşünüldüğünde, bunların Kur'an'ı hep aynı açıdan ve aynı şekilde tavsif etmedikleri görülecektir. Meselâ *tenzil* kelimesiyle *nûr* ya da *huden* kelimeleri, *vahiy* kelimesiyle *şifa* ya da *rahmet* kelimeleri Kur'an'ı aynı düzlemde, aynı açıdan ve aynı şekilde nitelemezler; zira hepsi de Kur'an'ın farklı yönlerine işaret etmektedirler. Şayet bu kelimeleri Kur'an'a işaret etmeleri bakımından tasnif etmeyi denersek, pekâlâ *vahiy, kelâm, tenzil* kelimelerini bir grupta, buna mukabil *nûr, şifa, rahmet, huden, furkan* gibi kelimeleri de bir grupta toplayabiliriz. Çünkü ilk grupta yer alan kelimeler (*vahiy, kelâm, tenzil*), Kur'an'ı mahiyeti, tabi-

atı ve yapısı açısından nitelerken, yani onun ne tür bir söz olduğu hakkında bize bilgi verirken, ikinci grupta yer alan kelimeler ise Kur'an'ı içeriği, dolayısıyla işlevi itibariyle nitelemekte; onun ne tür bir işlev gördüğünü (işlevsel değerini) açıklamaktadırlar.



Bu izahâttan hareketle Kur'an'ın *mahiyetine* yönelik terimlerin, Allah Teâlâ ile Hz. Muhammed (s.a) arasındaki safhayı, *içeriğine*, dolayısıyla *işlevine* yönelik terimlerin ise Hz. Muhammed (s.a) ile muhatapları (diğer insanlar) arasındaki safhayı aydınlattığını, bazı terimlerin ise her iki safhaya da taalluk ettiğini ve bu ayrım dikkate alınmadığı takdirde de zihinlerdeki Kur'an tasavvurunun sarahatten yoksun olacağını söyleyebiliriz.

Bu paragrafın sonucu şudur: Mezkur suale yönelik cevap denemeleri, başka bir deyişle bu sualden hareketle kurulacak her önerme, her yargı cümlesi öncelikle Kur'an'ı *mahiyeti* açısından açıklayıcı olmak zorundadır. Çünkü böyle bir sual, hem anlamanın *nesnesini* (Kur'an'ı), hem de anlama'nın *kendisini* (Kur'an'a taalluk eden çabanın hakikatini) mesele edindiğinden, cevap da hem anlama'nın *nesnesini*, hem de *kendisini* açıklamayı hedeflemeli, aksi takdirde maksadın hasıl olmayacağı, olamayacağı bilinmelidir.

I/d. Mahiyet Soruşturması

İmdi mezkur suali ilk aşamada şu şekilde cevaplamak mümkündür:

- Kur'an'ı anlamak demek, bir dili (*lisanı*), dilde, dille ifade edilmiş bir sözü (*kelâmı*) anlamak demektir.

Bu önerme, dikkat edilecek olursa, **a)** "Kur'an'ı anlamak" ve **b)** "Bir dili (*lisanı*), dilde, dille ifade edilmiş bir sözü (*kelâmı*) anlamak" şeklinde iki temel bölümün birleşmesinden meydana gelmekte ve ikinci bölüm, birinci bölümü (konu'yu) açıklamak üzere ona *yüklem* olmaktadır; başka bir deyişle, bu önerme bilgimizi çoğaltan, genişleten değil, *açıklayan* bir yargı öne sürmektedir. Önermenin konusu ile yüklemi arasında birebir mutabakat varsa da bu önermede esasen açıklanan/açımlanan husus, yine dikkat edileceği üzere birinci bölümde geçen 'anlamak' tabirinin nesnesi, yani *Kur'an* sözcüğünün kendisidir. Çünkü 'anlamak' tabiri, her iki bölümde de sadece tekrarlanmakta ve bilhassa ikinci bölümdeki kullanılışı bakımından, önermenin ortaya koyduğu yargı içeriğinin oluşmasına *doğrudan* bir katkı sağlamamaktadır. Evet, *doğrudan* bir katkı sağlamamakta; zira anlama'nın kendisi ancak aldığı yeni nesneyle birlikte vuzuha kavuşmakta, kendisini *dolaylı* bir yoldan ifşa etmektedir.[4]

Burada —Kant'ın, önermeleri *analitik* ve *sentetik* şeklindeki ayırımına uygun olarak— bu önermenin 'analitik önermeler' sınıfına girdiğini söyleyebiliriz. Çünkü Kant, eğer önermenin yüklemi, önermenin konusunda zorunlu olarak düşünülüyorsa, o önermelere 'analitik önermeler' diyordu.

---

4 Bu önerme'nin yükleminde geçen *lisan* ve *kelâm* lafızlarının *eşanlamlı* kullanılmayıp farklı mânâlar içerdikleri şimdiden gözönünde tutulmalıdır: "Kur'an= (Lisan+Kelâm)"

> Yargılar hangi kaynaktan gelirlerse gelsinler ya da mantıksal biçimleri bakımından nasıl olurlarsa olsunlar, içerik bakımından aralarında fark vardır; bu içerik sayesinde ya sırf *açıklayıcı*dırlar ve bilginin içeriğine hiçbirşey eklemezler, ya da *genişletici*dirler ve verilen bilgiyi artırırlar; birincilere *analitik*, ikincilere ise *sintetik* yargılar adı verilebilir.
>
> Analitik yargılar yüklemde, öznenin kavramında zaten varolan, ama pek o kadar açık ve bilinçli düşünülmemiş olandan başka hiçbir şey söylemezler. "Bütün nesneler yer kaplar" dediğimde, nesne kavramımı hiçbir şekilde genişletmiş olmam, sadece çözmüş olurum; çünkü *yer kaplama* o yargıdan önce, açıkça söylenmese bile, gerçekte o kavramda zaten düşünülmüştü: o halde bu yargı analitiktir. Buna karşılık "Bazı nesneler ağırdır" önermesi, genel olarak *cisim* kavramında gerçekten düşünülmeyen bir şeyi yükleminde içerir; dolayısıyla benim kavramıma bir şey ekleyerek bilgimi artırır: o halde *sintetik yargı* olarak adlandırılmalıdır. (Kant, 1983: 14-15)

Bu açıklamaya uygun olarak bir başka misal daha verilebilir. Meselâ "Bekâr, evli olmayandır" şeklindeki bir önermede, *evli olmayan* kavramı (yüklem), *bekâr* kavramının kendisinde (konu) zorunlu olarak düşünülmektedir ve burada yapılan doğrudan bir çıkarımdır, sadece konu'nun (*bekâr* kavramının) çözülmesidir, çözümlenmesidir. Bu tür önermelerde, önermenin değillemesi kaçınılmaz olarak çelişiktir.[5] Ayrıca Kant, her analitik önermenin *a priori* bir nitelik taşıdığını; zira yüklem, konu'da zorunlu olarak düşünüldüğünden, önermenin *a priori* (kavramsal) bir çözümlemeden ibaret olduğunu söylemektedir. Sözgelimi "Altın, sarı bir metaldir" önermesinde, *sarı* ve *metal* kavramları (yüklem), *altın* kavramının

5 "Bekâr, evli olandır" önermesi, değillemedir ve konusuyla yüklemi çelişiktir. Çünkü 'evli olmaklık' çelişkiye düşmeden *bekâr* kavramına yüklenemez.

kendisinde (konu'da) zaten zorunlu olarak düşünüldüğünden, önermenin kurulması için hiçbir şekilde duyumlara (deneye) başvurmaya gerek bulunmamakta, *sarı* ve *metal* kavramları, *altın* kavramının kendisinden *a priori* olarak (zihnî bir işlemle) elde edilip açığa çıkarılmaktadır.

> Bütün analitik önermeler, kavramları deneysel olsa da *a priori* yargılardır, örneğin "Altın, sarı bir metaldir" önermesi; çünkü bunu bilmek için benim bu cismin sarı ve metal olduğunu içeren *altın* kavramından başka birşeye ihtiyacım yoktur. Bu benim kafamda *altın* kavramını oluşturmaktaydı ve bana onu —başka yerlerde aramama gerek kalmadan— öğelerine ayırmaktan başka yapacak birşey kalmıyordu. (Kant, 1983: 15)

"Bütün cisimler yer kaplar" önermesinin artık bir 'analitik önerme' olduğunu biliyoruz; şimdi sayılan işlemleri bu önerme üzerinde uygulayalım:

1) Yüklem, konu'da zorunlu olarak düşünülmektedir. Çünkü 'yer kaplama', daha *cisim* kavramının kendisinde tasdik edilmektedir ve zaten yer kaplayan şeylere *cisim* denir.

2) Önermenin değillemesi ("Bazı cisimler yer kaplamaz") çelişiktir.

3) Yüklem, konudan *a priori* olarak elde edilmiştir; yani cisimlerin yer kapladıklarını söyleyebilmek için, duyumlara, deneye gitmeye gerek yoktur.[6]

---

6 Matematiksel önermelerin *analitik* bir karakter taşıdıklarını söyleyen H. Poincaré, "2+2=4" önermesini bu açıdan tahlil etmekte ve oldukça ilginç neticelere varmaktadır. Leibniz'in 2 ile 2 toplamının 4 ettiğini ispatlama biçimini ele alır ve bu türlü istidlâlin 'salt analitik' olduğunun inkâr edilemeyeceğini söyler. Peki bu bir ispatlama mıdır? Herhangibir matematikçiyi sorguya çekiniz, size 'Bu bir ispatlama değil' cevabını verecektir; 'Bu bir gerçeklemedir.' (Bkz. Poincaré, 1964: 1-16)

Bu açıklamalara uygun olarak yukarıdaki önerme de 'analitik önermeler' sınıfına girmektedir ve dolayısıyla, önermenin yüklemi (*bir lisan'ı, bir kelâm'ı anlamak*), önermenin konusunda (*Kur'an'ı anlamak*) zorunlu olarak düşünülmektedir. Bu durumda da "Kur'an'ı anlamak neyi anlamak demektir?" sualine verilen cevap, kavramsal bir çözümlemeden ibaret olmaktadır.

Birincisi; "bir lisan'ı, bir kelâm'ı anlamak" şeklindeki ifade, "Kur'an'ı anlamak" ibaresinin kendisinde zaten mevcuttur ve böylelikle yüklem konu'da zorunlu olarak düşünülmektedir.

İkincisi; önermenin kuruluşunda yüklem konu'dan sadece *a priori* (kavramsal) olarak elde edilmiş ve *çözümlenmek* suretiyle konu'nun kendisindeki unsurlar açığa çıkarılmıştır.

Üçüncüsü; önermenin değillemesi çelişiktir; yani eldeki önerme, —*Kur'an* kavramının kendisi, kendisinin 'dilsel metin' (nass-ı lugavî) olduğunu *haricî* bir delile başvurmaya gerek olmaksızın îma ettiğinden— çelişkiye düşmeksizin değillenemez; değillenmeye kalkışıldığında ise konusu ile yüklemi çelişir. Kendi içerisinde çelişki taşıyan bir yargı, hatalı değil, saçma bir yargıdır. Çünkü çelişkiye düşmesi, çelişki içermesi, o yargının yanlış bir bilgi verdiğini değil, hiçbir bilgi vermediğini gösterir. Oysa her yargı, doğru ya da yanlış bir bilgi verir, bir bilgi verme iddiası taşır. Analitik yargılar çelişik olduklarında —aklın *çelişmezlik ilkesi* gereğince— hiçbir anlam taşımazlar, bir anlam taşımadıkları için bilgi vermezler, bu nedenle de saçma (anlamsız)dırlar.[7]

---

7 Çelişmezlik ilkesi, Kant'a göre, analitik yargılardaki en temel ilkedir: "Bütün analitik yargılar tamamıyla çelişme ilkesine dayanırlar ve onların malzeme olarak kullandıkları kavramlar deneysel olsa da olmasa da doğal yapıları gereği *a priori* bilgilerdir. Çünkü evetleyici analitik bir yargının yüklemi zaten önceden öznenin kavramında düşünüldüğünden ötürü, o özne hakkında çelişmeye düşmeden değillenemez." (Kant, 1983: 15)

Doğrudan çıkarıma uygun olarak yapılan bu izah, klasik mantığın akıl yürütme biçimlerinden tümdengelim (ta'lil, dedüksiyon) ile karşılaştırılabilir; zira tümdengelim de yapısı ve koşulları itibariyle dolaylı bir çıkarımdır ve fakat aynı zamanda analitiktir, bir çözümlemeden, bir tahlilden ibarettir. Meselâ, "Bütün insanlar ölümlüdür/Sokrat insandır/O halde Sokrat da ölümlüdür" şeklindeki dolaylı bir çıkarımda —ki bu bir kıyas-ı iktiranîdir— sonuç, şeklen değilse de anlam bakımından birincil öncülde, yani "Bütün insanlar ölümlüdür" önermesi içerisinde zaten vardır. İlk iki önerme kabul edildiğinde, bu sonuç zorunlu (apodiktik), aksi ise çelişiktir. Hem doğrudan çıkarım şeklinde nitelenebilecek analitik önermeler, hem de dolaylı çıkarımın bir türü olan tümdengelim, meselâ "İnsan, insandır" gibi *totolojik* yargılar olarak ele alınamaz; zira aralarında fark vardır. Bu bakımdan dolaylı çıkarımlarda öncül'ün sonuçta tekrarlanması, —şu misalde olduğu gibi— *döngüsellik* (devr) ile karıştırılmamalıdır: "Entellektüeller pipo içerler. Nereden mi biliyorum? Bir entellektüel söyledi. Entellektüel olduğunu nereden biliyorsun? Pipo içmekten hoşlandığını söyledi."

Şimdi önermemizi, "**X**'i anlamak, **Y**'yi anlamaktır" biçiminde daha açık bir ifade kalıbına dökelim. Bu cümlede de 'anlamak' sözcüğü iki kez tekrarlanmakta ve bu durumda önermenin ortaya koyduğu yargı, 'anlamak' sözcüğünden hareketle değil, anlama'nın nesnesinden hareketle bir değer ifade etmektedir; yani *vurgulanan* evvelemirde anlama'nın konusudur. *Anlama*, burada artık bir dile (lisan'a), dilde, dille ifade edilmiş bir söz'e (kelâm'a) yöneliktir, dil'le, dilsel ifadeyle sınırlanmış, hatta bir şekilde dil'e, bir dilsel ifadeye indirgenmiştir: Kur'an=(Lisan+Kelâm)

Böylelikle anlama'nın nesnesi, aslında anlama'nın mahiyetini de keyfiyetini de belirlemekte, onun ne tür bir çaba olduğunun açıklık kazanmasını sağlamaktadır. Oysa **X**'in yerine yine Kur'an'ı,

Y'nin yerine ise bu sefer *doğa* sözcüğünü koyup "Kur'an'ı anlamak, doğa'yı anlamaktır" şeklinde bir önerme vazetmiş olsaydık, bu önermede 'anlamak' sözcüğü, tabiatıyla *Kur'an* ile *doğa* sözcükleri tarafından farklı bir biçimde belirlenmiş olacaktı. Bu durumda hiç kuşkusuz yargının kendisi de değişir ve önermenin anlamı, olsa olsa, "Kur'an'ı anlamak, (âdeta) doğayı anlamak *gibidir*" şeklinde bir benzetmeye (teşbihe) dönüşürdü. Çünkü Kur'an ile doğa'nın varlık tarzları, her ikisinin de dahil olduğu varlık sferi, her ikisinin de anlam'ı bildirme biçimi (dili) değişik olduğundan, bu farklı iki varlık tarzını, bu farklı iki dil'i anlamanın biçimi de, araçları da farklıdır.[8]

Anlama'nın biçimini ve araçlarını (doğasını) tayin eden şey, burada hiç kuşkusuz anlama'nın konusudur, nesnesidir ve işte Kur'an'ı anlamakla neyi anlamış olduğumuz suali de buna uygun olarak hem anlaşılacak olan metnin, hem de bu metnin belirlemiş olduğu faaliyetin (anlama'nın) doğasını açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Bu bakımdan sualin cevabında, *Kur'an* sözcüğünün yerine konulacak her yeni sözcük, anlama'nın yapısını değiştirmemeli, bilakis *açıklayıcı-açımlayıcı* olmalıdır. Biz *Kur'an* sözcüğü yerine, lisan'ı ve kelâm'ı ikame ettiğimizde —Kur'an, Arap diliyle nazil olması dolayısıyla lisan'ı, Allah'ın sözü olması dolayısıyla da kelâm'ı içerdiğinden— zorunlu olarak anlama faaliyetinin araçlarını ve biçimini, anlamak istediğimiz 'şey' ile aramızdaki ilişkinin türünü, hem de kavramın dışına çıkmaya gerek kalmaksızın tayin etmiş oluruz. İnsanı, hayatı, doğayı, evreni, hakkı, hakikati anlamak sözkonusu olduğunda ise, hem anlama'nın araçları, hem de bu faaliyetin biçi-

8 Önermenin, "Kur'an'ı anlamak, *her bakımdan* doğayı anlamaktır" şeklini alması halinde, önermenin konusu ile yüklemi arasında *her bakımdan* mutabakat kurulamayacağına bilhassa dikkat edilmelidir.

mi —anlaşılacak şey'in doğasına, dahil olduğu varlık sferine uygun olarak— değişir.

Sözün özü, bunları ancak Kur'an'ı anlama'nın hasılasından sual edildiğinde dile getirmek hakkımız vardır, Kur'an'ı anlama'nın kendisinden sual edildiğinde değil!

II. Lisan'ı Ve Kelâm'ı Anlamak

Çıkarım doğru kabul edildiğinde, yani Kur'an'ı anlamak, bir lisanı, bir kelâmı anlamak suretiyle paranteze alındığında ["Kur'an=(Lisan+Kelâm)"], yukarıdaki suale pekâlâ şöyle bir biçim verilebilir:

- "Bir dili (*lisanı*), dilde, dille ifade edilmiş bir sözü (*kelâmı*) anlamak" ile kastedilen nedir?

Bu tür bir suali cevaplayabilmek için evvelemirde *dil* (lisan) ve *söz* (kelâm) ile ne kasdettiğimizi, *dil* ve *söz* tabirlerinden ne anlaşılması lazım geldiğini ortaya koymak gerekmektedir. Böylelikle hem bir dili, bir sözü anlamanın kendisi açıklık kazanmış olacak, hem de bu açıklık içerisinde 'anlam' ile 'anlama' kavramları büyük ölçüde tebellür edecektir. Çünkü bu durumda *anlama*, herşeyden önce bir dili, bir sözü anlama'ya, o sözün anlamını çözmeye tekabül etmekte ve dolayısıyla kendisinin *dilsel bir etkinlik* şeklinde nitelenmesi kaçınılmaz olmaktadır.

Peki ya anlam?!

Anlam ise işbu etkinliğin sadece bir hasılasıdır; başka birşey değil!

Bu sualin cevabı, bir önceki suale cevap verirken yapıldığı gibi artık kavramsal bir çözümlemeyle, *analitik önermeler* kurmak ya da doğrudan çıkarımlarda bulunmak yoluyla verilemez; zira bir dili, bir sözü anlamak, kaçınılmaz olarak söz'ün sahibini, onun muradını, söz'ün içine dahil olduğu dili, bu dilin kendisinde varolduğu toplumu, bu toplumun kültürünü, bu kültürün zamana ve mekâna ilişkin enstrümanlarını, kısaca dille birlikte dil-dışı olguları da bir bütünlük içerisinde ve derinliğine anlamak demektir. Bu bütünlük ise, kaçınılmaz olarak dilin dışına çıkmayı, dilin ardında kalanı, ilk bakışta görülmeyen, görülemeyen olgulara gitmeyi gerektirmektedir.

Analitik önermelerin, en nihayet *a priori* (kavramsal) bir çözümleme değeri taşıdığını, yüklem konu'da zorunlu olarak tasdik edildiği için yapılacak işin konu'da düşünüleni açığa çıkarmaktan ibaret olduğunu söylemiş ve bu nedenle de kavramın dışına çıkmaya gerek olmadığını ifade etmiştik. Yukarıdaki sualin cevabına matuf önermelerin türü değiştiğinden, değişmesi gerektiğinden, aynı çerçeveye bağlı kalarak, burada yine Kant'ın sentetik önermelere ilişkin tanımından yararlanabiliriz. Çünkü —daha önce de söylediğimiz gibi— bütün analitik yargılar, salt mantık ilkelerine göre yapılan kavram çözümlemeleridir ve tabiatıyla bunlar açıklayıcı kavramlar olarak, vâkıaya, varolana uygun oldukları sürece öğreticidirler. Buna karşın deneyimden gelen bütün yargıların *sentetik* (a postriori) yargılar oldukları açıktır. Bu yargılarda kavramlar, duyu verilerine, olgulara dayanarak birbirlerine bağlanırlar; dolayısıyla sentetik yargılarda kavramların dışına çıkmak zorunluluğu vardır.

Bu izahât ışığında, "bir dili (*lisanı*), dilde, dille ifade edilmiş bir sözü (*kelâmı*) anlama'nın" mahiyetine yönelik mezkur suâli, daha

geniş bir spektruma yerleştirerek cevaplamayı deneyebiliriz. Bu nedenle izahlarımıza *dil* ve *söz* kavramlarından başlayacağız.

II/a. Lisan ve Kelâm

Dil (lisan, langue) veya *söz* (kelâm, parole) bahis mevzûu olduğunda bizim kasdettiğimiz cihet, dil'in toplumsal bir olgu, toplumsal bir edinim (*competence*), söz'ün de bireysel, kişisel bir etkinlik, bir kullanım (*performance*) olduğudur. Dili *toplumsal bir olgu* şeklinde vasıflandırıyoruz: zira dil, o dili konuşanların önünde verilidir, *hazır* bulunur, konuşma (kelâm/söz) ise dil içerisinde gerçekleşmesine rağmen, onu dil'den farklı kılan taraflar vardır. Meselâ dil'in kendisi (bütünü) birşey bildirmez. Çünkü dil istemde bulunamaz; o sadece istem'e (irade'ye) aracılık eder. Kişi aynı şekilde düşüncelerini de dilde, dil ile, dilin imkânlarıyla oluşturur ve yine bu düşüncelerini o dilde, o dil ile, o dilin imkânlarıyla başkalarına aktarır. Dil, burada insanın konuşabilmesini mümkün kılan vasıtadır. Dilin toplumsal uylaşım'ın bir ürünü olması, onun bizatihi bir istemi olduğunu, ardında bir irade bulunduğunu değil, bilakis bir istemler toplamı olduğunu gösterir. Bu bakımdan anlam, dilin kendisinden ziyade dilin kullanımında ortaya çıkar; zira dil, anlam için bir imkân iken, istem anlam'ın koşuludur, yani anlam sadece dilde, dilin genel bilgisi içinde değil, o dilde konuşan kimsenin maksad ve muradında saklıdır.

Konuşma (kelâm/söz) burada dil'den (lisan) daha sınırlı ve dolayısıyla daha özel bir mânâ taşımaktadır. Dil ise toplumsal uylaşım'ın bir ürünü olmak hasebiyle başlıbaşına bir maksad ve murada sahip olmadığı halde, her konuşma ve/veya söz'ün ardında muhakkak bir *irade* ve tabiatıyla bir *murad* varolmak zorundadır.

İrade (istem) olmaksızın düşünme ve konuşma'nın gerçekleşemeyeceği söylendiğinde, irade böylece söz'ün (murad'ın) *olmazsa*

olmaz koşulu olarak tayin edilmiş demektir. Bu tayin ve tesbit, dil'in (lisan'ın) *gayr-i şahsî* bir nitelik taşımasına mukabil, söz'ün (kelâm'ın) *şahsî* olduğunu, kişiye, kişilere ait bulunduğunu bildirir.[9]

Birçok dilde *dil* kelimesi, hem "tat alma veya konuşma organı" için, hem de yine adına *dil* denen "bildirişme dizgesi" için kullanılır. Sözgelimi, Latince *lingua*, Fransızca *langue*, İngilizce *tongue*, Almanca *zunge*, Farsça *zebân*, Rusça *yazık*, Bulgarca *ezik*, Sırpça-Hırvatça *yèzik*, Fince *kieli*, Macarca *nyelv*, vb. örneklerde kelime her iki anlama da gelebilmektedir. (Aksan, 1990: I/50)

Arapça'da da *lisan* (çoğ. *elsine*) kelimesinin durumu böyledir ve bu kelime her iki anlamda da kullanılmıştır. Meselâ Kur'an'da geçen şu kullanımlar, insanın "tat alma veya konuşma organı" mânâsındadır:

- Vermedik mi biz ona iki göz ve bir dil (لسانا) ve iki dudak? (Beled: 8-10)
- O gün ki aleyhlerinde dilleri (السنة), elleri ve ayakları yaptıklarına şehadet edecektir. (Nûr: 24)
- Kalplerinde olmayanı dilleriyle (بالسنتهم) söylerler. (Feth: 11)

Şu ayetlerde ise *lisan* kelimesi, Türkçe'de adına *dil* dediğimiz "bildirişme dizgesi" mânâsında kullanılmaktadır:

- Biz her rasûlü kendi kavminin diliyle (بلسان قومه) gönderdik ki onlara beyan etsin! (İbrahim:4)
- Bu (Kur'an), açık-anlaşılır Arapça bir dildir (لسان عربيّ مبين). (Nahl:103, Şuârâ:195, Ahkaf:12)

---

9 Metinde sürekli olarak *dil*i, *lugat* yerine *lisan* kelimesiyle karşılamamızın nedeni, *lugat* kelimesinin (Türkçe'de) *sözlük* anlamının yanısıra (Arapça'da) *lehçe* mânâsında da kullanılıyor olmasıdır. Ayrıca *lugat* kelimesi Kur'an'da da geçmemektedir.

- Dillerinizin (السنتكم) ve renklerinizin muhtelif olması da O'nun ayetlerindendir. (Rûm:22)

Kavramın bizi burada ilgilendiren yanı, ikincisi, yani "bildirişme dizgesi" mânâsındaki kullanımıdır.

Dikkat edilecek olursa *lisan* kelimesi, ikincil kullanımlarında bir kavme, bir topluluğa, bir metne izafetle geçmektedir; hem Arapların, hem de Kur'an-ı Kerim'in dilinin adıdır Arapça! Bu kelime (lisan), Kur'an'da hiçbir surette Allah'a izafetle kullanılmamıştır. İslâm düşüncesi geleneğinde de *lisanullah* diye bir kavram mevcut değildir. Kur'an Arap diliyle, Arapça'yla nâzil olmuştur ve fakat *Allah'ın Lisanı* şeklinde değil, *Allah'ın Kelâmı* olarak tesmiye edilir. Ne var ki belağat uleması, *Kur'an'ın i'cazı* meselesinde *lisan-kelâm* ilişkisine (dolayısıyla "*lisan kelâm* ayrımına") istinad etmekle birlikte kelâm'ın i'cazını, lisan'ın i'cazından hareketle temellendirmişlerdir. Nitekim Bâkıllânî (öl. 403/1013) i'caz teorisini inşa ederken Arap dilinin diğer diller karşısındaki fesahat ve üstünlüğüne, hatta eşsizliğine atıfta bulunur ve Tevrat ve İncil gibi diğer semavî kitapların Arapça olmadıkları, Arapça'nın üstün özelliklerine sahip bulunmadıkları için nazımları bakımından *mucize* sayılamayacaklarını söyler. (Bâkıllânî, 1990: 57-60; krş. Şâtıbî, III/389, Ebu Zeyd, 1990: 176-177)

İmam Gazâlî (öl. 505/1111) ise, "Kur'an'ın Arapça oluşu (*arabiyyetu'l-Kur'an*) kadim'dir. Çünkü Hz. Peygamber 'Kur'an kadimdir' demiş ve Allah Teâlâ da 'Biz Kur'an'ı Arapça olarak indirdik' buyurmuştur. Bu nedenle Arapça'nın da kadim olması gerekir" şeklindeki bir iddiayı açıkça reddederek Kur'an'ın *Arapça*, Arapça okunuşunun *hak*, kendisinin *kadim* (gayr-ı mahluk) olduğunu ve fakat Arapça'nın *kadim* olmadığını söylemiştir. Gazâli'ye göre, Kur'an'ın kendisi kadim'dir, gayr-ı mahluk'tur, Arapça oluşu (عربية القران) değil! (Gazâlî, 1985: 106-107)

Kelâm lafzı Allah'a izafetle Kur'an'da sadece dört yerde geçer:

- Allah'ın Kelâmı'nı (Kur'an'ı) işitinceye kadar... (Tevbe: 6)
- Onlardan bir grup Allah'ın Kelâmı'nı (Tevrat'ı) işitirlerdi de... (Bakara: 75)
- Allah'ın Kelâmı'nı değiştirmek istiyorlar. (Fetih: 15)
- Yâ Musa! Seni insanlar üzerine risaletimle ve kelâmımla seçtim. (A'raf: 144)

Kur'an Allah'ın *kelâmı*, Allah'ın *sözü*, Allah'ın *konuşması* olması hasebiyle kulların konuşmasına elbette benzemez; bu yüzden bizce Kur'an'ın *mucizevî* yanı (i'cazı), Arap diliyle nâzil olmasından ziyade Allah tarafından nâzil olmasında aranmalıdır. Çünkü ilahî kelâm'ın özgünlüğü, onun Allah'ın kelâm'ı oluşundadır; o vahiy'dir, tenzil'dir, âlemlerin rabbi tarafından indirilmiştir, mucizevî olan tarafı da hiç kuşkusuz makam-ı ilahî'den indirilmiş olmasındadır.[10]

Lisan'a gelince, o sadece beyanın, muhataplarınca anlaşılmasını mümkün kılan bir vasıtadır. Anlatılmak istenen, müşterek bir dizgede dile getirilmekte ve muhataplar, kendi dillerinde ifade edilmiş sözü, kendi dillerinde ifade edildiğinden ötürü anlayabilmektedirler. Eğer böyle olmasaydı, hiç kuşkusuz anlayamayacaklar, anlayamadıkları için de —haklı olarak— itiraz edeceklerdi.

> Onların "Ona bir beşer öğretiyor" dediklerini biliyoruz. Kendisine temayül gösterdikleri kimsenin lisanı a'cemîdir (açık ve anlaşır değildir), oysa bu (Kur'an), *açık-anlaşılır Arapça bir dil* (لسان عربيّ مبين)! Sana, senden önceki rasullere denilenden başka birşey denilmiyor. (...) Eğer biz onu "anlaşılmaz bir metin" (قرانا عجميا) yapsaydık, diyeceklerdi ki: "Ayetleri tafsil (beyan) edileydi ya! Arab'a anlamayacağı bir dil (a'cemî) mi?" (Fussilet:43-44)

10 'Allah'ın konuşması' (*Kelâmullah*) kavramının tahlili için bkz. Cündioğlu. 1994: 99-132

Ünlü usûl âlimi Şâtıbî (öl. 790/1388), bu iki ayete atıfla İslâm dininin Araplara o günkü seviyelerine uygun olarak hitabet ettiğini, dinin de zaten muhatablarının anlayabileceği bir şekilde olması gerektiğini, aksi takdirde Arapların "Bu Kur'an bizim seviyemizde bize hitab etmiyor ve bizim sözlerimize benzemiyor. Bizim sözlerimiz bizce anlaşılabilirken, biz bu sözü anlayamıyoruz" diyebileceklerini, o zaman da mazeretlerinde haklı olacaklarını söyler. (Şâtıbî, II/70-71, krş. III/391)

Evet, Kur'an Arap diliyle —Arapların anlayabilecekleri bir dille— indirilmeseydi, Kur'an'ın ilk muhatablarının (Arapların) elbette geçerli bir mazeretleri olurdu. Ne ki muhtemel itirazlar geçersizdir; zira Kur'an vahiy meleği tarafından Hz. Muhammed'e (s.a) *anlaşılmaz/Arapça olmayan bir metin* (قرانا عجميا) değil, *açık-anlaşılır* bir şekilde ve *Arapça* (قرانا عربيا) olarak indirilmiştir. Kur'an dilinin Arapça olması, muhataplarına ulaşmanın, onları doğru yola irşad edip muhsinleri müjdelemenin, zalimleri ise uyarmanın bir imkânıdır.

> Onu Ruh'ul-Emîn, uyarıcılardan olman için senin kalbine *açık-anlaşılır Arap diliyle* (لسان عربيّ مبين) indirdi. (Şuârâ: 193-194)
> Bu tasdik edici bir kitabdır, *Arap lisanıyla* (لسانا عربيا); zulmedenleri uyarmak, muhsinleri müjdelemek için. (Ahkaf: 12)

Bildirişimin gerçekleşmesi, anlatılmak istenenin, ancak muhatabın da sahip olduğu dizgede dile getirilmesiyle mümkün olacağından, Kur'an da kaçınılmaz olarak onu tebliğ edecek peygamber'in kavminin diliyle, *Arapça olarak* inzâl edilmiştir; bu diğer kavimlere indirilen vahiylerin dilleri için de geçerlidir.

> Biz her rasûlü (peygamberi) *kendi kavminin diliyle* (بلسان قومه) gönderdik ki onlara beyan etsin (ليبيّن لهم)! (İbrahim: 4)

Burada, her rasûlün kendi kavminin diliyle gönderilmesinin illeti makamında *li-yubeyyine lehum* (onlara *beyan* etsin) ibaresinin zikredilmesi dikkat çekicidir; zira beyan'ın imkânı, beyan'a muhatab olan kavimlerin lisanlarında tezahür eder. Bu takdirde muhatabların, kendi dilleriyle yapılan uyarıları anlamak hususunda bir mazeretleri kalmaz. Çünkü kendilerine sade, açık, anlaşılır bir dille, kendi dilleriyle hitab edilmektedir. Nitekim vahy-i ilahî'nin, قرانا عربيا (*açık ve anlaşılır/Arapça bir metin*) şeklinde nitelenip ondan, قرانا عجميا (*muğlak ve anlaşılmaz/Arapça-olmayan bir metin*) vasfının selbedilmesi bunun en güzel misalidir.

Hz. Musa'ya Tevrat İbranice indirilmişti. Hz. İsâ ise İncil'i Aramice (İbranice'nin bir diyalektiği) vasıtasıyla tebliğ etti. Nitekim Kitab-ı Mukaddes'te de beyan'ın, kendilerine hitab edilen kavimlerin lisanıyla anlaşılır kılındığını, ancak iman etmek için bunun yeterli olmadığını gösterir pasajlar vardır:

> Ademoğlu! Haydi İsrail evine git ve sözlerimi onlara söyle! Çünkü sen sözü yabancı ve dili güç bir millete değil, ancak İsrail evine gönderiliyorsun; dillerini anlamadığın, sözleri yabancı ve dilleri güç birçok milletlere gönderilmiyorsun. Gerçek, seni onlara gönderse idim seni dinleyeceklerdi. Fakat İsrail evi seni dinlemek istemeyecek; çünkü beni dinlemek istemiyorlar; çünkü bütün İsrail evinin alnı katı ve yüreği pektir. (Hezekiel, 3: 4-6)

İlahî beyana teslim olmakta direnenler, onu anlamadıkları için değil, bilakis kalpleri katılaştıkları, üzerinde yeterince düşünmedikleri için reddetmekte, sırf tuğyanlarından ötürü vahye karşı koymaktadırlar: "Seninle aramızda perde (=hicab) vardır" (Fussilet: 5).

Şâtıbî (öl. 790/1388), Arapların, Kur'an'ın hitabını anladıklarını ve fakat hitab'dan murad edilen üzerinde tedebbür etmediklerini söyler (Şâtıbî, III/373). İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) kanaati

de aynı istikamettedir. Ancak o, meseleye Kur'an'ı inkâr edenler açısından değil, Kur'an'a iman edenler açısından yaklaşmaktadır; yani sadece Kur'an'ın *lafızlarının* değil, aynı şekilde o lafızlardan *kastedilenin* (murad-ı ilahî'nin) de anlaşılabileceğini dile getirmektedir:

> (...) Mânâlarını anlamaksızın bir söz'ü *tedebbür* etmek mümkün değildir. "Akledesiniz diye onu Arapça bir metin (قرانا عربيا) olarak indirdik" (Yusuf: 2). Bir sözü akletmek (taakkul), onun mânâsını anlamayı içerir. Malumdur ki bir sözün sarfedilmesinden maksad, sadece lafızlarının değil, mânâlarının da anlaşılmasıdır. Kur'an (Allah'ın sözü) ise, elbette buna daha layıktır. (İbn Teymiyye, 9-10)

Anlaşılmayan bir söz üzerinde düşünülüp akledilemeyeceği için, Allah Teâlâ muhataplarından ayetleri üzerinde düşünüp akletmelerini istemekle aynı zamanda kelâmının 'anlaşılır' (mübin) olduğunu da beyan etmektedir ki kimsenin Söz'ün gereğini yerine getirip getirmemekte mazereti olmasın! Nitekim Kur'an ayetleri düşünmeyen, tedebbür ve taakkul etmeyen muhataplarının bu vurdumduymazlıklarını açıkça dile getirir:

> لقد يسّرنا القرآنَ للذّكر فهل من مدّكرٍ
> Kur'an'ı düşünsünler diye kolaylaştırdık. Fakat düşünen mi var? (Kamer: 17, 22, 32, 40)

Burada "Kur'an'ın kolaylaştırılması" (*teysir'ul-Kur'an*) ile kastedilen nedir?

