

Değişim Karşısında Varolan'ı da Gözeten 'Diri Yorum'

Sadık KILIÇ*

Özet

İslam inancı bakımından en kutsal dini metin, Kur'an'dır. Ve Kur'an, insanın yaşadığı evreni hedeflemiş olması nedeniyle, Aşkınlık alanından 'bura'ya 'nüüzül' etmiştir; bu nedenle de, insanî ve içtimaî bir olgu olarak, bir dili: Arapçayı iletişim aracı olarak seçmiştir. Kur'an metninde ifadesini bulduğu ve insanlara ulaştığı şekliyle ('resm') İlahi Kelâm'ın, İlahi amaçları; bütün tikel olguları ve insani cevapları sözel-lafzî olarak içermiş olması mümkün değildir. Çünkü 'dil'in imkânları, ilahi ontolojiyi bütünüyle ifade edemez! İşte, Allah ile münasebeti bakımından ('hadd') her ne kadar Müteâl ise de, beşeri bir örgü olmanın dışına çıkamayan 'dil'in imkânlarının sınırlı olması; en geniş anlamıyla, insan ve dünyasının kesintisiz bir değişim içinde bulunması, böylece de daha rafine çözümler talep edilmesi nedeniyle, klasik yorum geleneğinin bir dinamizme kavuşturulması; bu bağlamda, Kitâb'ın etrafında örülmek istenen açık ve örtük fanatizm setlerinin aşılması, kısaca 'tevil', ciddi diriltici yorum enstrümanı olarak yeniden gündeme alınması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Dil (Arapça), Yorumun beşeriliği, Toplumsal değişim.

'Living Interpretation' Considering the Existing in the Face of Change

Abstract

In terms of the Islamic faith, the holiest text is the Koran. And since the Koran's target is the universe in which the human being lives, it has been "revealed" from the domain of transcendence to "here"; and therefore, it has selected a language as a human and social phenomenon, i. e., Arabic, as a communicative tool. It is not possible for the Divine Word in its form expressed in the text of the Koran and sent to the humanity ("resm") to contain verbally the Divine purposes, all particular facts and human answers. This is because possibilities of

"language" cannot express the divine ontology in its entirety!

Although it is transcendental in terms of its relation with God, language is limited to being a human nexus, and therefore, is restricted in its possibilities. In its broadest sense, man and world are in continual change, and therefore, people require more refined solutions, implying that the classical interpretation tradition should be made more dynamic, and implicit and explicit fanaticism walls built around the Book should be eliminated. In short, "tawil" (glossing) should be reconsidered as a serious reviving interpretation instrument.

Keywords: Koran, Language (Arabic), Human quality of interpretation, Social change,

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: skilic@atauni.edu.tr

Genel Bir Sunuş

Sorular sormaya kapı olduğundandır ki, konuşmak veya 'dil yetkinliği'ne sahip olmak, insan için birincil ayırt edici bir özellik olarak çıkar karşımıza. Sorabilmek, ruhun penceresini, başka ben'lere, ruhlara; onu çevrelemiş objeler ve olgular alemine açmasıdır.. Benliğin, diğer ben'ler göğünde bir pervazı, bir soluklanışıdır ya da; 'ben-bilinç enerjisi' yüklemesidir kendisine... Bundan olsa gerek, "Wittgenstein (1889-1951) [da], felsefede önemli olan, sorudur, yanıt değil demişti, -hem felsefenin sorularla başladığını, hem de felsefenin yeni sorularla yeni alanlara açıldığını vurgulayarak..."¹

Bütün bilim dalları, özellikle sosyal beşerî ve dinî görüşler, en sağlıklı cevabı verebilmek; 'bura'dan giderken, gözleri arkada kalmaksızın, hiç olmazsa doğru cevapları işaretlemiş bir rûh dinginliği ve iç huzuru ile aydınlanmış olarak yola koyulmak için, 'sorular', 'buraya ve ben'e, biz'e dair' özel sorular sunmaktadırlar. Ve kuşkusuz, soruyu nasıl sorarsanız, cevabı da ona göre olur..

Heidegger'ci sözcüklerle söylemek istersek, 'varoluşsal yoğunluk ve endişeden soyutlanarak, itiyatların pençesinde sığlaşmış, belki de 'günlükleşmiş' yaşam içinde biz, bilinçli benlik bütünlüğümüze ait soruyu; insânî kimliğin bize yüklediği o vazgeçilmez suâlimizi değil, başkalarının suâlini dillendiriyor gibiyiz hep... Bir anlamda, cevap aramaya, öz benliğimizin olmayan, bizce içselleştirilmemiş sorular sorarak başlıyoruz; başka ben'ler tarafından ele geçirilen, derken tüketilen ve edilgen nesne konumuna indirgenen bir 'sözde ben'e dönüşüyoruz; bir tür 'yabancılaşma' yani... Bir başka anlamlandırma ile, "insan başkaları tarafından kullanılabilen bir âlet yahut sadece eşyâ durumuna gelir. 'Anonim kişi' böylece şahsiyetini kaybeder, âdetler ve günlük hayatın alışkanlıkları ile hareket eder. O, Heidegger'in varlığın günlükleşmesi dediği şeye mağlup olur..."² Hadi diyelim, sorularda çakışmalar ve benzerlikler kaçınılmaz; hiç olmazsa, cevabı, kendimiz için yine biz vermeye çalışalım.. Bu 'bizim cevabımız' olsun!.. Bütün kesinliği ve somutluğuyla, içereceği içsel heyecan ve titreşimleriyle bana, bize ait olsun... Hiç olmazsa, ortak sorulara kendi cevaplarımı, kendi anlamlandırmalarımı verebileyim!..