"Kur'an'ın kolaylaştırılması" ile 'düşünmek' (tezekkür) arasındaki alâka nedir?

Bu ve benzeri suallerin cevabının aşağıdaki ayetlerde bulunabileceği kanaatindeyiz:

- Sırf şu Kur'an'ı *senin lisanın üzere* [indirmek suretiyle] kolaylaştırdık ki düşünebilsinler. (Duhan: 58)
- Sırf şu Kur'an'ı *senin lisanın üzere* [indirmek suretiyle] kolaylaştırdık ki onunla muttakîleri müjdeliyesin, inatçıları da inzâr edesin. (Meryem: 97)

Görüldüğü üzere bu ayetlerde *tezekkür, tebşir* ve *inzâr* eylemleri Kur'an'ın Hz. Peygamber'in *lisanı üzere* kolaylaştırılması sebebiyle gerçekleşebiliyor; tezekkür etmenin, düşünmenin ve anlama'nın gerçekleşebilmesi, Kur'an'ın kolaylaştırılmasıyla mümkün olabiliyor.

Müfessirler ayette geçen 'senin lisanınla' (بلسانك) ibaresinden muradın *Arap dili* olduğunu söylemişlerdir. Meselâ Zemahşerî *Keşşaf* adlı tefsirinde ayeti *bi-lugatike ve huve'l-lisan'ul-arabiyyu'l-mubîn* ibareleriyle açıklarken (Zemahşerî, IV/24), İbn Kuteybe ayete "Kur'an'ı senin dilinle indirdik" şeklinde bir mânâ verir ve *teysir* kavramını, *teshil* ve *tenzil* kelimeleriyle izah eder. (İbn'ul-Cevzî, 1987: V/267)

Şevkanî'nin, *Feth'ul-Kadîr* adlı tefsirindeki izahları ise daha sarihtir:

> Yani Kur'an'ı *senin dilin üzerine* (على لغتك) indirmekle kolaylaştırdık.

Şevkanî teysir'i (kolaylaştırma'yı) *tenzil, tafsil* ve *teshil* kelimeleriyle açıklamakla kalmaz, ayette geçen *bâ* (ب) edatının *alâ* (على) mânâsında kullanıldığını da söyler. (Şatıbî, III/353; ayetlerin çevirisi bu izaha uygun olarak yapılmıştır.)

Hâsılı, Kur'an Arap diliyle indirilmiş, bu dilde, bu dille ifade edilmiştir. Arap dilinden müstağni olmak mümkün değildir; zira Kur'an *arabiyyu'l-mübîn* (عربي المبين) olarak indirilmiştir. Usûl-i Fıkh ulemasının dediği gibi, *Arapça mahiyet-i Kur'an'ın bir cüzüdür.*

Kur'an'ı anlama'nın, bir dili (*lisanı*), dilde, dille ifade edilmiş bir sözü (*kelâmı*) anlamak demek olduğunu söylerken bizim kasdettiğimiz de işte budur; yani Kur'an'ı anlamak, evvelemirde Kur'an'ın dilini, Kur'an'ın lisanını (Arapça'yı) anlamayı gerektirir. İkinci olarak bu dilde, bu dille ifade edilmiş sözün ve o sözün muradının (murad-ı ilahî'nin) anlaşılması şarttır. Ancak bu şart ihmal edildiğinde, Arap dili anlam'ı tayin edemez; dil sadece anlamın tayininde yardımcı olur. Dil bir süreç içerisinde oluştuğundan ve her dil, nihayet bir toplumun, bir topluluğun dili olduğundan, zamana iktiranı yoktur, belirsizdir, hazırdır, ortadadır.

'Konuşma' (kelâm) ise böyle değildir; o bir dil içerisinde gerçekleşir gerçekleşmesine ama irade sahibi bir varlık tarafından kullanılır, seçilir, ayıklanır ve her defasında yeniden kurulur; istemi vardır, hep birilerine birşey anlatır, birşey hakkındadır. Oysa *dil* böyle midir? Herşeyden önce dil'in bir istemi yoktur, istemi olmadığı gibi muhatabı da yoktur, hiçbir şey anlatmaz ve hiçbir şey hakkında değildir; zamansızdır dil, zaman dışıdır, uylaşımsaldır ve hep kullanılmayı, seçilmeyi bekler: bir dizgedir o, yeniden ve tekrar tekrar kurulup boşaltılmayı bekleyen bir dizge! O dili konuşanlar her defasında onu yeniden ve fakat kendilerine özgü bir biçimde sürekli varederler. Bu nedenle de dil, onu konuşanın muradında anlamını ifşa eder; birilerinin iradesine aracı kılınmadığında (konuşulmadığında) ise yok olur ve en nihayet ölür. Dili canlandıran, ona hayatiyet kazandıran, iradedir, irade sahibidir. *Anlam* lisan'la kelâm'ın bu kendisine özgü izdivacından doğar. *Anlam* anlatmak isteyenin isteminde varlık bulur ve anlamak isteyen de bu yüzden sadece dilin genel koşullarını bilmekle yetinemez, muradı da bilmek zorundadır; tıpkı Wittgenstein'ın da dediği gibi: "Niyet öğesi dilden uzaklaştırılırsa, böylelikle onun tüm işlevi biter." (Soykan, 1995: 357)

لا تقولوا راعنا و قولوا انظرنا

Râinâ demeyin *unzurnâ* deyin! (Bakara: 104)

Bu ayette, müminlerden *râinâ* (bizi murâkabe et, bize teenni buyur) tabirinin yerine *unzurnâ* (bizi gözet, bize bak) tabirini kullanmaları istenmektedir. Değiştirilmesi emredilen ilk tabirin Arap dilinde câri olan anlamlarında sakıncalı bir taraf bulunmamakla beraber bu tabiri istimal, hatta istismar eden bazı kimselerin kötü maksadları nedeniyle lafzın değiştirilip yerine *unzurnâ* tabirinin kullanılması bir gereklilik olmuştu. İster vurgu değişikliğiyle Arap dilindeki farklı bir mânâ, isterse İbranice ya da Süryanice'deki başka bir mânâ kastedilsin, lafzın değiştirilmesi lafzın kullanımına yüklenen (çirkin) anlamdan dolayı idi. (Zemahşerî, I/85)

Anlam, lafzın kendisinde değil, kullanımında, diğer bir deyişle, lafzı kullananların muradında saklıydı ve bu niyetin anlaşılması neticesinde müminlerden, bu tabiri kullanmaktan vazgeçerek kötü niyetlilerin açığa çıkmasına yardımcı olmaları istendi. Çünkü *anlam,* —bir kez daha tekrar edelim— dilin kendisinden ziyade dilin kullanımında ortaya çıkar; zira dil, anlam için bir imkân iken, istem anlam'ın koşuludur, yani anlam sadece dilde, dilin genel bilgisi içinde değil, o dilde konuşan kimsenin maksad ve muradında saklıdır.

II/b. Muvâdaa ve Kasd-ı Mütekellim

Dil ve *söz* (lisan-kelâm) ayrımına ilişkin açıklamalardan sonra, burada, anlamak konumundaki özne'nin iki temel veriye sahip olması gerektiğini söyleyebiliriz: Birincisi, anlama'nın kendisinde gerçekleşeceği dilin genel bilgisi; ikincisi ise, o dilde ifade edilmiş sözün sahibinin muradı.

Bu iki veri ortada olmadığında, kaçınılmaz olarak anlam da ortada değildir demektir.[11]

A) Bu yaklaşım, Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Mutezile'nin tefsir anlayışını özetlerken tesbit ettiği esaslarla da uygunluk arzetmektedir:

> Mutezile'ye göre te'vil'in üç şartı vardır:
> **a)** muvâdaa (dili, dilin özelliklerini bilmek),
> **b)** konuşanın kasdı (muradı),
> **c)** ismin bir mânâdan diğer bir mânâya naklini mümkün kılan karine veya delil. [كانت شروط التأويل عند المعتزلة ثلاثة: المواضعة. و قصد المتكلم. و القرينة أو الدليل الذي يسمح بنقل اسم من معنى إلى معنى اخر] (Câbirî, 1986: 64)

Kur'an açık Arap lisanıyla nâzil olduğundan, Kur'an'ı anlamanın ilk şartı, bu lisanı (Arap dilinde kullanılan kelimelerin ve ibarelerin delâlet ettikleri mânâyı) bilmektir. Burada bu şarttan, sadece Arab'ın kullandığı gibi ibarelerden zahir olan mânâyı bilmek değil, bilakis bu kelime ve ibarelerin Arap dilinde kullanılan mecazî mânâlarını bilmek de kastedilmektedir. Bir kelimenin veya ibarenin *mecazî* mânâsı, bir kimsenin karar vermesiyle veya tercihiyle olacak iş değildir; bilakis bunda toplumun uylaşımı gerekir ki işte bu *muvâdaa* (المواضعة) şartıdır. Ancak burada Arap dilini bilmek *yeterli* değildir bir diğer şart da konuşan'ın kasdını, muradını (قصد المتكلم) bilmektir.

Peki konuşan'ın muradını (kasdını) nasıl bileceğiz?

Bu, —Mutezilî âlim Kadı Abdulcebbar'ın ifadesiyle— bilinen'den (eş-şâhid), bilinmeyen (el-gâib) üzerine akıl yürütmekle olur ki bu da

---

11 "One cannot understand something spoken without having the most general knowledge of the language, and at the same time, an understanding of what is personally intendent and uniquely expressed." (Schleiermacher, 1990: 64)

teklif'in gereği *bi'l-ıztırar* değil, *bi'l-istidlâl*'dir. Üçüncü şarta gelince, bu, kelâmcıların *delil* (دليل) fukaha'nın *illet* (علة), belağat ulemasının *karîne* (قرينة) dedikleri şeydir. (Cabirî, 1986: 64-65) Nasr Hâmid Ebu Zeyd de Mutezile'nin bu iki tefsir ilkesini (*muvâdaa* ve *kasd'ul-mütekellim*) tartışırken Kadı Abdulcebbar'ın mecazı ikiye ayırıp *muvâdaa* ve *mütekellim* açısından ele aldığına ve kendisinin *dil* (lugat) ile *söz* (kelâm) arasında ayrım yaptığına işaret eder (Ebu Zeyd, 1983: 268).

Ulema'nın hemen hemen ittifak ettiğine göre, *muvâdaa* terkiblerde değil, müfredâtta vukû bulmaktadır. Şayet mecaz terkiblerde (mütekellim açısından) vukû bulursa, mecazın kastedildiğine delâlet eden *lafzî* bir karinenin de sözle birlikte bulunması şarttır. Beşer kelâmında karinenin şart koşulmasına mukabil, Allah Kelâmı için bu şart zaruri değildir; zira biz O'nun kasdını *aklen* de [bile]biliriz (Ebu Zeyd, 1983: 268). Kısaca, Mu'tezile'ye göre, mütekellim'in kasdını bilmeksizin sadece söz'ün (kelâm'ın) kendisiyle istidlâl etmek mümkün değildir.[12]

Kadı Abdulcebbar (öl. 415/1024), *el-Muğnî* adlı eserinde (V/161-165; XVI/347-352), sözcüklerin anlamlarının (ismin müsemmâ'ya delâletinin) sadece dilin genel kullanımında değil, aynı zamanda dili kullanan kişilerin kasıtlarında da teşhis edilmesi gerektiğini söyler. Bir sözcüğün farklı nesneleri göstermesinin bir sebebi de budur: zira dil, her ne kadar toplumsal uylaşım hasebiyle taraflarca anla(ş)mayı mümkün kılan bir vasat ise de sözcüklerin anlamı, o dili kullanan kişilerin kasıd ve muradları doğrultusunda şekil kazanır. Bir sözcüğün bir nesne ya da olguyu 'göstermesi', kişi

12 Kelimelerle şeyler arasındaki alâkayı ifade eden muvâdaa'nın (el-muvâdaat'ul-lugaviyye'nin) *fesahat* hususunda alelıtlak bir dahlinin bulunmadığına dair bkz. Ebu Zeyd, 1990: 175-176

ya da kişilerin istemiyledir ve dolayısıyla sözcükle nesne ya da olgu arasındaki alâka *zorunlu* değildir.

"Bir sözcükle bir nesnenin (bir isim'le bir müsamma'nın) özel olarak kastedilmiş olduğunu kesin olarak nasıl bilebiliriz?" Kadı Abdulcebbar, "göstermekle (işaretle) tayin edilip onunla diğer nesneler arasındaki fark belirtildiği zaman" diye cevaplar bu suali. "Kendisine işaret edilen"i gösteren belirli bir gösterge (*el-işaret'ul-muayyene*), kesin bilgi edinmenin bir yoludur: zira işaret eden, başkasını değil onu göstermektedir. Bu durumda sözcüğün anlamı, o sözcüğün delâlet ettiği nesneye sadece seslemekle değil, bizatihi işaret edilmekle de tayin edileceğinden, işaret, toplumsal uylaşımı önceler (Kadı Abdulcebbar, V/164). Toplumsal uylaşım (المواضعة) gerçekleştiğinde ise, artık nesnenin sürekli gösterilmesine gerek kalmaz.

Bu süreç belli bir zaman dilimi içinde olup bitmez ve dil üzerindeki anlaşma sürekli yenilenir. Bizim, anlam'ın sadece dil'de (toplumsal uylaşım'da) bulunamayacağını söylerken kastettiğimiz de budur. Dil, o dili konuşan kimselerin yönelimlerinin, istemlerinin değişmesiyle birlikte değişir, belli bir noktada durup kalmaz. Anlam da bu devinimle birlikte değiştiğinden kaçınılmaz olarak anlamı takip edebilmek, sözcüklerin kullanımlarını, bu kullanımlarda kendisini ifşa eden yönelimleri izlemeyi gerektirir. Art-süremli veya eş-süremli okumalar, meşruiyetlerini, dilin sözünü ettiğimiz bu devingenliğinden alırlar. Belli bir metinden murad edileni tayin etmek istiyorsanız, o metnin muradını temsil eden sözcüklerin sadece *art-süremli* değil, *eş-süremli* anlamlarını da tayin edebilmeniz gerekir. Eş-süremli okuma, anlamaya çalıştığı metnin, hangi zaman diliminde gerçekleştiğini dikkate alır; sözcüklerin o zaman diliminde hangi anlamlarla yüklü olduklarına, o zaman diliminde hangi nesne ve olguları gösterdiklerine ilgi duyar. Bu ilgisi nede-

niyle de sözcüklerin tarih içerisinde oluşup gelişmiş anlam cetvellerine itibar etmez.[13]

Sözcüğün sadece o güne kadar taşıdığı anlamı bilmek, birincil derecede önemli değildir; asıl önemli olan, sözcüğün o zaman diliminde kazandığı anlamı yakalamaktır. Çünkü sözcük, bir dönem sonra yeni ve farklı yönelimlerin konusu halini alacak ve ister istemez bu yeni yönelimler doğrultusunda belki de bir önceki dönemden çok farklı istemleri dile getirecektir. Binaenaleyh hiçbir sözlük, bir sözcüğün anlamını tayinde kesin adres olarak gösterilemez.

Sözlükler, sözcüklerin anlamlarını *art-süremli* olarak izlemeyi iş edinmişler için bir kaynak olarak kullanılabilirse de anlam listelerinin içerisinde boğulup kalmamak ya da bu listelerin içinden doğru anlamı çekip çıkarmak için kronolojik tedkiklerin yardıma çağırılması şarttır. Nitekim sözcüklerin anlamlarının zamanla, zaman içerisinde değiştiği bir hakikat olduğuna göre, Kur'an'da geçen bir sözcüğün anlamını tayin için herhangi bir sözlükte kayıtlı olan anlamları değil, Hz. Peygamber'in ilk hitab çevresinin o sözcükten ne anladıklarını tesbit etmek gerekir.

B) Buradaki asıl sorun, sözcüklerin, Kur'an'ın nüzûlü sırasında delâlet etmiş oldukları mânâları tesbit etmenin mümkün olup olmadığıdır. Nitekim Tefsir Usûlü sahasındaki kıymetli çalışmalarıyla tanınmış bir âlim, Emin el-Hûlî (öl. 1966), bu konuda "mevcut lugatların bu işe kolaylık sağlayıcı ve yardım edici bir durumda olmadıkları"na işaret ettikten sonra şöyle demektedir:

> Bu sahada sahip olduğumuz en büyük lugatlardan, İbn Manzur el-Mısrî'nin [vef. 711/1311] *Lisan'ul-Arab*ı bile, çağdaş lugatçıların dediği gibi, zaman itibariyle birbirine uygunluk arzetmeyen bilgi-

13 Eşsüremli okumanın yorumlamadaki önemi hakkında şu çalışmamıza bakılabilir: Cündioğlu, 1993: 152-176; 1999: 55-100

lerin bir araya getirilmesi ile yazılmış olan bir eserdir. Bu sebeple, eserde, birbirlerinden birkaç asır farklı devirlerde yaşamış olan kimselerin metinleri yanyana zikredilmiştir. Meselâ dördüncü hicrî asrın başlarında yaşamış olan *İbn Düreyd* (öl. 321/933) ile hicrî yedinci asrın başlarında yaşamış olan *İbn'ul-Esîr* (öl. 606/1210) yanyana zikredilerek, birincinin *dil* ile ilgili sözleri ile ikincinin *dinî* sözleri meczedilmeye çalışılmıştır. Yine meselâ [Fîruzâbâdî'nin (öl. 817/1415) eseri olan] *el-Kâmus'ul-Muhît*, bildiğimiz gibi, birbiriyle uyumu olmayan, ayrı ayrı ve birbirine zıt kültürlere ait bilgilerin özetidir: aklî, felsefî bilgilerden, amelî, tıbbî bilgilere... sonra lugavî, edebî bilgilere, oradan da itikadî, dinî bilgilere kadar, vb... (Hûlî, 1988: 111)

Lugatların hâli bu olduğuna göre, yapılacak olan nedir?

Emin el-Hûlî, "lafızların zaman içinde gösterdikleri değişiklikler konusunda, sabit olan bu gerçeğin tahkik edilmesi için, lugatlarımızın hiçbir surette yardımcı olacak bir durumları yoktur" der ve devam eder:

> Şu halde, bir Kur'an müfessirinin önünde, Kur'an kelimelerinden birisinin ilk mânâsını öğrenmek istediği zaman, bunun için bizzat kendisinin bir araştırma yapmasından başka bir seçenek yoktur. Bu çalışma kısa veya uzun, ne kadar bir zamana mâl olursa olsun, bugün için mümkün olan şey budur. (Hûlî, 1988:112)

Emin el-Hûlî, günümüz araştırmacılarının çetin sorunlarla karşı karşıya olduğunun farkındadır. Çünkü eldeki lugatlar, sözcüklerin *art-süremli* karşılıklarını kronolojik olarak kaydetmedikleri gibi, kaydettikleri karşılıkların da hangi dönemde câri olduklarına işaret etmemişlerdir. Dolayısıyla bir sözcüğün, Arapça'nın geneli içindeki değil, sadece belli bir zaman dilimindeki anlamını tayin etmek için bile sabırlı çalışmaların yapılması gerekmektedir. Emin el-Hûlî, Ra-

gıb el-İsfehanî'nin *Müfredât* adlı Kur'an sözlüğünü takdir etmekle birlikte onun da yeterli olmadığına, bazı zaaflarla malul olduğuna dikkat çeker ve "Özellikle, bu asrın şu iddialı adamlarını utandırmalı ve üzmeli ki" der; "ellerinde bu eksik, hatta ibtidaî Kur'an lugatından başka bir lugatları yok!"

İş başa düşmüş ve günümüzün Kur'an araştırmacılarının öncelikle ve ivedilikle ciddi bir *Kur'an Sözlüğü* hazırlamaları elzem hale gelmiştir. el-Hûlî, bu tür araştırmalar ortaya çıkıncaya kadar Kur'an'ı tefsir edecek olanların yapmaları gerekenin, tefsir ettikleri ayetlerde geçen kelimeler üzerinde sabırla çalışmak olduğunu söylüyor.

Peki ama bu çalışma nereye kadar sürecektir?

Kendisinin bu suale verdiği cevap oldukça nettir:

> Bu çalışma, [müfessir] kelimenin lugavî mânâsı hakkında bir tercihe varıncaya kadar, yani o mânânın Kur'an'ın o ayetini Arabın ilk duyduğu zamanki bilinen mânâsı olduğuna kanaat getirinceye kadar —gücü yettiğince— devam edecektir. (Hûlî, 1988: 112)

Bir kelimenin Arap dilinde ve belli bir dönemde ifade ettiği mânâyı bilmek yeterli değildir; zira bu kelimenin, Kur'an'da yer aldığı biçimiyle ne tür bir anlam kazandığını da bilmek gerekmektedir. Çünkü daha önce de işaret ettiğimiz üzere, dili, dilin genel özelliklerini bilmenin yanısıra, sözün sahibinin muradının da tayin edilmesi şarttır.

Sözün sahibinin muradı bilinemediğinde, sözün, belli bir dönemde, yani o sözün tezahür ettiği dönemde ne anlam taşıdığı tek başına bir kıymet ifade etmez. Bu nedenle, sözcüklerin Kur'an içerisinde yer aldıkları andan itibaren kazandıkları anlam içerikleri de ciddi bir tedkike tâbi tutulmalıdır.

Müfessir böylece kelimenin lugavî mânâsının araştırmasını bitirdikten sonra, onun Kur'an'da kullanıldığı mânânın tesbitine geçer. Onun Kur'an'da geçtiği yerlerdeki mânâlarını araştırır. Böylece o kelimenin Kur'an'da kullanıldığı mânâlar hakkında bir neticeye vararak bakar: acaba o kelime çeşitli tarihlerde ve çeşitli münasebetlerde aynı mânâda mı kullanılmış; yok eğer durum böyle değilse, Kur'an'ın muhtelif yerlerinde kullanıldığı mânâlar nelerdir? İşte müfessir bu suretle bir kelimenin lugavî mânâsından veya mânâlarından, Kur'an'da kullanıldığı mânâ veya mânâlara ulaşır. Ve işte bütün bu araştırmalar neticesinde, o kelimenin geçtiği ayetteki yerinde ne mânâya geldiğini gayet emin bir şekilde tesbit ederek tefsirini yapmış olur. (el-Hûlî, 1988: 112)

Bir metni anlamak için gerekli olan iki şartın; yani hem dilin genel özelliklerini, hem de sözün sahibinin muradını bilmenin —sanıldığı gibi— pek o kadar basit bir iş olmadığı anlaşılmıştır kanaatindeyiz. Ancak yine de konunun ehemmiyeti bakımından, Şâtıbî'nin (öl. 790/1388) *zahir-bâtın* terimlerinden hareketle anlama faaliyetini nasıl temellendirmiş olduğuna değinmekte fayda mülahaza ediyoruz.

C) "Her ayetin bir zahiri, bir de bâtını vardır!" Şâtıbî bu hadiste geçen 'zahr-zahir' (ظهر) kelimesinden tilavetin zahirinin, 'batn-bâtın' (بطن) kelimesinden ise Allah'ın muradı'nın kastedildiğini söyler. Şâtıbî, "Şunlara ne oluyor ki hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar?" (Nisa: 78) ayetinin, "Onlar hitabın kendisini anlamıyorlar" mânâsına gelmediğini, bilakis ayette, "Onlar hitabdan Allah'ın muradını anlamıyorlar" (لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب) denmek istendiğini belirtir. Kur'an Arapların diliyle nâzil olmuşken, nasıl olur da onlar hitabın kendisini anlayamazlardı? Onlar kendilerine yöneltilen hitabı anlamışlar ve fakat kelâm'dan (hitab'dan) Allah'ın muradının ne olduğunu anlamak konusunda hiçbir çaba göstermemişlerdi. (Şâtıbî, III/382-383)

Bu kıymetli usûl âlimimiz, "Hâlâ Kur'an'ı tedebbür etmezler mi? Şayet o Allah'tan başkasından gelseydi, elbette onda birçok çelişkiler bulurlardı" (Nisa: 82) ayetiyle ilgili olarak da şöyle demektedir:

> Sözün zahiri, onların anladıkları birşey idi; zira kendileri Araptılar. Murad ise başka birşeydi; yani Kur'an'ın Allah katından geldiğinde hiçbir kuşku yoktu. Tedebbür edileydi, Kur'an'da hiçbir çelişki olmadığı da görülürdü. (...) "Kur'an'ı tedebbür etmezler mi, yoksa kalpleri mi kapalı?" Tedebbür, maksadlara yönelmekle olur. Onların Kur'an'ın maksadlarından yüzçevirdikleri ortadadır; zira tedebbür etmemişlerdir [etselerdi, yüzçevirmezlerdi]. (Şâtıbî, III/383)

Şâtıbî, Kur'an'ın, ilk hitab çevresine yönelik olarak kullandığı 'düşünmezler mi?' şeklindeki ifadelerin, "Sözden murad edilen üzerinde düşünmezler mi?" demek olduğunu, bu ifadelerde, *sözün kendisini anlamadıkları* gibi bir vurgunun yapılmadığını belirterek şöyle der:

> Sözün özü, *Zahir* ile kastedilen Arap dilini anlamaktır. *Bâtın* ise, Allah Teâlâ'nın kelâmından ve hitabından muradının ne olduğudur. و الحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي. و الباطن هو مراد الله تعالى من كلامه و خطابه (Şâtıbî, III/383-384)

Ona göre, "Kur'an'ın bir zahiri, bir de bâtını vardır" diyen kimsenin maksadı bu ise doğrudur ve bunun hakkında tartışmaya da gerek yoktur. Ancak, bu sözle kastedilen başka birşey ise, işte o zaman o kimse selefin bilmediği yeni birşey getiriyor demektir ki bu iddianın isbatı için de kesin delil gerekir.

Şâtıbî'nin *zahir-bâtın* terimleri hakkındaki bu açıklamaları, — bizim yukarıda da işaret ettiğimiz üzere— bir sözün anlaşılması için gerekli olan iki şartın ("dilin genel bilgisini" ve "sözün sahibinin muradını bilmek" şeklindeki iki ilkenin) önemini teyid eder nitelik-

tedir. Nitekim Mutezile'nin *muvâdaa* ve *kasd'ul-mütekellim* olarak ifade ettiği bu iki tefsir ilkesi, Şâtıbî'de *zahir* ve *bâtın* şeklinde ifadesini bulmuştur. XIX. yüzyıl düşünürlerinden Schleiermacher'in de (öl. 1834) kendi yorum teorisini bu iki ilkeye dayanarak şekillendirdiğine, anlaşılacak şeyin sadece sözcükler ile onların nesnel anlamları olmayıp sözün sahibinin kendi muradının da hesaba katılması gerektiğini söylediğine, başka bir pasajda işaret edilmişti.[14]

Evet, sözün sahibinin muradını bilmek, sözün, kendisinde ifade edilmiş olduğu dilin genel kurallarını bilmek kadar önemlidir; zira *anlam* bireyin, dilin (msl. ana-dilinin) bütünlüğünden hareketle oluşturduğu zeminde tezahür eder; birey, muradını bu bütünlükte, bu bütünlüğün içinde ifadeye dönüştürür ve böylece, aslında dilin bir parçası olacak yeni ve fakat farklı bir bütünü kurar. Bu, açıkça içiçe girmiş bir sentez, bir kurma (*construction*) işlemidir. Anlam'ın yapısı, burada bir yönüyle dilin bütünlüğüne, bir yönüyle de bireyin muradına bağlı olarak kurulmuş olduğundan, anlama konumundaki öznenin yapacağı iş, sadece bu yapıyı çözmekten (*analizden*) ibarettir, tahrib etmek (yapıbozum: *deconstruction*) değil!

Her anlama eylemi, Schleiermacher'e göre, bir söz eylemine karşılık gelir; zira anlama, sözün sahibinin kurduğu yapının, muhatab tarafından yeniden kurulmasından (*reconstruction*) başka birşey değildir, olmamalıdır. (Gadamer, 1981: 166)

Okuma ne "metnin yeni bir yaratımı" (خلق جديد للنص), "ilk başta kastedilmemiş olsa bile metinden yeni birşeyler bulup çıkarma

14 Ayrıca bkz. Gadamer, 1981: 164; "What is to be understood is now not only the exact words and their objective meaning, but also the individuality of the speaker, that is, the author." Burada şaşırtıcı olan olan, Gadamer'in, gramatik yorum'un yanısıra psikolojik (teknik) yoruma da yer verdiğinden bahisle Schleiermacher'in bu teşebbüsünü "orijinal bir katkı" (!) olarak değerlendirmesidir.

sanatı" olarak kabul edilmeli (Hanefî, 538), ne de *yorum*, bir 'yaratıcı okuma' (*creative reading*) ve metne anlam yükleme, anlam katma işlemi olarak tanımlanmalıdır (Frank, 1990: 145). *Anlama* bir yeniden kurma (*reconstruction*), bir yeniden gerçekleştirmedir, konuşan özne tarafından dilde, dil içerisinde kurulan yapının, o sözü anlamaya çalışan özne tarafından çözülüp aslına uygun bir biçimde ve yeniden inşa edilmesidir. Yanlış anlam(a)lar, metnin onaylamadığı anlam(a)lardır. Metnin, muhatabına iletmek istediği bir anlam'ın varolduğundan her söz edildiğinde, kaçınılmaz bir surette doğru ya da yanlış anlam(a)ların varlığından da söz edilmiş olmaktadır; zira —Gadamer'in de dediği gibi— "ağzını açan herkes, anlaşılmayı ister."

Sözün muhatabı, sadece sözün yapısını, sözün muradını (*intentio*) çözer ve kendisine bildirilmek isteneni (anlamı), kendisinin de sahip olduğu dil yeteneğinin yardımıyla ve müşterek dizgeden hareketle kavrar. *Anlaşma* da (verständigung) işte böyle gerçekleşir; yani karşılıklı olarak birbirini anlamak şeklinde. Anlam'ı, anlama'nın objesi (metin) determine ettiğinden, burada anlam objektiftir, obje'ye dairdir, obje'nin kendisi değil!

II/c. Murad-ı İlahî

Dil'in genel bilgisi (*muvâdaa*) ile sözün sahibinin muradı (*kasd-ı mütekellim*) arasındaki ilişkinin sınırları (bağlam) bilindiği takdirde ancak doğru anlam kendisini ifşa eder; zira bu sınır doğru çizilemediğinde (bu iki ilkeden biri ihmal edildiğinde) ya da sözün sahibinin kurduğu yapı ve bütünlük, muhatab tarafından aslına uygun bir biçimde inşa edilmek yerine tahrib edildiğinde, kimsenin kuşkusu olmasın ki anlam buharlaşıp yok olur. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de geçen Allah'ın sıfatlarının (esmâ'ul-hüsnâ'nın) nasıl anlaşılacağı me-

selesi, bu iki ilkenin ne işe yaradığını, yarayabileceğini göstermek bakımından tahlil edilebilir.

Sözgelimi "Allah'ın herşeyi görür (البصر) olduğunu" bildiren ayetleri ya da عين (göz) kelimesinin Allah'a izafetle kullanıldığı terkibleri nasıl anlamamız gerekiyor?

Allah nasıl görüyor?

Ayn (göz) kelimesi, Kur'an'da Allah'a izafetle kullanıldığına göre, Allah bizim gibi mi görüyor?

"Bi-lâ keyf" (nasıl olduğunu bilmeksizin) bu ayetleri nasıl anlayabileceğiz?

Bu kelimelere, Arap dilinde bilinen karşılıklarıyla mı mânâ vereceğiz?

Bu konuda Arap diline müracaat etmeyeceksek, ibareleri nasıl anlayacağız?

Sorun, Arap dilinin yetersizliğinden mi bizim yetersizliğimizden mi kaynaklanıyor? Bu ikisi arasında bir fark mı var?

"Gözleri var ama nasıl onu bilemeyiz?" ya da "Allah görür ama bizim gibi değil" şeklindeki açıklamalar, meseleyi gerçekten de hallediyor mu?

Sualler elbette farklı şekillerde sorulabilir ve liste oldukça uzatılabilir. Bu suallere değişik cevaplar verilmiş ve bu konuda farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Meselâ ashab'ul-hadîs ulemasından ünlü muhaddis Muhammed b. İshak b. Huzeyme (öl. 311/924) *Kitab'ut-Tevhid ve İsbatu Sıfât'ir-Rab* adlı eserinde, Allah'ın sıfatlarını bildiren ayetleri ve hadisleri tek tek tasnif edip sıralamış ve böylelikle sıfatları isbat etmeyi denemiştir. İbn Huzeyme, meselâ Hûd/37, Tûr/48, Kamer/14, Tâhâ/39, vb. ayetlerde Allah'a izafetle geçen *ayn* (عين) ve *a'yun* (اعين) kelimelerini, *zikru isbat'il-ayn lillahi celle ve alâ* başlığı altında biraraya getirir ve bu delillerden hareketle —kendince— Allah'ın gözünün olduğunu ispat eder (İbn Huzeym.

1983: 42). İbn Huzeyme ayet ve hadislerin içerisinden seçip sıraladığı *suret, baş, el, göz, kulak, ayak* gibi uzuvlara delâlet eden kelimelerle Kur'an'a ve Sünnet'e uygun bir *Rab* tasavvuru ortaya koyduğu iddiasındadır ve karşıtlarına karşı kullandığı üslub da bu nedenle oldukça serttir.

İbn Huzeyme kullandığı üsluba münasib karşılıklar da almıştır. Nitekim İbn Huzeyme'nin güya Kur'an'dan ve Sünnet'ten elde ettiği bu *Rab* tasavvuruna şiddetle karşı çıkanlardan biri de Fahr'ur-Râzî'dir (öl. 606/1210). Fahr'ur-Râzî *Mefatih'ul-Gayb* adlı tefsirinde Şûra/11 ayetinin tefsiri münasebetiyle, İbn Huzeyme'nin mezkur kitabına atıf yaparak bu kitabın (Kitab'ut-Tevhîd'in) hakikatte bir şirk kitabı olduğunu söyler (و هو في الحقيقة كتاب الشرك), kitabın müellifini de söz söylemesini bilmeyen, anlayışı az, aklı kıt, miskin ve cahil bir adam olmakla suçlar. (Râzî, XXVII/150-151)

İbn Huzeyme'nin bu görüşlerine Râzî'den daha önce karşılık verenler arasında İmam Gazâlî (öl. 505/1111) ve *İlcâm'ul-Avâm an İlm'il-Kelâm* adlı eseri de muhakkak zikredilmelidir. Çünkü İmam Gazâlî bu eserinde, müteferrik olarak ayet ve hadislerde geçen bu tür kelimeleri biraraya getirip insana ait bir şeklin meydana gelmesine yol açan, *es-sem'* (السمع) ve *el-basar* (البصر) gibi kelimeleri 'isim' mânâsına alıp bundan Allah için *kulak* ve *göz* uzuvlarını isbata yeltenen kimseleri şiddetle eleştirerek bunları "Müşebbihe-Haşeviyye ekolüne mensup ahmaklar" olarak niteler (Gazâli, 1985: 75). İmam Gazâlî, hassaten bu tür ayet ve hadisleri toplayıp her âzaya birer bölüm ve bab ayırarak "isbat'ul-yed", "isbat'ul-râ's" başlığı altında kitaplar yazan, yazdıkları bu kitapları da *Kitab'us-Sıfât* şeklinde tesmiye eden zevâtın ilahî tefvikten uzak kaldıklarını söyler ki Gazâlî'nin burada İbn Huzeyme'ye ve mezkur eserine atıf yaptığında şüphe yoktur. (Bkz. Gazâli, 1985: Eseri tahkik edenin notu, 76)

Gazâlî'nin dediği üzere, meselâ *el* kelimesi geçince, bundan avuç, bilek, kol, parmak ucu, vs. isbat edip bunları el'in levazımından saymak doğru değildir. Ayrıca bir bütünün parçalarını ifade eden kelimelerin mânâlarını birleştirip bu mânâlardan bir şekil-suret elde etmek; yani bir konuşma (bir bütün) içerisinde, farklı zamanlarda ve farklı mekânlarda geçen bu tür kelimeleri bir başlık altında toplamak da kesinlikle doğru değildir. Çünkü tek tek dahil oldukları bütün içerisinde anlamını bulan müteferrik haberlerden farklı bir bütün oluşturmaya kimsenin hakkı yoktur. Hz. Peygamber bu gibi kelimeleri ayrı ayrı zamanlarda ve çeşitli konular hakkında söylemiş, gerçek mânâlarını muhatablarının anlayabilecekleri türden kuvvetli ve çeşitli karinelere istinad ettirmiştir; işte bu yüzden müteferrik lafızları biraraya getirmek caiz değildir (*lâ yecûzu cem'ul-müteferrikât*). Farklı bağlamlarda vârid olan parçalar, bir bağlamda yeni bir bütün oluşturacak şekilde nasıl biraraya getirilemezse, kendi başına bir bütün teşkil eden ifadeler de aynı şekilde parçalanamaz. Çünkü her dizgenin unsurları birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır ve dizge içindeki kelimeler birbirlerini etkilerler. Bu nedenle "bir söz, tefrik ve tafsil edildiğinde mânânın maksada delâleti sâkıt olur" ("فإذا فرّقت و فصّلت، سقطت دلالتها"; Gazâlî, 1985: 76).