Ne kadar kişiye özgü de olsa, her cevap, bir ben'in kendini, birinci elden varoluşa konumlandırması; onu içten ya da dıştan kuşatan nesnelere, oluşlara varlığını katması, onu özümsemek istemesi bakımından, anlamlıdır... Diyebiliriz ki, cevaplar, yine insana bağlı olarak, muhtelif kabul ve gerçeklik basamaklarına yerleşirler. Kiminin derecelendirmesinde üst basamaklarda olan, başkalarınınkinde altlarda; ya da tersi... Bir başka deyişle, her bir birey için doğru, doğruya yakın; yanlış, en yanlış vb. cevaplar vardır; yani, salt ve tartışılmaz doğru veya salt ve tartışılmaz yanlış cevap/cevaplar yok! Bir imkân ve olasılıklar nebülözünden dünya alanına geçiş ve bir yol izlemede, sorular ve cevaplar bizim hayat toplamımızı, uzaya ışık demetleri halinde asılı bıraktığımız hayat ve varlık idrâki konusundaki profilimizi de

¹ Yavuz, Hilmi, *Felsefe Yazıları*, İstanbul, Boyut Kitapları, 1. bs., 1997, s. 98.

² Magill, Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal, İstanbul, Hareket Yayınları, 1971, s. 53.

oluşturmuyor mu?!. Evet; hattâ, varoluşumuz, sorularımıza vermeye çabaladığımız yanıtlarımızdan ibârettir...

Soruyu her an sorabiliriz; sormalıyız da.. En güzeli, soru sormak bir sürece dönüşmeli.. Sorular sorarak ve cevaplar vererek devam etmeliyiz yolumuza.. Yolların da, ayrı soruları, ayrı cevapları olacaktır, zirâ soru sorup cevaplar bulma, varoluş türküsü gibi tütecektir zihnimizde; daima taze, titrek, canlı, heyecanlı, ıtrlı ve korkak... Öyle olacaktır ki, sorular sormak cevaplar aramak, çöllerde damlanın, bir bitki köküne vasıl olması; dağlarda bir menekşenin, bir Lotus'un, yüksek zirve esintilerine, fırtına ve sarsıntılarına direnmesi; sonsuz yıldızlarla bezeli gökyüzünde yıldızların sayılarda tüketilmesi...kadar çileli, korkutucu, kışkırtıcı hale gelecek önümüzde uçurumlar oluşturacaktır...

Arayış vâdisine inmeyen, ne soru soracaktır, ne de cevap avcılığı yapacaktır.. Bütün bunlar içinse 'arayış', evet, bize 'arayış' gerek!.. Arayış rûhuna, aşkına arayışın yanmak gerek.. Onun bizi içine alan boşluğuna düşmek gerek.. Arayış göklerinde ışıklanmak; dokunulmayı bekleyen sorulara da, onların cevaplarına da götürecek yolların karanlıklarını aydınlatmak gerek.. Çöllerle, meydan okuyan zirvelerle, uçurumlarla, okyanus veya engin su dünyalarıyla döşenmiş bu yolda 'hakikatin büyük yitiği insan'ın, 'kendi'nin peşine düşmek... Çünkü bizi, 'varoluşun sınırları'na uçuran bir oktur soru sormak; bilim ve bilgelik heyecanının tûfânlara dönüştüğü o mahrem noktalara doğru...

Bu sınırlarda belirsizlik hâkimdir de ondan.. Ve 'Bilim', yanıt vermekten çok soruları 'bileyip, ustura ağzı gibi keskinleştirmek', olasılığın en son noktalarına kadar götürmekle ilgilidir. Bu nedenle de, "Burada önemli olan insan tipi, kendisine söylenenleri çok fazla saygı göstermeden sorgulayan..."³, soru ve cevaplar diyalektiği içinde onu kendine mal eden, sonsuz cevaplar harmanında onu bir bakıma yeniden üretendir.. Çünkü, "Dünyadaki bütün kötülüğün nedeni, eski kanunlara, eski âdetlere ve eski inanışlara düşünmeden saygı duymamız..."⁴dan başka bir şey mi ki?!..⁴

Ah arayış; yakıcı ve çıldırtıcı sevdâ!... Bu sevdâya duçâr olmayan, sorular cevaplar, hep daha güzel olanını arayış ülkesine hiç adım atabilir mi?!

Düşünce ürünlerinin test tezgâhlarına sokulmadığı, inancın fikir kıvılcımıyla beraber terkip edilmediği; 'bilimsel aşkınlık ve özgürlük ile hakikate inkıyât' vecîbesinin, 'geçmişe ve ululara saygı' davranışına feda edildiği; kadîm metinlere dair ilk nesil bilginlerinin yorumuyla yetinip çağdaş yorumcunun işlevinin sırf önceki bilginlerden aktarımda bulunmakla tanımlandığı bir gelenek, hiç şüphe yok ki, toplum yaşamında çok tehlikeli bir neticeye götürecektir bizi: yorumların lafzî karakterlerine tutunarak onları 'dogma' haline dönüştürmek, 'ezeli hakikatler'

³ May, Lord Robert (İngiliz Bilim Akademisi Başkanı), çev. Reyhan Oksay, *Cumhuriyet Bilim Teknik*, 13 Kasım 2004, yıl: 18, sayı: 921, s. 11 (Discover, Kasım 2004'den naklen).

⁴ Lichtenberg (1742-1799), Georg Christoph, *Aforizmalar*, çev. Tevfik Duran, Ankara, Dost Kitabevi, 2000, s. 40.

mertebesine çıkarılan bu verileri 'son hakikatler' olarak algılamak ya da 'bilgi'yi 'din', giderek de 'hurâfe' haline dönüştürmek!..⁵

Birinci tespit: Bu tutumun bilimsel ve zihnî travması ise, beşerî bir veri olan 'yorum' ve 'bilgi'ye 'ilâhîlik vasfı'nın yüklenerek, insânî olanla ilâhî olanın özdeşleştirilmesi, insânî ve tarihsel olana kutsallık örtüsünün gıydirilmesi biçiminde karşımıza çıkacaktır!

İkinci tespit: Bu da, giderek bizi, tikel bir "olgunun ebedîleştirilmesi ve insanın bu olguda daha bir yalnızlığa itilmesi; değişime, ilerlemeye ve gelişmeye çağıran dinsel söylemin bu görüntüsüne ters düşer bir şekilde ilerleme dinamiklerine karşı gerileme dinamiklerinin yanında yer alınması..."⁶ şeklinde özetlenebilecek, zihinsel bir çöküşe ve durağanlığa mahkûm edecektir.

Oysa, 'metinsel anlama süreci'nde, 'insânî kodlar' aslî unsur, 'ilâhî kodlar' ise ikincil unsurdur... "Çünkü zihinde, insânî kodların kurgulamasının önüne geçen başka bir kurgulama yoktur; zihnî kurgu ve elde edilen hükmü mümkün kılan, işte bu insânî kurgu yetisidir... Diğer yandan, ilâhî kökenli olan, itibâridir ve [zihin bakımından da] a posteriori'dir, zira o a posteriori bir yöntemle elde edilir, bu sebeple de düşünmeye ve muhakemeye gereksinim duyar... Diğer bir ifadeyle, itibârî olan salt kendiliğinden gerçekleşmeyip, başkası vasıtasıyla tahakkuk eder; bundan ötürü insânî olan, zihinde asıldır; ilâhî olansa, onun vasıtasıyla gerçekleşir ve onun üzerine kurulur; yani, akıl ve bilgi yoluyla teşekkül eder..."⁷

Bunun verdiği açık mesaj ise şudur: 'Anlama' eyleminde, insanın etkin ve olmazsa olmaz yeri, aslâ göz ardı edilemez! Zira, ne insandan önce, ne de ondan sonra, yani 'insan hesaba katılmadan bir anlama edimi bahis mevzu olamaz!..' Ernst'in ifadesiyle söylenirse, "İster felsefi, ister dînî metinlerde söz konusu olsun; varlığın özünde insan söz konusudur. Bu doğrultuda sürekli olarak varlığın belli bir ön anlamasından –buna Bultmann (1884-1976) "Varoluş anlayışı/Existenz verstandnis der- sorgulama doğar. Böyle bir ön anlama olmaksızın metinler dilsizdirler. [Bu nedenle], ön anlama aslâ elimine edilmemeli, aksine bilincin ışığına yükseltilmelidir. Metni anlamada eleştirel denetleme, oyuna /Spiel katılmalıdır".⁸ Bu zihinsel süreç içinde insânî idrak ve kurgulama etkin, onun karşısındaki metinse, edilgen, bir başka deyişle kurgulanandır...

Düşünceye 'Demokles Kılıcı(mı?!)'...

Bir betimlemeyi irdeleyerek sürdürelim yolculuğumuzu: "Kur'ân-ı Kerîm ve genel olarak İslâm söz konusu olduğunda... Avâmın tavrı entelektüel kesim olarak kabul edilebilecek modern ilâhiyatçılar tarafından subjektif ve duygusal olarak kabul edilebilirken ilâhiyatçıların tavrı, 'avâm' tarafından en iyi ihtimalle dine ve Kitaba

⁵ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Meftûnu'n-Nass (Dirâse fi Ullûmi'l-Kur'ân)*, Kahire, 1990, s. 251.

⁶ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat, Ankara, Kitâbiyât Yayınları, 2002, s. 64, 65 [Bu ve bundan sonraki vurgulamalar tarafımızdan yapılmıştır. S.K.].

⁷ Harb, Ali, *Nakdu'l-Hakika (en-Nassu ve'l-Hakika II)*, Beyrut, 1993, s. 67.

⁸ Ernst, Josef, "Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem", *Schriftauslegung Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testamentes und im Neuen Testament* (Münih), 1972, s. 17-53, çev. M. Faik Yılmaz, s. 23-24. (Yayımlanmamış çalışma).

saygısızlık olarak kabul edildi (...) Bu genel olarak, bizim son iki asırda yaşadığımız sömürgeleşme süreci içinde, sömürge aydınları ile halk kültürü arasında ortaya çıkan bir 'yabancılaşma' sürecinin, dinî ilimler alanında gözükten bir şeklidir".⁹

Çok düşündürücü bir durumdur: dinî metinleri dinamik bir idrak ve yorum düzeyine taşıma çabaları, gözden düşürülmeye, bazen de pejoratif anlamlarla yüklü kavramlar üzerinden bastırılmaya çalışılır!

Hâkim dini söyleme ve geçmişe atıfta bulunmayı, habire onu yinelemeyi veya onu özümsemeyi tek belirleyici faktör olarak benimseyen böylesi yönelimler, kendilerinininkine aykırı yorumları, bozuk veya müstekreh yorumlar veyahut, en fazla, 'kınanmış (zemmedilmiş) rey, yorum' şeklinde kategorize ederek, kınanmış ve baskı altında tutarlar...¹⁰ Fikir üretmenin gerekli koşullarını taşımamak, meseleye hak ettiği saygıyı göstermeyerek neticeyi rastlantılara bırakmak; sübjektif ve dayanaksız eğilimine uygun olarak, niyetinin doğruluğunu göstermek (tashîh) amacıyla, Kurân'ı, kendi görüşüne ve arzusuna uygun olarak yorumlamanın peşine düşmek; delilsiz, maslahat içermeyen, bu yönüyle de savunulamaz verilerin izleyicisi olmak¹¹ gibi tutumları kınayan, "Kim Kurân hakkında kendi fikriyle, ona istinât ederek konuşur, görüş beyân ederse, doğru bir neticeye ulaşmış da olsa, netice olarak yanlış yapmış, yanılmıştır!"¹² şeklindeki nebevî sözü de, 'tefekür, gerçekçi bir tefsir ve yorum (tevîl) girişimlerinin karşısına bir aforizma olarak çıkarır, böylece nerdeyse İslâm'a özgü bir 'kaybedenler, Tanrı yolundan ayrılanlar sınıfı': Massa perditionis'i oluştururlar!..