Gazâlî'ye göre, meselâ, "و هو القاهر فوق عباده" ("O, kulları üstünde kahir'dir"; En'âm: 18, 61) ayetinde geçen *fevk* (فوق) kelimesinin mücerred bir *üst* anlamında olduğunu iddia etmeye kimsenin hakkı yoktur. Çünkü bu kelime, kendisinden önce geçen *kahir* (القاهر) kelimesiyle birlikte bir mânâ ifade etmektedir. İkincisi, ibare *fevka gayrihi* (kendisinden gayrısının üstünde) şekline dönüştürülerek kullanılmamalı ve sözün aslî mânâsı muhafaza olunarak *fevka ibâdihi* (kullarının üstünde) denilmelidir; yani bu üstünlüğün hangi bakımdan ve kime nisbetle olduğunu tasrih eden dizgenin bütünlü-

ğü bozulmamalıdır. Bu nedenle bağlam ortaya konmadıkça, "Ali, Veli'nin üstündedir" gibi bir sözün anlamını tayin etmek mümkün değildir; dolayısıyla Allah'ın üstünlüğünün (fevkıyyet) *mekân* bakımından anlaşılmasına mâni olan da işbu dizge ve dizge içerisindeki diğer lafızlardır. Allah Teâlâ'nın *kahir* sıfatının üstünlük mahalli, *kulları* (ibâdihi) lafzının zikredilmesiyle kayıt altına alınmış ve bu suretle O'nun hâkimiyeti tekid ve tebcil edilmiştir. Anlam'ı tayinde riayet edilecek bu ilkelerden, değil sıradan avâm, maalesef ulema bile gafil kalmıştır. (Gazâlî, 1985: 77)

Gazâlî, bu ayeti (En'âm/18, 61) tevil'in *kat'î* ve *zannî* olanının nasıl birbirinden ayrılacağı şeklindeki bir suali cevaplandırırken de zikreder. Ona göre, *tevil* suretiyle verilen mânânın evvelemirde Allah Teâlâ hakkındaki sübutunun kat'î olması gerekir. Meselâ *fevk* (üst) kelimesine mânâ verilirken, bunun *mertebe* bakımından olduğu söylendiğinde bu mânânın Allah Teâlâ hakkındaki sübutu kat'îdir. İkincisi, tevil edilecek kelimenin sadece iki duruma ihtimali olup birinin *iptal*, diğerinin ise *tayin* edilmesi gerekir. Meselâ *fevk* kelimesi Arapça'da iki mânâda kullanılır:

a) mekân bakımından üstünlük (*fevkıyyetu'l-mekân*)
b) mertebe bakımından üstünlük (*fevkıyyetu'r-rütbe*)

Takdis'i bilmek suretiyle birinci mânâ (mekân bakımından üstünlük) iptal olunca, geriye ikinci mânâ (mertebe bakımından üstünlük) kalır. Tıpkı "Efendi kölenin üstündedir" (*es-seyyid fevka'l-abd*), "Sultan vezirin üstündedir" (*es-sultan fevka'l-vezir*), "Erkek eşinin üstündedir" (*ez-zevc fevka'l-zevce*) denildiği gibi, bu mânâda "Allah kullarının üstündedir" (*Allahu fevka ibâdihi*) denir. Bu tevil, *fevk* lafzının anlamını kat'î bir biçimde tayin eder; zira Arap dilinde bu kelime bu iki mânânın dışında kullanılmaz. (Gazâlî, 1985: 74; krş. Cündioğlu, 1995: 41-42)

Bu açıklamalardan çıkan neticeye göre, anlam, sadece sözün kendisinde değil, aynı zamanda sözden kastedilende, yani sözün sahibinin muradında da aranmalıdır. Sözden murad edilen doğru olarak anlaşılmadığı takdirde, söz de doğru olarak anlaşılamamış sayılır. Yukarıda verilen örneklerde Allah Teâlâ'ya izafetle geçen bazı kelimelerden söz edilmiş ve bu kelimelerin sözün bütünlüğü dışına çıkarılması halinde, sözün sahibinin murad ettiği anlam'ın muhatab tarafından kolaylıkla tahrif edilebileceği gösterilmişti. Nitekim İbn Huzeyme'nin yaptığı budur ve İmam Gazâlî de haklı olarak bu tutumu eleştirmiştir. İbn Huzeyme'nin yorumlarını ve İmam Gazâlî'nin eleştirilerini iki aşamada özetlemek mümkündür:

Birincisi, İbn Huzeyme, Kur'an'da (ve hadislerde) farklı bağlamlarda müteferrik bir surette geçen kelimeleri, dahil oldukları orijinal bağlamlardan koparark bu kelimelerden sözün sahibine artık izafe edilemeyecek yeni bir metin, yeni bir bütün kurmuş ve bu metni sözün sahibine izafe etmekten çekinmemiştir. İmam Gazâlî'nin "müteferrik lafızların biraraya getirilmesi caiz değildir" derken eleştirdiği tutum (جمع المتفرّقات) budur.

İkincisi, İbn Huzeyme Kur'an'da (ve hadislerde) bir bütün halinde geçen deyim ve tabirleri ayırıp parçalamak suretiyle onlara farklı bir mânâ vermiş ve bu farklı mânâlardan yine farklı bir metin elde etmiştir ki İmam Gazâlî bu tutumu da تفريق بين المجتمعات (bütünlükleri/yapıları bozmak) şeklinde tesmiye etmektedir.[15]

II/d. Metin ve Muhatab

Sözün sahibinin ne söylemek istediğini bir kenara iterek sadece ne söylemişse onunla ilgilenmek, anlayan öznenin anlamı tayinde

15 Gazâlî'nin eleştirdiği *tefrik beyne'l-müctemiât*, bugün oldukça yaygın bir biçimde kullanılmakta olan *deconstruction* kavramını akla getirmektedir.

kendisini tek-yetkili olarak ilan etmesinden başka bir mânâ ifade etmez; zira ortada bir söylenen (metin) ve bir de söylenmek isteneni kaale almaksızın onu anlayabileceğini iddia eden muhatab bulunmaktadır (*I do not have access to the author's intentions, only to the text*; Madison, 1989: 193). Oysa metnin ardında anlamı metne yükleyen, bir şey söylemek isteyen özne vardır ve bu nedenle anlam, sözün sahibinin muradı dikkate alınmaksızın tayin edilemez, sadece çoğaltılır; bu takdirde 'anlatılmak istenen' (murad) kaybolur ve ortalığı 'anlaşılmak istenen(ler)' sarar. Bu yüzden *deconstruction* anlamlar doğururken, anlamlar içinde gerçek anlamı yok eder.

> Yapıbozum çabası, kendisinden çok şey beklenen son biçimini almış metni bir yere yerleştirmek, karar verilmezlik anını keşfetmek, gösterenin olumlu hareketiyle serbest kalan metni iyiden iyiye araştırmak, yerleşik sıradüzenin yalnızca yerini değiştirmek için tersyüz etmek ve yazılı olanları yeniden oluşturmak için parçalarına ayırmak çabalarıyla özetlenebilir. (Sarup, 1995: 63-64)

Derrida'nın *deconstruction* (yapıbozum) diye adlandırdığı bu post-yapısalcı yorum tekniğinin dayandığı ilke, bundan farklı bir neticeye ulaş(a)mamış, en nihayet zaten aralanmış olan nihilizm'in kapısını ardına kadar açmakla neticelenmiştir.

> Yakın zamanlarda yapıbozum yorumcularından birisi, doğruluğun dağıtılıp saçılmasını, birliğin patlatılıp parçalarına ayrılmasını, sağgörülü tartışmalar yerine hakkında karar verilemez tartışmalara geçilmesini, ciddiyet ve ussallık yerine şenliğin ve histerinin konulmasını övgüyle karşıladığını söylemektedir. (Sarup, 1995: 67)

Anlama faaliyetinin sonucunda, *anlam*, kendisini iletenin muradına uygun bir biçimde tesbit edilememiş ve bildirimde bulunanın muradı aynıyla irade edildiği gibi kavranamamışsa, anlayan özne,

anlamın yapısına onu *çözmek* üzere değil, onu yeniden ve fakat bu sefer kendine özgü bir biçimde *kurmak* (daha doğrusu 'tahrib etmek') üzere dahil olmuş demektir. Bildirimde bulunanın muradına tekabül etmeyen bu kurgu, 'anla(ş)ma'nın ilkelerine riayet etmediği için açıkça saymacadır, sahtedir. Bu tesbit, anlama'nın bir *yeniden-gerçekleştirme* olduğunu yadsımıyor, sadece bu yeniden-gerçekleştirme'nin sınırlarını çiziyor, aslına uygun bir tekrarlama'nın ötesine gittiği takdirde haddini tecavüz edeceğini söylüyor.

> Anlama'yı 'sezme' ya da 'içeriden duyma' değil de 'yeniden gerçekleştirme' olarak tanımlarsak, şu nokta aydınlığa kavuşacaktır: Anladığım şeyi anlatmaya başlamamla, zaten karşımdakinin sözlerini işitmemle başlamış olan 'iç konuşma'mı 'ses'e dönüştürürüm, daha önce sözle gerçekleştirilmiş şeyi (karşımdakinin konuşmasını) yeniden-gerçekleştiririm. Kısacası dil ve konuşma, aracı kabul etmez. Hiçbir söylem, 'gerçekleştirmek' için söylemle söyleyen arasındaki doğrudan doğruya, canlı ilişkiden başka bir şeyi gereksemez. (Sözer, 1981: 151)

Burada *yeniden-gerçekleştirme*, anlayan özne'nin, kendisine iletilen, kendisine bildirilen, kendisine anlatılan 'şey'i anlaması, anlam'ı kendi zihninde çözmesi, tekrarlaması ve anlatılmak istenene uygun olarak onu yeniden kurması demektir; yoksa anlam'ı istediği gibi kesip biçmesi, anlama faaliyetinin ve tabiatıyla anlam'ın öteki tarafında bulunan irade'nin muradını bir kenara atması ya da bu murad ve maksad üzerinde dilediğince tasarrufta bulunması değil!

Muhatabın, metnin anlamını çözmesi, genellikle 'metne anlam vermesi' şeklinde anlaşılır. Nitekim anlama faaliyetinin 'yorumlama' terimiyle ifade edilmesi de bu yüzdendir. İster 'anlam vermek' şeklinde nitelensin, isterse 'yorumlama' şeklinde nitelensin, anlama faaliyeti, her halukârda nesnesi (metin) tarafından determine edilir.

Muhatabın yorumu ya da onun metne yüklediği anlam, her defasında metnin iç tutarlılığı tarafından denetleneceğinden, bu iç tutarlılığa uygun olmayan her anlam yine metnin kendisi tarafından dışarı atılır ki bu da metinler arasında da bir ayrım yapmayı zorunlu kılar:

Birincisi, metnin lafızları otantik (mahfuz ve mevsuk) olmalıdır; ikincisi, lafızları açık ve anlaşılır bir nitelik taşımalıdır; üçüncüsü, kendi içinde bir tutarlılığa sahip olup çelişki içermemelidir; son olarak muhatapların istismarına yol açacak müteşabih (*mecazî*) ifadelerin kendileriyle kayıt altına alınabileceği muhkemâtı hâvi bulunmalıdır.

Bu hususiyetlerden mahrum olan her metin, hiç kuşkusuz muhatabları tarafından kolayca istismar edilecektir. İşte o zaman, muhatabın metne kendiliğinden anlam vermesi, anlam katması engellenemez. Sözgelimi bir İncil okuyucusu, okuduğu metnin en nihayet bir çeviri-dilde (Grekçe) yazılı olduğunu bildiğinden, kendisini tahmin yapmaktan alıkoyamaz. Açık ve anlaşılır olma özelliği, ikinci dilde yerini kapalılığa ve anlaşılmazlığa terkeder. Çünkü bu ilke, herşeyden önce ilk muhatablar için geçerlidir. Metni oluşturanların sayısı, birden fazla olduğunda çelişki kaçınılmazdır; zira metni çelişkili kılan, farklı zaman ve mekânlarda îrad edilmesi değil, farklı kişiler eliyle vârid olmasıdır. (Hanefî, 1977: 4-13)

Her yönüyle metaforlardan, simgesel ifadelerden, mecaz ve kinayelerden oluşan şiirsel bir metin, muhatablarını etkileyebilir, şaşırtabilir, hatta hayretlere salabilir ve fakat onları bilgilendirmez, düşündürmez. Bu tür metinler eleştiri değil, beğeni konusudur. Muhkem ifadeler içermedikleri için tefekküre değil, tahayyüle yol açarlar; daha da önemlisi muhkemâtı haiz olmadıklarından çelişkileri giderecek ölçüt de ortada yoktur. Bu durumda boşlukları muhatab dolduracak, dolayısıyla metnin anlamını muhatabın kendisi verecektir. Muhkemâtı haiz olmayan her metin kendi elini-kolunu

bağlamış, muhatabın tahminlerine kendisini öylece bırakmış demektir. Bu tahminleri doğrulayacak (onaylayacak) ya da çürütecek ölçüt metnin kendisinde bulunamadığında, muhatabın metne istediği anlamı yakıştırmasına mâni olunamaz. Bu durumda ise artık konuşan metin değil, metnin muhatablarıdır!

> Okurun girişimi. *yapıtın amacı* üstüne bir tahmin yürütmekten ibarettir. Bu tahminin, organik bir bütün olarak görülen metnin tamamı tarafından onaylanması gerekir. Ama bu, belli bir metin için yalnızca bir tek yorumsal tahmin yapılabilir anlamına gelmez. İlkece, sonsuz sayıda yorumsal tahmin yapılabilir. Ama en sonunda bu tahminler metinsel tutarlılığın sınamasından geçirilecektir ve metinsel tutarlılığın da çok ileri götürülmüş olan bazı tahminleri çürütmemesi diye birşey sözkonusu olamaz. (Eco, 1991: 38-39)

Hâsılı, "bir dili (*lisanı*), dilde, dille ifade edilmiş bir sözü (*kelâmı*) anlama"nın, sözün sahibinin, sözün ait olduğu dilin bütünlüğü içerisinde ve tabiatıyla o dilin imkânları çerçevesinde dile getirdiği muradı anlamak demek olduğunu söyleyebiliriz. Anlama (anlaşma), burada dilin imkânlarıyla gerçekleşmekte, sözün muradı —kaçınılmaz olarak— dilsel bir forma bürünmektedir. Maksatlar dilsel bir forma büründüklerinde, tarihin konusu olmaktan kaçamazlar. Tarihin konusu olan herşey gibi, söz de sözcükler de artık sadece *dilsel* değil, aynı zamanda *tarihsel* bir nitelik kazanırlar. Sözün ilk muhatapları tarihte kaldığında, tarihe karıştığında, anlam bu sefer *metin* (text) ile *bağlam* (context) arasındaki ilişkide tezahür eder.

Anlam, metnin mevsukiyeti ve bağlamın sıhhati ile temin edildiğinden, dolaylı (ikincil) muhataplar, anlam'ı, bu ilişkinin paranteze aldığı zeminde zabt u rabt etmek zorundadırlar. Bu zemin ortadan kalktığında, anlam *genişlemeye*, genişledikçe de *buharlaşmaya* başlar; sonunda da uçup gider. Bu zemin ortada olmadığında, hiç-

bir zekâ, anlam'ı aslına irca edemez, sadece tahmin edebilir. Anlam tahmin edilmeye başlanırsa, söz'ün ardındaki iradenin yerini, dolaylı muhatapların arzuları, beklentileri alır ve bu takdirde söz'ün bir muradı kalmaz. Sözün bir muradı kalmayınca da en nihayet söz'ün kendisi ortadan kalkar.

Sonuç

Basra Kadısı Ubeydullah b. Hasan'ın şöyle dediği rivayet edilmiştir:

> Muhakkak ki Kur'an ihtilâfa delâlet eder. Kader'i reddeden görüş doğrudur; zira bu görüşün Kitab'da bir mesnedi vardır. Cebr'i savunan görüş de doğrudur; zira bu görüşün de Kitab'da bir mesnedi vardır. Böyle diyenler de isabet etmiştir, öyle diyenler de. Çünkü bir ayet, muhtelif iki veche delâlet ettiği gibi, zıd iki mânâyı da muhtemil olabilir.
>
> Birgün kendisine Kaderiyye ile Cebriyye'den sorulduğunda şöyle dedi: Hepsi de isabet etmiştir. Çünkü bunlar (Kaderiyye) Allah'ı tazim eden bir gruptur, onlar da (Cebriyye) Allah'ı tenzih eden bir gruptur.
>
> İsimler hakkında söylenenler de bu şekildedir: Binaenaleyh her kim zina eden kimseyi mümin olarak isimlendirirse, isabet etmiştir; her kim de kâfir olarak isimlendirirse isabet etmiştir. Zina eden kimsenin mümin ya da kâfir değil, fâsık olduğunu söyleyen de isabet etmiştir; mümin ya da kâfir değil, münafık olduğunu söyleyen de isabet etmiştir; müşrik olmayıp kâfir olduğunu söyleyen de, hem kâfir hem de müşrik olduğunu söyleyen de isabet etmiştir. Çünkü Kur'an bütün bu mânâlara delâlet etmektedir.
>
> Muhtelif sünnetler de tıpkı bunun gibidir: kur'a çekmek caizdir, aksi de; anlaşmalı kölenin, azad olmasını sağlayacak bir işi yapması [siâye] caizdir, aksi de; kâfire karşılık müminin öldürülmesi de caizdir,

öldürülmemesi de. Bir fakih bu görüşlerden hangisini alırsa alsın isabet etmiştir.

Bir kimse "Adam öldüren bir kimse cehennemdedir" dese, isabet etmiştir; 'cennettedir' dese, yine isabet etmiştir. Bu hususta hiçbir görüş belirtmeyip onun durumunu Allah'a havale etse de isabet etmiştir; zira o böyle demekle, sadece Allah'ın onu bu işe sevkettiğini, kendisinin ise gaybı bilmekle mükellef olmadığını kasdetmektedir. (İbn Kuteybe, 1985: 46-47; krş. Cündioğlu, 1995: 63-64)

Günümüz müslümanının Kur'an hakkındaki yorumlarının ve daha da önemlisi Kur'an'a yaklaşım biçiminin, Basra Kadısı Ubeydullah b. Hasan'ın yukarıda *resmedilen yorum* anlayışını hatırlatır bir istikamet aldığı dikkate alınacak olursa, Kur'an'ı (doğru olarak) anlama'ya ve bu anlama'nın muhkem esaslarına gerçekte ne kadar çok ihtiyacımız bulunduğu herhalde artık takdir edilebilir.

II. BÖLÜM

"KUR'AN DİLİ" ÜZERİNE BİR SORUŞTURMA

Giriş

Bir önceki bölümde *lisan-kelâm* ayrımı üzerine yapılan açıklamalara dayanarak, Kur'an'a muhatab olan insanların, hem lisan'ın (Kur'an'ın dili olan Arapça'nın) özelliklerini, hem de vahyini bu dilde inzâl eden Allah Teâlâ'nın muradını bilmeye çalışmalarının, esasen, kelâm-ı ilahî'yi anlamanın asgarî iki koşulunu yerine getirmeye çalışmaları demek olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Allah Teâlâ, Arap diliyle vahyetmekle *ilk muhatablarına* Kur'an'ı kolaylaştırmış, ancak kendi dillerinde îrad edilen bir kelâmı anlamaları için bu hitab üzerinde akletmelerinin de gerekli olduğunu beyan buyurmuştur.

Kur'an-ı Kerim, şayet kendi dillerinde nâzil olmasaydı, hiç kuşkusuz o zaman Araplar itiraz edecekler ve yabancı dilde yapılan bu hitabı *anlamadıklarını* söyleyeceklerdi. Nitekim Kur'an'ın kendisi de öyle bir durumda vâki olabilecek muhtemel itirazlara işaret etmiştir. (Fussilet/43-44)

Netice itibariyle Kur'an-ı Kerim Arap diliyle nâzil olduğundan, o dönemin inkârcı muhatabları Kur'an'ı —dil düzeyinde— *anla-*

madıklarına ilişkin bir itiraz öne sürememişler, sadece Kur'an'ın mesajı üzerinde düşünmediklerini, düşünmek istemediklerini ifade etmişlerdir (Fussilet/5) ki bunun da *tekebbür, gurur, düşünme tembelliği, inatçılık* gibi çeşitli nedenleri vardı.

Peki, ahlâkî zaaflarını terkedip düşünmek ve akletmek istese-lerdi şayet, o zaman bu inkârcıların Kur'an'ı anlamaları mümkün müydü?

Elbette mümkündü; zira kendileri dışındaki (düşünen, akleden) kimseler Kur'an'ın kendilerine ne dediğini, kendilerinden ne istediğini anlamışlar ve böylelikle onun getirdiklerine de iman etmişlerdi.

Bir sözün maksad ve muradı üzerinde düşünüp akletmek için öncelikle sözün *kendisini* anlamak gerekir; başka bir deyişle, *ne denmek istendiğini* bilmek için, önce *ne dendiğini* anlamak lâ-zımdır. Bu nedenledir ki tamamlanmamış ya da eksik anlaşılmış bir söz üzerinde tam bir düşünümde bulunmak mümkün değildir.

Birçok ayette, Kur'an'ın anlaşılmak için indirildiğine, ama kalpleri katılaşmış kimselerin bu söz üzerinde düşünmediklerine, akletmediklerine, düşünüp akletmedikleri için de bu ilahî vahyin getirdiklerini kabul etmediklerine dikkat çekilmiştir. Onlar *düşün-me-anlama yetileri olmayan hayvanlar gibi* davranıyorlar, mânâ yüklü bu sözler, kendilerine sanki içiboş gürültülere benzer bir ses yığınıymışcasına *anlamsız* geliyordu.

Kur'an, onların bu durumuna güzel bir misal verir ve kâfirleri, çobanın sesini ancak "kaba bir gürültü" (دعاءً نداءً) olarak algılayan hayvanlara benzetir. Kendilerine söylenilen sözü(n maksadını) anla-madıklarından, anlamak için hiçbir gayret göstermediklerinden, bu kâfirlerin, kulakları işitmeyen (*summun*), dilleri olmayan (*bukmun*), gözleri görmeyen (*umyun*) kimselerden farkı yoktu; sağırlar, dilsiz-ler, körler gibiydiler, üstelik akletme yetilerini de kullanmıyorlardı. (Bakara/171)

Bütün bunlar gösteriyor ki anlama, tek başına dilde, dilin imkânlarıyla gerçekleşmemekte, dilde, dille ifade edilen sözün maksad ve muradı üzerinde teemmül ve tefekkür etmeyi de gerekli kılmaktadır. Çünkü *anlam*, önümüzde tamamiyle verili olarak bulunmaz; bizim onu elde etmek için gayret de göstermemiz lâzımdır. Bunun tersi de doğrudur: yani sözün *kendisi* anlaşılmadıkça, sözün *maksadı* da anlaşılamaz.

Anlama sorununun dilsel bir metni anlamakla özdeş kılınması, (bazılarının zannettiği gibi) bu sorunu "dil'de olup biten bir süreç" şeklinde tasvir etmek demek değildir. Anlama eylemi —anlaşılmak istenen metnin yapısına uygun olmak koşuluyla— sadece dil içinde kalmak, dil'in dışına çıkmamak demek de değildir. Fakat *anlama*, nesnesi 'dilsel bir metin' olduğunda dil'den başlamak zorundadır; zira *anlam* dil düzleminde teşhis edilemediği takdirde, onu dil-dışı düzleme taşımak imkânı yoktur.

- Dilsel bir metni anlama'nın gerektirdiği bu asgarî iki koşul, muhatab tarafından yerine getirildiğinde, dildeki gerçeklik düzleminden dilin temsil ettiği gerçekliğe, o gerçekliğin kendisine ulaşılmış olur mu?
- Gerçekliğin dildeki temsili, ne tür bir gerçekliği ifade eder?
- Dil'in dışında kalan gerçeklik, metinde temsil olunanı anlamak yoluyla tüketilebilir mi?
- Dile yüklenmiş olan murad ve maksadın, dil dışındaki karşılığı nedir?
- Dile yüklenen muradı doğru anladığımızda, dile gelen, dillendirilen gerçekliği kavradığımızda dil-dışı gerçekliği de kavramış olur muyuz?[16]

16 Sözgelimi bir kimsenin Kur'an'da geçen *zulüm* kavramını anlamış olması ne demektir? Zulüm kavramının anlaşılmış olması, o kavramın temsil ettiği olgunun kendisinin de anlaşılmış olduğunu gösterir mi?

- Bu 'gerçeklik biçimleri' arasındaki münasebetin mahiyeti nedir, bunlar ne tür bir varlık tarzına sahiptirler?

Bu ve benzeri suallere cevap verebilmek, ister istemez dil'deki gerçeklikle dil-dışı gerçeklik arasındaki ilişkinin ne tür bir ilişki olduğunu bilmeyi gerektirir.

İşte şimdi bu suallerden hareketle anlama'nın dildeki nesnesi ile *dil-dışı* dünyadaki nesnesi arasındaki münasebeti ele alacağız; 'dil ile varlık' (isim ile müsemmâ) arasındaki münasebeti.

I. Nomos Ve Physis

> Tesadüfen astronomi konusunda bir konferans dinleyen bir köylü, "gezegenlerin yörüngelerinin hesaplanabileceğini anlıyorum" demişti; "fakat Tanrı aşkına, onların *isimlerini* nasıl öğrendiler acaba?" Ona göre bu isimler bir anlaşma ve gelenek (*nomos*) ürünü değil, gök cisimlerinin tabiatı ve özüydü (*physis*). (Porzig, 1990: I/13)

İnsanlar, bidayetten bu yana *dil* ile *varlık* (*sözcükler* ile *nesneler*) arasındaki münasebetin mahiyetini merak etmiş, yeryüzünün çeşitli yerlerinde ve birbirlerinden habersiz olarak nesnelerin isimlerinin neden öyle olup başka türlü olmadığı üzerinde düşünüp durmuşlardır. Her nesnenin bir *ismi* vardı ve bu nesneler ile isimleri arasındaki ilişki, insanoğlunun anlamayı istediği, anlamaya yöneldiği bir olgu olarak karşısında duruyordu. Nesnelerin *isimleri* değildi insanı şaşırtıp hayrete sürükleyen; asıl şaşırtıcı olan, niçin o nesnenin şu ya da bu ismi taşıdığıydı, nasıl olup da o ismi aldığıydı; kısaca bütün mesele isimle nesne(si) arasındaki ilişkide ve bu ilişkinin keyfiyetinde düğümleniyordu:

- *İsimleri* bilinmekle nesnelerin *kendileri* de bilinmiş oluyor muydu?
- Nesnelerin mahiyetini anlamak konusunda, sözcüklerden, dil'den faydalanmak imkânı var mıydı?
- Dil, nesneleri (doğayı, evreni) anlamanın anahtarı olabilir miydi?

Bu sualler çeşitli şekillerde cevaplanarak sözcüklerle nesneler (*dil* ile *varlık*) arasındaki ilişki açıklanmaya çalışıldı. Yeryüzünün belli medeniyetlere yataklık etmiş tüm bölgelerinde, 'düşünen' ile 'düşünülen'i, dil ile varlığı, düşünen varlığın düşünülen varlığı nasıl ele aldığı, nasıl yorumladığı, nasıl kavradığı, nasıl dile getirdiği, dile getirdiğinin, dilde ifade ettiğinin ise nasıl varolabildiği, kısaca "dil ile varlık", "düşünce ile varlık" arasındaki münasebetler, bu münasebetlerin mahiyeti hep merak konusu oldu.

> Dilin kökenini gün ışığına çıkartmak, tamamen işaret etme olduğu ilkel anı yeniden bulmaktır. Ve buradan itibaren, hem onun keyfiliğini (çünkü işaret eden, gösterdiğinden, yöneldiği nesnenin bir jesti kadar farklı olabilir) ve adlandırdığıyla olan derin ilişkisini (çünkü herhangi bir hece veya herhangi bir kelime, her zaman herhangi bir şeyi işaret etmek için seçilmişlerdir) açıklamak zorunda olunmaktadır. Birinci zorunluğa eylem dilinin çözümlenmesi, ikincisine köklerin incelenmesi karşılık vermektedir. Ama bunlar *Cratyle*'de açıklanan 'doğa'yla ve doğanın da 'yasa'yla olduğu gibi zıtlaşmamaktadırlar; bunlar bunun tamamen tersine, birbirleri için mutlaka gereklidirler, çünkü birincisi işaret'in işaret edilen'in yerine ikame edilmesini farketmekte ve ikincisi de bu işaret'in sürekli işaret etme gücünü meşrulaştırmaktadır. (Foucault, 1994: 153-154)

Dildeki sözcükler ile bu sözcüklerin gösterdikleri, temsil ettikleri nesneler, olgular ve kavramlar arasında bir ilişki, bir bağlantı olduğu

aşikârdı ve esasen bunu kimse inkâr etmiyordu. Sözgelimi elma *sözcüğü* ile elma *kavramı* ve bu *kavram* ile de elma'nın *kendisi* arasında bir bağlantı vardı ve bu bağlantının varlığından kimse kuşku duymuyordu. Ancak bu bağ, bu bağlantı ne tür bir varlık tarzına sahipti? Sözcükle kavram ya da nesne arasındaki ilişkinin aslı, esası *ne* idi?

İşte mesele buydu ve bu ilişkinin, bu bağlantının mahiyetini bilmek isteyen insanoğlu şöyle soruyordu:

Dildeki sözcükler ile bu sözcüklerin delâlet edip gösterdikleri nesneler ve kavramlar arasındaki *bağlantı* doğal mıdır, doğuştan mıdır, aralarında *sahici* bir bağ var mıdır, yoksa insanlar veya toplumlar tarafından uylaşım ve uzlaşıma dayalı (tesadüfî) olarak mı meydana getirilmiştir?

Hâsılı, sözcüklerle nesneler (eşya) arasında nasıl bir *varlık bağı* vardır?

I/a. Doğanın Dili'nden Dilin Doğasına

Antik Yunan'da —presokratik dönemde— Herakleitos ile Demokritos'un bu tartışmanın iki ucunu temsil ettiği söylenir. Herakleitos'a göre tabiatta zıdlar arasında bir düzen, bir ahenk vardır. Lirde ve yayda görülen ahenk büyük düzenin örnekleridir. Ruh tabiattaki nizamı görür ve onu diliyle ifade eder; gördüğü düzenle ifade ettiği düzen aynıdır, yani bu düzen insan dilinde de bulunmaktadır. Her ikisi de Logos'tur. Bu *Logos* bütün insanlar için aynıdır. Tabiat daima değişir, fakat bu *Logos* aynı kalır. İnsanlar tabiatın Logos'unu öğrenmelidir. Bu Logos'un yansımasını veya ifadesini dilde görmek mümkündür. O halde dili incelemelidir. Bu düşünceyle Herakleitos kelimelerin *tabii* bir kaynağı olduğuna ve tabiattaki devamlı ve düzenli akışı aksettirdiğine inanmıştır; ona göre kelimeler doğuştandır ve 'tabiat'tan gelmedir. (Perek, 1961: 3-4)

Herakleitos, "Kelimelerdeki sesler, isimlendirilen nesnelerin tabiatını doğrudan doğruya gösterir" ve "Kelimelerin birbirleri arasındaki bağlantı, dünyadaki görüntüler arasındaki bağlantı konusunda bize bilgi verir" diyordu; bu, geleneğe, Yunan geleneğine de uygundu. Çünkü Yunanlılar ondan çok önce, isimlerin kendi kökleriyle, isimlendirilen nesnelerin mahiyeti konusunda bilgi veren ilişkiyi 'doğru, gerçek' (*etymos*) olarak adlandırıyorlar, kelimelerin kökü (iştikak) bilgisi ya da daha farklı bir deyişle "kelimelerin gerçek anlamları bilgisi" (*etimoloji*), ismini işte buradan alıyordu. (Porzig, 1990: I/13)

Kelime ile nesne arasındaki ilişki birebir mütekabiliyet taşıdığından ve her nesne kendi doğru ismine sahip bulunduğundan dolayı, bütün mesele zaten *verili* olan bu ismi, bu ismin aslını, esasını bilebilmekteydi. Bu yüzden kelimelerin tabiattan doğmuş olduğunu kabul edenler, tabiatın sırlarını kelimelerin *şekillerinde* aramışlar ve onları bu bakımdan çözümlemeye büyük önem vermişlerdir.[17]

Herakleitos dünyayı, zıt yönlü gerilimlerden oluşan bir örgü olarak tasavvur eder: Aslına bakılacak olursa, sabit maddelerden söz edilemezdi, sadece bizim *maddeler* olarak kavradığımız *olaylar* vardı. Onun, nesnelerin bu iç yapısı hakkında verdiği örnekler, bir bakıma *akma* ifade eden 'nehir' ve bir *yanma* ifade eden 'alev'dir. O, maddelerin *oluş* bildiren yapısını nesnelerin *isimlerinde* bulduğuna inanıyordu; çoğu nesnelerin isimleri, ya 'akmak' (*rhein*) ya da 'gitmek' (*iénai*) olayını belirten ya da herhangi bir tür hareketi ifade

17 Sözün (sesin) tabiatı hakkındaki bu yaklaşım, yazı'nın ve yazılı harflerin tabiatı üzerinde *ebced* ve *cifr* hesapları ya da harflerin biçimi yardımıyla spekülasyon yapmayı sanat haline getiren Yahudi geleneğindeki adıyla *Kabbalacılık*. İslâm düşüncesindeki adıyla *Hurufîlik* meslekiyle karşılaştırılabilir.

eden kelimelerden türemiştir. Bu, nesnelerin özüne uygundur, çünkü bu öz, akıştır; yani harekettir. (Porzig, 1990: I/12)

Herakleitos'a göre, doğada kalıcı şeyler varmış zannına kapılmamız, doğadaki değişmelerin belli bir düzene, belli bir ölçü ve yasaya göre olması yüzündendir. O bu ölçüye, bu yasaya, oluşun bütünlüğüne *Logos* adını verir. *Logos,* oluş ırmağının akmasını *doğal* kıldığından, değişim düzensiz değil düzenlidir ve yasa gereğidir. Sözcüklerin de nesnelerinde özünü tayin eden işte bu yasadır; sözcükler de nesneler de oluş'un, oluş yasasının bütünlüğünde birleşirler. Bu birliği görmemek, evreni anlayamamak demektir. Kendisinden günümüze kalan birkaç satırlık yazılarında bile hep önemsediği, "bütün-şeylerden bir-şey ile bir-şeyden bütün-şeyler"dir bu İyonyalı filozof için, çünkü o değişmedeki değişmezliği görmüştür bir kere. Nitekim antik Yunan filozoflarının günümüze ulaşmış metinlerini ihtiva eden eserlerde Herakleitos'un şöyle dediği kaydedilir:

> *Benim değil,* Logos'un sesini duyduktan sonra bütün şeylerin birtek-şey olduğunu Logos'a uyarak söylemek bilgeliktir. (Kranz, 1984: 63; Capelle, 1994: I/116)

Platon'un (M.Ö V-IV) *Kratylos* diyaloğu da esas itibariyle bu meseleyi ele alır ve iki karşıt düşünceyi gözden geçirerek her iki düşüncenin de hakkını vermeye çalışır. Bu diyalogda (Herakleitos'u temsilen, onun bir talebesi olan) Kratylos, insan dilindeki sözcüklerin, anlamlarını doğuştan kazandıklarını, dolayısıyla sözcükler ile bunların gösterdikleri nesneler ve kavramlar arasında *doğuştan* (doğal) bir bağ, bir bağlantı bulunduğunu, bu nedenle de her nesne veya kavramın bir tane doğru sözcüğü olduğunu/olması gerektiğini öne sürerken, (Demokritos'u temsilen) Hermogenes, bu görüşe karşı, sözcüklerin sescil yapılarıyla, kendilerine delâlet ettikleri nesne veya kavramların yapısı arasında ayrılıklar olduğunu, sözcüklerin

anlamlarının, gösterdikleri nesnelerle —iddia edildiğinin aksine— *doğuştan* ya da *doğrudan* bir münasebetlerinin bulunmadığını söyler. (Platon, 1982: 195-260; krş. Başkan, 1967: 10)

Platon, nesnelerin araştırılmasında adların esas alınmasının bizi yanıltacağını, nesnelerin, adları olmaksızın da bilinebileceğini, nesneleri bilmenin en doğal yolunun doğrudan doğruya nesnelerin kendilerine başvurmak olduğunu söyler. Fakat bir yandan da Kratylos'un ağzından isimlerin nesneleri doğru olarak resmetmeleri halinde nesnelerin tabiatını da bildirmiş olacaklarına, dolayısıyla *isimleri* bilen kimselerin nesnelerin *kendilerini* de bileceklerini aktarırken, sözcük ile nesne arasındaki 'doğal' (*physis*) bağın, âdeta 'tanrısal' bir bağ olduğunu îma eder:

> Adların bir doğruluğu olduğu çok zaman kabul ediliyor. Ama bunun nasıl bir doğruluk olduğu açıklanmıyor. *Biz adların doğruluğu'ndan, nesnelerin tabiatını bildirmesini anlarız.* Ad nesneyi öğretmeye yarar. (...) Biz kelimelerin öğretmeye yaradıklarına, *adları bilen kimsenin nesneleri bileceğine inanıyoruz.* Nesnelerin ada benzediğini, birbirine benzeyen şeyler için de bir tek bilgi olduğunu düşünüyoruz. (Paksüt, 1982: 106-108. Vurgular bize ait. D.C)

Bu yoruma göre sözcüklerle gösterdikleri nesneler arasında ses açısından "tam bir uygunluk" bulunduğu ve tabii ki bu uygunluğun da 'doğal' (*physis*) olduğu kesindi. Oysa belli bir kurumun 'doğal' olduğunu söylemek, kaynağının insanın kendisi dışında, sonsuz ve değişmez ilkelerde bulunduğu (bu nedenle *dokunulmaz* olduğu) anlamına geliyordu; 'uzlaşımsal' olduğunu söylemek ise, salt alışkanlık ve geleneğin bir sonucu (*nomos*) olduğunu söylemekle eşdeğerdi; bir başka deyişle, "örtülü bir anlaşmanın" ya da topluluk üyeleri arasındaki bir "toplumsal sözleşme"nin sonucu olduğunu

söylemekti; insanlarca yapıldığı için yine insanların bozabileceği bir sözleşmeydi bu. (Lyons, 1983: 13-14)

Sözcüklerin, belirledikleri şeye 'doğal' olarak uygun düşmeleri, evvelemirde doğadaki işleyiş ile insan zihninin işleyişinin ve kaçınılmaz olarak dildeki düzeneğin mutabakat arzettiğini gösteriyordu. Öyle ki Ferdinand de Saussure'un (öl. 1913) asırlar sonra, "olguları tanımlamak için sözcüklerden yola çıkmak kötü bir yöntemdir" (Saussure, 1985: 17) şeklindeki şikayetinin aksine, Yunanlılar sözcüklerin kaynağına inip sözcüklerin *asıl* anlamını açığa çıkarmayı (etimoloji yapmayı), doğanın gerçeklerinden birini ortaya çıkarmanın en heyecan verici yöntemlerinden biri olarak kullandılar. Çünkü köke, kökene inmek, doğruya ve gerçeğe ulaşmanın en müessir yoluydu.