Oysa ki, metnin yorumunda biricik 'referans' olarak nakil ile yetinmenin mümkün olamayacağını, meselâ son devir müfessirlerinden Tâhir İbn Aşûr (1296-1394/1879-1973), Taberî (ö. 310/922)'nin yorum (tevîl) tekniğini irdelerken şöyle dile getirir de, der ki: "Kuşkusuz Taberî, tefsirinde her ne kadar, sahâbe ve tâbiünden aktarılan bilgilerle kendisini sınırlamış ise de, ne var ki o, hemen peşinden her âyet için yeni bir adım atar ve rivayet edilen görüşlerden birini, Arapların sözlerinden sunmuş olduğu deliller eşliğinde, seçer (ihtiyâr)...".¹³ Yani Taberî, en belirgin özelliği 'rivâyet' olmasına karşın, dirâyet ve tevîlden, aklın beğeni ve seçimine sunmaktan hiçbir zaman vazgeçmez...

⁹ Görgün, Tahsin, "...Kur'ân-ı Kerim'in Tamamına Muhatabız" (söyleşi), *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 166, Ekim 2004, s. 38.

¹⁰ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, s. 248. bk. "hakikate bağlı bilginler te'vîlin sahîh olanına 'et-te'vîlu'l-munkâd'" (doğru ve makbûl te'vîl) adını vermişler, bir lafzı hiç taşımadığı bir manaya, yahut taşıdığı mânalardan vahyin rûhuna uygun olanına değil de, olmayanına hamlederek icrâ edilen te'vîlleri sonuncuya [te'vîl-i müstekreh] örnek göstermişlerdir" (M.Nazif Şahinoğlu, "Te'vîl", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, M.E. Basımevi, 1979, 12/1, 216.)

¹¹ Gazâlî (ö. 505/1111), *İhyâu Ullûmi'd-Dîn*, Dâru ihyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhû, Mısır, ts., 1/292.

¹² ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), Bedruddin, *el-Burhân fi Ullûmi'l-Kur'ân*, II/162, 163. Bu nebevî sözün değerlendirilmesi hakkında yine bk., İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, ts., 1/28-31

¹³ *Tefsîru't-Tahrîr*, 1/33.

Yıldırma ve baskı altında tutma teşebbüsleri ise, belli bir tarihsellikte sınırlı değildir... Çünkü günümüzde gözlemlenebilen bu kabil yıldırıcı tavırlar, geçmiş zaman dilimlerinde, fiilî engelleme ve yok etmelere değin uzanabilmiştir! Hattâ bu, Doğu ve Batı Dünyalarının ortak paydası gibidir... Meselâ, Hıristiyan Batı'da bu, Kilise aracılığıyla, Aforoz ve Engizisyon mârifetiyle yapılırken, İslâm dünyası bağlamında da, 'zendeka', 'ilhâd', "i'tizâl", bid'atçı, bâtmî, hurûfî, vb. dinî-siyasî-ideolojik kavramlar üzerinden yürütülmüştür... Tarihin bu trajik zaman kesitlerinde, Batı'da, Atina sitesinin, "gençlerin ahlakını bozduğu" iddiasıyla, baldıran zehri içerek ölüme mahkûm ettiği Sokrates (MÖ. 470-399)¹⁴ ile, Aristo'nun madde ve sûret görüşüne, "maddenin biçim ve sûreti dışarıdan olmayıp, kendi sinesinde, kendi içinden çıkardığını söyleyerek karşı çıkan; böylece maddenin 'gerçek ve etkin bir şey olduğunu', hattâ maddenin adı bir şey değil, belki ilâhî bir şey (Cosa Divina) olduğunu öne sürmüş olan; bilim-sihir karışımı Hermetik karakterli düşünceleri ve görüşleri bahane edilerek¹⁵ Engizisyon'un, yakılarak ölüme mahkûm ettiği Giordino Bruno (1548-1600) ya da suskunluğa gömdüğü Galileo (1564-1642)¹⁶ vb.; Doğu'da da, mistik esrimeleri, Allah aşkı uğruna kurban nazariyesi ve "beden kâbesinin tahribi" şeklindeki remzî ifadesi harfî olarak tefsîr edilmek sûretiyle mahkûm edilip, bundan Karmatîler'in Hicaz'daki isyanları neticesinde, Kâbe'nin gerçekten tahribi ve haccın ilgâsı mânası çıkarılan; "Ene'l-Hakk: Hak benim!" feryâdı bir ihtilâl ve keşif sayhası gibi algılanmış olan¹⁷; Massignon'un sunumuna göreyse, "bir tek aşka vakfedilmiş bir rûhî tevettür [gerginlik] hâleti"¹⁸ sebebiyle, ya da "söylenemezi söylemeye"¹⁹ cüret etmesi yüzünden, dogmanın savunucusu Mâlîkî kadısı Ebû Ömer Hammâdî'nin fetvâsı ile "kamçılanmak, vücûdu parça-parça edilmek, dar ağacına asılarak, teşhir olunmak, kafası kesilmek ve yakılmak suretiyle idam edilen" (Bağdad, 24 zilkâde 309/26 mart 922),²⁰ Hallâc-ı Mansûr ya da, bilimsel eleştiride dilinin keskinliği yüzünden

¹⁴ Yaşamı hakkında kısaca bk. Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi*, çev., Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergün, Ankara, Tübitak Yayınları, 1. bsk., 2003, s. 90-92.

¹⁵ Kendisini yakılarak ölüme mahkûm eden hâkimlere şöyle söylediği meşhurdur: "*Benim hükmü dinlerken ürktüğümünden ziyade, sizler bu hükmü verirken korkuyordunuz!..*" (A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul, Remzi Kitabevi, İkinci Basım, 1969, s. 168; Ronan, a.g.e., s. 368-371.

¹⁶ Adıvar tarafından, "iskolastik ilimden başka bir şeyden haberleri, fikri ve aklı öldürmekten başka bir kasıtları olmamakla nitelenen Engizisyon hâkimleri önünde bütün fikir ve icatlarından tövbe ettirildikten sonra (1632), her şeye karşın, Bertrand Russel'in 'efsânevî bir fıkra' olarak gördüğü şu söz söylemiş olduğu rivayet edilir: "*Epur si mouve: Buna rağmen dünya yine dönüyor!..*" (A. Adnan Adıvar, *İlim ve Din*, s. 179, 180; Ronan, a.g.e., s. 235, 379-384, vd.

¹⁷ Massignon, Louis, "Hallâc", *M.E.Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul M.E. Basımevi, 1977, V/1, 168.

¹⁸ Massignon, "a.g.m.", a.g.e., V/1, 170. Hattâ, Massignon'un Lexique'de naklettiğine göre, nefesinin son demlerinde, "*Bağışla onları ve beni bağışlama!.. Madem ki Sen, beşeriyetimi ulûhiyyetinde eritiyorsun, beşeriyetimin ulûhiyyetin üzerindeki hakkı adına, ben de Sen'den şu kimselere, beni öldürmek için çalışmış olanlara merhamet etmeni istiyorum!..*" demiştir (*Essai Sur Les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1954, 18).

¹⁹ Şahin Uçar, "İnsan, Varlık ve Zaman", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6, yıl: 2001, s. 137. Krş. "*Ego sum qui sum: Ben, 'ben olan'ım, ben benim, ben ne isem oyun!..*" (Thomas Aquinas) (a.g.m.).

²⁰ Massignon, Louis, "a.g.m.", a.g.e., 5/1, 168. Hallâc-ı Mansûr hakkında bk. Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, İstanbul, Yeni Boyut, 1996.

kıskançlık belâsına giriftâr olarak, zındıklık töhmetiyle kılıçla boynu vurulup idam edilmiş olan Molla Lütü (ö.899/1494) yahut ta 'haramları helâl sayıcılık' suçlamasıyla kafası vurulan Oğlan Şeyh İsmâil-i Mâşûkî (ö. 1538); beşerî tenâsüp ve estetikte Tanrısal cemâl boyutlarının muhtelif yansımalarını görerek, tenzihîten teşbîhe doğru kayan; insanın yüceltilmesi bağlamında, örneğin, insan yüzü'nün "Rahmân'ın Arşı" olarak gören; egemen söyleme aykırı ve dahi siyasi Hurûfilik neşvesini yaydığından, Mansûr gibi, diri-diri derisi yüzülmüş olan Nesîmî (ö. 837/1422 [?])...vd.²¹ arasında hiçbir fark yoktur!.. Yıldızlar göğündeki bütün bu yanıp sönmeler, 'sınırlanamayan gerçeğin kıyıları'ndaki insan olma özgürlüğü ve onurunu izleme adına, alçak gönüllüce gezinmek, bunu dile getirmek derûni paydasında birleşirler...

Bütün bu tepkilerde baş enstrüman, 'korku güdüsü' olup, o adeta bin kanatlı 'korku ejderi' olarak ufukları doldurur... Bu korku ejderinin zihinleri tutsak etmeyi, içten içe öldürmeyi hedefleyen maşaları ise, yolları kesmiş olan bir takım yaftalardır... Geçmişin 'zındıklık', 'tefelsüf', 'ilhâd', 'itizâl', 'bid'atçı' vd. ölüm oklarına karşın, günümüzün 'gelenek düşmanı', 'yenilikçi', 'hermenötikçi', 'tarihselci', 'te'vilci' vb. sözcükleri; 'yabancılaşma', 'sömürgeleşmiş zihniyet' vd. kavramları, bu sindirip yok etme dalgasının etkili araçları olarak düşünce aydınlığını karartan abstre dragonlardır.

Soru: Anlamlar dünyasını ve zihin haritasını sadece geçmişin anlam ufkuna hapsetmeyip, metnin maksat ve amacını sadece belli bir çağa (Asr-ı saâdet: 'Altın çağ'a) raptetmemek; insanlık tarihinin, önüne geçilmez bir ileri atılış (élan vitale) ve dalga olduğu coşkusu ve sezgisiyle²² metin'i, şimdi'nin ve geleceğin tarihselliklerine yakınlaştırmak; bu yolla da sağlıklı, özgüven dolu, gerçeklik içinde yeni hamleler, entelektüel sıçramalar ve betimlemeler çabasına kendini adamak, niçin marazî, yok edici ve çözücü (anomique) bir keyfiyet olan 'yabancılaşma'²³ diye nitelenir?!

Açılım: Oysa görülmektedir ki, insanın varoluş açılımı, önceden hazır bulunduğu değer ve hükümlerin de etkisiyle, parçası olduğu objektif âlemde sürüp gitmektedir. Bu süredurum, kesintisiz biçimde menzillere konaklamayı, derken yeniden yollara düşmeyi: sonu gelmez bir 'göç' hareketini andırır. Yani, konaklama ve kalkış, derken kopuş, yeni ufuklara doğru yol alış... İnsan, öyleyse, maddî biyolojik planda olduğu kadar, zihin ve eylem düzeyinde de 'kopuşların, ittisâllerin, derken yeni sentezlerin eseri' değil midir?.. Hattâ, ancak zihinsel ve ruhsal kopuşlar, en az kusurlu olana

²¹ Düşünce, inanış, tasavvur ve neşveleri sebebiyle şiddetle tecziye edilmiş kimseler ve yaşadıkları hakkında bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Müllhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998; Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Tarihi Dersleri*, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971, s. 100, 109, 111-114, vd.; Nesîmî hakkında, Ayan, Hüseyin, *Nesîmî Divanı*, Ankara, Akçağ Yayınları, , 1990, s. 11-43; Molla Lütü'nin sorgulanması ve idamı hakkında, Özen, Şükrü, "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lütü'nün İdamının Fıkhîliği", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6, yıl: 2001, ss. 17-62.

²² Ebû Zeyd, Nasr Hamid, s. 252.