Sözcüğün fiziksel biçimi ile belirlediği olgu ya da nesne arasında bulunan bağ, —Cicero'nun daha sonraları "tanrısal tasarımlar" olarak yorumlayacağı Platoncu *ideler* gibi— insanın dışında, insandan bağımsız, değişmez ve sabit idi. Değişmezlik: sükunet ve sübutiyet. Aranan, arzu edilen, peşinden koşulan 'ilke' (*arche*) işte buydu. İnsan zihni, değişmeyeni, sabit kalanı, sakin olanı arıyor ve dil'i, insan gibi, yapıp etmeleri "değişmeye mahkum" bir varlığın *etkinliği* olarak görmek istemiyordu.

Gerçek, gerçekliğini süreklilik arzetmesine, değişmemesine, değişmez oluşuna borçluysa eğer, onun dil'deki tezahürü de aynı nitelikleri taşımalı, sözcükler nesnelerle, nesneleriyle *sahici* bir ilişki içerisinde olmalıydı.

I/b. Doğa'dan İnsan'a

Tartışmaların karşı ucunda bulunan Demokritos ise, sözcüklerle nesneler arasındaki ilişkiyi 'doğal' (*physis*) değil, 'toplumsal' (*no-*

mos) olarak niteler ve toplumsal uzlaşımın bir ürünü olarak gördüğü dil'in doğa ile özdeşleştirilmesine karşı çıkar. Kendisi dille çok meşgul olmuş bir düşünürdür. Çok seyahat etmesi, yabancı kavimlerle, onların dili ile geniş ölçüde temas kurması, İranlı ve Mezopotamyalı rahiplerden veya bilginlerden ders görmüş olması; dili, dilleri mukayeseli olarak değerlendirme imkânı vermişti kendisine. Oysa Yunanlıların yabancı dil öğrenmeye ihtiyaçları yoktu, kendi dilleri ve edebiyatları onlara yetiyordu, kendileri dışındaki insanlar ise *barbar* (anlaşılmaz kuş sesleri gibi sesler çıkaran mahlûklar) idi. Kendisinden günümüze kalan bir fragmentte şöyle der Demokritos:

> Çağdaşlarım arasında kimse benden daha fazla gezmemiştir. Ben araştırmalarımı başka herkesten daha ileri alanlara götürdüm; daha çok ülke ve iklim gördüm; daha çok sayıda bilgili insanların konuşmalarını dinledim. Mısırlı geometriciler de dahil olmak üzere hiç kimse beni kanıtlarla birlikte doğrular teşkil etmekte geçmemiştir. (Arslan, 1995: 172)

Bu nedenle Demokritos'un, sözcükleri 'doğal' (*physis*) değil de bir anlaşma (*nomos*) ürünü görmesinde şaşılacak bir taraf yoktu. Ona göre, kelimeler belki de önceleri tabiattaki varlıkların birer görüntüsü, birer kopyası idiler, fakat sonra bu özellik kaybolmuştu. Kelimelerin bugünkü değerleri, insanların *kendi eserleri* olup onlar arasındaki karşılıklı bir 'anlaşma'dan doğmuştu. "Herşeyin aslı atomlar ile boşluktan ibarettir, bütün nitelikler itibarîdir" fikrinin sonucu da herhalde bu olsa gerektir; zira atom felsefesi, sözü, tabiata mal edemezdi. Nitekim Atom felsefesini takip eden Lucretius da (M.Ö I) insanların *kendiliklerinden* varlıklara isim taktığını savunmuştur. (Perek, 1961: 5)

Romalı şair Lucretius'un, genelde hem Epikür öğretisini, hem de Demokritos fiziğini temel alan ünlü *De Rerum Natura* adlı ese-

rinde bu konuyla ilgili olarak söylemiş oldukları, esasen Demokritos'un görüşlerinin bir devamından ibarettir.

> Konuşma doğanın insana verdiği bir yetenek ve dil ihtiyaçtan doğan bir anlaşma aracıdır. Dilin bir tek insanın icadı olduğunu düşünmek saçmadır, çünkü bir insan eşyaya isim verebilmişse niçin başkaları da aynı şeyi yapmış olmasın? Dili yaratmak ve başkalarına öğretmek imtiyazı kimseye verilmiş değildir. Hayvanlar nasıl değişik duygularını belirtmek için farklı sesler çıkarıyorlarsa insanlar da korku, sevinç gibi çeşitli duygularını açığa vurmak için çeşitli sesler çıkarmışlar ve aralarında anlaşabilmek için de izlenimlerine göre, nesnelere isimler vermişlerdir. Dilin menşei bir yandan duyguya, bir yandan faydaya dayanmaktadır...

Lucreitus ve *De Rerum Natura* üzerinde tedkiklerde bulunmuş bir araştırmacı, yukarıdaki satırların ardından bu pasajı şöyle yorumlamaktadır:

> Şairin bu konuda asıl belirtmek istediği nokta, kuşkusuz, dil'in hiçbir üstün varlıktan esinlenmeden insanlar tarafından yaratılmış olduğudur. (Sarıgöllü, 1973: 49)

Demokritos'un, daha sonraları Lucretius tarafından da sürdürülen bu görüşleri, ilginçtir ki yine M.Ö V. yüzyılda ve fakat dünyanın bir başka ucunda Hintli dil bilgini Yaska tarafından hemen hemen aynı şekilde ifade edildi. Yaska, *Nirukta* adlı eserinde *etimoloji* (iştikak) üzerinde dururken, Sanskrit'teki birkaç kelimeden, bu arada *trna* 'ot, diken' kelimesinden yararlanarak bu soruna eğildi: *trd* 'delmek, yarmak' fiilinden türeyen bu kelime nasıl, dikenin delici, yarıcı olma niteliği dolayısıyla bu fiilden türetilmiş ve dikene ad olmuşsa, aynı özelliği gösteren başka şeyler de (örn. *iğne, mızrak* gibi) *trna* ya da buna benzer bir ad taşımalıydı. Durum böyle ol-

madığına göre, kelimelerle varlıklar (sözcüklerle nesneler) arasında, varlıkların niteliklerine uygun bir bağ, bir ses ilişkisi olamazdı. (Aksan, 1987: 21-22)

Son olarak Aristo'nun (M.Ö IV) bu konudaki görüşlerine de değinecek olursak, Aristo kelimelerin kaynağının 'tabiat' mı, 'insan yapısı' mı olduğu üzerinde kısa ve kesin konuşmuş, sözlerin veya söylenen kelimelerin ruhtaki intibaların sembolü ve işareti olduğunu, yazı ve sözün bütün insanlar arasında *aynı* olmadığını ve fakat etraftaki varlıkların ve bunların zihindeki intibalarının *aynı* olduğunu, seslerin ve işaretlerin kendiliklerinden bir anlama gelmediğini, insanların, seslerin birşeyi temsil etmesine karar vermedikçe kelimenin meydana gelmeyeceğini, bu nedenle de kelimelerin insanlar arasındaki bir anlaşmadan doğduğunu, yani 'doğal' olmadığını söylemiştir. (Perek, 1961: 15)

Aristo'nun bu yaklaşımının, *etimoloji* (iştikak) çalışmalarının hızını kestiğinde kuşku yoktur. Çünkü o, kelimelerin tahlili yoluyla tabiatın sırlarının ortaya çıkacağını kabul etmiyordu. Binaenaleyh, Platon'un daha çok sözcüklerin doğaya uygunluğundan yana görünmesine karşın, Aristo açıkça karşı tarafta yer alıyordu.

Ortaçağ'a gelindiğinde, *tümeller* meselesi etrafında sürdürülecek olan bu münakaşa, —yukarıda aktarmaya çalıştığımız gibi— temelini, *sözcük-nesne* düzleminde ve düşünme'nin (mantığın) temel yasalarıyla varlığın (doğanın) yasalarının uygunluk arzedip arzetmediği sorununda buluyordu. Ortaçağ'da "dil-varlık ilişkisi" etrafında, *adcılar* (nominalistler), *gerçekçiler* (realistler) ve *kavramcılar* (konseptüalistler) şeklinde genelde üç ana akım tarafından sürdürülen tartışmalar, ayrıntılarına burada giremeyeceğimiz kadar farklı istikametlere yöneldiler. En nihayet metafiziğin felsefe'den elenmesi bağlamında öne sürülen tezler, mantığın gerçeklikle bir ilgisi bulunmadığını, mantığın dille alâkalı olduğunu, dolayısıyla gerçekliğin

değil, dilin mantığından söz edilebileceğini söylediler; mantık ya da dil, gerçekliğin *kendisi* değil, *betimlemesi* idi, Wittgenstein'ın ifadesiyle "mantığın evren üzerinde birşey söylemeye hakkı yoktu." (*Tractatus*)

II. Dillerin Menşei

Bu tartışmalar, belki farklı bağlamlarda, ama hemen hemen aynı minval üzere İslâm dünyasında da mâkes bulmuş, İslâm düşünce ekolleri bu konuda iki farklı görüşün de müdafaasını yapmışlardır. Nitekim gerek Arap dilcileri (*nahviyyûn*), gerekse İslâm Kelâmcıları, Antik Yunan'da dilin bir uzlaşımın, bir uylaşımın mı (*nomos*) ürünü olduğu, yoksa doğadan, doğuştan olup nesnelerin tabiatını, özünü mü (*physis*) temsil ettiği şeklindeki tartışmaları hatırlatır bir biçimde dil'in, bilhassa 'Arap dilinin' *tevkifî* (ilahî) olup olmadığını, vahye, ilhama dayanıp dayanmadığını münakaşa etmişler ve "Allah Adem'e tüm isimleri öğretti" (Bakara: 31), "... dillerinizin ve renklerinizin farklılığı da O'nun ayetlerindendir" (Rum: 22), "Bu putlar, sizin ve atalarınızın taktığı *isimlerden* başka birşey değildir" (Necm: 23) gibi ayetlere dayanan büyük bir çoğunluk, dil'in (özellikle 'Arap dilinin') *tevkifî* (ilahî) olduğunu öne sürmüştür.

1. Bu yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden İbn Fâris (öl. 395/1004) —ki "Fars asıllı olmasına rağmen Şuûbîlere karşı ga-

yet katı bir Arap taraftarı olarak tanınmıştır" (Kılıçlı, 1992: 284) *Fıkh'ul-Luga* adlı eserinde, "Bil ki Arap dili tevkifîdir" (إعلم أنّ لغة العرب توقيف) diyerek Bakara/31 ayetini delil göstermekte, onun bu görüşünü aktaran Suyûtî ise, İbn Faris'in *Ehl-i Sünnet* mezhebinden olduğunu bilhassa vurgulamaktadır. Nitekim İmam Eş'arî de (öl. 324/935-36) dillerin *tevkifî* olduğu görüşündedir. (Suyûtî, 1987: I/8-10, 25; krş. Râzî, II/175)

2. Buna mukabil Mutezilî bir filolog olan İbn Cinnî (öl. 392/1002) *el-Hasâis* adlı eserinde, —her ne kadar şer'î nassların zahirine nazaran dil'in menşeinin *tevkifî* olabileceğine işaret ediyorsa da— esasen dil'in toplumsal bir etkinlikten neşet ettiğini, uzlaşıma ve uylaşıma (tevâdu, tevatu ve ıstılah'a) dayalı olduğunu, *vahyî* ve *tevkifî* olmadığını söylemekte, dilin bir defada (vakt-i vahid'de) oluşmayıp zaman içerisinde, zamanla meydana geldiğini ifade etmektedir. Ona göre, Bakara/31 ayeti, Hz. Âdem'e eşyayı isimlendirebilme yetisinin verilmiş olmasına (أقدم آدم أن واضع عليها) delâlet etmektedir. (İbn Cinnî, 1952: I/40-41; Suyûtî, 1987: I/10, 55). Nitekim İbn Cinnî'nin dil'i tarifi de bu görüşüyle uygunluk halindedir:

> *Dil*, her kavmin maksad ve gayelerini, düşüncelerini ifade ettikleri seslerden meydana gelmiş bir konuşma düzenidir. (حد اللغة: اصوات يعبر بها كل قوم عن اغرضهم)

3. Bu görüşlerin uzlaştırılmasına yönelik sayılabilecek bir görüş de Ebu İshak el-İsferayinî (öl. 418/1027) tarafından öne sürülmüş; anlaşmayı mümkün kılacak kadar bir dil bilgisinin bizzat Allah Teâlâ tarafından öğretilmiş olması gerektiği ve fakat geriye kalan dil malumatının ise zaman içerisinde, zamanla doğmuş ve çoğalmış olabileceği söylenmiştir. Nitekim Suyûtî, "Zannedilebilir ki biz dil'in *tevkifî* olduğunu söylemekle dilin toptan bir defada ve bir

vakitte geldiğini iddia ediyoruz. Oysa durum hiç de böyle değildir" (Suyûtî, 1987: I/9) demekle, dil'in *tevkifî* (ilahî) olduğunu savunan âlimlerin bu konudaki görüşleriyle İsfereyanî'nin açıklamalarını bir noktada buluşturmaktadır. Bazı âlimler de —meselâ *el-Menhûl* adlı eserinde Gazâlî— her iki görüşü nefy için de ne *sem'î* ne de *aklî* bir delil olduğunu, Bakara/31 ayetinin ise *katiyet* taşımayıp *umum* ifade ettiğini, umum'un ise *nass* değil, *zahir* hükmünde bulunduğunu öne sürmüşlerdir. Netice: her iki görüş de caizdir!

- İmam Gazâlî'nin (öl. 505/1111) bu konuya yaklaşımını, bir de *el-Mustasfa* adlı eserinden izleyelim. O bu eserinde, dillerin menşeine dair bir fasıl açar ve bu meseleyle ilgili üç görüşün olduğunu söyler:

1) Dillerin *ıstılahî* olduğunu, uylaşım yoluyla ortaya çıktığını savunanlar;
2) Dillerin *tevkifî* olduğunu söyleyenler;
3) Dilin *tevkifî* bir suretle başlayıp *ıstılahî* olarak oluştuğunu öne sürenler. Kendisi, delillerini de zikrettiği bu üç görüşün, son tahlilde iki açıdan ele alınabileceği kanaatindedir: Önce bu görüşlerin *aklen* caiz olup olmadıkları üzerinde düşünülmeli, sonra *fiilen* vukû bulup bulmadıkları tahkik edilmelidir.

Gazâlî, bu görüşlerin üçünün de aklî cevazın kapsamına girdiğini ve hepsinin de *aklen* imkân dahilinde olduğunu belirttikten sonra şöyle der:

> Bu kısımlardan hangisinin vâki olduğu meselesine gelince, bunun yakînen bilinmesi için ya 'aklî burhan' gerekir, ya 'mütevatir bir haber' ya da 'sahih bir rivayet' (sem'-i kat'î). Oysa bu meselede, aklî burhan'a yer olmadığı gibi, bu meseleyle ilgili olarak mütevatir bir haber veya sahih bir rivayet de nakledilmemiştir. Dolayısıyla amelî ibadetlerle bir alâkası olmayan ve itikadî bir gereklilik de taşımayan

bu hususta geriye gaybı taşlamaktan başka birşey kalmaz. Bu konuya dalmak, neticede, aslı olmayan fuzulî bir iş yapmaktır. (Gazâlî, 1322: I/320)

İmam Gazâlî, "Allah'ın Âdem'e bütün isimleri öğrettiğini bildiren ayet (Bakara/31) —aksinin mümkün olmadığını göstermese bile— dillerin *tevkifî* olduğuna, vahiy neticesinde oluştuğuna ve böylece vukû bulduğuna delâlet eder" şeklindeki bir itirazı reddeder ve ayetin bu hususta kesin bir delil teşkil etmeyeceğini söyler (قلنا: و ليس ذلك دليلا قاطعا على الوقوع). Çünkü ona göre, ayette dört ihtimal vardır. (Gazâli, 1322: I/320)

- İmam Gazâlî her ne kadar bu konudaki görüşlere karşı eşit mesafede duruyorsa da Sünnî usûl âlimleri, umumiyetle dillerin menşeinin *tevkifî* olduğu görüşündedirler. Nitekim kendisi bir Eş'arî kelâmcısı olan Âmidî (öl. 631/1233) *el-İhkâm fî Usûl'il-Ahkâm* adlı eserinde lafız ile mânâsı arasındaki münasebetin 'doğal' olup olmadığını sorar (هل هو لمناسبة طبعيّةٍ بين اللفظ و معنيه، أم لا؟) ve bazı mütalaalarda bulunduktan sonra buradan "dillerin menşei" meselesine geçer. Âmidî, müteakiben dilleri vazedenin Allah Teâlâ olduğunu, dillerin ilahî tevfik'le, yani vahiy yoluyla meydana geldiğini söylemekte, Eş'arîlerin, Zahirîlerin ve Fukaha'dan bir grubun da bu görüşte olduğunu belirtmektedir. (Âmidî, 1985: I/66)

  Allah Teâlâ sesleri ve harfleri yaratmış, onları bir kimseye veya bir topluluğa işittirmiş, mânâlara delâletin kastedilmesi suretiyle o kimse veya kimseler için bir *ilm-i zarurî* vücuda getirmiştir.

Âmidî bu ifadelerin ardından Bakara/31 ayetini zikrederek ayetin Âdem'in ve meleklerin, [isimleri] ancak Allah Teâlâ'nın talimiyle bildiklerine delâlet ettiğini söyler. Bu vesileyle daha başka ayetler

de (En'âm/38, Nahl/89, Alak/3, Necm/23, Rûm/22) zikreden Âmidî, uzun uzun karşıt görüşlerin delillerini ve bu delillerin münakaşasını yapar. (Âmidî, 1985: I/67-71)

- Bu konuyu etraflıca ele alan âlimlerden biri de Zahirî mezhebi imamlarından İbn Hazm'dır. İbn Hazm (öl. 456/1064) *el-İhkâm fî Usûl'il-Ahkâm* adlı eserinde, *naklî* ve *aklî* delillere göre sahih olanın, tevkifî öne süren görüş olduğunu söyler ve o da diğerleri gibi Bakara/31 ayetini zikreder. Dilin menşeinin *ıstılahî* olamayacağına ve *tevkifî* olması lazım geldiğine dair ise geniş mütalaalarda bulunur. (İbn Hazm, 1985: I/31-32)

İbn Hazm'ın üzerinde önemle durduğu bir diğer husus da Hz. Âdem'in ilk konuştuğu dilin hangisi olduğudur. Kimileri bu ilk dil'in *Süryanice,* kimileri *Yunanca,* kimileri *İbranice,* kimileri ise *Arapça* olduğunu öne sürmüştür. İbn Hazm, "dillerin birbirlerinden üstünlüğü" etrafında yapılan münakaşaların bir kıymeti olmadığı kanaatindedir: Bu nedenle diller arasında en üstününün hangisi olduğunu tayin etmeye kalkışmak yanlış olduğu kadar, ilk dilin hangi dil olduğunu belirlemek de nafiledir; zira bu konuda kesin birşey söylemek imkânı yoktur.

Süryanice, İbranice ve Arapça, ona göre, Mudar ve Rabia kabilelerinin konuştuğu dildir; Himyerlilerin dili değil! Bu ilk dil zamanla ve çeşitli nedenlerle değişmiştir. Bu diller arasında birçok farklılıkların bulunduğunda kuşku yoktur; ancak denildiği gibi bu zamanla meydana gelen bir hâdisedir.

İbn Hazm bu farklılıklara yol açan iki temel etmenden söz eder: Birincisi, bölgelerin farklılık arzetmesi (*ihtilâf'ul-buldân*), ikincisi ise, farklı toplumların yanyana ve birbirlerine komşu bir halde yaşaması (*mücâveret'ul-ümem*). İbn Hazm'a göre, Süryanice, Arapça

ile İbranice'nin aslıdır. Arapça, Hz. İsmail ve zürriyetinin, İbranice ise Hz. İshak ve zürriyetinin konuştuğu dildir. Süryanice'ye gelince, hiç şüphe yok ki bu dil Hz. İbrahim'in dilidir. (İbn Hazm, 1985: I/33)

Dillerin zamanla değişmesi ve hatta kimilerinin unutulup yok olması üzerine önemli değerlendirmelerde bulunan İbn Hazm, Allah Teâlâ'nın ilk talim ettiği dilin kesinlikle bilinebileceği kanaatinde değildir. 'Allah Teâlâ'nın' der; "şu an insanların tümünün konuştuğu bütün dilleri Âdem aleyhisselam'a öğretmiş olması mümkündür!"

Ne ki bütün bu diller, esasen bir dilden neşet etmiş olamaz mıydı?

İbn Hazm'ın bu suale cevabı olumlu yöndedir. O, bütün dillerin menşeinin başlangıçta bir olduğunu, sonradan Hz. Âdem'in oğullarının vasıtasıyla çeşitli dillerin ortaya çıkıp yaygınlaştığını düşünmekte ve fakat bunun da en nihayet bir görüşten ibaret olduğunu söyleyerek kesin ifadeler kullanmaktan kaçınmaktadır. (İbn Hazm, 1985: I/34)

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Ehl-i Sünnet ulaması (özellikle Eş'arîler) dil'in, özellikle Arap dili'nin *tevkifî* olduğunu söylemekte, buna karşın Mutezilî âlimler bu görüşün aksini savunmakta ve dilin menşeinin *ıstılahî* olduğunu öne sürmektedirler. Bu meseledeki ihtilâf salt tek başına *lugavî* ya da *ictimaî* bir nitelik taşımaz. Bu ihtilâfın kökü esasen Ashab-ı Rey ile Ashab-ı Hadis, Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki usûl farklılıklarına dayanır. Ashab-ı Rey'e mensub fakihler ve Mutezilî kelâmcılar, fıkıh ve kelâm'daki usûllerine uygun olarak muvâdaa ve ıstılah'ı, buna karşın Ehl-i Sünnet âlimleri de kendi fıkıh ve kelâm usûlleri gereğince tevkîf'i savunmuşlardır (Cabirî, 1986: 38).

Her iki ekol de bu hususta geniş mütalaalarda bulunarak çeşitli deliller vazetmişlerse de bu delilleri etraflıca aktarmakta pek bir fay-

da görmüyoruz. Ancak işaret etmek lazım gelirse, zikredilen eserlerin yanısıra, Suyûtî'nin kendisine atıta bulunduğumuz *el-Müzhîr fî Ulûm'il-Luga ve Envâiha* adlı eseri, bu konuda tarafların delillerine oldukça geniş bir şekilde yer vermektedir. Mutezile'nin görüşleri için ise, ayrıca Kadı Abdulcebbar'ın *el-Muğnî fî Ebvâb'it-Tevhid ve'l-Adl* (V/166-171) ile *Müteşabih'ul-Kur'an* (1969: 72-74) adlı eserleri kaynak olarak verilebilir.

II/a. Beyan: Dil Yetisi

Bu konuda hangi teori'ye iltifat edilirse edilsin —ki bunların hepsi en nihayet birer teoridir— unutulmaması gereken husus, dil yetisi, düşünebilme ve konuşabilme melekesi (Wilhelm Von Humboldt'un deyişiyle, 'sprachsinn-dil-duyusu'), insanoğlunun kendisinde *doğuştan* olarak vardır ve insana bu yeti, bu yetenek (Elmalılı'nın deyişiyle "kuvve-i kelâmiye, vaz'-ı esmâ istidadı") Allah Teâlâ tarafından verilmiştir. İnsan bu yetisiyle diğer varlıklardan ayrılır; insanı farklı kılan onun bu yetisidir ve bu, hiç kuşku yok ki ilahî bir ihsandır. Bu bakımdan Bakara/31 ayetinden, belki doğrudan dil'in, dildeki sözcüklerin değil ama dil yetisi'nin (insanoğlunu diğer varlıklardan ayıran düşünebilme ve düşündüklerini sözcüklerle ifade edebilme melekesinin) verildiğini istinbat edenler olmuştur. Nitekim Muhammed Esed —Bakara/31 ayetinin tefsiri münasebetiyle— bu yetiyi açıkça *insanoğlunun mantıksal tanımlama ve kavramsal düşünme melekesi* (man's faculty of logical definition and, thus, of conceptual thinking) biçiminde adlandırmakta (Esed, 1980: 9) ve yine birçok müfessir meyanında Elmalılı H. Yazır bu ayetle ilgili olarak şöyle demektedir:

> Ya o esmâ'yı Allah kendi vazedip Âdem'in ruhuna nakş u ilham etti veya Âdem'e bunları lüzumunda vazedip kullanacak bir istidad-ı

mahsus'u haiz bir ruh nefhini takdir etti ki evvelki zahir, ikincisi muhtemeldir. (Yazır, 1971: I/308-309)

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Mutezilî âlim İbn Cinnî *talim-i esmâ* ile muradın mücerred isimleri öğretmek olmayıp ayetin "insana isimleri vazedebilme iktidarının verilmesi" (أقدم آدم أن واضع عليها) şeklinde yorumlanabileceğini açıkça ifade etmiştir (İbn Cinnî, 1952: I/40-41). Ayrıca —yine bir *Mutezilî* olarak tanınan— Ragıb el-İsfehanî de *Müfredât* adlı eserinde, ilgili ayeti aynı şekilde yorumlamakta ve talim-i esmâ'yı, insana, konuşabilmesini ve eşyaya isim verebilmesini mümkün kılan bir yetinin (kuvve-i nutk) verilmiş olmasıyla izah etmektedir. (İsfehânî, 1992: 581; "فتعلمه الأسماء: هو انْ جعل له قوّةً بها نطق و وضع أسماءَ الأشياءِ")

Görüldüğü gibi, gerek dilciler, gerekse usûlcüler, dilin menşeine dair tartışmalarda Bakara/31 ayetini merkeze almaktadırlar. Bilhassa Eş'arî kelamcılar, savundukları doktrinin bir gereği olarak bu ayeti, *zahirî* anlamıyla yorumlamakta ve böylelikle Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e 'isimleri' öğrettiğini, yani onda bir *ilm-i zarurî yarattığını* kabul etmektedirler. Ancak ayet bu şekilde yorumlandığı takdirde, bu yorumun tevlid edeceği neticelerin de kabul edilmesi gerekir. Oysa tedkik edebildiğimiz kadarıyla bu yapılmamış, yapılamamış, ister istemez bazı karşıt itirazlar sükutla geçiştirilmiştir.

Bu bağlamda literal yorumun temel özelliklerini —*Âdem*, *esmâ* ve *allame* kelimelerinden hareketle— şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *Âdem* (آدم) kelimesi, 'özel isim' olarak yorumlanmakta ve tabiatıyla talim-i esmâ'nın muhatabının Âdem *(aleyhisselâm)* olduğu kabul edilmektedir ki bu, *Âdem* kelimesini 'lafzen' yorumlamanın bir neticesidir.[18]

18 Buradan elde edilen hükmün yine de son tahlide insan türünün tamamına teşmil edildiği nazar-ı dikkate alınmalıdır.

2. *Esmâ* (الاسماء) kelimesi, 'varlıkların isimleri' manâsıyla yorumlanmakta ve Hz. Âdem'e öğretilenin —ne tür bir varlık kategorisi olursa olsun— bir varlığın ya da varlıkların isimleri olduğu öne sürülmektedir. Ayrıca *kullehâ* (hepsi) tabiri de bu yoruma uygun olarak ya "Allah'ın tüm isimleri" ya da "tüm varlıkların isimleri" şeklinde izah edilmektedir ki aslında bu da *esmâ* kelimesini 'lafzen' yorumlamanın bir neticesidir. Her halukârda isimlerin bir dil içerisinde yer almaları "aklî bir zorunluluk" olduğundan, bir başka deyişle, bir dil öğretilmeksizin isimlerin öğretilmesi düşünülemeyeceğinden, bazıları —haklı olarak— isimlerin öğretilmesiyle bir dilin de öğretildiği sonucuna varmış, ancak o zaman, metinde geçen *kullehâ* tabiri gereğince sözkonusu cümle: "Allah Hz. Âdem'e *bütün dilleri* öğretti" biçimini almıştır.

3. *Allame* (علم) fiili, "bir süreç içerisinde bilgilendirme/öğretme" olarak değil, doğrudan *ilka* ve *ilham* etmek mânâsında yorumlanmakta, dolayısıyla hasıl olan bilgi'nin bir *ilm-i zarurî* olduğu söylenmektedir. Bu yoruma göre Hz. Âdem pasif bir alıcı olarak tasavvur edildiğinden 'öğretme' fiili kaçınılmaz olarak bir 'yaratma' eylemine dönüşmektedir. Bir diğer tabirle, eşyanın isimleri (varlıklar hakkındaki bilgi), Hz. Âdem'in zihninde bir *ilm-i zarurî* meydana getirecek şekilde doğrudan 'yaratılmış' olmaktadır. Nitekim Âmidî —daha önce de aktarmış olduğumuz üzere— "Allah Teâlâ sesleri ve harfleri yaratmış, onları bir kimseye veya bir topluluğa işittirmiş, mânâlara delâletin kastedilmesi suretiyle o kimse veya kimseler için bir *ilm-i zarurî* vücuda getirmiştir" şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Bu görüş, esasen dilin ya da dillerin toptan ve bir defada öğretilmiş olması neticesini tevlid ediyorsa da Suyûtî, işin buraya vardırılmasını doğru bulmayarak şöyle demektedir:

> Zannedilebilir ki biz dil'in *tevkîfî* olduğunu söylemekle dilin toptan bir defada ve bir vakitte geldiğini iddia ediyoruz. Oysa durum hiç de böyle değildir. (Suyûtî, 1987: I/9)

Ne tür tevil edilirse edilsin, ayetin literal yorumu bir kere bu şekilde kabul edildikten sonra, onu tüm mantıkî sonuçlarına kadar götürmek kaçınılmaz olmakta ve o zaman da ister-istemez bazı sualler ortaya çıkmaktadır. Farklı izahlar, bu suallere muknî cevaplar aramak sürecinde oluşmuş ve en baştaki kabullerin hesabı verilmediği için bu mesele âdeta bir muamma halini almıştır. Binaenaleyh, karşıt itirazları gidermek maksadına matuf kısmî açıklamaların, baştaki kabullerle tutarlılık arzedecek bir bütünlüğü gerçekleştiremediklerini söylemek gerekir. Nitekim Gazâlî'nin, bu konuyu dört başı mamur izah edeceğini sananları, gaybı taşlamakla ve fuzulî bir işe kalkışmakla suçlamasının ardında, esasen böylesi bir çözümsüzlüğün itirafını bulmak mümkündür.

İmdi, bu ayetin —bu konuya delâleti itibariyle— kat'î bir hüküm taşımadığı, ayetin sevkinden muradın bu meseleyi tavzih etmek olmadığı, dolayısıyla ibarenin bu hususta taraflara bir delil teşkil edemeyeceği öne sürülebilirse de —ki Gâzâlî "ayet bu konuda zahirdir ama kat'î değildir" demektedir ve bu tesbitinde de bizce haklıdır— buna rağmen insanoğluna bütün kabiliyet ve hususiyetlerinin *ilahî bir ihsan* olarak verildiği hakikatinden hareketle bu iddiayı temellendirmek imkân dahilinde görülmüştür. Çünkü bu ilahî nimetin verilişini hatırlatmaya ilişkin sevkedilen Rahman/3-4 ayetlerinin bu hususta daha kesin bir hükme varmak için açıklayıcı bir nitelik taşıdığı düşünülmektedir. Nitekim çağdaş müfessirlerden Muhammed Tâhir b. Âşur da *Tefsir'ut-Tahrir ve't-Tenvir* adlı eserinde Bakara/31 ayetini yorumlarken bu ayetin dillerin *tevkîfî* olduğuna delil teşkil etmeyeceğini ifade eder ve Rahman/3-4 ayetlerine atıf

yaparak Allah Teâlâ'nın insanda *kuvve-i nutk* yarattığını ve onu eşyaya isim vermeye, dil vaz'ına muktedir kıldığını söyler. (Âşur, I/410-411)

İbn Abbas, Katâde ve Hasan el-Basrî'nin Rahman/3-4 ayetlerini "Âdem'e herşeyin isminin" ya da Süddî'nin "her kavme konuştukları dilin" öğretildiği şeklinde yorumladığı naklediliyorsa da *insan* kelimesiyle cins isim kastedilmiş olup *beyan* lafzının insanın konuşma ve anlama yetisine (الكلام و الفهم) delâlet ettiği, insanın bu yetisiyle diğer canlılara üstün kılındığı da söylenmiştir. (Kurtubî, 1985: XVII/152-153; Taberî, 1984: XIII/115)

İnsanın Allah tarafından yaratılıp kendisine *beyan*ın öğretildiğini bildiren bu ayetlerin *talim-i Kur'an*dan söz eden başlangıç cümlesinin hemen ardından gelmesi ve sûre'nin tamamının ilahî nimetlerden söz eden, muhataplarına bu nimetleri hatırlatan bir muhtevaya sahip olması dolayısıyla mezkur ayetlerin insandaki bu kabiliyeti, bu melekeyi şükrü gerektiren bir nimet, bir ihsan olarak nitelendirdikleri öngörülebilir ve böylelikle Rahman/3-4 ayetlerinin Bakara/31 ayetiyle değil, Bakara/31 ayetinin Rahman/3-4 ayetleriyle tefsir edilmesinin bu bağlamda daha doğru bir yaklaşım olacağı öne sürülebilir.

الرحمن علّم القرآن. خلق الإنسان. علّمه البيان

Rahman Kur'an'ı öğretti, insanı yarattı, ona *beyanı* öğretti. (Rahman:1-4)

Yukarıda da belirttiğimiz üzere bazı müfessirler ayette geçen *insan* kelimesini Hz. Muhammed'le, *beyan* kelimesini de "onda herşeyin beyanı vardır" (Nahl: 89) ayetine atıfla Kur'an'la; bazı müfessirler ise "Âdem'e bütün isimleri öğretti" (Bakara: 31) ayetine atıfla *insan* kelimesini Hz. Âdem'le, *beyan* kelimesini ise 'el-esmâ'

ile tefsir etmişlerdir. Buna karşın bir kısım müfessirler ise, *insan* lafzını bütün insanları temsilen *cins isim* olarak ele almışlar, *beyan* lafzını da insanı diğer canlılardan ayıran 'anlama yetisi' şeklinde tefsir etmişlerdir.

Beyan (بيان) kelimesinin Arap dilinde beş temel mânâsı vardır: **1.** vasl (birleştirme), **2.** fasl (ayırma), **3.** zuhur ve vuzuh (açıklık, netlik), **4.** fesahat, tebliğ ve ikna gücü. **5.** insanı diğer varlıklardan ayıran 'anlama yetisi'[19]

Beyan kelimesinin Arap dilindeki mânâları üzerinde dikkatlice düşünüldüğünde, bu kavramda karşılığını bulan kabiliyetin bütün insanlara *müştereken* verilmiş ilahî bir nimet olduğu açıklık kazanır. Allah Teâlâ, insanı yaratıp ona beyanı öğretmekle (ona anlama, konuşma, düşünme, akletme yetisi vermekle) onu ilahî buyruklar karşısında mükellef tutmuş, kendisine böyle bir hususiyet bahşetmekle onu diğer canlılara üstün kılmıştır. Nitekim Zemahşerî, Rahman Sûresi'nin tefsirinde Allah Teâlâ'nın nimetlerini sıralamaya nimetlerin en üstünüyle, *din nimeti* ile başladığını, çünkü din nimetinin ve vahy-i ilahî'nin en a'lâ mertebesinin *Kur'an'ın tenzil ve talimi* olduğunu söyler, sonra insanın yaratılışının zikredilip *talim-i beyan* sebebiyle onun diğer canlılardan temyiz edildiğinin vurgulandığını, beyan'ın ise *mantık* (nutk=kelâm) demek olduğunu açıklar. (Zemahşerî, VI/61)

Biliyoruz ki insanoğlu düşüncelerini de dilde, dil ile, dilin imkânlarıyla oluşturur ve yine bu düşüncelerini o dilde, o dil ile, o dilin imkânlarıyla başkalarına aktarır. *Dil yetisi* burada, insanın hem düşünebilmesini hem de konuşabilmesini mümkün kılan vasıtadır. Çünkü insanoğlu kelimeler olmadan düşünemediği gibi, ko-

19 İbn Manzur'un *Lisan'ul-Arab* adlı sözlüğüne dayanarak yapılan bu tasnifin ayrıntılı bir izahı için bkz. Câbirî, 1986: 11-16

nuşamaz da. Nitekim İslâm düşünürleri de insanı *hayvan-ı nâtık* (el-hayvan'un-nâtık) olarak tanımlamakla onun hem düşünebilen (*nutk-ı dahilî*), hem de konuşabilen (*nutk-ı haricî*) yönüne aynı anda işaret etmek imkânına sahip olmuşlardır. İslâm Mantıkçılarınca Antikçağ'ın Yunanlı ustalarından alınmış olan bu tanım, çok ilginçtir ki Yunanca'da da aynı şekilde insanın bu iki vasfını gösterir. Yunanlılar da insanı *zoon logon ekhon* (animal rationale) olarak tanımlamaktadırlar ki burada *logon* logos'la ilgilidir ve *logos*, sözü edilen her iki hususa da delâlet eder. Çünkü dil ile düşünce'yi âdeta aynileştiren Antikçağ düşüncesinde *Logos* hem söz ve dil, hem de düşünce ve akıl demekti. (Akarsu, 1984: 36)

Hayvan-ı nâtık (animal rationale) tanımı, insanın konuşabilen, düşünebilen, akleden bir varlık olduğunu, insanın bu yetisiyle diğer canlılardan ayrıldığını gösterir. Eğer insanın beyan etme kabiliyeti olmasaydı, onun hayvandan ne farkı kalırdı? Evet, insan *el-hayy'un-nâtık'ul-mübin*'dir! Konuşan, düşünen, anlayan, açıklayan bir varlıktır o! İnsana *beyan* öğretilmeseydi, insana "beyan etme kabiliyeti" verilmeseydi, insan düşünemezdi, düşünemediği için konuşamazdı; konuşamadığı takdirde de 'dil' ortaya çıkmazdı.[20]

Sözün özü, Bakara/31 ayetinde geçen *talim-i esmânın*, Rahman/4 ayetinde geçen *talim-i beyan* ile tefsir edilmesinin daha ikna edici bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Nitekim daha önce de bir grup âlimin Bakara/31 ayetini "insana isimleri vazedebilme iktidarının verilmesi" (أقدم آدم أن واضع عليها) şeklinde yorumladığını aktarmış ve isimlerin öğretilmesinin, bir dilin öğretilmesine bağlı olduğuna, bir dilin öğretilmesinin ise insana dil yetisi'nin verilmesiyle mümkün olabileceğine işaret etmiştik.

---

20 Burada insanın istemde bulunabilen, tercih edebilen, irade sahibi bir varlık olduğuna, binaenaleyh sözkonusu yetilerin ise insandaki *irade* kabiliyetine bağlı bulunduğuna bilhassa dikkat edilmelidir.

II/b. Lingua Sacra

Talim-i Esmâ (isimlerin öğretilmesi) her halukârda bir dilde, bir dille birlikte öğretilebileceğinden, dil (sesleme ve dizge) öğretilmeksizin, isimlerin öğretilebileceği varsayımını *aklen* temellendirebilmek pek o kadar kolay değildir. Çünkü bu takdirde Allah Teâlâ'nın Âdem'e bir dil öğretmeden isimleri öğretmesini —bu isimler neyin ismi olursa olsun— nasıl tasavvur edebiliriz? Tasavvur edemeyiz; zira isimleri dilden bağımsız düşünemeyiz.

Kimileri, *ayette geçen 'isimleri' herhangibir dizge'ye* dahil etmeksizin tasavvur edilebileceğini zannetmekte, ancak bunun nasıl mümkün olabileceğini düşünmemektedirler; yani bir dizge içerisinde yer almadıkça, mücerred isimlerden hareketle o isimlerin temsil ettiği varlık hakkında bilgi sahibi olunamayacağını nazar-ı dikkate almamaktadırlar. 'İsimler', mücerred *kelimeler* değillerdir; eğer dildeki anlamı kastediliyorsa, *isimler*, fiil ve edatlarla birlikte 'kelime'nin sadece bir bölümünü oluştururlar ve son tahlilde zaman ifade etmeyen *adlar* demek olduklarından, eylem değil, durum bildirirler. Bu nedenle bir dildeki kelimeler (dolayısıyla 'isimler'), adına *dil* denen dizgeden bağımsız varolamazlar. Varoldukları andan itibaren ise zaten bir dizgenin içerisine dahil olurlar; daha doğru bir deyişle varoldukları anda yine bir dizgenin içerisinde varolurlar.[21]

Önce bir dilin varolduğu, sonra bu ilk dilden diğer dillerin türediği şeklindeki yaygın bir görüşün bulunduğu bilinmektedir. Bu konuda yazıp çizenlerin genel olarak bu hususta bu kabulden hareket ettikleri de bir vâkıadır. Oysa bazı sorunları ihmal etmeksizin bu tezi savunmak —daha önce de dediğimiz gibi— pek o kadar kolay değildir; zira bütün dillerin bir dilden türediğini varsayan bu

21 Burada insanın düşünebilme-konuşabilme yetisine tekabül eden şeyin 'dil-dizgesi' değil, 'dil-yetisi' olduğu bilhassa nazar-ı dikkate alınmalıdır.

yaklaşımın sahipleri, evvelemirde *dil* denen olguyu, salt kelimelere indirgemekte, sırf bu kabul nedeniyle de zaman içerisinde birtakım değişimler geçirmiş olsa bile bütün dillerin en nihayet bir tek asla irca edilebileceğini iddia etmektedirler. Böylelikle birtakım dillerde müşterek kelimelerin bulunmasının ve yine çeşitli dillerdeki bazı kelimelerin daha kadim bir dilin bozulmuş ve farklılaşmış kelimelerinden kaynaklandığının anlaşılmasının bu yaklaşımı teyid ettiği sanılmaktadır. Oysa bu tür varsayımlar, bugün için sayılarının 3000-3500 olduğu tahmin edilen dilleri bir tek asla irca etmek için yeterli değildir. "Yeterli değildir" diyoruz; zira mevcut diller o kadar farklı bölgelerde ve o kadar farklı şartlarda oluşmuşlardır ki bu tür kelime transferleri, "Güneş Dil Teorisi"nin mucidleri gibi komikliklere başvurmaksızın delil ittihaz edilemez.

Doğrudur, diller birbirlerinden kelimeler almışlar ve birbirlerine kelimeler vermişlerdir; ancak bu alış-veriş umumiyetle belli bölgelerin sâkinleri arasında gerçekleşmiştir. Sözgelimi 'çay' sözcüğünün Çince'den Türkçe'ye ve Arapça'ya (شاي) ya da 'yoğurt' sözcüğünün Türkçe'den İngilizce'ye (*yoghourt*), 'qalamos' sözcüğünün Yunanca'dan Arapça'ya (قلم), oradan da Farsça ve Türkçe'ye (*kalem*), 'firdevs' (فردوس) sözcüğünün (İngilizce'de *paradise*) Farsça'dan Arapça'ya, 'cebir' (جبر) sözcüğünün Arapça'dan İngilizce'ye (*algebra*) geçmesi, bu dillerin müşterek bir kökten geldiklerini göstermez.

Bu örneklerin sayısını çoğaltmak ise, aslâ bu dilleri bir tek dile irca etmek için yeterli olmayacaktır; zira tarih boyunca diller arasında vukû bulan bu türden kelime transferlerinin çok daha başka nedenleri vardır. Ayrıca bilinmelidir ki *dil* denen olgu, sadece kelimelere indigenemeyecek kadar karmaşık bir yapı arzeder; dolayısıyla yeryüzündeki diller, sadece farklı kelimelere sahip olmalarıyla değil,

aynı zamanda farklı yapı özellikleri taşımalarıyla da birbirlerinden ayrılırlar.

> *Dil akrabalığı*, dillerin, ses dizgesi, biçim, yapı, söz dizimi bakımından kesinliği ortaya çıkan ilişkileri, yakınlıkları sonucunda beliren bağlılıklardır. Dil akrabalığını ortaya koyan ilişkiler arasında, özellikle biçim ve yapı yakınlıkları önemlidir. (Aksan, 1990: I/101)

Dillerin bir tek dilden türediği varsayımını bir ihtimal dahilinde görenler, —daha önce de işaret ettiğimiz üzere— dillerin yapısal özelliklerini, sözdizimi'ne ilişkin karakteristiklerini hesaba katmamakta, dil ailelerinin, sahip oldukları kelime hazinelerinden ziyade, dizgesel özellikleriyle birbirlerinden farklılaştıklarını görememektedirler. Sözgelimi Hâmi-Sâmi dilleri ile, Ural-Altay dilleri ya da Hint-Avrupa (İndogermen) dilleri arasındaki farklılıklar sadece bu dil ailelerinin kelime hazinelerinden değil, yapısal özelliklerinden de kaynaklanmaktadır.

Bugün için dillerin biçim özellikleri, genel olarak benimsenen şemaya göre, **a)** *yalınlayan* diller, **b)** *bağlantılı* (*bitiştiren*) ve *kaynaştıran* diller, **c)** *bükümlü* diller olmak üzere üçlü bir tasnif içerisinde ele alınmaktadır. Bu diller o denli farklı biçimsel ve yapısal özellikler taşımaktadırlar ki bütün bunların en azından bu yönüyle bir tek dilden türemiş olmaları makul görünmemektedir. Nitekim hem 'kaynaştıran diller' grubuna giren Eskimoca'nın —ki bu dilde *takusariartoruma-galluarnerpâ* gibi bir tek sözcükle "Onun bununla uğraşmaya gerçekten niyeti olduğunu sanıyor musunuz?" şeklinde uzun bir sual sorulabilmektedir—, hem 'yalınlayan diller' grubuna giren Çince'nin —ki bu dilde sözcükler hiçbir surette çekim eki almazlar—, hem 'bükümlü diller' grubuna giren Arapça'nın —ki bu dilde bir tek kökten türlü yapılar üretilebildiği gibi, çekim sırasında sözcüklerin kök yapısı da sürekli değişir—, hem de 'bağ-

lantılı diller' grubuna giren Türkçe'nin —ki bu dilde çekim sırasında sözcüklerin kökü aslâ değişmez— (Aksan, 1990: I/107) nasıl olur da bir tek dilden türedikleri söylenebilir?

Bunun yanısıra dillerde söz dizimi de farklılıklar göstermektedir. Sözgelimi kimi dillerde cümlenin yapısı —msl. Ural-Altay dil âilesinden Türkçe'de— "özne+tümleç+yüklem", kimi dillerde —msl. Hint-Avrupa dil âilesinden İngilizce'de— "özne+yüklem+tümleç", kimi dillerde de —msl. Hâmî-Sâmî dil âilesinden Arapça'da— "yüklem+özne+tümleç" şeklinde kuruludur. Bu durumda, bu farklı yapıların bir dilden türemiş oldukları söylenebilir mi?[22]

Hâsılı, bu tür yapısal farklılıkları bir asla irca etmek pek o kadar kolay değildir; dolayısıyla, Bakara/31 ayetinin *lafzî-literal* yorumlarından hareketle öne sürülen görüşlerin ciddi bir biçimde ve yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Çünkü ayet *zahirî* mânâsıyla tevil edilirse, yani "bütün isimleri öğretti" ifadesi, bütün dilleri öğrettiği anlamında yorumlanırsa —ki âlimlerin bir kısmı böyle yorumlamıştır— o zaman Hz. Âdem'e bütün dillerin —msl. Japonca'nın, Türkçe'nin, İngilizce'nin, vb.— öğretilmesinin hikmeti nedir? Diğer bir tabirle, Hz. Âdem'e niçin 'bütün diller' öğretilmiş olsun? Yok eğer Hz. Âdem'e önce bir dil öğretildi ise —ki yine âlimlerin bir kısmı ayeti böyle yorumlamıştır— bu dil hangi dildir?

- Dilin menşei ve *vahyî* olup olmadığı hususunda özellikle Bakara/31 ayetine istinaden görüşlerini temellendiren ulemanın bir kısmı, Hz. Âdem'e bütün mahlukâtın isimlerinin ve bütün dillerin (Arapça, Süryanice, Farsça, İbranice, Rumca, vs.) öğretildiğini, Hz. Âdem'in ve çocuklarının bu dilleri konuştuklarını ve fakat sonra çocukları dünyaya yayılınca,

22 Aynı dil âilesinden oldukları halde söz dizimi farklı, ayrı dil âilesinden oldukları halde söz dizimi aynı olan diller de vardır.

onlardan herbirinin bu dillerden sadece birini konuşmayı sürdürdüğünü, diğerlerini ise unuttuğunu iddia etmekte ve dillerin *tevkifî* oluşunu bu suretle açıklamaya çalışmaktadırlar ki ayette geçen *kullehâ* (=hepsi) tabiri, bu görüş sahiplerinin en önemli mesnedlerinden biridir. (İbn Cinnî. 1952: I/41; Râzî, II/186; Suyutî, 1987: I/11)

- Diğer taraftan ulemanın bir kısmı da tevkif'in başlangıçta 'bir tek dil' üzere vâki olduğunu, diğer dillerdeki tevkif'in ise Nuh Tufan'ından sonra vukû bulduğunu söylemektedirler. Meselâ şöyle denilmektedir:

> Sahabe ve Tâbiûn'dan müfessirîn'in cumhur-ı a'zâmı, 'Dillerin hepsi Allah'tandır, tevkifîdir' demişlerse de *tevkif*, esasen bir tek dilde vukû bulmuştur. Tevkif bir tek dilde vâki olduktan sonra, âhiren ortaya çıkmış diğer dillerin *tevkifî* veya *ıstılahî* olmaları pek mühim değildir. (Suyûtî, 1987: 27)

Burada dikkat çekici olan husus, diğer dillere kaynaklık eden bu ilk dilin (*lugat-ı vâhide*nin ya da *lisan-ı evvel*in) hangi dil olduğudur. Dillerin dili, dillerin anası, kutsal dil (*lingua sacra*) hangi dildir? Âlimlerin bir kısmı bu suali şöyle cevaplar:

> "Dillerin ilki (evvel'ul-lugât) Arapça'dır! Arap dilinden gayrı her dil, *tevkifî* ya da *ıstılahî* olsun, ondan sonra ortaya çıkmıştır." Bu kimseler Kur'an'ın Allah'ın Kelâmı ve bu Kelâm'ın da Arapça olmasıyla istidlâl etmişlerdir; zira onlara göre bu, Arapça'nın diğer bütün dillerden daha önce varolduğunun bir delilidir. (Suyûtî, 1987: 28)

Bu yaklaşımların ardında yatan temel sâikin *hamiyet-i diniye* (hatta —daha sonra açıklanacağı üzere— *asabiyye-i kavmiye*) olduğu açıktır. Çünkü umumiyetle dinler kendi kitaplarını nasıl *kutsal* kabul etmişlerse, o kitapların dillerini de *kutsal* kabul etmişlerdir.

Meselâ Yahudiler için *İbranice*, Kilise babaları için de *Latince* herhangibir dil değil, açıkça bir kutsal dil (*lingua sacra*) idi. (Salih, 1978: 34)

Bu sadece yahudiler, hristiyanlar için geçerli değildir; zira diğer din mensupları da kendi dillerini 'tanrısal dil' olarak mütalaa etmişlerdir. Meselâ Hindistan'da Brahmanlar dil ve sözü kutsal saymışlar, onda tanrısal bir kuvvet görmüşlerdir. Bu 'tanrı kuvveti' ile meşgul olmak, onun sırlarını çözmek herşeyden üstün dinî bir görev sayılmıştır. Böylece dillerini çok çetin incelemelere tâbi tutmuşlar ve gerçekten de üstün bir gramer ve terminoloji meydana getirmişlerdir. Aynı durum, Arapça için de geçerlidir; zira Araplar Kur'an-ı Kerim'i anlamayı, ondaki ifadelerin inceliklerini kavramayı nasıl dinî bir vazife olarak telakki etmişlerse, müslüman olan diğer kavimler de aynı şekilde *Kur'an dili* olan Arapça'yı öğrenmek için ellerinden geleni yapmışlardır (Perek, 1961: 2). Öyle ki gerek gramer, gerekse sözlük çalışmaları itibariyle Arap dilinin gelişmesi, bu kavimler sayesinde ve hiç kuşkusuz ki *dinî* âmillerle mümkün olabilmiştir.

Lingua Sacra'nın hangi dil olduğuna dair asırlardır sürdürülen münakaşalar bugün de hızından pek birşey kaybetmemiştir.

> Eski durumun anısını koruyan tek bir dil vardır, çünkü doğrudan, şimdi unutulmuş olan bu ilk kelime haznesinden türemiştir; çünkü Tanrı, Babil cezasının insanların kafalarından silinmesini istememiştir; çünkü bu dil Tanrının, halkıyla olan eski birliğini anlatmaya yaramaktadır; ve son olarak çünkü, Tanrı kendini dinleyenlere bu dilden hitab etmiştir. Demek ki İbranice, ilk adlandırmanın işaretlerini kalıntılar halinde taşımaktadır. Ve Âdem'in hayvanlara dayatarak telaffuz ettiği ilk kelimeler, kısmen de orada kalmışlar, varlıkların hareketsiz özelliklerini, kalınlıklarını içinde sessiz bilginin bir parçası gibi, kendileriyle birlikte götürmüşlerdir. (...) Diğer diller bu kökten

benzetmeleri kaybetmişlerdir ve eskiden Tanrı, Âdem ve dünyanın ilk zamanlardaki hayvanların ortak dili olduğunu göstermek üzere, bir tek İbranice bunları korumuştur. (Foucault, 1994: 67)

Dillerin bir tek dile irca edilmesi halinde, ilk dilin, kutsal dilin hangi dil olduğu, elbette merak konusu olacak ve tabiatıyla bu mesele salt *linguistik* bir çerçeveyle sınırlı kalmayarak *dinî* bir nitelik de kazanacaktı. Nitekim böyle de olmuş, her din mensubu, ilk dilin kendi kutsal kitabının dili olduğunu düşündüğünden, sorunu, kaçınılmaz bir biçimde yaratılışın başlangıcına taşımak durumunda kalmıştır. Semavî dinlerde insanın yaratılış serüveni cennet'te başladığına ve ilk insan da Hz. Âdem olduğuna göre, burada cevabının verilmesi gerekli olan sual, Hz. Âdem'in ve dolayısıyla cennet ehli'nin dilinin hangi dil olduğu idi; zira Hz. Âdem'in hangi dili konuştuğu tayin edilebildiği takdirde, *lisan-ı evvel* (lugat-ı vâhide) de böylelikle tesbit edilmiş olacaktı.

III. Söylem ve Dil

> Ben dilin ehemmiyeti bakımından, "Türkçe'nin Arapça karşısındaki durumu nedir?" diye bir mevzu inceliyorken "Acaba Gazzâlî bu konuda ne diyor?" diye bakmak istedim ve gördüm ki "Türk lisânı Arapça lisânı gibidir, Arapça'nın Türkçe'den farkı Kur'an-ı Kerim'in Arapça nâzil olmasıdır" diyor Gazzâlî İhya'sında. Şimdi, 'acaba' dedim; "Bizim mütercim nasıl tercüme etmiş bunu?" Açtım bir baktım. Emin olun bu cümle yok, gitmiş bu cümle. Mütercim düşünmüştür ki: "Ne münasebet yahu, nasıl Türkçemiz bizim, Arapça ile bir olabilir? Günah değil mi bu? Hakaret bu Arapça'ya!" (Hatiboğlu, 1985: 96)

Kutsal metinlerde geçen birtakım ifadeleri, dahil oldukları bağlamlardan koparark kullanmak ve bağlamlarından koparılmış bu parçalara, *harfî* anlamlarından hareketle mânâ vermek, hemen hemen bütün dinî topluluklarda karşılaşılan bir durumdur. Dillerin menşei konusunda da böyle bir yol tutulmuş ve —genellikle yapıldığı üzere— esasen başka sorunları tavzih etmek maksadıyla

sevkedilmiş bir kıssa içerisinden bir cümlecik alınarak bu mesele çözülmek istenmiştir. Meselenin çözümünde, kutsal metin yeterli katkıyı sağlayamadığı takdirde de 'uydurmacılık hareketi' devreye girerek îmal ettiği rivayetlerle söylem'in düzenini takviye etmeye çalışmıştır.

Böylesi yollara başvurulmasının hiç kuşkusuz birçok nedeni vardı. Nitekim *dillerin menşei* meselesinde de hamiyet-i diniye'nin yanısıra, asabiyye duyguları da rol oynamış ve neticede ilk dil'in hangi dil olduğunu tayin etmeye yönelik çabalar, sadece *dinî* değil, aynı zamanda *kavmî* bir mahiyet de kazanmıştır. Gerçi bu tür gayretkeşliklere iltifat etmeyen, *kavmî* veya *siyasî* mülahazalarla dinî hassasiyeti istismar edenlere şiddetle karşı çıkan âlimler hemen her dönemde varolmuşsa da bu insanlar, teşekkül eden bu söylem'in düzenini —ne yazık ki— yerinden edememişlerdir.

Şimdi, İslâm düşüncesi geleneğinde çeşitli zaafların oluşturduğu bu söylem'in düzenini —bazı temel karakteristikleri itibariyle— ele alacağız.

III/a. Cennet Ehli'nin Dili

Allah Teâlâ, "Âdem'e bütün isimleri öğrettiğini" beyan ettiğine göre, bu *isimler*in bir dile ait olması gerekiyordu.

Peki bu isimler, hangi dile aitti?

Hz. Âdem hangi dili konuşmuştu?

İbn Âsakir'in ünlü Tarih'inde bu suallerin cevabı, sahabi İbn Abbas'ın dilinden verilir:

> Âdem'in cennet'teki dili Arapça idi. Ancak Âdem isyan edince, Allah ondan Arapça'yı aldı, o da Süryanice konuşmak durumunda kaldı. Tevbe edince de Allah tekrar ona Arapça'yı verdi. (Suyûtî, 1987: 30)

Kur'an dilinin Arapça olması, Arapça'yı *lisan-ı evvel* olarak ilan edenlerin hiç kuşkusuz en önemli istinadgâhı idi. Suyûtî'nin de (öl. 911/1506) dediği gibi, bu kimseler Kur'an'ın *Allah'ın Kelâmı* ve bu Kelâm'ın da *Arapça* olmasıyla istidlâl etmişlerdi; zira onlara göre bu, Arapça'nın diğer bütün dillerden daha önce varolduğunun bir kanıtıydı (Suyûtî, 1987: 28). Nitekim Abdulmelik b. Hubeyb, Hz. Âdem'in cennet'ten indirdiği ilk dil'in *Arapça* olduğunu söylemektedir: Uzun bir zaman sonra bu dil deforme olup Süryanice'ye dönüşmüş. Öyle ki Hz. Nuh ve kavmi Tufan'dan önce bu dili konuşuyorlarmış. *Cürhüm* isimli bir kişi müstesna, Nuh'un gemisinde bile herkesin konuştuğu dil *Süryanice* imiş ve Cürhüm'ün dili, ilk Arab'ın diliymiş.

Cürhüm, Arapların atalarındandı. Bu ise, "Arapça'yı ilk konuşan Hz. İsmail'dir" rivayet-i meşhuresiyle çelişiyordu. Fakat buna da bir çözüm bulundu:

> Bu rivayetle, Kur'an'ın nâzil olduğu Kureyş Arapçası kastediliyordu; zira Kahtân ve Himyer Arapçası, Hz. İsmail'den önce de vardı.

Bu görüşün taraftarları, aklî istidlâllere ya da sahabe kavillerine dayanmakla yetinmeyip Hz. Peygamber'den de nakillerde bulunmuşlardır:

> Hz. Peygamber "Bu. bilen bir kavim için Arapça bir metin (قرانا عربيا) olmak üzere ayetleri tafsil edilmiş bir kitabdır' (Fussilet: 3) ayetini okuduktan sonra şöyle dedi: "Burada sözü edilen Arapça, Hz. İsmail'e ilham edilmiştir." (Suyûtî, 1987: I/33; Hâkim, *Müstedrek;* Beyhakî, *Şuab'ul-İman*)

Arapça Hz. İsmail'e ilham edilir de kendisine Kur'an verilmiş olan Hz. Peygamber'e ilham edilemez miydi? Edilirdi elbette. Böyle de iddia olundu ve Hz. Peygamber'in, kendisine İsmail'in dili'nin

(Arapça'nın) Cebrail tarafından ezberletildiğini söylediği rivayet edildi. (Suyûtî, 1987: I/35)

Hz. Âdem'in ve cennet ehli'nin dilinin *Arapça* olduğunu bildiren rivayetler oldukça yayılmış, yaygınlaşmış ve Hz. Peygamber'e isnad edilen hadisler bu tezi desteklemek üzere devreye sokulmuştu. Nitekim bu tür hadisleri, uydurma rivayetleri toplayan kitabiyat içerisinde (*mevzûat* kitaplarında) bulmak mümkündür. Şimdi bunlardan bazılarını misal olarak verelim:

- Cennet ehli'nin dili Arapçadır, onlar Allah'ın huzurunda Arapça konuşurlar. (İbn'ul-Cevzî, 1983: III/71)
- Arapları üç sebepten ötürü seviniz: Ben Arabım, Allah'ın Kelâmı (Kur'an) Arapçadır ve cennet ehli'nin dili Arapçadır. (Hâkim, 1342: IV/87; İbn'ul-Cevzî, 1983: I/41; Suyûtî, 1983: I/442; Aliyyu'l-Kârî, 1985: 182; İbn Arrâk, 1981: II/30; Şevkanî, 1960: 413; Elbânî, 1985: I/189)
- Allah'ın en nefret ettiği dil Farsça'dır. *Şeytanlar* Huzistanlıların, *Cehennemlikler* Buharalıların, *Cennetlikler* ise Arapların dilini konuşurlar. (İbn'ul-Cevzî, 1983: III/71; Suyûtî, 1983: I/11; İbn Arrâk, 1981: I/137)

Dikkat edilecek olursa, bu son hadiste, cennet ehli'nin dilinin Arapça olduğunun belirtilmesinin yanısıra, Allah Teâlâ'nın en nefret ettiği dilin Farsça olduğu, *Şeytanların* Huzistanlıların, *Cehennemliklerin* ise Buharalıların dilini konuştukları söylenmektedir. Farsça'nın zemmedilmesiyle sadece *İranlıların* değil, onların şahsında *Şuûbiyye* mensuplarının da zemmedilmiş oldukları açıktır. Huzistan'ın İran topraklarında bir bölge olduğu, bölge halkının ise Hind-Avrupaî veya Sâmi dillerden olmayıp belki Anzanî veya Elamî dillerinin bakiyesi olan ayrı bir dil (*Huzî*) ile konuştukları (Huart, 5-1/624) ve meselâ ünlü Mutezilî âlim Ebu Ali el-Cübbâî'nin

(öl. 303/916) Huzistan asıllı olup *Tefsir'ul-Kur'an* adlı eserinin de —ki bu eser, Kur'an'ın en eski tercümelerinden biridir— Huzî dilinde yazıldığı dikkate alınacak olursa (Hamidullah, 1993: 108), sanırız Huzî dilinin niçin *şeytanlara* (!) layık görüldüğü anlaşılır. Buhara halkının cehenneme layık görülmesinin sebebini tahmin etmek içinse, herhalde Buhara'nın bir *Türk şehri* olduğunu ve orada *Türkçe* konuşulduğunu bilmek yeterli olacaktır.

Hz. Hud, Hz. Salih ve Hz. Muhammed (s.a) gibi nasıl Arap kavminden olan peygamberler varsa, Arap olmayan peygamberler de vardı ve onlara gelen Kitabların dilinin *Arapça* olmadığı biliniyordu (msl. Tevrat İbranice'ydi). Her nedense buna da tahammül edilemedi ve Allah Teâlâ'nın Cibril'e vahyi Arapça indirdiği, Cibril'in ise kendisine Arapça gelen vahyi tercüme ederek o peygamberlere inzâl ettiği ya da Cibril'in, o peygamberlere vahyi Arapça getirdiği, ancak sonra o peygamberlerin, vahyi kendi kavimlerinin diliyle ifade ettikleri söylendi. Bu durumda Allah Teâlâ da vahiy meleği Cibril de Arapça'dan başka bir dil konuşmamış oluyorlardı. Öyle ya, semâ'nın, semâdakilerin diliydi Arapça!

- Nefsimi elinde tutana yemin olsun ki Allah her peygambere vahyini ancak *Arapça* indirir, sonra o peygamber, o vahyi kavmine onların kendi lisanlarıyla tebliğ eder. (Suyûtî, 1983: I/11)
- Vahiy ancak *Arapça* iner, sonra her peygamber onu kendi kavminin lisanına tercüme eder. (Suyûtî, 1983: I/12)
- Cibril'e *Arapça* vahyolunuyor, o da her peygambere kendi kavminin lisanıyla inzâl ediyordu. (Suyûtî, 1983: I/11)

Anlaşılan o ki mezkur rivayetler sırf 'dilin menşei' ile ilgili tartışmalarda delil olarak kullanılsın diye îmal edilmemişti. Çünkü Hz. Âdem'in ve cennet ehli'nin dilinin *Arapça* olması ya da Allah Teâlâ'nın ve Cibril'in vahyi hep *Arapça* inzâl etmesi ile ilgili bu tür

rivayetlerde, sadece Arapça'nın yüceltilip kutsallaştırılmasıyla kalınmamakta, ayrıca Ümmet içerisindeki diğer unsurların konuştukları diller de zemmedilmektedir.

Bu dillere karşı —hem de Rasûlullah'ın otoritesi alet edilmek suretiyle— yapılan bu saldırıların ardında, Arap kavmiyetçiliğinin izlerini görmemek mümkün değildir.

- Allah'ın en nefret ettiği dil Farsça'dır. (Şevkanî, 1961: 414)
- Arapça'yı güzel konuşabilenleriniz, sakın Farsça konuşmasınlar! Aksi takdirde nifak'a vâris olurlar. (Hâkim, 1342: IV/87)
- Farsça konuşan kimsenin *fesatçılığı*[23] artar, mürüvveti azalır. (İbn Adiy, 1988: IV/109)

Farsça aleyhinde îmal edilen bu rivayetlerin, asırlar sonra İran'da Şii mezhebinin yayılmasıyla birlikte farklı bir istikamete yöneleceği pek tabii idi. Nitekim Türkçe'deki "Öğrenme dil-i Fârisî, gider dinin yârisi (=yarısı)" şeklinde bugün bile halk arasında dolaşan tekerleme, kolayca tahmin edileceği gibi artık bu sefer bir *mezheb* taassubunu dile getirmekte ve aynı zamanda dille dinin, dille kültürün halkın psikolojisinde nasıl da içiçe olduğunun ilginç bir misalini teşkil etmektedir.

Farsça'ya yapılan bu saldırılar karşısında, Farslılardan elbette öylece susup kalmaları beklenemezdi. Nitekim onlar da bu tezyifâta —yine Hz. Peygamber'in diliyle— hemen mukabele ettiler:

---

23 Bu kelime farklı şekillerde okunabildiğinden dolayı, farklı anlamlara da gelebilmektedir. Meselâ: حبه 'sevgisi' (İbn'ul-Cevzî, 1983: III/71), جنته 'cinneti' (Gümüşhânevî, 1982: 414.3), حبثه 'kötülüğü' (Hâkim, 1342: IV/88). Ancak bizim esas aldığımız metinde bu kelime خبثه şeklinde yazılı olduğundan dolayı, biz de kelimeyi —İbn'ul-Esir'in izahlarından da faydalanmak suretiyle— 'fesatçılığı' şeklinde çevirdik (İbn'ul-Esir, 1979, II/4). Ayrıca bu söz, Hz. Ömer'e de nisbet edilmektedir. (İbn Teymiyye, 1990: I/325)

- Cennet ehlinin dili, *Arapça* ile *bir inci gibi zarif olan Farsça*'dır. (Aliyyu'l-Kârî, 1985: 182; Kıyamet Günü'nde insanların *Süryanice* konuşacaklarına dair bkz. İbn Ebî Şeybe, 1989: VII/161)
- Arş'ı taşıyan melekler, bir inci gibi zarif olan *Fars dilini* konuşurlar. (İbn Ebî Şeybe, 1989: VII/160)
- Allah, içinde kolaylık bulunan birşeyi murad ettiğinde, onu mukarreb meleklerine bir inci gibi zarif olan *Farsça*'yla vahyeder. (Aliyyu'l-Kârî, 1985: 182)
- Arş'ın etrafında konuşulan dil Farsça'dır. Allah, içinde kolaylık bulunan birşey vahyedeceği vakit, onu *Farsça* vahyeder, eğer içinde zorluk bulunan birşey vahyedecekse bu sefer *Arapça* vahyeder. (Suyûtî, 1983: I/10; İbn Arrâk, 1981: I/136)
- Allah gazab ettiğinde vahyini *Arapça*, râzı olduğunda ise *Farsça* inzâl eder. (Suyûtî, 1983: I/11; İbn Arrâk, 1981: I/136. Bu söz, tam aksi istikamette de rivayet edilmiştir: "Allah gazab ettiğinde vahyini *Farsça* inzâl eder." Gümüşhanevî, 1982: 27.12)
- Allah bir kavme rahmet göndermeyi murad ettiğinde, onu Mikâil ile birlikte *Farsça* gönderir. Bir kavme belâ göndermeyi murad ettiğinde ise, onu Cibril ile birlikte *Arapça* gönderir. (İbn Arrâk, 1981: I/136)

Farslıların mukabelesi, sadece dillerini savunmakla sınırlı kalmadı; kavimlerinin meziyetlerini dile getirirken de Hz. Peygamber'in otoritesinden faydalandılar.