²³ "Ben'in hiç kimse olması ..., Kendi kendisiyle arasına uzaklıklar koyuyor olması ..., Kendi kendisiyle dolan yelkenin sönişüü birden? Ve karaya otur[ması]...", Yavuz, Hilmi, *Geçmiş Yaz Defterleri*, İstanbul, Can Yayınları, 2. bs., 1998, s. 115.

ulaşmanın biricik yolu haline gelebilir, denilemez mi?!. Bu bize, 'özgür ve olmamız gereken ben' olmayı sağlar! Çünkü Nietzsche'nin (1844-1900) vurgusuyla, "Özgün insan, kendi kendini eğiten, kendi kendini arkada bırakan, kendi kendini değiştiren, bir şeye saplanıp kalmayıdır. Denebilir ki, bir insanın bağımsızlık testi şudur: ... Bir bilime saplanıp kalmamak: bu, en değerli, görünüşte tam bizi bekleyen buluşlarıyla insanı ayartsa da..."²⁴

Ya da, zihinsel geleneğimizi ve mutâd bilgi kodlarımızı, metin üzerinden ortaya konulabilecek yeni açılım ve anlayışlara bir set haline getirmemek; böylece, kilise geleneğini, kutsal metnin gerçeklik kriteri ve onay referansı haline getirmiş olan tarihsel Hıristiyanlığın durumuna düşmemek... Belirtildiğine göre, [Tertullianus] (yaklaşık, 155-222), Sapıkların Tanımı Üzerine" adlı eserinde, bütün açıklığı ile; kilise geleneğini... Kutsal Kitab'ın otoritesinin yanında kesin bir inanç normu olarak ileri sürmüştü. Böylece kilise, inancın yasal sahibi ve aynı zamanda Kutsal Kitap da kiliseye ait bir şey oluyordu. Tek başına havârîlerin oluşturduğu gelenek, artık, Kutsal Kitab'ın doğru ve anlamlı yorumunu yapmayı garanti ediyor ve bunun dışındaki bütün özel açıklamalar ta baştan reddediliyor²⁵, sonuçta karanlık yüzyılların baş simgesi olmuş Orta Çağ'ın yolları döşeniyordu...

Ne ki, teslimiyetçi 'ret ya da kabul' seçeneklerinin ötesinde, 'amansız gerçek avcılığı', yeni ufuklar için aslî kurucudur!.. Kendi öznel dünyasında anlama ve anlamlandırma yükümlülüğünü başkalarına devretmeyi reddedecek kadar, insana yaraşır bir çıkış; 'hepimizin benliğine bitişik, bir varoluşsal taahhüt...'. Bu 'kesintisiz arayış ve çıkış', kavrayıcı, irdeleyici, seçici ve yeniden kurucu misyonu ile hep kendini açığa vurur. Sırf gerçeği hedefleyen böyle bir süreçte, "...özgür insan, zamanın ve çevresinin moral değerlerini, moda olan erdemleri elekten geçirir ve bunlara yeni bir anlam yükler: özgür insanın anlamını; onları özgür insanın erdemleri –özgür insanın özellikleri yapar"²⁶. Bilginin en aslî ve dolaysız niteliği olan 'özgürlüğe doğru yola çıkar'; veya Hakikat'in özgürlüğüne dokunur!

Ve Tefsir çalışmalarının ufkunda...

Görüldüğü kadarıyla, Kurân ve tefsir alanında yapılmış olan çalışmalar, genel bir nitelik olarak, 'bilgisel' düzeyden öteye pek geçmemektedir. Benimsenmiş dilsel, itikâdî, hukuksal şablonlara uygun ve metin merkezli olmak üzere, Kurân dillendirilir; lafzî düzeyde ve tarihsel zâviyeden, kaçınılmaz biçimde Kurân adına konuşulur. Tıpkı, ilk yazılı kaynağına İlâhiyatçı Bloisli Petrus'ta rastlanan (yaklaşık M. 1130-1200), "Halkın sesi, Tanrı'nın sesi (Vox populi vox dei)" özdeyişine²⁷ benzer bir şekilde, müfessirin, ya da metin okuyucusunun sesi Tanrı'nın sesi olur. Kısaca, Vox tradura vox dei!"...

Acaba yorum gerçekten Tanrı'nın sesi mi?!.. Zira, "Din, aslı ve kaynağı itibariyle ilâhîdir, fakat yorum ve uygulama ile insânîleşir ve dünyevîleşir.. Yorumcu

²⁴ Kuçuradi, İonna, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997, s. 63.

²⁵ Ernst, a.g.m., s. 9, Tertullian, *De praescriptione haereticorum* 15-19'dan naklen.

²⁶ Kuçuradi, *Nietzsche*, s. 67.

²⁷ Lichtenberg, *Aforizmalar*, s. 35.

(müçtehit), bilimsel mertebesi ve anlayış derecesi ne denli yüksek olursa olsun, görüşlerinde ve verdiği hükümlerde bir takdire ve sanı'ya dayanmaktadır, bu nedenle de 'tartışmasız gerçek bilgi (yakîn)'ye ulaşması mümkün değildir. Bu aydınlık düşünceden ötürüdür ki, İslam alimleri, açıklamalarında kesinlik ve mutlaklık ifade eden sözlerden kaçınır, tam tersine inceleme ve araştırmalarını hep, 'Allah daha iyi bilir!' cümlesiyle bitirirlerdi. Nitekim bunu, İmâm-ı Şâfiî'ye (ö. 204/819) nispet edilmekte olan, 'Benim görüşüm doğrudur, ama yanlışla ihtimali de vardır; başkasının görüşü yanlıştır, ama doğruya ihtimali de vardır' sözü bize çok güzel açıklamaktadır...²⁸ O halde şu tespiti yapmak kaçınılmazdır: "teolojik bir metin, .. târihî form içinde verilir. Onda, özsel olanı, yani tanrısal mesajı ve zamana bağlı, zorunsuz olanı birbirinden ayırabiliriz. Bu yapılmadığı takdirde, kutsal metnin aktüelliği, her zaman tehlikeye düşebilir. Oysa kutsal kitap insanın hayatına karıştığı; psikolojik, entelektüel, sosyal ve kültürel ihtiyaçlarını karşıladığı oranda aktüeldir; tanrısal mesajın aktüelliği de, imanın gerçek mâhiyetinin korunması için, târihî şartlara bağlı ve zorunsuz olanla, değişmez ve zorunlu olanın ayrılmasına bağlıdır. Bu durum bizi, teolojik metin karşısında varoluşsal bir tavır takınmaya götürmektedir. Peki, varoluşsal sözünden neyi anlıyoruz? Bununla, hic et nunc (şurada ve şimdi) yaşayan insanın içinde bulunduğu biyo-psiko-sosyal şartların bütününe kastetmekteyiz".²⁹