- Din Süreyya yıldızında (asılı) olsaydı bile, Farslı biri —veya "Farslılardan biri"— ona ulaşana kadar çabalardı. (Müslim, K. 44, B. 59; Tirmizî, had. no: 3257)
- Ebu Hüreyre şöyle anlatıyor: Hz. Peygamber'in yanında oturuyorken ona Cumâ Sûresi nâzil oldu: "Onlardan olup henüz kendilerine katılmamış bulunan diğerlerine de (o peygamberi gönderdi)." Ben onların kim olduğunu sordum. Fakat üç kere

sorana kadar cevap vermedi. Selman da aramızdaydı. Hz. Peygamber elini Selman'ın omuzuna koydu ve şöyle dedi: "İman Süreyya yıldızında olsaydı bile, muhakkak bunlardan bazıları ona ulaşırlardı." (Buharî, K. 68, B. 373; Müslim, K. 44, B. 59; krş. İbn Hanbel, Müsned, II/296-297)

- Hz. Peygamber birgün "Eğer yüzçevirirseniz, Allah sizin yerinize başka bir kavmi getirir, onlar sizin gibi olmazlar" (Muhammed: 38) ayetini okudu. (Orada bulunanlar) "Yerimize geçirilecek olanlar kimlerdir?" diye sordular. Hz. Peygamber, Selman'ın omuzuna vurup "Bu ve kavmi" dedi. (Tirmizî, had. no: 3256-3257)

Türklere gelince, onlar da Araplar karşısında dillerini *hadisler* yoluyla savunmak durumunda kaldılar. Nitekim Kaşgarlı Mahmud *Divanu Lugat'it-Türk* adlı eserinin girişinde şöyle der:

> And içerek söylüyorum, ben, Buhara'nın —sözüne güvenilir— imamlarından birinden ve başkaca Nisaburlu bir imamdan işittim, ikisi de senedleriyle bildiriyorlar ki Yalvacımız [Peygamberimiz] Kıyamet belgelerini, âhir zaman karışıklıklarını ve Oğuz Türklerinin çıkacaklarını söylediği sırada "Türklerin dilini öğrenin; çünkü onlar için uzun sürecek egemenlik vardır" [تعلموا لسان الترك فان لهم ملكًا طوالاً] buyurmuştur. (Kaşgarlı, 1939: I/3)

Kaşgarlı Mahmud, bu hususta sadece hadis'in otoritesine istinad etmekle kalmaz; zira ona göre Türk dili'nin öğrenilmesi aynı zamanda aklın da bir gereğidir:

> Bu söz (hadis) doğru [sahih] ise —sorgusu kendilerinin üzerine olsun— Türk dilini öğrenmek gerekli (vacib) bir iş olur; yok, bu söz doğru değilse, *akıl* da bunu emreder. (Kaşgarlı, 1939: I/4)

Dillerinin yanısıra Türkler, "isimlerini ve neseblerini" de savunmaktan geri kalmamışlardır. İsimlerini savunuyorlardı; zira Araplar,

Türk isminin menşeini, kendi dillerindeki t-r-k (ترك) kökünden türetiyor ve bu konudaki görüşlerini tarihî hâdiselerle de tevsik etmek (!) yoluna gidiyorlardı.

- Vehb b. Münebbih'den: "Onlar (Türkler) Ye'cüc ve Me'cüc'ün amcaoğullarıdır. Hz. Zulkarneyn (a.s) seddi inşa ederken Ye'cüc ve Me'cüc'ün bir kısmı seddin dışında bulunuyorlardı. (Farkına varılmadan) onlar seddin dışına *terk* olunduklarından 'Türk' ismini aldılar." (İbn Hacer, VI/609; Zeyveli, 1987: 8-9'dan naklen)
- Zülkarneyn, Türkistan'a kadar geldiğinde askerlerine Türklere taarruz etmemeleri için "Onları *terk* edin" [اتركوهم] demiş, bunun üzerine onlara *Türk* denmiştir. (Câhız, 1988: 85; Şeşen, 1968: 31)[24]

Türklerin isminin t-r-k kökünden geldiğine dair yapılan bu izahlarla yetinilmeyip Hz. Peygamber'in dilinden bu izahları destekleyecek hadisler de nakledildi:

> Türkler sizi *terk* ederlerse (size ilişmezlerse), siz de onları *terk* edin (onlara ilişmeyin). (Ebu Davud, K. 39, Had. no: 112; Şevkanî, 1960: 416; Aliyyu'l-Kârî, 1985: 333; اتركوا الترك ما تركوكم)

Bu tavsiye, geçici bir nitelik taşıyor olmalıydı; zira müslümanlarla Türkler savaşmadıkça Kıyamet kopmayacaktı.

> Sizler Türklerle savaşmadıkça, Kıyamet kopmaz... (Buharî, K. 60, B. 94; K. 65, B. 22).[25]

---

24 Ali Suâvî, **Ulûm**da, *Türk* kelimesinin muhtemelen bir han ismine izafe olabileceğini, Çinli tarihçilerin ortada gelen 'r' harfini telaffuz edemediklerinden bu kelimeyi *Tûkü* şeklinde yazdıklarını ve **Basiret**te, *Türk* kelimesinin Çin lisanında 'köpek' mânâsına geldiğini yazmaktadır.(Doğan, 1991: 306, 308)

25 İlginçtir ki Zebidî'nin *et-Tecrid'us-Sarih* adlı Buharî muhtasarında bulunmasına rağmen (K. 53; had. no. 1262), Diyanet İşleri Başkanlığı'nın

Türkler de bu iddialar karşısında sessiz kalamazlardı. Nitekim kalmadılar da. Onlar *Türk* isminin kendilerine Allah Teâlâ tarafından verildiğini söylediler ve tabii ki bu konuda kendilerini destekleyecek bir *hadis-i kudsî* bulmayı da ihmal etmediler. Yine Kaşgarlı Mahmud şöyle demektedir:

- Tanrı onlara *Türk* adını verdi ve onları yeryüzüne ilbay kıldı. (Kaşgarlı, 1939: I/3)
- *Türk*, Tanrı yarlığayası Nuh'un oğlunun adıdır. Bu, Tanrı'nın, Nuh oğlu Türk'ün oğullarına verdiği bir addır. (Kaşgarlı, 1939: I/350)
- Biz, "Ad olarak *Türk* adını Ulu Tanrı vermiştir" dedik. Çünkü (...) İbn Ebi'd-Dünya, âhir zaman üzerine yazmış olduğu kitabında Ulu Yalavac'a (Peygamber'e) tanıklıkla varan bir hadis'i yazmış, hadis şöyledir: Yüce Tanrı "Benim bir ordum vardır; ona *Türk* adını verdim; onları doğuda yerleştirdim. Bir ulusa kızarsam, Türkleri o ulus üzerine musallat kılarım" buyurmuştur. [يقول الله عز و جل: ان لي جندًا سمّيتهم الترك و اسكنتم المشرق فاذا غضبتُ على قوم سلطتُهم عليهم] (Kaşgarlı Mahmud, 1939: I/351. Hadisler hakkında değerlendirmeler için bkz. a.g.e., I/XVIII; Şeşen, 1968: 29)

Kaşgarlı Mahmud'un bu hadis vasıtasıyla vardığı netice tam da beklenildiği gibidir:

> İşte bu. Türkler için *bütün insanlara karşı bir üstünlüktür*. Çünkü Tanrı onlara ad vermeyi kendi üzerine almıştır; onları yeryüzünün en yüksek yerinde, havası en temiz ülkelerinde yerleştirmiş ve onlara "Kendi Ordum" demiştir. (Kaşgarlı, 1939: I/351)

---

yayınladığı *Tecrid-i Sarih Tercemesi*'nde bu hadisin ne Arapçası, ne de Türkçesi vardır. (Zebidî, 1970: VIII/342)

Araplar, Türkleri sadece *dilleriyle* ve *isimleriyle* değil, *nesebleriyle* de zemmediyorlar ve onların Ye'cüc ve Me'cüc'ün *amcaoğulları* olduklarını, kendilerinin ise halifelerin soyundan geldiklerini söylüyorlardı. Bu çekişmelerin en yoğun bir biçimde Abbasiler döneminde (anne cihetinden *Türk* olan halife Mu'tasım'la birlikte başlayan süreçte) yaşandığı, Türklerin ise bu dönemde devletin en mühim mevkilerine kadar yükselebildikleri düşünülecek olursa, bu suçlamaların sebeplerini izah etmek kolaylaşır kanaatindeyiz. Nitekim Türklerin kendi neseblerini izah tarzları, bizim böyle düşünmekte haklı olduğumuzu açıkça ortaya koymaktadır.

> Arablar iki kısma ayrılır: Adnanîler, Kahtanîler. Kahtanîler'e gelince, bizim halifelere akrabalığımız onlarınkinden daha yakındır. Biz, halifelerle onlardan daha sıkı kan bağına sahibiz. Zira halife, Kahtan b. Abar'ın değil, İsmail b. İbrahim'in çocuklarındandır. İbrahim'in Kıptî olan cariyesi Hacer'den *İsmail* adındaki oğlu, Süryanî olan karısı Sâra'dan *İshak* adındaki oğlu dünyaya gelmiştir. Geri kalan altı oğlunun anası ise asıl Arablardan Kantûrâ bint Maftûn'dur. Kahtanîler'den olan kimsenin "Anamızın soyu sizin ananızın soyundan daha şereflidir" demesinin sebebi, Kantûra'nın asıl Arablardan olmasıdır. İbrahim'in bu altı oğlundan dördü Horasan'da yerleşip "Horasan Türkleri"ni meydana getirdiler. Bizim Kahtanîler'den olan kimseye verilecek cevabımız budur.
>
> Adnanîlerden olan kimseye verilecek cevabımız ise, babamız İbrahim, amcamız İsmail'dir. İsmail'e olan yakınlığımız sizinki gibidir. (Câhız, 1988: 83-84)[26]

26 Türkler aleyhindeki hadisler için bkz. Şeşen, 1968: 11-36; Şeşen, 1995: 191-194. Savunma psikozu değişik formlara bürünebilmektedir. Meselâ Cumhuriyet Türkiyesinde revaç bulan "Ben Arabım ama Arap benden değildir" şeklindeki uydurma hadisler veya "Arapça değil mi uydur uydur söyle" gibi ifadeler, devrimlerin etkisiyle Arapları ve Arapça'yı küçük görmek,

Emeviler ve Abbasiler döneminde —ki ilkinde Arap, ikincisinde ise önce Fars, sonra Türk etkisi önplandadır— sosyal ve siyasî kavgalar sebebiyle neşv ü nemâ bulan, zaman zaman da Arap kabilelerinin kendi aralarındaki rekabetten doğan bu tür rivayetlerin, şimdi değilse bile o devirlerde oldukça yaygın bir biçimde kullanıldıkları tahmin edilebilir. Nitekim birtakım hadis kitaplarında (msl. İbn Hanbel, *Müsned;* Müslim, *Sahih;* Tirmizî, *Sünen;* Hâkim, *Müstedrek*) "Fezâil'ul-Arab" adı altında *Arapların faziletlerinin*, "Fadl'ul-Acem" veya "Fadl'ul-Fâris" adı altında *Farslıların faziletlerinin*, Câhız ve İbn Hassul gibi âlimlerin yazdıkları müstakil risalelerde ise "Fezâil'ul-Etrak" adı altında *Türklerin faziletlerinin* sıralandığı, üstelik bu çatışmalar neticesinde İslâm tarihinde *Şuûbiyye* olarak bilinen bir akımın vücut bulduğu düşünülecek olursa, yukarıda aktarılan rivayetler, salt marjinal çevrelerin bir marifeti olarak görülemez.[27]

Hâsılı, Arap kavmiyetçiliği, Arap olmayan unsurları harekete geçirmiş, Arapların ve Arapça'nın aleyhinde eserler yazılmasına neden olmuştu. Bu tartışmaya kimlerin taraf olduklarına dikkat edilirse, çok ilginç misallerle karşılaşmak mümkündür. Meselâ *Mecaz'ul-Kur'an* gibi çok değerli bir eserin müellifi olan Ebu Ubeyde (öl. 210/825) birçok eleştiriler almış, kendisinin yahudi kökenli olduğu, Arapça'yı bilmediği, Kur'an'ı yüzünden bile hatasız okuya-

---

tahkir etmek, Türkçe karşısında Arapça'nın bir ehemmiyetinin bulunmadığını ifade etmek üzere yeniden tedavüle çıkarılmış, o dönemlerde —Güneş Dil Teorisi çerçevesinde— icad edilen Hz. Peygamber'in aslında Türk olduğu, Arapça'nın Türkçe'den türediği şeklindeki tezler de ne ilginçtir ki bugüne kadar gelebilmiştir.

27 I. Goldziher'in *Muslim Studies* (London, 1967), Ahmed Emin'in *Duhâ'l-İslâm* (Beyrut, tsz., 10. baskı) ve Mustafa Kılıçlı'nın *Arap Edebiyatında Şuûbiyye* (İstanbul, 1992) adlı eserleri, *Şuûbiyye* hakkında çok geniş bilgiler ihtiva etmektedir.

mayacağı, vb. söylenmiştir. Kendisini şiddetle tenkid eden ve yukarıdaki suçlamalarda bulunan âlimlerden biri de İbn Kuteybe'dir (öl. 276/889).

Zahirde *dinî* ve *ilmî* gibi görünen ve tabiatıyla çok farklı sahalara inhisar eden bu tartışmalarda asıl dikkat çekici olan husus; taraflardan Ebu Ubeyde'nin *mesâlib'ul-Arab*'a dair yazılmış olan ve Arapları şiddetle eleştiren kitaplarının, buna mukabil de aslen İranlı olan İbn Kuteybe'nin ise, içerisinde Arapları faziletlerinin sıralandığı *Tafdîl'ul-Arab* adlı bir eserinin bulunuyor olmasıdır.[28]

III/b. Söylem'in Düzeni

Arap kavmiyetçiliğinin daha Hicret'in ilk asrında açtığı toplumsal cerahatın ne boyutlarda olduğunu görmek için, önce Muaviye b. Ebî Süfyan'ın Hz. Hüseyin'e yazdığı mektubu görelim.

> Müminlerin Emîri Muaviye'den el-Hüseyn b. Ali'ye. Bana cariyenle evlendiğin, asil çocuk doğurmasını isteyeceğin ve kendileriyle sıhrî akrabalıkta şeref kazanacağın Kureyşli denklerini bıraktığın haberi ulaştı. Bu hareketinle sen ne kendi mevkiine baktın ve ne de doğacak çocuğunu seçtin.

Hz. Hüseyin'in Muaviye'ye cevabı, gerçekten de bir peygamber torununa yakışır niteliktedir.

> Mektubun ve beni Kureyşli denklerimi terkedip cariyemle evlenmeme dair ayıplaman bana ulaştı. Şunu bil ki Allah'ın Rasûlü'nün şerefi üzerinde bir şeref ve nesebinin üzerinde bir nesep yoktur. O benim cariyem idi. Sevabını Allah'tan umduğum bir iş sebebiyle

28 Bu konuda karşılıklı olarak öne sürülen iddialar ve yazılan eserler hakkında bkz. Goldziher, 1967: c. I; Alusî, I/158-184; Kılıçlı, 1992.

elimden çıktı. Sonra da Allah'ın peygamberinin sünnetine uygun olarak onu geri aldım. Allah, İslâmiyet'te alçaklığı, nesep düşüklüğünü bizden kaldırmıştır. Bu itibarla, müslüman biri ancak günah (olan) bir işten dolayı kınanır. Senin kınaman tam bir Cahiliye kınamasıdır. (*Zehr'ul-Âdab*, I/63; Kılıçlı, 1992: 53'ten naklen)

Arap kavmiyetçiliği, birtakım *siyasî* gelişmelerin de tesiriyle yayılmış, Arap olmayan müslümanlar, toplumun âdeta ikinci sınıf vatandaşları konumuna itilmişti. Hz. Peygamber döneminin hiç bir ırka, hiç bir sınıf ve zümreye ayrıcalık tanımıyan o *eşitlikçi* zihniyeti zamanla çözülerek, onun yerine —Hz. Hüseyin'in de dediği gibi— Cahilî duygular geçmişti. Bu gelişmeleri şimdi de Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelâbidîn'in (öl. 94/713) dilinden izleyelim.

Kureyş kabilesi kendisini diğer Arapların üstünde görür oldu. Çünkü Hz. Peygamber Kureyşliydi ve onlara bunun dışında bir üstünlük düşünülemezdi. Öteki Araplar bu iddiayı sineye çektiler. Diğer taraftan Araplar, kendilerinin Acem'e (Arap olmayan müslümanlara) üstün olduklarını söyler oldular, sebebi Hz. Peygamber'in Arap olması imiş, bundan başka da fazilet düşünülemezmiş. Acemlerden de buna bir ses çıkmadı. (İbn Sa'd, *Tabakat*; Hatiboğlu, 1988: 8'den naklen)

Oysa Acemlerden (Arap olmayan müslümanlardan) daha sonraları ses çıkacaktı. Çünkü İslâm'ın getirmiş olduğu o mümtaz *uhuvvet bağı* kaybolduğunda, bu türden çekişmelerin vücud bulması kaçınılmazdı. Nitekim tarihsel veriler, bu çeşit münakaşaların ibretâmiz misallerine tanıklık etmektedirler. Bu da gayet tabiidir; zira din'in birleştirici etkisi ortadan kalkıp siyasî ve sosyal gelişmelere uygun olarak bir kavmin başka bir kavmin dilinin etkisi ya da baskısı altında kalması halinde, halk, tepkisini ister istemez aynı araçları, yani dil'i kulanarak ifade edecekti.

Arap kavmiyetçiliğinin ardında, hiç kuşkusuz sadece bu sebepler bulunmuyordu. Kur'an Arap diliyle nâzil olmuştu ve Hz. Peygamber'in hadisleri de Arapça idi; dolayısıyla Kitab ve Sünnet'in anlaşılmasına yönelik çabalar Arapça'ya gösterilen ilginin en önemli nedeni olmuştu. Bu sebeplerle Arap dili üzerinde hem kaide ve kurallarını (gramerini) tesbit etmek, hem de sözcük hazinesini zenginleştirmek üzere çok ciddi mesailer sarfedildi. İslâmî ilimlerin tedviniyle birlikte binlerce eser yazıldı. Bunların hepsinin dili de Arapça'ydı. Ulema Arapça yazıyor, Arapça konuşuyordu. Üstelik Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'in hadislerini doğru anlayabilmek için de Arapça'yı iyi bilmek gerekiyordu; nitekim Arap dilinin selikasına, Arap zevk-i selimine sahip olmayan kimselerin, Kitab'ı anlamada içine düştükleri hatalar da açıkça görülüyordu.

İşte tüm bu nedenlerle Arap dilini bilmek büyük önem kazanmıştı ve İbn Haldun'un gayet isabetle kaydettiği üzere, bu kıymetli mesainin şerefi Araplara değil, Arap olmayan müslümanlara aitti.[29]

Arap olmayan müslümanların bu denli azîm gayretleri, asabiyye duygularının da etkisiyle birtakım Arapların kendilerine husûmet beslemesine yol açmış ve iş bir anlamda çığırından çıkmıştı. Nitekim *Araplar* ile *Arap dili* etrafında yapılan bu tartışmaların mahiyetini kavrayabilmek için, o dönemde Mevalî (Arap olmayanlar) ile Araplar arasındaki çekişmeyi tüm boyutlarıyla gözönüne almak gerekir. Aşağıda aktaracağımız hâdise, bu çatışmanın arkaplanını gayet net bir biçimde gözler önüne sermektedir:

İbn Ebî Leylâ şöyle anlatır: Aşırı bir Arap kavmiyetçisi olan İsa b. Musa birgün bana şöyle sordu:

---

29 İbn Haldun *Mukadimme* adlı o kıymetli eserinde (sh. 543-545) bu konuya bir bölüm tahsis eder ve sadece Arap diliyle ilgili ilimlerin değil, hem şer'î hem de aklî ilimlerin çok nadir istisnalar dışında Arap olmayan müslümanlar tarafından geliştirildiğini söyler.

— Basra fakihi kimdir?
— el-Hasan b. el-Hasan
— Sonra kim?
— Muhammed b. Sîrîn
— Kimdir bunlar?
— Mevalî
— Mekke fakihi kim?
— Atâ b. Ebî Rebah, Mücahid, Said b. Cübeyr, Süleyman b. Yesâr
— Kimdir bunlar?
— Mevalî
— Medine'nin fakihleri kimlerdir?
— Zeyd b. Eslem, Muhammed b. el-Münkedir, Nâfî, İbn Ebî Nuceyh
— Kimdir bunlar?
— Mevalî
Rengi değişti ve tekrar sordu:
— Kubâ ehlinin en fakihi kimdir?
— Rabiât'ur-Rey ve İbn Ebî'z-Zînad
— Kimdir bunlar?
— Mevalî
Yüzü buruştu ve yine sordu:
— Yemen fakihi kimdir?
— Tâvûs, oğlu ve İbn Münebbih
— Kimdir bunlar?
— Mevalî
Boyun damarları şişti, ayağa kalktı ve sormaya devam etti:
— Horasan fakihi kimdir?
— Atâ b. Abdillah el-Horasanî
— Bu 'Atâ' da kim?
— Mevlâ
Yüzü iyice buruştu, karardıkça karardı; o kadar ki korktum. Sordu:
— Şam fakihi kim?

— Mekhûl

— Bu Mekhûl de kimdir?

— Mevlâ

Solumaya başlamıştı.

— Kûfe fakihi kim?

Korkmasaydım şayet, vallahi, el-Hakem b. Uteybe ve Ammar b. Ebî Süleyman derdim. Fakat işin iyice kötüye varacağını düşünerek "İbrahim (en-Nehâî) ve eş-Şa'bî" dedim. O yine sordu:

— Peki bunlar kimdir?

— İkisi de Araptır.

Bunu işitince "Allahu Ekber!" dedi ve sakinleşti. (Emin, 1975: 154)

Bu misalden de anlaşılacağı üzere, Mevalî-Arap çekişmesi oldukça ileri boyutlara varmıştı: İslâm'ın temel kaynaklarının yorumlanmasında Arapça'ya tam mânâsıyla vâkıf olmayanların (tabiatıyla, "Arap kökenli olmayanların"), Arap olan ulema karşısında elbette bir rüçhaniyetleri bulunamazdı ve onların Araplara tâbi olmaları gerekirdi. Arap kadınlarıyla Arap olmayan müslümanlar evlenmemeli, namazlarında Araplara tâbi olmalı, halife'yi Araplardan seçmeli, Araplara karşı gelmemeli, Araplara buğz etmemeli, velhasıl Hz. Peygamber *Arap* olduğu için, Kur'an *Arapça* indirildiği için, cennet ehli *Arapça* konuşacağı için Arapların üstünlükleri teslim edilmeliydi.

Güya, Arap asıllı sahabî Cerîr ile İran asıllı Selman bir sefere çıkmışlar. Namaza kâmet getirilmiş. Cerir, Selmân'a "buyur imam ol" demiş. Selman "yok olmaz" demiş; çünkü "Siz ey Araplar, namazlarınızda sizin önünüze geçilemeyeceği gibi, biz, kadınlarınızla da evlenemeyiz. Allah Hz. Peygamber'i sizlerden göndermekle sizi bize üstün kılmıştır." (İbn Sa'd, *Tabakat*; Hatiboğlu, 1988: 14'den naklen)

Arap kavminin üstünlüğüne dair nakledilen rivayetler, daha önce verdiğimiz misallerde olduğu gibi sadece *mevzûat* kitaplarında değil, muteber hadis kitaplarında da yer alırlar. Nitekim Tirmizî'nin (öl. 279/892) *Sünen*'inde ve Hâkim'in (öl. 405/1014) *el-Müstedrek*'inde "Arapların Faziletleri" başlığı altında birer bölüm vardır ve ilginçtir ki mevzûat kitaplarında zikredilen hadislerin bir kısmını bu kitaplar da ihtiva etmektedirler.

- Allah mahlukâtı yaratınca, Arapları seçti, sonra Arapların arasından Kureyş'i seçti, Kureyş'ten Benî Hâşim'i, Benî Hâşim'den de beni seçti. Ben hayırlıların hayırlısıyım. (Hâkim, 1342: IV/86)
- Arapları aldatan kimse, şefaatime dahil olamadığı gibi sevgime de nail olamaz. (Tirmizî, had. no: 3924)
- — Ey Selman! Sakın bana buğz etme ve böylece dininden ayrılma!
  — Ey Allahın Rasûlü! Allah beni senin vasıtanla hidayete erdirmişken ben sana nasıl buğz edebilirim?
  — Araplara buğz ettiğinde bana buğz etmiş sayılırsın. (Tirmizî, had. no: 3923; Hâkim, 1342: IV/86)
- Arapları sevmek iman, onlara buğz etmek nifak (alâmeti)dir. (Hâkim, 1342: IV/87)

Arap kavminin izzetini korumak için elden gelen yapılıyordu. Cennet ehli'nin Arapça konuşacağı söylendiğinde, bunun Araplar için bir övünç kaynağı olacağında elbette hiçbir kuşku yoktu: Hz. Âdem'in dili Arapça'ydı ve kendisine bu dili Allah Teâlâ öğretmişti, Arapça cennet'ten indirilmişti, Kur'an Arapça'ydı, Hz. Peygamber Arapça konuşmuştu, İmamlar da, Sultanlar da Kureyş'ten (Araplardan) idiler, üstelik sadece Kur'an değil bütün semavî kitaplar evvelemirde Arapça inzâl edilmişlerdi, en nihayet cennet'te de Arapça konuşulacaktı. Bir Arap için bundan daha şeref verici ne olabilirdi?

Olamazdı ve bu da suret-i kat'iyede tescil edildi: "İnsanların en hayırlısı Araplardı!"

Bu denli acımasız bir retoriğe sahip olan Arapçılığın, bir kere zuhur ettikten sonra Arap kökenli olmayan müslümanları da kışkırtması tabii idi. Çok sürmedi, Arapların aleyhindeki karşı-söylem gün geçtikçe kuvvetlendi. Öyle ki "Türkün zulmü, Arab'ın adaletinden evlâdır" sözü dillerde dolaşmaya başlamıştı bile. (Goldziher, 1967: I/246)

Şuûbiyye akımı, işte böylesi bir ortamda oluşmuş, önceleri bu tavrın *gayr-ı İslâmî* olduğunu söylerken zamanla kendisi de aynı zaafa düçar olmuştur. Burada *Şuûbiyye* adının, tıpkı *Kaderiyye* tabirinde olduğu gibi, 'kavmiyetçiler' değil, "kavmiyetçiliğe karşı çıkanlar" anlamına geldiğine dikkat edilmelidir. Çünkü *Kaderiyye* tabiri de 'Kaderciler' veya 'Kader'e inananlar' değil, "Kader'i inkâr edenler" anlamına gelmektedir.

1. Bu yaklaşımı teyid edici olduğunu düşündüğümüz hususlardan biri, Şuûbiyye'nin diğer bir isminin de *Ehl-i Tesviye* (Eşitlikçiler) olmasıdır. Bu tabir, onların muhalifleri tarafından da kullanılıyor ve bilhassa, bu cerayan ilk ortaya çıktığında, kendi kavimlerinin üstün olduklarını söyleyenleri değil, Arapların diğer kavimlerden üstün olmadıklarını söyleyenleri ifade ediyordu.

- Arapça ş'ab (شعب) kökünden gelen bu kelime, İslâm'ın ilk kurucusu ve nâşiri olan *Arap* unsurunun hukukî ve siyasî tahakküm ve tefevvukuna karşı çıkan ictimâî bir cereyanı ve mensuplarını ifade eder. (Barthold, 1984: 99)
- Genel mânâda *Şuûbiyye*, Arapların diğer kavimlerden daha üstün olduklarına inanmayan fırkanın adıdır. (Kılıçlı, 1992: 71)

O halde Şuûbiyye'nin *kavmiyetçi* bir akım olduğunu —hiç değilse genel karakteristikleri itibariyle— söyleyebilmek mümkün de-

ğildir. Bilakis Şuûbiyye, Arap kavmiyetçiliğine karşı çıkıp Kur'an'ın ve sahih Sünnet'in de ifade ettiği üzere bütün insanların *insan* olmaları hasebiyle eşit sayılmaları gerektiğini öne sürmüş, dolayısıyla üstünlüğün evvelemirde takva'da aranması lazım geldiğini dile getirmiştir. Ancak daha sonraları bu akım, Arapların kusurlarını sayıp dökmekle ve gelişen süreçle birlikte yer yer Farslıların, Nebatîlerin, Süryanîlerin, Kıptîlerin ve Rumların faziletlerini öne çıkarmakla temayüz etmiştir.

2. Böyle düşünmemizin bir diğer sebebi de Şuûbiyye hareketinin en önemli simaları arasında *Haricî* mezhebinden kimselerin bulunuyor olmasıdır. Nitekim Heysem b. Adiyy (öl. 207/822) ile Ebu Ubeyde (öl. 210/825) gibi Arap kavmiyetçiliğine şiddetle karşı çıkan ve yazdıkları eserlerle Şuûbiyye'nin ileri gelenleri arasında sayılan bu iki âlim *Haricî* mezhebindendirler. (İbn Kuteybe, 1981: 538, 543; İbn Hallikan, 1977: 235)

Haricîler ise, değil sadece Arap kavmiyetçiliğine, Kureyş kabileciliğine bile karşı çıkmış, dolayısıyla hilafetin Kureyşliliğini reddettikleri gibi, İslâm toplumunda herhangibir kavme ayrıcalık tanınmasını da kabul etmeyerek müslüman kavimler arasında *eşitlikçi* bir tutumun hakimiyetini tesise gayret göstermişlerdir.

Burada önemli olan, —anlaşılacağı üzere— Haricîlerin Arap kavmiyetçiliğine ya da Kureyş kabileciliğine karşı çıkmaları değil, bu mücadeleyi herhangibir kavim adına veya lehine yapmamış olmalarıdır.

III/c. Söylem'in Gücü

Şimdi ise İslâm düşüncesinin oluşmasında önemli katkıları olan üç âlimin bu konuyla alâkalı görüşlerini sırasıyla zikredeceğiz: **a.** İmam Şâfii (öl. 204/820), **b.** İbn Teymiyye (öl. 728/1328), **c.** İbn Hazm (öl. 456/1064)

A) İmam Şâfii'nin bu konudaki görüşleri, —ki bu görüşlerini *er-Risale* adlı eserinde tafsilatlı bir biçimde serdetmiştir— kendi döneminin hâkim zihniyetini yansıtması bakımından bir hayli alâka çekicidir.

> Lisanlar, insanların birbirlerini anlayamayacakları şekilde farklı olduklarından, bazılarının bazılarına tâbi olması ve tâbi olunanın lisanının tâbi olan lisana *üstün* olması gerekir. *İnsanların, konuştukları lisan bakımından en üstün olanı ise; elbette lisanı, Hz. Peygamber'in lisanı (Arapça) olan kimsedir!* Hz. Peygamber'in lisanını konuşan kimselerin, başka lisanları konuşan kimselere *bir tek kelimede bile* tâbi olmaları —vallahu a'lem— caiz değildir. Bilakis Hz. Peygamber'den önceki her dinin mensubunun, onun dinine tâbi olması gerektiği gibi, *her lisanın da Hz. Peygamber'in lisanına (Arapça'ya) tâbi olması lazımdır.* (Şâfii, 1985: 29. Vurgular bize ait D. C)

Bu açıklamalarının ardından İmam Şâfii, Kur'an'ın *Arapça* indirilip yabancı bir dille indirilmediğini beyan eden ayetleri aktarır. Ona göre Kur'an'da *Arapça* dışında hiçbir kelime yoktur. Kur'an tamamen Arapça kelimelerden oluşuyordu ve yabancı dillerden geldiği öne sürülen bazı kelimelerle Kur'an'da geçen kelimeler arasındaki ilişki benzerlikten öte bir mânâ ifade etmiyordu. Kur'an'ı bilmek isteyen, muhakkak Kur'an'ın dilini de bilmeliydi.

Kendisi, "Kur'an'ın başka bir dille değil de Arap diliyle indirilmiş olması meselesini bilhassa ele aldığını" söyler; "zira Arap dilinin genişliğine, mânâlarının inceliklerine, vecihlerinin çokluğuna vakıf olmayan kimseler Kitab'ın ilminin izahını da bilemezler". (Şâfii, 1985: 31)

B) Hicrî VIII. asır ulemasından İbn Teymiyye'ye (öl. 728/1328) gelince, o da Arapların ve Arapça'nın üstünlüğüne inanmış olanlar-

dandır. Nitekim yukarıda bahsi geçen hadislerden hareketle kendisi şu tesbiti yapmaktadır:

> *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* mezhebinin inancına göre, genel olarak Araplar Rûmu, Süryanisi ve Farslısı ile genel olarak Arap olmayanlardan; Kureyş kabilesi geride kalan bütün Araplardan ve Haşimi kolu bütün Kureyş kabilesinden daha üstün olduğu gibi, Peygamberimiz de tüm Haşimoğullarının en üstün kişisidir. (İbn Teymiyye, 1990: I/254)

Burada calib-i dikkat olan, İbn Teymiyye'nin Arapların üstün olmalarını, Hz. Peygamber'in Arap olmasıyla alâkalı görmemesidir.

> Üstünlük sıralamasında ilk sırada Arapların, sonra Kureyş kabilesinin ve daha sonra da bu kabilenin bir kolu olan Haşim oğullarının yer alması, Peygamberimizin bu koldan olmasından dolayı değildir. Gerçi bu da bir üstünlük faktörüdür, ama *aslında bu sıraladıklarımız kendiliklerinden üstündürler.* (İbn Teymiyye, 1990: I/254. Vurgular bize ait. D.C)

Evet, Araplar üstün bir ırktı; zira —İbn Teymiyye'nin ifadesiyle— doğuştan sahip oldukları kemâl ile Allah'ın kendilerine indirdiği kemâl onlarda biraraya gelmişti. Ona göre bu üstünlük, Arapların diğer kavimlere nazaran iki temel alanda üstün olmalarından kaynaklanmaktadır:

i. Akıl ve dil
ii. Ahlâk ve amel

İbn Teymiyye, önce bu alanda üstünlüğü ortaya koyan kriterleri vazediyor:

> Bilgi'nin kaynağı 'hafıza' ve 'kavrama' gücüdür. Bu güç de söz ve yazı yoluyla tezahür eder.

Artık bu kriterlere göre Arapların durumu değerlendirilebilir:

> Araplar, başkalarına göre 'daha kavrayışlı', hafızaları 'daha kuvvetli', sözlü ve yazılı ifadeler kullanmakta 'daha yetenekli' bir kavimdir. (Kendisi burada Arap dilinin meziyetlerinden bahsetmektedir.)

Amel-ahlâk alanında Arapların üstün olmalarını ise İbn Teymiyye şöyle temellendiriyor:

> Salih amele gelince, bu da ahlâka dayanır. Ahlâk'ın kaynağı da iç-güdülerdir. Arapların iç-güdüleri diğerlerine göre iyiliğe daha yatkındır.

Arapların *tab'an* kâmil olmaları din'in kemâliyle birleşince, üstün bir kavmin ortaya çıkması kaçınılmazdı. Bu faraziyeye oldukça inanmış görünen İmam İbn Teymiyye, bakınız bu tezi nasıl bir misalle vuzuha kavuşturuyor:

> Bu gelişmeyi daha iyi kavrayabilmek için, aslında verimli bir toprak düşününüz. Fakat bu toprak parçası uzun süre hiç sürülmemiş veya yaban otları ile dikenliğe dönüşerek domuzların ve yırtıcı hayvanların cirit attığı bir alan haline gelmiş. Fakat günün birinde dikenleri ayıklanarak ve üstünde cirit atan canavarlar kovularak güzelce sürüldükten sonra toprağına verimli tohumlar ekilince en kaliteli ekini veren bereketli bir tarlaya dönüştü. (İbn Teymiyye, 1990: I/270)

"Arapların ve Arapça'nın üstünlüğü" üzerine kurulan söylem'in düzeni, burada da görüldüğü üzere İslâm düşüncesi geleneğine uzun bir süre hâkim olmuş ve birçok İslâm âlimi —msl. *evlilikte denklik* meselesinde olduğu gibi— bu düzeni takviye etmeyi kendisi için *dinî* bir vazife addetmiş ise de hiç kuşkusuz kendisini bu akıntıya kaptırmayanlar da vardı.

C) Hicrî V. asırda Endülüs'ün yetiştirmiş olduğu bir başka âlimin, İbn Hazm'ın bu konudaki görüşleri, diğerlerine nisbetle oldukça farklıdır. Çünkü İbn Hazm, kendi dillerinin "en üstün dil" olduğunu vehmeden kimselerden bahisle, dil'de fazilet aramanın *anlamsız* olduğunu; zira üstünlüğün (faziletin) sebeplerinin herkesçe bilindiğini, bir dil'in başka bir dil'e üstünlüğü hususunda hiçbir nassın bulunmadığını söyleyerek İbrahim/4 ve Duhan/58 ayetlerini zikreder. Allah Teâlâ Kur'an'ı sadece Hz. Peygamber'in (s.a) kavminin *anlaması* maksadıyla Arapça inzâl etmiştir, başka bir nedenle değil! (İbn Hazm, 1985: I/35)

Calinos, Yunan dilinin "dillerin en üstünü" olduğunu iddia etmiştir ki bu, İbn Hazm'a göre aşırı derecede bir cehaletin eseridir. Yahudiler de meleklerin ancak İbranice'yi anladıklarını ve amel defterlerini İbranice tuttuklarını söylemektedirler. Yine aynı şekilde bazıları da Arapça'nın —Allah'ın Kelâmı olması hasebiyle— "dillerin en üstünü" olduğunu iddia etmişlerdir ki bu da diğerleri gibi *anlamsız* bir iddiadır; zira Allah Teâlâ, bize, her peygamberi kendi kavminin lisanıyla gönderdiğini bildirmiştir. Nitekim Fâtır/24 ve Şuara/196 ayetleri de bu hakikatin birer delilidir. Allah Teâlâ kelâmını ve vahyini (msl. Tevrat'ı, İncil'i, Zebur'u) farklı dillerde indirip Hz. Musa'yla *İbranice* konuşmakla, Hz. İbrahim'e ise sahifeleri (suhuf) *Süryanice* nâzil etmekle dilleri birbirine eşit kılmıştır. (İbn Hazm, 1985: I/35)

Cennet ehlinin ve Cehennem ehlinin dillerine gelince, bu konuda ne *nass* ne de *icma* vardır. Bunun dışında şu üç ihtimal akla gelebilir: Cennet ve cehennem ehli, a) ya şu an mevcut dillerden bir dilde, b) ya mevcut bütün dillerin dışında başka bir dilde, c) ya da birbirinden farklı çeşitli dillerde konuşacaklardır. Bazı kimseler, kendi konuştukları dil olan Arapça'nın, Cennet ehlinin dili olduğunu iddia etmişler ve "Dualarının sonu: el-hamdu lillahi rabb'il-

âlemîn'dir" (Yunus: 19) ayetini de delil olarak öne sürmüşlerdir. Oysa Kur'an'da birçok ayette (msl. İbrahim/21, A'raf/5, Mülk/10) Cehennem ehlinin sözleri zikredilmektedir ve tabiatıyla bu sözler Arapça'dır. Ayrıca Hz. Musa'nın ve diğer bütün peygamberlerin sözleri de Kur'an'da Arapça olarak nakledilmektedir. Eğer onların Arapça konuştukları iddia edilecek olursa, bu Allah Teâlâ'yı yalanlamak olur; zira Allah Kur'an'da, her peygamberi kendi kavminin diliyle beyan etmesi için gönderdiğini söylemektedir.

İşin doğrusu, Allah Teâlâ, kendi dillerinde konuşan kimselerin sözlerinin mânâlarını bize bizim anlayabileceğimiz bir dille (Arapça) nakl ve beyan etmektedir, o kadar. Binaenaleyh dillerin hepsi birdir, aralarında ne daha faziletlisi, ne de daha çirkini vardır. Esasen hiçbiri diğerinden daha makbul değildir. (İbn Hazm, 1985: I/36)

III/d. Söylem ve Yorum

Dillerin menşei hakkındaki münakaşalar İslâm uleması arasında —çeşitli âmillerin de etkisiyle— farklı yönlere kaydı ve *dillerin üstünlüğü* meselesi de bunlardan biriydi. Mukayeseli dil çalışmalarının bulunmadığı bütün kadim toplumlarda, her kavim kendi dilinin "en üstün dil" olduğuna inanıyordu ve metinlerin kutsal oluşu, bu metinlerin *dilini* de, o dili konuşanları da kutsallaştırıyordu. Kutsal olan sadece metin değil, metnin diliydi de. Metnin dili kutsal olunca, o dili bilenler de bu kutsallıktan paylarını aldılar ve ister istemez İslâm düşünce geleneğinde 'dil' meselesine, onu çevreleyen bir *kutsallık* hâlesinin ardından bakıldı.

Yukarıda da misalleri görüldüğü üzere bazıları, bu hâlenin ardına geçmeye, bu kutsallığın tesirinde kalmamaya çalışmışlarsa da seslerini duyuramadılar. Kimse itibar etmedi onlara. Kimse, "cennet ehlinin dilinin nihayet dillerden bir dil olduğunu, metnin dilden

dolayı değil, dilin metin'den dolayı bir değer kazandığını" söyleyenlere kulak asmadı. Kimse, dilin kutsallaştırılmasının metnin muradını gölgeleyeceğini, 'gölgelemek' ne kelime, bizatihi örteceğini ve bu nedenle de anlamın *buharlaşacağını* düşünemedi. İlahî olanla beşerî olan birbirine karışmıştı. Lisan (Arapça), Kelâm'ı (Kur'an'ı) açığa çıkaran, ona zemin teşkil eden bir olgu olarak görülmedi, görülmediği için de onu boğan, neredeyse onu ifna eden bir hususiyet kazandı.

Anlam lafzın kendisine delâlet ettiği, murad'ın kendisinde tecelli ettiği, muradın kendisiyle ifşa olduğu bir 'şey' olmaktan çıkmış, bunun yerine *lafız* daha da önem kazanmıştı. Kelâm (söz) değil, lisan'dı önemli olan. Anlam kelâm'da değil, salt lisan'da arandı ve kelâm bir kenara itilince, dileyenler diledikleri gibi diledikleri lafızlara diledikleri anlamları yakıştırmak amacıyla lisan'ı istismar ettiler. Kelâm'ın canlılığı, kelâm'ın belirleyiciliği ortada olmayınca, *anlam*, lafzın çeşitliliğine (tenevvüatına) havale edildi. Anlam bu çeşitlilikte aranınca, dallandı budaklandı ve en nihayet, kelâm'ın belirleyiciliğinden uzaklaşmış müşevveş zihinlerin marifetiyle buharlaşıp gitti.

IV. Varlık ve Dil

Dil'in menşei ve tarifi hususunda —yukarıda da görüldüğü üzere— İslâm dünyasında birbirinden farklı görüşler ortaya çıkmış ve bu görüşler ilmî zeminlerde Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında karşılıklı olarak savunulmuştur. Hiç kuşkusuz bu farklı görüşler, elbette sadece dil'in menşeine ilişkin tartışmalarla sınırlı kalmayacak ve diğer alanlara da sıçrayacaktı. Nitekim öyle de oldu ve bu mesele, sadece dilbilim'in bir konusu olarak tartışılmadı; aynı zamanda *teolojik* (akidevî) bir hüviyete de bürünerek "Allah'ın sıfatları" bahsinde farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açtı.

- *Dil* ile *Varlık* arasındaki münasebet, *isim* (ad) ile *müsemmâ* (adlandırılan) arasındaki münasebet gibi midir, yani bir şeyin ismini bilmekle gerçekten de o şeyin kendisini bilmiş olur muyuz?
- *Dil* ile *Varlık* (isim ile müsemmâ) arasındaki ilişkinin mahiyeti nedir?
- İsim bilinmeden, müsemmâ bilinebilir mi?

- İsim müsemmâ'nın aynı mıdır, gayrı mıdır?
- Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesi (Bakara/31-33), aynı zamanda kendisine "müsemmâ'nın da öğretilmesi" anlamına da geliyor muydu?

Bu suallere bu iki ekol tarafından farklı cevaplar verilmiş ve Kelâm İlmi'nin en çetin meselelerinden biri halini alan bu konunun Kelâm kitaplarının *Sıfatlar* bahsinde uzun uzadıya münakaşası yapılmıştır. Biz şimdi de İslâm düşüncesi geleneğinde bu konuda vâki olan tartışmalara kısaca değineceğiz.

Yukarıdaki sualler muvacehesinde Ehl-i Sünnet ulemasının cevabı, ismin müsemmâ'nın *aynı* olduğu şeklindedir. Mutezile ise ismin müsemmâ'dan *ayrı* olduğu kanaatindedir.

İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935-36) bu konuda dört görüş olduğunu söyler:

1. Allah'ın isimleri, kendisinin aynısıdır. Ashab'ul-Hadis'in ekseriyeti bu görüştedir.
2. Allah'ın isimleri ne kendisinin aynıdır, ne de gayrıdır. İbn Küllab'ın ashabından bir grup bu görüşü savunmuştur.
3. Allah'ın isimleri için, "Allah'ın ne aynıdır ne de gayrıdır" denemez. Onlar böyle demekten kaçınmışlardır. Bu görüş yine İbn Küllab'ın ashabından bir gruba aittir.
4. Allah'ın isimleri ve sıfatları kendisinin gayrıdır. Bu görüş Mutezile, Hariciler, Mürcie ve Zeydiye mezheblerinin ekseriyeti tarafından öne sürülmüştür. (Eş'arî. 1980: 127)

İmam Eş'arî, yine Makalât'ında Ashab-ı Hadis ve Ehl-i Sünnet'in[30] akidevî esaslarına ayırdığı fasılda onların Mutezile ve Hari-

30 *Ashab-ı Hadîs* ile *Ehl-i Sünnet* terimleri esasen akidevî sahada birbirleri yerine kullanılabilen tanımlamalardır. Bu terimlerin tarihsel gelişimi ve

ciler gibi "Allah'ın isimleri Allah'ın gayrısıdır" demediklerini (Eş'arî, 1980: 290), buna mukabil "Allah'ın isimleri Allah'tır" (اسماء الله هي الله) dediklerini (Eş'arî, 1980: 293) ve —bu faslın sonunda— kendisinin de bu görüşlere katıldığını (Eş'arî, 1980: 297) söyler.

İmam Eş'arî'nin birinci sırada zikrettiği Ashab'ul-Hadis (ve's-Sünne) isim'le müsemmâ'yı birbirinin *aynı*, sonuncu sırada zikrettiği Mutezile ise isim'le müsemmâ'yı birbirinin *gayrı* telâkki ettiklerinden tartışmanın bir ucunda Ehl-i Sünnet, diğer ucunda da Mutezile yer almış olmaktadır ki bu iki ekol de 'Allah'ın Sıfatları' konusunda ortaya çıkmış bulunan iki ana damarın temsilcisidirler.

IV/a. Ehl-i Sünnet'in Görüşü

Şimdi Ehl-i Sünnet'in bu konudaki yaklaşımını, hem Eş'arîlerin hem de Maturidîlerin kendi âlimlerinin eserlerinden hareketle ele almaya çalışalım.

a. Eş'arîler

• Eş'arî mezhebinin ünlü Kelâm bilginlerinden Bâkıllanî (öl. 403/1013) *et-Temhîd* adlı eserinde isimle müsemmâ'nın *aynı* olduğunu söyler ve bu görüşünü teyid maksadıyla Kur'an'ın bazı ayetleriyle —Yusuf/40, En'am/121, A'lâ/1— istişhad eder. (Bedevî, 1983: I/610)

• Aynı ekolün bir temsilcisi olan Abdulkâhir el-Bağdadî de (öl. 429/1037-38), Eş'arî mezhebinin ekseriyetine göre isimle müsem-

---

kapsamı hakkında Kırbaşoğlu'nun *'Ehlu's-Sunne' Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülahazalar* (1986), *Ashâb'ul-Hadîs'in Akâid Edebiyatı* (1987) ve *'Sünnî' Deyiminin Ortaya Çıkışı* (1988) adlı makalelerine atf-ı nazar edilebilir.

mâ'nın *aynı* olduğunu ve Eş'arî'nin *Tefsir'ul-Kur'an* ile *Kitab'us-Sıfât* adlı eserlerine atıf yaparak onun ismi *sıfat* gibi ele alıp isimleri *sıfatlar* gibi taksim ettiğini aktarır; yani bazı isimler müsemmâ'nın aynıdır, bazıları gayrıdır, bazıları da ne aynı ne de gayrıdır (el-Bağdadî, 1928: 114-115; krş. en-Nesefî, 1993: I/424). Bu noktada İbn Teymiyye'nin, İmam Eş'arî'nin "sıfat mevsûf'un aynı değildir, onun gayrı da değildir' diyen *Sıfatiyye* ile birlikte hareket ettiğini söylemesi calib-i dikkattir. (İbn Teymiyye, 1988: III/289)

b. Mâturidîler

• Mâturidî âlimlerinden Ebu Muîn en-Nesefî (öl. 508/1114), Eş'arî âlimler gibi isimle müsemmâ'nın *aynı* olduğunu söyleyenlerdendir. İki dilbilimci (Sibeveyh ile Müberred) arasındaki tartışmaya atfen, Sibeveyh'in isimleri müsemmâ'nın *aynı*, Müberred'in ise *gayrı* olarak ifade ettiğini aktaran en-Nesefî, sonunda Sibeveyh'e hak verir; zira Ehl-i Sünnet'e göre isimle müsemmâ birdir. (Nesefî, 1993: I/424)

• Bir başka Maturidî âlim, Ebu Muîn en-Nesefî'nin takipçilerinden Nureddin es-Sâbunî de (öl. 580/1184) *el-Bidaye fî Usûl'id-Din* adlı eserinde bu meseleye bir bölüm ayırır ve Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşünü aynı minval üzere nakleder:

> Ehl-i Sünnet (Allah zaferlerini daim kılsın) şöyle dedi: "İsim ile müsemmâ aynı şeydir." (Sâbunî, 1979: 79)

İsmin müsemmâ ile *aynı* olduğunu söyleyenlerin böyle bir görüşe zâhib olmalarının ardındaki sebep, Allah'ın sıfatları konusunda takındıkları tavırla ilgilidir. Nitekim Sâbunî'nin *el-Kifâye*'de —ki bu eserini *el-Bidaye*'den önce yazmıştır— işaret ettiği üzere, bu mesele Allah'ın isimlerinin *kadim* mi, *hâdis* mi olduğu noktasına râcidir.

Çünkü ismin müsemmâ'dan *ayrı* olduğunu kabul edenler esmâ-i ilahiye'nin *hâdis* olduğunu; ismi üç neve ayıranlar ilahî isimlerinin bir kısmının *hâdis*, bir kısmının *kadim* olduğunu, bir kısmının ise ne *hâdis* ne de *kadim* olduğunu; "isimle müsemmâ *aynıdır*" diyenler ise ilahî isimlerin *kadim* olduğunu söylemiş olmaktadırlar. Meselâ Abdulkâhir el-Bağdadî Basralı Kaderîlerin Allah'ın isimlerinin ıstılah ve kıyasa dayandığını, Ehl-i Sünnet'in ise isimlerin tevkifîliğini savunduğunu aktarırken, Allah'ın isimlerinde kıyasın men'ine dair şöyle bir aklî delil kullanır:

> Oğul babasına isim koyamadığı gibi, köle de efendisine isim koyamaz. Sadece baba oğluna, efendi de kölesine isim koyabilir. (Bağdadî, 1928: 116)

Niçin?

Çünkü dil aklî değil, sem'îdir, kıyasen değil işitildiği gibi bilinir ve —daha önce de temas ettiğimiz gibi— Ehl-i Sünnet'e göre dil tevkifîdir. Böylelikle Sünnî kelâmcılar *dilin menşei* konusundaki tavırlarına uygun olarak dildeki toplumsal uzlaşımı ve dilin beşerî yönünü, beşerî yapısını dikkate almayarak *esmâ-i ilahiye* bahsinde kıyasın butlanına hükmetmişlerdir.[31]

Sünnî kelâmcılar tezlerini, "*Allah* diyen bir kimse hakkında, 'Allah'ı andı' demek mümkün olabileceği gibi, 'Allah'ın adını andı' demek de mümkündür. Şayet isim (*Allah* lafzı) ile müsemmâ (Allah'ın

---

31 Bu bağlamda Kûfe ekolünün "İsim, müsemmâ'ya delâlet eden bir *alâmet*tir" diyerek *isim* kelimesinin *vesm* kökünden türediğini, dolayısıyla *alâmet* demek olduğunu söylemesi, buna karşılık Basra ekolünün de "İsim, *altındaki* müsemmâ'ya delâlet eden şeydir" demek suretiyle bu kelimenin *semâ* kelimesi gibi *sümuvv* kökünden türediğini ve *ulûvv* (yücelik) mânâsına geldiğini savunması oldukça dikkat çekicidir (İbn'ul-Enbarî, 1961: I/6). Çünkü bu açıklama tarzlarının ardında, ismin menşeî problemi karşısında takınılan bir tavrın tesirini bulmak da kabildir.

zâtı) aynı olmasaydı, her iki hükmü de vermek doğru olmazdı" şeklinde temellendirmekte, "Yüce Rabbinin *adını* tesbih et" (Vâkıa: 96) ayetini ve rükûda söylenen "Yüce *Rabbimi* tesbih ederim" sözünü delil olarak getirmektedirler. Çünkü onlara göre burada esasen tesbih edilen Allah Teâlâ'dır. (Sâbunî, 1979: 80)

"Yüce Rabbinin *adını* tesbih et" (Vâkıa: 96) veya "Rabbinin ismi ne yücedir!" (Rahman: 78) ayetleri rabbin isminin Rabbin *kendisi* olduğuna delil teşkil etmektedir; zira tesbih edilen, yüceltilen rabbin kendisidir. (Bağdadî. 1928: 110)

Bu görüş, Arap dilinden getirilen bir misalle de teyid edilir. Nitekim Lebîd b. Rabiâ el-Âmirî şöyle demektedir:

> Nihayet bir yıla kadar... Sonra *selâmet ismi* (ism'us-selâm) sizin hakkınız.
> Tam bir yıl mâtem tutan, kınanmaktan kurtulur.

Bu beyitte geçen *ism'us-selâm(e)* tabiri, 'selâmet' demektir ve asıl mânâ "... selâmet sizin hakkınız" şeklindedir.

Getirilen bir diğer delil de şöyledir:

> Zevcesinin adı Zeyneb olan bir erkek, 'Zeyneb boştur' dediği zaman, boşama kadının ismine değil kendisine vâki olur. Şu kadar var ki bazen *isim* zikredilir de onunla *tesmiye* kasdolunur. Şüphe yok ki isim, *tesmiye* mânâsına kullanılınca müsemmâ'nın gayrı olur. Meselâ hangi isimle çağırıldığını sormak kasdıyla sana, "İsmin nedir?" diye sorulur, sen de 'Muhammed!' dersin. Görüldüğü üzere burada, akıllı olmayanlara mahsus 'mâ?' (ne?) kelimesi kullanılmıştır. Halbuki (akıllı varlıklara mahsus olan) 'men?' (kim?) kelimesi kullanılarak, "Muhammed kimdir?" diye sorulsa, şahsına nisbet ederek 'ben!' diye cevap verirsin de "*Muhammed* benim ismimdir" demezsin. Bu da bizim görüşümüzün doğruluğunu göstermektedir. (Sâbunî. 1979: 80-81)

IV/b. Mu'tezile'nin Görüşü

Buna mukabil Mutezile, ismin müsemmâ'dan *ayrı* olduğunu iddia etmekle *sıfatların kıdemi* konusundaki görüşüne uygun bir tavır almış olmaktadır. Mutezile'nin bu konudaki görüşlerini ve cevaplarını, Kadı Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî'nin (öl. 415/1024) *Şerhu Usûl'il-Hamse* adlı eserinden hareketle ele alacağız; zira kendisi önçe karşıt delilleri tek tek zikretmiş, sonra da gerekli cevapları vererek meseleyi oldukça tafsilatlı bir biçimde incelemiştir.

Kadı Abdulcebbar, isimle müsemmâ'nın *aynı* olduğu şeklindeki görüşü tenkid ederken şöyle der:

> Sizin bu aşırı cehaletinize cevabımız şudur: Şayet isimle müsemmâ bir olsaydı, sizlerden biri pis bir şeyin ismini söylediğinde o kimsenin ağzının da pislenmesi gerekirdi ya da yakıcı bir şeyin ismini söylediğinde ağzının yanması lazım gelirdi. Oysa durum hiç de böyle değildir. (Kadı Abdulcebbar, 1988: 542-543)

Bunun ardından Kadı Abdulcebbar sorar:

> İsim *a'raz*, müsemmâ *cisim* olduğu halde isimle müsemmâ'nın bir olduğu nasıl tasavvur olunabilir?

Ardından Lebid'in şiiriyle ilgili olarak —aynı yerde— "*ism'us-selâm(e)* tabiri mecazdır ve biz mecazların kullanılışını inkâr etmiyoruz" cevabını verir.

Abdulkâhir el-Bağdadî, ismin müsemmânın *gayrı* olduğunu söyleyen Kaderîlerin, aslında Eş'arîlerin tesmiye'yle ilgili görüşlerine işaret ettiklerini belirtiyordu (Bağdadî, 1928: 110). Oysa Kadı Abdulcebbar, Sünnî kelâmcılar gibi *isim* ile *tesmiye* arasında da ayrım yapmaz:

> Şayet "bizim sözümüz *isim* hakkındaydı, oysa sizin söylediklerniz *tesmiye* hakkında" denirse, deriz ki: *isim* ile *tesmiye* arasında bir fark yoktur. 'tesmiye' *isim* demektir. (Kadı Abdulcebbar, 1988: 543)

Kadı Abdulcebbar'ın anlattığına göre, Hanbelî'nin biri Mutezilî İmam Ebu Huzeyl ile münazara eder ve eline bir levha alıp üzerine *Allah* yazar, sonra da sorar: "Sen şimdi bunun Allah olduğunu inkâr ediyor, gördüğüne (*mahsüs*'e) karşı mı çıkıyorsun?" Ebu Hüzeyl levhayı onun elinden alır ve kenarına başka bir *Allah* (kelimesi) yazar, ardından da Hanbelî'ye sorar: "Bunların hangisi Allah?" Hanbelî öylece susar kalır. (Kadı Abdulcebbar, 1988: 544)

Buraya kadar tarafların görüşlerini kendi ağızlarından ve muhtasaran nakletmiş bulunuyoruz. Sünnîler ile Mutezilî olanlar arasındaki bu tartışmada her iki ekol de argümanlarını *sıfatlar* meselesinde takındıkları tutuma uygun olarak geliştirmek zorunda kalmışlardır. Nitekim Sünnîler, sıfatların Allah'ın ne aynı, ne de gayrı olduğunu söylerken *ta'til ve tescim* meslekine geçit vermemeye çalışmışlar, Mutezile kelâmcıları ise Allah ile beraber başka kadim varlıkların bulunmadığını, dolayısıyla sıfatların zât gibi *kadim* olduğunun söylenmesi halinde Tevhid'e bir halel geleceğini öne sürmüşler, bu endişeyle sıfatların kıdemine ilişkin yaklaşımları şiddetle reddetmişlerdir.[32]

İsmin müsemmâ'nın *aynı* mı *gayrı* mı olduğu meselesine gelince, Fahreddin Razî'nin de dediği gibi, bu tartışmanın bir noktadan sonra *lafzî* bir mahiyet kazandığı ve İlm-i Kelâm'ın o meşhur üslubu içerisinde işlerin iyice karıştığı görülüyorsa da burada İbn Teymiy-

32 *Halk-ı Kur'an* meselesinin bu tartışmaların mihverini teşkil ettiği gözden kaçmamalı, Kelâm'ı *tanrılaştıran* hristiyanların müslümanlara karşı geliştirdikleri argümantasyonların bu konudaki tesirleri dikkate alınmalıdır.

ye'nin "sıfat mevsûf'un gayrıdır" diyenlere cevap verirken takındığı tavrın daha 'anlaşılır' olduğu söylenebilir.

> Şayet sen 'gayr' ile, mevsuf'a zıd olan birşeyi kastediyorsan, sıfat mevsuf'a zıt olmaz; bu bakımdan da sıfatlar zât-ı ilahî'nin gayrı değildir. Ama sen 'gayr' derken, tam bir şekilde olmasa bile mücmel bir halde mevsuf'un anlaşılmasını mümkün kılan şeyi kastediyorsan bu durumda sıfatlar, Bârî'nin gayrıdır. (İbn Teymiyye, 1988: 289)

Görüldüğü üzere tarafların maksadları dikkate alınarak mesele tartışıldığında, problem de o denli 'anlaşılır' hale gelmektedir; yani "İsim müsemmâ'nın gayrıdır" dendiğinde, isimle, müsemmâ'nın zıddı kastedilmiyor ve bilakis isim'le, müsemmâ'ya delâlet eden, müsemmâ'yı gösteren, müsemmâ'nın anlaşılmasını mümkün kılan lafız kastediliyorsa, o takdirde isim müsemmâ'nın gayrıdır.[33]

IV/c. Varlığın Mertebeleri

İsmin müsemmâ'nın aynı olup olmadığı meselesinde takınılan tavrın ne tür sonuçlara yol açtığını tedkik edebilmek için varlık ile dil arasındaki münasebetin ve tabiatıyla dilsel gerçekliğin varlık kategorileri içerisindeki yerinin açıklık kazanması gerektiği sanırız izahtan varestedir. Bu nedenle şimdi de İmam Gazâlî'nin *İlcâm'ul-Avâm* adlı eserindeki varlığın mertebelerine (meratib'ul-vücud'a) ilişkin açıklamalarına başvuracağız.

İmam Gazâlî, adı geçen eserinde "Herşeyin varlığı dört mertebededir" der:

1. Hariçteki varlığı (*vücud fi'l-a'yân*)
2. Zihindeki varlığı (*vücud fi'l-ezhân*)

33 İsim'le tesmiye'yi ayıran kelâmcılar da bu kanaattedirler.

3. Dildeki varlığı (*vücud fi'l-lisan*)
4. Yazıdaki varlığı (*vücud fi'l-beyaz'il-mektub*)

Bu tasniften sonra kendisi ateş'i misal olarak verir. *Birincisi* ateşin ocaktaki varlığı, *ikincisi* ateşin zihin ve hayaldeki (suretinin) varlığı, *üçüncüsü* ateşin dildeki varlığı —ki bu da ateşin kendisine delâlet eden 'ateş' kelimesidir—, *dördüncüsü* ise ateşin meselâ bir kağıt üzerine harflerle yazılmış varlığı. Burada ateşe mahsus olan 'yakma' sıfatı, tıpkı Kur'an'a, Kelâmullah'a mahsus olan 'kıdem' sıfatı gibidir. Bu cümleden olmak üzere ateşin yakıcılığı, bu dört varlık mertebesi içerisinde sadece hariçteki (ocaktaki) varlığındadır; yoksa ateşin zihindeki, lisandaki ve yazıdaki varlık tarzı yakıcı değildir. Eğer böyle olsaydı, onların da yakması lazım gelirdi. (Gazâlî, 1985: 107-108)

Gazâlî devam eder:

> Eğer bize "Ateş yakıcıdır" denirse, 'evet' deriz. Eğer "*Ateş* kelimesi yakıcıdır" denirse, bu sefer 'hayır' deriz. Eğer "Bu kelimeyi oluşturan sesler yakıcıdır" denirse, yine 'hayır' deriz. Eğer "Kağıt üzerine yazılı harfler yakıcıdır" denirse, yine 'hayır' deriz. Ancak bize denirse ki "Sesle veya yazıyla zikredilen ateşin kendisi yakıcıdır", işte o zaman 'evet' deriz. Çünkü bu kelimeyle zikredilen ya da yazılan şeyin kendisi ocaktaki ateştir. Ocaktaki ateş ise yakıcıdır!

Kur'an adı verilen şeyin varlığı da işte bu şekilde dört mertebedir:

1. Kur'an'ın Allah'ın zâtı ile kaim olan asıl varlığı, tabiri caizse — ki en yüce misaller Allah içindir!— tıpkı ateşin ocaktaki varlığı gibidir. Kıdem, bu varlık mertebesine mahsus bir sıfattır.
2. Kur'an'ın zihnimizdeki varlığı ki öğrendikten (ezberledikten) sonra zihnimizde kalır.

3. Sesimizle vücud verdiğimiz dildeki varlığı.
4. Yazılmak suretiyle kağıtlarda vücud bulan varlığı. (Gazâlî, 1985: 108-109)

- Zihinlerimizde bulunan ya da seslerimizle, dillerimizin hareketiyle, konuşmamızla meydana gelen kelimelerin mahiyeti nedir?

Bu tür sorulara İmam Gazâlî'nin verdiği cevap şudur:

> Ateşi bilmemiz, zihnimizde şeklini bulmamız yakıcı birşey değildir, fakat malumumuz olan, bildiğimiz şey yakıcıdır. Aynı şekilde 'ateş' kelimesinin harflerini dilimizle söyleriz, fakat yakıcı olan söylediğimiz kelime değil, o kelime ile anılan (ocaktaki) ateştir. Sesimiz, seslerimizin parçaları, kelimeler, harfler, bunların hiçbiri yakıcı değildir. Şayet buna karşılık "*Ateş* kelimesini meydana getiren harfler, ateşin kendisinden ibaret değil midir?" denirse, deriz ki: "Eğer dediğiniz gibi olsaydı, hem bu harfler, hem de bu harflerden meydana gelmiş olan kelime de yakıcı olurdu. Oysa hiç de böyle değildir."

Ateş, ocakta veya başka bir yerde iken *yakıcı, sönücü, parlayıcı* olmakla nitelenebilmektedir. Yine 'ateş'in dildeki ifadesine de *Arapça, Türkçe, Acemce,* vb. vasıflar verilebilmektedir. Harflerinin az ya da çok olduğu söylenir. Oysa ateşin ocaktaki varlığı, Acemce'ye, Türkçe'ye, Arapça'ya ayrılmaz. Dilimizdeki 'ateş' kelimesi de sönmekle ya da parlamakla vasıflandırılmaz. 'Ateş' ismi, ateşin hem ocaktaki, hem zihindeki, hem dilde, hem de yazıdaki varlıklarına verilen *müşterek* bir isimdir. Fakat bu isimle asıl kasdolunan şey, hakikatte ocaktaki ateştir. Zihinde mevcut olan bilgisine göreyse, bu, hakikat değil, mânâdır.

Aynada görülene de *insan* ya da *ateş* denilir; ama bu görüntünün hakikaten bir insan veya ateş olmadığı bilinmektedir. Sadece

hakikî bir insanın veya ateşin bir suret ve hayali olduğu için, ona bu isim verilmektedir. Dildeki 'ateş' kelimesinin ifade ettiği şey de zihinde var olan 'ateş'e delâlet eden üçüncü bir mânâdır. Kağıt üzerindeki 'ateş'in ifade ettiği mânâya gelince, o da öncekilerin *aynı* değildir. Bu dördüncü mânâdır ki dildeki mânâya ıstılah (=uylaşım) yoluyla delâlet eden bir şekilden ibarettir. (Gazâlî, 1985: 110)

İmam Gazâlî'nin bu açıklamalarından da anlaşılacağı üzere, bir 'şey'in dahil olduğu varlık mertebeleri birbirinden farklıdır ve *müşterek* bir isimle bu dört varlık mertebesi de kastedilebilmektedir. İsim'le müsemmâ'nın birbirinin aynı olup olmadığı meselesinde de durum bundan farklı değildir ve müşterek lafzın hangi mânâda kullanıldığına (daha doğrusu 'söz'ün hangi varlık sferine ait olduğuna) dikkat edilmeksizin isim'le müsemmâ'nın *ayniyetinden* sözedilebilmektedir. Oysa —Kadı Abdulcebbar'ın dediği gibi— isim'le müsemmâ birbirinin *aynı* olsaydı, pis birşeyin ismi söylendiğinde ağzın kirlenmesi, yakıcı bir şey söylendiğinde ağzın yanması gerekirdi. Nitekim İmam Gazâlî'nin verdiği 'ateş' misali de Kadı Abdulcebbar'ın verdiği misalle uyuşmaktadır. O halde açıkça söyleyebiliriz ki isim'le müsemmâ birbirinin *aynı* değildir.

IV/d. Dilin Gerçekliği, Gerçekliğin Dili

Bidayetten bu yana dil ile varlık ya da sözcüklerle nesneler arasındaki münasebetin hep merak konusu olduğunu, buraya kadar nakledilenlerden de anlaşılacağı üzere kadim toplumlarda *dil* ile *varlık* arasındaki bu ilişkinin umumiyetle *sahici* bir ilişki olarak telakki edildiğini göstermiş bulunuyoruz.

Dil yetisine sahip yegâne canlı olan insanoğlunun, dildeki gerçeklikle dil-dışı gerçekliğin birbirine tekabül ettiği hakikatini, *ayniyet* derecesinde görmek istemesi esasen çok şaşırtıcı değildir. Çün-

kü varlık dil'de, dil'le taayyün eder. Dil, gerçekliğe ilişkin deneyimleri aktarmanın en müessir yoludur. Buna karşın dildeki gerçekliği mümkün kılan da dil-dışı gerçekliktir. Ancak dil de dil-dışı gerçeklikle birlikte varolur. Dil'in, dil'deki gerçekliğin ortadan kalkması ise, insan için varlığın taayyün edeceği meskenin ortadan kalkması demektir.

Bu nedenle kadim toplumların ekseriyeti sözcükleri bilmenin, o sözcüklerin temsil etmiş oldukları varlıkları da bilmek anlamına geldiğini, sözcüklerin nesnelerin kendisini, özünü içerdiklerini ve sözcükleri, sözcüklerin aslını bilmedikçe nesneleri de, gerçeği de bilemeyeceklerine inandılar. Oysa nesneler bilinmeseydi, tek başına sözcükler gerçeği bilmemizi sağlayabilirler miydi? Varlıklar hakkında bilgimiz olmasaydı, sözcükler hakkında bilgi sahibi olabilir miydik? Olsaydık bile, varlığın kendisi olmadan, varlığı temsil eden sözcükler ne işe yarardı? Bir müsemmâ'ya sahip olmadıkça, tek başına ismin ne anlamı vardır? İsme gerçeklik kazandıran, onu anlamlı kılan müsemmâ değil midir?

Foucault'nun dil'in temsil gücü hakkında söyledikleri, —daha önce de değindiğimiz üzere— bu ilişkinin yapısı hakkında önemli îmalar içermektedir:

> ... Bunlar bunun tamamen tersine, birbirleri için mutlaka gereklidirler, çünkü birincisi işaretin işaret edilenin yerine ikame edilmesini farketmekte ve ikincisi de bu işaretin sürekli işaret etme gücünü meşrulaştırmaktadır. (Foucault, 1994: 153-154)

Evet, varlıklar olmadan sözcüklerin içi, içeriği boş ses yığınlarından başka birşey olmazdı. Sözü, sözcükleri anlamlı kılan, onlara canlılık kazandıran, hayatiyet veren, sözün, sözcüklerin delâlet ettikleri, karşılık geldikleri varlıktır, varlıklardır; ne ki söz olmadan, sözcük olmadan da varlık suskunluğa, sessizliğe, anlamsızlığa gö-

mülürdü, hatta *var* olamazdı, çünkü varlığını ifade edemezdi. Dil kavrama, kavram da varlığa, varlıklara uzanır, gerçeklik de işte bu sürecin bütünlüğünde tezahür eder.

Bu nedenle insanoğlunun dil ile varlığı, sözcüklerle nesneleri, isim ile müsemmâ'yı *ayırması* kadar, *aynileştirmesi* de hatalıdır. Bu noktada durulmalı, dil ile varlık arasındaki sınır ortadan kaldırılmamalıdır. Çünkü bu, tahayyülden tefekküre geçişin, hayallerden fikirlere geri dönüşün imkânını imha etmek demektir. Dil'deki gerçeklik, dil dışındaki gerçeklikle beraber bir bütünlük oluşturur ve bu bütünlük muhkem bir biçimde kurulmadığı, kurulamadığı takdirde, gerçeklik de kendisini kendi bütünlüğü içinde ifşa edemez.