Öyleyse, yorumu kesin ve değişmez hakikat olarak görmek, onu bir tür kutsamak, dogma³⁰ haline getirmekle eş gibidir. Oysa, Geleneğin ifadeleriyle söylenirse, "Kurân'ın 'nuzûl'ü bitmiş, fakat 'tenezzülât'ı ise, Kıyâmet kopuncaya değin devam etmektedir"³¹; değil mi ki, 'Kurân'ın hârikulâdelikleri bitmez tükenmez³²; çeşitli modellemelerin kendisini eskitemeyip³³, aksine daha da dinamik hale getireceği bir kaynaktır' ve 'sürekli yorum' bu kaynaktan kesintisiz yararlanabilmenin biricik yoludur. İşte Geleneğin bir tanık: Sehl ibn Abdillah [et-Tüsterî] (ö. 283/896), Kurân'ın sonsuz yorumlara kaynak olabileceğini vurgulama bağlamında, şöyle diyordu: "Şâyet bir kula, Kurân'ın her bir harfi için bin anlayış verilse bile, o kul, Allah'ın, Kitabından tek âyete yerleştirmiş olduğu anlamların nihayetine bile ulaşamaz, çünkü Kitâb, Allah'ın kelâmıdır; kelâmı ise O'nun sıfatıdır; nasıl Allah'ın bir sonu yok ise, bunun gibi kelâmını anlamanın da sonu yoktur!.. Ne

²⁸ Harb, Ali, (*en-Nassu ve'l-Hakika-II*) *Nakdu'l-Hakika*, Beyrut, el-Merkezü's-Sekâfe el-Arabî, 1993, s. 65.

²⁹ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul, Alfa Yayınları, 1998, s. 45.

³⁰ "Dogma": Grekçe *dokein* (gözükmek) kökünden türemiş olan dogma, aklın ışığında doğrulanması ve hakikat olarak benimsenmesi söz konusu olmaksızın, ilâhî vahiy, konsil, Kutsal Metin (Ecriture) ya da meşhur bir Teolog gibi, herhangi bir yetkiye dayalı olarak bütün inananlarca kabul edilmesi zorunlu olan dinî öğreti; her türlü tartışmanın ötesinde, onaylanmış ve gerçekliğine kanaat getirilmiş, herhangi bir delile dayanılmadan, kişinin inandığı ilke (Foulquié, *Dictionnaire de Langue Philosophique*, s. 186-187; Pike, E Royston, *Dictionnaire des Religions*, s. 110; Bedevî, Ahmed Zeki, *A Dictionary of The Social Sciences*, Librairie du Liban, 1986, s. 116).

³¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II/161.

³² İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, I/45.

³³ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhû, Mısır, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, , ts., I/291.

var ki, herkes ancak, Allah'ın kendisine nasip ettiği kadarıyla anlar...".³⁴ Bu demektir ki, hiçbir müfessir ve yorumcu, "metindeki tanrısal düşüncenin cevherini ne kadar düşünürse düşünsün, tüketemez. Böyle bir kanâata sahip olan ilâhiyatçı [da], gereken bütün yorumları elde etmek için, zımmen, anlamı genişletme fikrine sahip olur"...³⁵

Kurân'ın tek bir lafzının pek çok delâleti olabileceği sezgisi, en somut tezahür ve etkisini, tarihin tanıklığı bağlamında, Hz. Ali (ö. 41/661) ile Hâricîler arasında cereyan eden olaylarda kendini gösterir... İtkân'da nakledildiğine göre, Hz. Ali, Abdullah ibn Abbâs'ı, (ö. 68/687) görüşmeler yapmak üzere Hâricîlere gönderir ve ona, "Onlara git ve onlarla tartış; ancak onlara Kurân'ı delil getirme; çünkü Kurân, çeşitli anlam vecihleri (zû vucûh) olan bir Kitap'tır; ama onlarla, sünnetten delil getirerek tartış!" der. Başka bir varyanta göre, İbn Abbâs'ın, "Ey Müminlerin önderi, ben, Allah'ın Kitabını onlardan daha iyi bilirim!" demesi üzerine Hz. Ali, Kurân'da tek bir lafzın delâletinin çok olabileceği gerçeğine dikkat çekmek üzere, "Doğru söyledin, fakat Kurân pek çok anlayış vecihleri taşımaktadır (Hammâlu vucûh); sen söylersin, onlar da söylerler..." şeklinde cevap verir.³⁶

Konunun kalbine ilk seyahat edenlerden olduğu belirtilen Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) ise, tek bir sözcüğün, 'bağlam ve terki bin değişmesine ve farklılaşmasına bağlı olarak', pek çok anlama işaret edebileceğini vurgulamak üzere, sözcüğün olası mânâlarını, 'vucûh : anlayış yönleri' olarak isimlendirmiştir. "Çünkü," der, Özek hoca, Sunuş' ta yaptığı gerekçelendirmede, "kelimeler seyyâldir [akıcıdır], cümle içinde bahsedilen konuya göre yeni denebilecek bir mânâyâ bürünür. Diğer eserlerde de öyle olmakla beraber, bilhassa Kurân-ı Kerîm gibi bir kitapta bu daha çok mühimdir!"...³⁷ Mukâtil b. Süleymân, sözcüklerdeki 'bağlam-anlam' arasındaki iç içe ilişkiye dair bu sezgisini dile getirirken, Ebü'd-Derdâ'nın (ö. 32/652) o muhteşem ilkesini vurgulamaktan da geri durmaz: "Kişi, Kurân için pek çok anlam yönleri görmedikçe, derin bir anlayışa sahip olamaz!"³⁸ Zaten, yorumun kaynak şahsiyeti olarak Hz. Peygamber'den, İbn Abbas kanalıyla gelen bir haberde de, "Kurân, muhtemel pek çok anlam yönleri bulunan 'zelûl: boyun eğen' bir kitaptır. O halde onu, mâna yönlerinin en güzel olanına yorumlayınız"³⁹ açıklaması gelmiştir. Zerkeşî'nin tahliline göre, cümlede geçen 'zelûl' kelimesi, "Kurân'ın, onu yorumlayanlara boyun eğmesi ve onların aracılığıyla konuştuğu; 'zû vucûh' terki bi de, Kurân'ın, çeşitli yorumlara elverişli lafızlarının olduğu mânâlarına

³⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, I/9.