Peki, *dil* ile *varlık* arasındaki sınır ortadan kalkar ve dil ile varlık içiçe geçip varlık mertebeleri yok olursa ne olur? Elbette o zaman tefekkürle tahayyül birbirine karışır, sadece varlığın değil, düşüncenin de yasaları ihlâl edilir.

- *Allah* diyen bir kimse hakkında, "Allah'ı andı" demek mümkün olabileceği gibi, "Allah'ın adını andı" demek de mümkündür. Şayet isim (*Allah* lafzı) ile müsemmâ (Allah'ın zâtı) aynı olmasaydı, her iki hükmü de vermek doğru olmazdı.
- Allah'ın isimleri Allah'tır. (اسماء الله هي الله)
- Rabbin ismi Rab'dir. (اسم الرب هو الرب)

Bu sözlerin —yukarıda öne sürdüğümüz gerekçelere de dayanarak— kesinlikle yanlış bir ifadelendirme olduğunu söyleyebiliriz; zira evvelemirde 'delâlet eden' ile "kendisine delâlet edilen" birbirinin aynı değildir, ikincisi, *anmak* (zikir ve tesbih) dil'de, dil'le, dil vasıtasıyla gerçekleştirilen bir eylemdir. Bu nedenle de *anma* eyleminin doğrudan doğruya değil, ancak dolaylı olarak Allah'a taalluk ettiği söylenebilir. *Allah* ismi, Allah'ın kendisine delâlet ederse de bu isim *Allah'ın kendisi* değildir. Allah'ın ismi elbette Allah'a delâ-

let eder! Fakat Allah'ın ismi nasıl O'nun *kendisi/aynısı* olur?

Lafız *mutabakat* yoluyla medlulüne delâlet ettiğinde, isim'le müsemmâ arasında olsa olsa *delâleten* bir münasebetin vâki olduğu akla gelebilir. Unutulmamalıdır ki bu münasebet söz'de, dilde, dilin kendisinde kurulmaktadır, ama aslâ bir vasıta olmaksızın bu münasebet gerçekleşmemektedir. (krş. Rıza, 1342: I/262)

Bizler Allah'ın zâtını doğrudan değilse de isimleri *vasıtasıyla* bilebiliriz; dolayısıyla el-Bağdadî'nin Vâkıa/96 ve Rahman/78 ayetlerini delil göstererek "Rabbin ismi rabbdir, rabbin kendisidir" (اسم الرب هو الرب) şeklindeki iddiasını, işte bu nedenle kabul etmemiz mümkün değildir. Nasıl mümkün olsun ki? Dille ifade edilen, dile getirilen nihayet bir lafızdır, bir isimdir. İsmin delâlet ettiği varlık (zât) ise ismin varlığından başkadır, ismin kendisi değildir. İsim zikredildiğinde, tesbih edildiğinde, ismin delâlet ettiği varlık da zikredilmiş, tesbih edilmiş olur ama bu zikir, bu tesbih dilde, dil vasıtasıyla gerçekleştiğinden isim'le müsemmâ arasındaki münasebet de ancak *delâlet* bakımından (dolaylı olarak) gerçekleşir; zira bu münasebet, dil dışı varlıkla dilde onu temsil eden lafız arasında dolayımlı olarak vardır.[34]

Zikir ve *tesbih*, birer fiil olmakla birlikte, her beşerî fiil aynı kategoride değerlendirilemez. Meselâ 'vurmak', 'yürümek', 'tutmak' veya 'tatmak', 'koklamak', 'görmek' ya da 'düşünmek', 'akletmek', hatırlamak', bunların hepsi birer fiildir ve fakat aynı kategoride yer almazlar. Sözgelimi 'tutmak' elle, 'koklamak' burunla, 'görmek'

34 Muhammed Abduh da bu inceliğe işaret etmiş Yunanlıların, malum'un zihindeki karşılığına 'isim' lafzını ıtlak ettiklerini ve gerçekliğin zihindeki karşılığının, işbu gerçekliğin *aynı* mı, *sureti* mi olup olmadığında ihtilâf edildiğini söylemiştir: "İlim, malum'un aynı mıdır, gayrı mıdır?" Abduh'a göre, lafız, mânâsından *bi'z-zarure* gayrıdır ve aksini söylemek, bu kadar bedihî olan bir meselede hata etmektir. (Rıza, 1342: I/262)

gözle gerçekleşen bir eylemdir. Oysa 'düşünmek', 'akletmek', 'hatırlamak' evvelemirde zihnin birer eylemidir, zihin yoluyla gerçekleşir. Tıpkı bunun gibi *tesbih* de, *zikir* de ya dil yoluyla ya da kalb (zihin) yoluyla yapılır. Bu iki vasıta olmadan biz Allah Teâlâ'yı nasıl zikrederiz, nasıl tesbih ederiz? Zikrederken, tesbih ederken dilimizle telaffuz ettiğimiz veya kalbimizden, zihnimizden geçirdiğimiz *kelimeler,* nasıl olur da zikrettiğimiz, tesbih ettiğimiz Varlığın *aynısı* olur? İnsanlar Allah Teâlâ'yı çeşitli dillerde zikretmiyorlar mı? Zikredildiğinde, tesbih edildiğinde; zikredilen, tesbih edilen Varlığın *aynısı* olduğu iddia edilen isimler hangi dildeki isimlerdir?

> Hariçteki ve zihindeki varlık, beldelere ve topluluklara göre değişmez; değişen sadece lafızlar ve yazıdır ki bu ikisinin delâleti vaz ve ıstılah (uylaşım) yoluyladır. (Gazâlî, 1969: 75-76)

O halde dildeki gerçeklik ile dil-dışı gerçekliğin birbirinin *aynı* olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü her ikisi de ayrı varlık kategorilerine dahildirler. Burada 'temsil edilen' ile 'temsil eden' arasındaki bu ince sınıra dikkat edilmediğinde, kendimize ayağımızı basacak bir zemin bulmakta güçlük çekeriz. Nitekim İslâm âlemi, bugün, ayağını basacağı bu zemini aramaktadır. Ancak bu iki varlık kategorisi arasındaki sıkı münasebet gözden kaçırıldığında da karşılaşılacak olan sorun aynıdır; dolayısıyla her iki gerçeklik düzleminin de sınırlarını doğru tayin etmek gerekmektedir.

Sonuç

Dil denen olgu, yaşanan hayattan bağımsız kendi başına varolmuş değildir. Bu nedenle bir dili ya da bir dilsel metni anlamak için, o dilin ya da metnin, içinde varolduğu dünyanın da farkına varmak gerekir. Doğada hiçbir nesne tek başına değildir ve hiçbir şey tek

başına varolmamaktadır. Bizler, daha gözlerimizi açar açmaz nasıl kendimizi bizi çevreleyen bir dünya içerisinde buluyorsak, bütün varlıklar da aynı şekilde kendilerini çevreleyen bir dünya içerisinde varlığa gelmektedirler. Varlıkların birbirlerinden farklı kategorilere ait olmaları, bu gerçeği değiştirmez. Çünkü ne tür bir varlık sferine ait olurlarsa olsunlar, aslında tüm varlıklar aynı kaderi paylaşmaktadırlar.

Doğadaki varlıklar, tek başlarına varolamadıkları gibi sözcükler de, o sözcüklerin oluşturdukları cümleler de, o cümlelerden meydana gelen metinler de tek başlarına varolamazlar. Bu bakımdan varlığı anlamaya çalışmak, aslında, değişik varlık mertebelerinden meydana gelen bu bütünlüğü anlamaya, bu bütünlüğe ulaşmaya çalışmak demektir. Varlığın mertebelerini, birbirleriyle olan münasebetlerini farkedemediğimizde, içinde yaşadığımız dünya bir kaos halini alır ve biz onu doğru bir biçimde okumaya yol bulamayız. İşte bu nedenle, varlığın mertebelerinin ayırdına varmak, varlık mertebeleri arasındaki sınırları farketmek zorundayız. Varlığın mertebelerini, varlık derecelerini tefrik etmek demek, varlıkların oluşturduğu bütünü parçalamak, bu bütünlüğü görmeyi istememek demek değildir elbette. Bilakis mertebeler arası farkların bilincinde olmak, aslında, her varlığı, her varlık sferini, zaten olması gereken mevkiye yerleştirmek demektir. Çünkü ancak bu durumda varlık sferlerinin birbirine karışması önlenmiş olur. Binaenaleyh, varlık sferlerinin birbirinden bağımsız alanlar olarak ele alınması ne kadar yanlışsa, aralarındaki ince sınırı görememek de o denli yanlıştır. Aslolan onları, bir bütün olarak ve fakat kendilerini farklı kılan özellikleriyle idrak edebilmektir.

"Dil ile varlık" ya da "kelimeler ile şeyler" arasındaki ilişkinin mahiyeti, işte bu yüzden önemlidir; zira bu ilişkinin mahiyetini idrak ettiğimiz takdirde, hem dil'deki gerçekliği, hem de dil-dışı gerçekliği

anlamak yolunda ciddi bir adım atmış oluruz. Bu bakımdan Kur'an-ı Kerim'in *dile getirdiği* gerçekleri anlamak istediğimiz kadar, *dile getirilen* gerçekliğin mahiyetini de bilmemiz gerekmektedir. Çünkü dil'e getirilen (dil'de temsil olunan), aslında gerçekliğin kendisi değil, onun bir temsilidir. İmam Gazâlî'nin verdiği örnekte olduğu gibi, ne 'ateş' kavramı, ne 'ateş' kelimesi, ne de 'ateş' yazısı, *ateşin kendisi* değildir. Çünkü ateşin kendisi, ateşin zihindeki, dildeki ve yazıdaki temsillerinden daha farklı bir varlık kategorisine aittir.

Hâsılı, varlığı bir bütün halinde idrak edebilmek için, varlık mertebelerini, teşkil ettikleri o *bütün* içerisinde görmeye çalışmalı, aksi takdirde *dile getirilen* gerçekliği anlama imkânlarımızı yitireceğimizi bilmeliyiz.

Kaynakça

Abdurrezzak, (1983), *el-Musannef*, (Thk. Habib er-Rahman el-A'zamî), Beyrut

Akarsu, B. (1984), *Wilhelm Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul

Aksan, D. (1987), *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, Ankara

Aksan, D. (1990), *Her Yönüyle Dil/Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara

Aliyyu'l-Kârî, (1985), *el-Esrar'ul-Merfuâ fi'l-Ahbar'il-Mevzûa*, (Thk. es-Said b. Besyûnî), Beyrut

Âlusî, M. Ş. (tsz.), *Bulûğ'ul-Erib fî Ma'rifetil-Ahvâl'il-Arab*, Beyrut

Âmidî, (1985), *el-İhkâm fî Usûl'il-Ahkâm*, Beyrut

Arslan, A. (1928), *İlkçağ Felsefesi Tarihi I*, İzmir

Bağdadî, A. (1928), *Usûl'ud-Din*, Beyrut

Bâkıllânî, (1990), *İ'caz'ul-Kur'an*, Beyrut

Barthold, W. (1984), *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (Çev. M. Fuad Köprülü), Ankara

Başkan, Ö. (1967), *Lengüistik Metodu*, İstanbul

Bedevî, A. (1983), *Mezâhib'ul-İslâmiyyîn*, Beyrut

Buharî, (tsz.), *es-Sahih*, (Thk. Deyb'ul-Buğa), Dımeşk

Câbirî, M. Â. (1986), *Bünyet'ul-Akl'il-Arabî*, Mağrib

Câbirî, M. Â. (1991), *Tekvîn'ul-Akl'il-Arabî*, Beyrut

Caetani, L. (1924), *İslâm Tarihi*, (Çev. H. C. Yalçın), İstanbul

Câhız, (1988), *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri,* (Çev. Ramazan Şeşen), Ankara

Capelle, W. (1994). *Sokrates'ten Önce Felsefe/Fragmanlar-Dogsograflar I-II,* (Çev. Oğuz Özügül), İstanbul

Cessas, (1985), *Ahkâm'ul-Kur'an,* Beyrut

Cündioğlu, D. (1993), *Tefsir'de Helenizm; 'Bilimsel Tefsir' Zaafı ve Eleştirisi,* s. 152-176, ("Bilgi ve Hikmet" dergisi 'Güz-1993/4' içerisinde), İstanbul

Cündioğlu, D. (1994), *Vahiy Dili/Kur'an Dili,* s. 99-132 ("I. Kur'an Sempozyumu/1-3 Nisan" içerisinde), Ankara

Cündioğlu, D. (1995), *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı (Hermeneutik Bir Deneyim),* İstanbul

Cündioğlu, D. (1999). *Kur'an Çevirilerinin Dünyası,* İstanbul

Doğan, İ. (1991), *Tarzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi,* İstanbul

Ebu Zeyd, N. (1983). *el-Esas'ul-Kelâmî li-Mebhas'il-Mecâz fî'l-Belağat'il-Arabiyye,* ("Dirase fî'l-Fenn ve'l-Felsefe" içinde), Kahire

Ebu Zeyd, N. (1990). *Mefhum'un-Nass,* Mısır

Ebu'l-Hüseyin, (1983), *el-Mu'temed fî Usûl'il-Fıkh,* Beyrut

Eco, U. (1991), *Alımlama Göstergebilimi,* (Çev. S. Rifat), İstanbul

Elbânî, N. (1985), *Silsiletu'l-Ehâdîs'iz-Zaîfa ve'l-Mevzûâ,* Beyrut

Emin, A. (1975), *Fecr'ul-İslâm,* Beyrut

Emin, A. (tsz.), *Duhâ'l-İslâm,* Beyrut

Esed, M. (1980), *The Message of The Kur'an,* Gibraltar

Eş'ârî, (1980), *Makalat'ul-İslâmiyyin,* (Thk. Helmut Ritter), Wiesbaden

Foucault, M. (1994), *Kelimeler ve Şeyler/İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi,* (Çev. M. Ali Kılıçbay), Ankara

Fouyas, M. (1972), *Ortodoxy. Roman Catholicism& Anglicanism.* New York

Frank, M. (1990), *The Interpretation of a Text,* ("Transforming the Hermeneutic Context" içinde), New York

Gadamer, H-G. (1981), *Truth and Method,* (Çev. W. Glen-Doepel), London

Gadamer, H-G. (1989), *Text and Interpretation,* ("Dialogue & Deconstruction" içinde), New York

Gazâlî, (1322), *el-Mustasfâ min İlm'il-Usûl,* Mısır

Gazâlî, (1969), *Mi'yar'ul-İlim,* Mısır

Gazâlî, (1985). *İlcâm'ul-Avâm an İlm'il-Kelâm,* Beyrut

Gellner, E. (1994). *Postmodernizm. İslâm ve Us,* (Çev. B. Peker) Ankara

Goldziher, I. (1967). *Muslim Studies,* (Çev. C.R. Barber-S. M. Stern), London

Gümüşhânevî, (1982). *Râmuz'ul-Ehâdîs,* İstanbul

Hâkim, (1342), *el-Müstedrek alâ's-Sahiheyn fi'l-Hadis,* Haydarâbad

Hamidullah, M. (1993). *Kur'an-ı Kerim Tarihi,* (Çev. Salih Tuğ), İstanbul

Hanefî, H. (1977). *Hermenutics As Axıomatics,* ("Religious Dialogue & Revolotion" içinde), Kahire

Hanefî, H. (1978). *Teoloji mi, Antropoloji mi,* (Çev. M. Sait Yazıcıoğlu). Ankara

Hanefî, H. *Kıraat'un-Nass.* ("Dirâsetun Felsefiyye" içinde). Kahire

Harb, A. (1985), *et-Tevil ve'l-Hakika,* Beyrut

Hatiboğlu, M. S. (1985). *Uluslararası I. İslâm Araştırmaları Sempozyumu,* İzmir

Hatiboğlu, M. S. (1988), *Fakihlerimizin Irk Anlayışı Üzerine,* İslâmi Araştırmalar Dergisi. II/8, Ankara

Huart, C. *Huzistan* mad. (İslâm Ansiklopedisi). İstanbul

Hûlî, E. (1988). *Tefsir ve Tefsir'de Edebî Tefsir Metodu,* (Çev. M. Güngör). İslâmî Araştırmalar Dergisi, Ankara

İbn Adiy, (1988). *el-Kâmil fi'z-Zuâfâ'ir-Ricâl,* Beyrut

İbn Arrâk, (1981). *Tenzîh'uş-Şeria an'il-Ehâdis'iş-Şeniati'l-Mevzûa,* (Thk. Abdulvehhab Abdullatif), Beyrut

İbn Âşur, M. T. (tsz.), *Tefsir'ut-Tahrîr ve't-Tenvîr,* Tunus

İbn Cinnî, (1952). *el-Hasâis,* (thk. M. Ali en-Neccar), Beyrut

İbn Ebî Şeybe, (1989). *el-Musannef,* (Thk. Said M. el-Lehhâm), Beyrut

İbn Fazlan, (1995), *Seyahatnâme,* (Çev. Ramazan Şeşen), İstanbul

İbn Haldun, (tsz), *Mukaddime,* Beyrut

İbn Hallikan, (1977), *Vefayât'ul-A'yan,* (Thk. İhsan Abbas), Beyrut

İbn Hanbel, (1982), *el-Müsned,* İstanbul

İbn Hazm, (1985), *el-İhkâm fi Usûl'il-Ahkâm,* Beyrut

İbn Huzeyme, (1983), *Kitab'ut-Tevhîd ve İsbatu Sıfât'ir-Rab,* Beyrut

İbn Kuteybe, (1981), *el-Maarif,* (Thk. Servet Ukkaşe), Beyrut

İbn Kuteybe, (1985). *Tevilu Muhtelif'il-Hadis,* Beyrut

İbn Teymiyye, (1988). *İbn Teymiyye Külliyatı,* (Çev. S. Şimşek, A. Önkal, İ. Sezer), İstanbul

İbn Teymiyye, (1990), *Sırat-ı Müstakîm,* (Çev. Salih Uçan), İstanbul

İbn Teymiyye, (tsz.), *Mukaddime fî Usûl'it-Tefsir,* Beyrut

İbn'ul-Cevzî, (1983), *el-Mevzûât,* (Thk. Abdurrahman M. Osman), Beyrut

İbn'ul-Cevzî, (1987), *Zâd'ul-Mesîr,* Beyrut

İbn'ul-Enbarî, (1961), *el-İnsaf,* Beyrut

İbn'ul-Esîr, (1979), *en-Nihaye fî Garîb'il-Hadis ve'l-Eser,* Beyrut

İsfehânî, R. (1992), *Müfredatu Elfâz'il-Kur'an,* (Thk. S. Adnan Davudî), Beyrut

Kadı Abdulcebbar, (1969), *Müteşâbih'ul-Kur'an,* (Thk. Adnan M. Zerzûr), Kahire

Kadı Abdulcebbar, (1988), *Şerh'ul-Usûl'il-Hamse,* (thk. Abdulkerim Osman), Kahire

Kadı Abdulcebbar, (tsz.), *el Muğnî fî Ebvâb'ut-Tevhîd ve'l-Adl,* [5. cilt, thk. M. el-Hudarî; 16. cilt, thk. Emin el-Hûlî], Mısır

Kadı Abdulcebbar, (tsz.), *Tenzih'ul-Kur'an an'il-Metâin,* Beyrut

Kâfiyeci, M. (1989), *Kitab'ut-Teysir fi Kavaidi İlm'it-Tefsir,* (Haz. İsmail Cerrahoğlu), Ankara

Kant, I. (1983), *Prolegomena,* (Çev. I. Kuçuradi, Y. Örnek), Ankara

Kaşgarlı, M. (1939), *Divanü Lûgat'it-Türk,* (Çev. Besim Atalay), Ankara

Kılıçlı, M. (1992), *Arap Edebiyatında Şuûbiyye,* İstanbul

Kırbaşoğlu, H. (1986), *'Ehlu's-Sunne' Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülahazalar,* İslâmî Araştırmalar Dergisi I/1, Ankara

Kırbaşoğlu, H. (1987), *Ashâb'ul-Hadis'in Akâid Edebiyatı,* İslâmî Araştırmalar Dergisi II/7, Ankara

Kırbaşoğlu, H. (1988), *'Sünnî' Deyiminin Ortaya Çıkışı,* İslâmî Araştırmalar Dergisi II/6, Ankara

Kranz, W. (1984), *Antik Felsefe/Metinler ve Açıklamalar,* (Çev. Suad Y. Baydur), İstanbul

Kurtubî, (1985), *el-Câmi li Ahkâm'il-Kur'an,* Beyrut

Lyons, J. (1983), *Kuramsal Dilbilime Giriş,* (Çev. Ahmet Kocaman), Ankara

Madison, G.B. (1989), *Gadamer/Derrida: The Hermeneutics of Irony and Power,* ("Dialogue & Deconstruction" içinde), New York

Michelfelder, D.P.-Palmer, R.E. (1989), *Dialogue & Deconstruction*, New York

Müslim, (tsz.). *es-Sahih*, (Thk. M. Fuad Abdulbâki), İstanbul

Nesefî, E. M. (1993), *et-Tebsırat'ul-Edille fi Usûl'id-Din* (Thk. Hüseyin Atay), Ankara

Ormiston, G.L.-Schrift, A.D. (1990), *Transforming the Hermeneutic Context*, New York

Outwaite, W. (1991), *Hans-Georg Gadamer*, ("Çağdaş Temel Kuramlar" içinde), Ankara

Paksüt, F. (1982), *Platon ve Platon Sonrası*, Ankara

Perek, F. Z. (1961), *Eski Çağda Dilbilgisi Araştırmaları/Gramerin Doğuşu*, İstanbul

Platon, (1982). *Kratylos*, (Çev. Teoman Üktürel, "Diyaloglar-I" içerisinde), İstanbul

Poincaré, H. (1964), *Bilim ve Hipotez*, (Çev. Fethi Yücel), İstanbul

Porzig, W. (1990), *Dil Denen Mucize I-II*, (Çev. Vural Ülkü), Ankara

Rahman, F. (1993), *Ana Konularıyla Kur'an*, (Çev. A. Açıkgenç), Ankara

Râzî, F. (1986). *el-Erbaîn fi Usûl'id-Din*, Kahire

Râzî, F. (tsz.), *et-Tefsir'ul-Kebîr* [Mefatih'ul-Gayb], Tahran

Rescher, N. (1963), *Studies in the History of Arabic Logic*, England

Rıza, R. (1342), *el-Menar/Tefsir'ul-Kur'an'il-Kerim*, Beyrut

Sâbunî, N. (1979), *el-Bidaye fi Usûl'id-Din* (Thk. ve Çev. Bekir Topaloğlu), Ankara

Said, E. (1984), *Haberlerin Ağında İslâm*, (Çev. A. Alatlı), İstanbul

Said, E. (1989) *Oryantalizm*, (Çev. S. Ayaz), İstanbul

Salih, S. (1978), *Fıkh'ul-Luga*, Beyrut

Sarıgöllü, A. (1973), *Lucretius ve Eseri*, Ankara

Sarup, M. (1995), *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, (Çev. B. Güçlü), Ankara

Saussure, F. de (1985), *Genel Dilbilim Dersleri*, (Çev. Berke Vardar), Ankara

Schleirmacher, F. (1990), *The Aphorisms on Hermeneutics from 1805 and 1809/10*, [ed. Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, *The Hermeneutic Tradition From Ast to Ricoeur* adlı derleme içerisinde], New York

Skinner, Q. (1991), *Çağdaş Temel Kuramlar*, (Çev. A. Demirhan), Ankara

Soykan, Ö. N. (1995), *Felsefe ve Dil*, İstanbul

Sözer, Ö. (1981), *Anlayan Tarih*, İstanbul

Spinoza, B. d. (1951), *A Theologico-Political Treatise*, (Çev. R.H.M. Elwes), New York

Suyûtî, (1983), *el-Le'âli'l-Masnuâ fîl-Ehâdis'il-Mevzûâ*, Beyrut

Suyûtî, (1987), *el-Müzhir fî İlm'il-Luga ve Envâihâ*, Beyrut

Şafii, (1985), *er-Risâle*, (Thk. Muhammed Seyyid Keylanî), İstanbul

Şâtıbî, (tsz.), *el-Muvâfakat fî Usûl'iş-Şeriâ*, Beyrut

Şeşen, R. (1968), *Eski Araplara Göre Türkler*, Türkiyât Mecmuası XV, İstanbul

Şeşen, R. (1995), *Türklerin İslâmlaşması ve Ortaçağ Arap Dünyasındaki Rolleri*, ["İbn Fazlan-Seyahatnâme" içerisinde], İstanbul

Şevkanî, (1960), *el-Fevaid'ul-Mecmua fî Ehâdîs'il-Mevzûâ*, (Thk. Ahdurrahman b. Yahya)

Şevkanî, (tsz.), *Feth'ul-Kadîr*, Beyrut

Taberî, (1984), *Cami''ul-Beyan an Tevili Ây'il-Kur'an*, Beyrut

Tirmizî, (tsz.), *Sünen*, İstanbul

Üzüm, H. (1994), *Tevrat ve Talmud'a Göre Yahudi Olmayanların Statüsü*. (Basılmamış Y. Lisans tezi), İstanbul

Walters, J. D. (1995), *Modern Düşüncenin Krizi*, İstanbul

Wansbrough, J. (1977), *Quranic Studies*, London

Yazır, E. H. (1971), *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul

Zebidî, (1970), *Sahih-i Buharî Muhtasarı-Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, (Çev. Kâmil Miras), Ankara

Zebidî, (tsz.), *et-Tecrid'us-Sarih*, (Thk. İbrahim Bereket), İstanbul

Zemahşerî, (tsz.) *Keşşaf*, Beyrut

Zeyvelî, H. (1987), *Gaybı İhbar Eden Rivayetler Üzerine*, Kelime Dergisi, sy. 13, İstanbul

Dizin

Sure-Ayet Dizini

A'lâ/1, 132
A'raf/5, 128
Alak/3, 88
Bakara/104, 44
Bakara/171, 70
Bakara/185, 4
Bakara/2, 4
Bakara/31, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 93, 94, 96, 100, 131
Bakara/31-33, 131
Bakara/75, 38
Beled/8-10, 36
Duhan/58, 42, 127
En'am/121, 132
En'âm/18,61, 57, 58, 88
En'âm/38, 88
Fâtır/24, 127
Fetih/15, 38
Fussilet/3, 38, 40, 69, 70, 106
Fussilet/43-44, 69
Fussilet/5, 70
Hûd/37, 55
İbrahim/21, 128
İbrahim/4, 127
Kamer/14, 55
Kamer/17, 41
Kamer/22, 41
Kamer/32, 41
Kamer/40, 41
Meryem/97, 42
Muhammed/38, 111
Mülk/10, 128
Nahl/103, 36
Necm/23, 84
Nisa/78, 51
Nisa/82, 52
Nûr/24, 36
Rahman/3-4, 93, 94
Rahman/4, 96
Rahman/78, 144
Rum/22, 84
Şuârâ/193-194, 39
Şuârâ/195, 36
Şûra/11, 56
Tâhâ/39, 55
Tevbe/6, 38
Tûr/48, 55
Vâkıa/96, 135, 144
Yunus/19, 128
Yusuf/2, 41
Yusuf/40, 132
Kitab-ı Mukaddes, 40
Hezekiel, 3:4-6, 40
Tesniye, 33:4, 21

Ad Dizini

Hz. Âdem, 85, 88, 89, 91, 92, 94, 100, 103, 105, 106, 107, 108, 121, 131
Âmidî, 87, 88, 92, 149
Ammar b. Ebî Süleyman, 120
Anan ben David, 20
Aristo, 82
Arius, 21
Atâ b. Abdillah el-Horasanî, 119
Atâ b. Ebî Rebah, 119
Bâkıllânî, 37, 149
Benedict de Spinoza, 20
Caetani, 11, 150
Câhız, 112, 114, 115, 150
Calinos, 127
Calvin, 21
Cerîr, 120
Cibril, 108, 110
Cicero, 79
Cürhüm, 106
Demokritos, 75, 77, 79, 80, 81
Ebu Ali el-Cübbâî, 107
Ebu Davud, 112
Ebu Hanife, 19
Ebu Huzeyl, 137
Ebu Hüreyre, 110
Ebu İshak el-İsferayini, 85
Ebu Muîn en-Nesefî, 133
Ebu Ubeyde, 115, 116, 123
Ebu Zeyd, 37, 46, 150
Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, 131
Edward Said, 14, 15, 17, 18
Elmalılı H. Yazır, 90
Emin el-Hûlî, 48, 49, 152
Epikür, 80
Fahr'ur-Râzî, 56
Fazlur Rahman, 10, 11
Ferdinand de Saussure, 79
Fîruzâbâdî, 49
Gadamer, 15, 53, 54, 151, 153
Gazâlî, 37, 56, 57, 58, 59, 86, 87, 93, 138, 139, 140, 141, 145, 147, 151
Gellner, 16, 17, 18, 151
Hakem b. Uteybe, 120
Hasan b. el-Hasan, 119
Hasan el-Basrî, 94
Hasan Hanefî, 10
Herakleitos, 75, 76, 77
Hermogenes, 77
Heysem b. Adiyy, 123
Hz. Hud, 108
Hz. Hüseyin, 116, 117
Hüseyn b. Ali, 116
İbn Abbas, 94, 105
İbn Âsakir, 105
İbn Cinnî, 85, 91, 101, 152
İbn Düreyd, 49
İbn Ebî Leylâ, 118
İbn Ebî Nuceyh, 119
İbn Ebî Şeybe, 110, 152
İbn Ebi'd-Dünya, 113
İbn Ebi'z-Zinad, 119
İbn Fâris, 84
İbn Hassul, 115
İbn Hazm, 88, 89, 123, 127, 128, 152
İbn Huzeyme, 55, 56, 59, 152
İbn Kuteybe, 42, 65, 116, 123, 152
İbn Küllab, 131
İbn Manzur el-Mısrî, 48

İbn Teymiyye, 40, 41, 109, 123, 124, 125, 126, 133, 137, 138, 152
İbn'ul-Esîr, 49, 152
Hz. İbrahim, 89, 127
Hz. İsâ, 40
İsa b. Musa, 118
Hz. İshak, 89
Hz. İsmail, 89, 106
İsmail b. İbrahim, 114
John Wansbrough, 10
Kadı Abdulcebbar, 45, 46, 47, 90, 136, 137, 141, 152
Kant, 26, 27, 28, 29, 34
Kantûrâ bint Maftûn, 114
Kaşgarlı Mahmud, 111, 113
Katâde, 94
Kratylos, 77, 78, 153
Lebîd b. Rabiâ el-Âmirî, 135
Lucreitus, 81
Luther, 21
Mekhûl, 120
Mu'tasım, 114
Muaviye b. Ebî Süfyan, 116
Hz. Muhammed, 3, 11, 25, 39, 94, 108
Muhammed Âbid el-Câbirî, 45
Muhammed b. el-Münkedir, 119
Muhammed b. İshak b. Huzeyme, 55
Muhammed b. Sîrîn, 119
Muhammed Esed, 90
Muhammed Tâhir b. Âşur, 93
Hz. Musa, 40, 127, 128
Müberred, 133
Mücahid, 119
Nâfî, 119
Nasr Hâmid Ebu Zeyd, 46
Hz. Nuh, 106
Nuh oğlu Türk, 113
Nureddin es-Sâbunî, 133
Platon, 77, 78, 82, 153
Rabbî Jochanan, 21
Rabiât'ur-Rey, 119
Ragıb el-İsfehanî, 49, 91
Rodinson, 18
Said b. Cübeyr, 119
Hz. Salih, 108
Samsatlı Pavlos, 21
Sâra, 114
Schleiermacher, 45, 53
Shakespeare, 17
Sibeveyh, 133
Sir Philip Sidney, 23
Sokrat, 30
Suyûtî, 85, 86, 90, 92, 93, 101, 105, 106, 107, 108, 110, 154
Süddî, 94
Süleyman b. Yesâr, 119
Şa'bî, 120
Şâtıbî, 37, 39, 40, 51, 52, 53, 154
Şevkanî, 19, 42, 107, 109, 112, 15
Tâvûs, 119
Ubeydullah b. Hasan, 64, 65
Vehb b. Münebbih, 112
Wansbrough, 10, 18, 155
Watt, 18
Weber, 18
Wilhelm Von Humboldt, 90, 149
Wittgenstein Yaska, 43, 83
Zemahşerî, 42, 44, 95, 155
Zeyd b. Eslem, 119
Zeynelâbidîn, 117
Zülkarneyn, 112

Kavram-Terim Dizini

analitik önerme, 26, 27, 29
animal rationale, 96
anlama faaliyeti, 8
apodiktik, 30
arabiyyetu'l-Kur'an, 37
art-süremli, 47
asabiyye-i kavmiye, 101
bâtın, 51, 52, 53
bi'l-ıztırar, 46
bi'l-istidlâl, 46
bildirişme dizgesi, 36, 37
bilfiil, 14
cem'ul-müteferrikât, 57
competence, 35
construction, 53
creative reading, 54
credo, 21
deconstruction, 53, 59, 60
dedüksiyon, 30
dil yetisi, 90
dil-dışı gerçeklik, 72
dil-duyusu, 90
dilsel bir etkinlik, 33
dilsel metin, 29
döngüsellik, 30
el-esmâ, 94
el-hayy'un-nâtık'ul-mübin, 96
el-işaret'ul-muayyene, 47
el-muvâdaat'ul-lugaviyye, 46
esmâ'ul-hüsnâ, 54
eş-süremli, 47
etymos, 76
evvel'ul-lugât, 101
exegetical typology, 10
gentile, 20, 21
hamiyet-i diniye, 101, 105
hayvan-ı nâtık, 96
ihtilâf'ul-buldân, 88
"İm Kabbalah, nekabbel", 20
intentio, 54
ism'us-selâm, 135, 136
kasd'ul-mütekellim, 46, 53
kelâm-ı ilahî, 4, 69
kelâmullah, 38, 139
kuvve-i nutk, 91, 94
külliyat-ı hams, 12
lingua sacra, 97, 102
lisan-ı evvel, 103, 106
logos, 75, 77, 96
lugat-ı vâhide, 103
meratib'ul-vücud, 138
murad-ı ilahî, 41, 43
muvâdaa, 44
mücâveret'ul-ümem, 88
nass-ı lugavî, 29
nomos, 73
nutk-ı dahilî, 96
nutk-ı haricî, 96
'ötekisi', 17
öznelcilik, 23
parole, 35
performance, 35
physis, 73
post-yapısalcı yorum, 60
postyapısalcılık, 17
reconstruction, 53, 54
relativismus, 16
söylem'in düzeni, 126
sprachsinn, 90
ta'lil, 30
taakkul, 41
talim-i beyan, 95, 96

talim-i esmâ, 91
tasavvurat, 11, 13, 14
tasdikat, 11, 12, 13, 14
tedebbür, 40, 41, 52
tenzil, 24, 38, 42, 95
teshil, 42
teslis, 21
tevâdu, 85
tevkifî, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 93, 101
teysir, 42
teysir'ul-Kur'an, 41
tezekkür, 41, 42
toplumsal uylaşım, 35, 46, 47
tümdengelim, 30
varlık mertebesi, 139, 141
varlık sferi, 31
varlık tarzı, 139
vaz'-ı esmâ istidadı, 90
yapıbozum, 53, 60
yaratıcı okuma, 54
yeniden-gerçekleştirme, 61
zahir, 11, 45, 51, 52, 53, 86, 91
zoon logon ekhon, 96

- Biz bir metni nasıl anlarız?
- Anlama faaliyeti esnasında neler olup biter?
- Bir metni 'doğru' olarak anlamak imkân var mıdır?
- Anlam'ı 'doğru' ya da 'yanlış' olmakla nitelemenin ölçütü (*nesnel* koşulları) var mıdır, varsa, bu ölçüt *nesnel* bir biçimde gösterilebilir mi?
- *Anlamı* ile *yorumlama* arasındaki fark nedir?
- Muhatabın, -metin'le ilişkisi bağlamında- aşmaması gereken bir sınır var mıdır?
- Anlam, metnin içinde duran, bizi 'orada' ve 'öylece' bekleyen bir şey midir, yoksa metinle ilişki sırasında ve muhatabın katkılarıyla kendisini ifşa eden bir mahiyete mi sahiptir?
- Bir metni, öylece, yani *kendinde* olarak nasıl idrak edebiliriz?

Bu sual listesi uzatılabilir. Bu suallere cevap vermeyi gerekli gördüğünüz andan itibaren...

kapı
kapı no: 247
araştırma-inceleme: 60