³⁵ Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 180 (Charles Guingnebert, *Libération des dogmes*, Flammarion, Paris, 1910, s. 132'den naklen).

³⁶ Suyûtî, Celâlüddin, (ö. 911/1505) I/142; yine bk. Ebü Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 97

³⁷ Mukâtil ibn Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nazâir*, hazırlayan: Ali Özek, İstanbul, İSAV, 1993, s. 27 (Sunuş).

³⁸ Ebü Zeyd, *Mefhûm*, s. 97, 98.

³⁹ Dârakutnî (ö. 385/995), *Sünen*, tahk. Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî, el-Medinetü'l-Münavvara, el-Hicâz, 1386/1966, VI/145; ed-Deylemî (ö. 509/1115), *el-Firdevsu bi Me'sûri'l-Hitâb*, tahk. Es-Sa'îd ibn el-Besyûnî ez-Zağlûl, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986, III/228 (4672 no'lu hadis); el-Hindî, Alâuddin (ö. 975/1567), *Kenzu'l-Ummâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1399/1979, I/551 (2469 no'lu hadis).

gelmektedir".⁴⁰ Kısaca, bu Nebevî irşâd, 'yorum dinamizmi ve diyalektiğinin muayyen bir tarihselliğin üstünde olduğu gerçeğini, o'nun öz nitelikleriyle birleştirmiştir!..' Çünkü, böylece, "...kelimelerin çok anlamlılığı artık yerini metnin çok anlamlılığına bırakır. Çok anlamlı metin de bizi çoğul bir okumaya çağırır. Bir metnin çok anlamlılığının (polysémie) keşfi [ise], yorumun başladığı andır ve metinlerin teknik anlamda tefsiriyle sonuçlanır".⁴¹ Kurân metni ile dil-varlık-anlam ilişkisi arasındaki bu varoluşsal bakışlılık ve ko-egzistans nedeniyledir ki, Ali Özek hoca, şu cesaret verici yönlendirmeyi yapar: "Bu tarz, tefsir ilminin esası olduğuna göre her asırda devam etmeli, bu konuda yeni eserler yazılmak sureti ile Kurân âyetlerine yeni mânâ ve izahlar kazandırılmalı"⁴²dır!..

Öyleyse, sayıları binlerle ifade edilen tefsir çalışmaları, Kurân'ın sonsuz ebedî özünü, insan ruhuna ve toplumsal devinime yakın kılmanın alt yapısını, bir düşünce şelâlesini ve fikrî anıt silsilelerinin yapı taşını oluşturmalıdır. Ya da, denilebilir ki, insanlığın dirilişi öncesinde, abidevî bir bilgi platformu...

Ne var ki bu çalışmalar, insanı ve toplumu diriltici bir bilinç inşasına ulaştırma noktasında heyecansız çalışmalar serisine dönüşerek, kesintisiz hareket halindeki insan ve toplum yapılanmalarına eşlik edememe, böylece de 'varoluş ve varlıktaki durdurulamayan hareket' (panta rei) ilkesine kendini uyarlayamama riskiyle yüz yüzedir.

Kuran'ın bir tür işlevsiz konuma düşmesi demek olan bu durumdan ise, Kurân sorumlu değildir; bilakis, tarihin hâfızasına ve satırlara intikal etmiş yorum külliyyâtını, ilmî düşüncenin ve Kurân'a dair tefekkürün son merhaleleri, aşılmaz eşikleri olarak, aşırı yüceltip, bundan böyle de, her farklı yöntem ve bakış açısına dudak büken, taklîd ve edilgenlik ruhunu yücelten araştırmacılar mesuldür... Üstelik, Kurân'ın, insana ve evrene yönelik mesajının belirli çağlardaki sayılı âlimler tarafından zaten ortaya konulduğunu; bundan sonra yapılması gerekeninse sadece onları izlemek olduğunu söylemenin, bizzat Kurân'daki düşünme (tedebbür), akli kullanma (ta'akkul) ve bilgi üretmeyi teşvik eden âyetlerle açıkça çatışır dururken⁴³!.. Bu sebeple, onu tek bir anlam ve yorum cenderesi içine sıkıştırmak, son derece kısır bir çabadır. Dinî metin için olmazsa olmaz gereklilik, 'daima hayata dönük olmak'tır; zira böylece, "yorum, metne hayat verdiği ölçüde amacını gerçekleştirir. Oysa hayat kriteri, kendini değiştirme kapasitesidir. İçinde yetersiz bir anlamı barındıran metin, ölü bir metindir. ... gerçek anlamda anlamlı bir metin, anlam değiştirilmelerine daima açıktır, yeni bakış açıları telkin eder, yeni yorumlar çağırır, mümkün gelişmeleri gösterir".⁴⁴ Sonra Kur'ân, bir dinî bir nass ve emir ise de, diğer yandan daima düşünmeye, fikir üretmeye ve karşılaştırmalar (itibâr) yapmaya açıkça teşvik

⁴⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, II/163.

⁴¹ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 154.

⁴² *el-Vüçûh*, s. 27 (Sunuş)

⁴³ "Çünkü, âyetlerini düşünme ve öğretilerini anlama hususunda bizi böyle bir çabaya ve atılıma (ictihâd), bizzat Kur'ân'ın kendisi davet etmektedir" (es-Sâlih, Subhî, *Mebâhis fi Ullûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 10. bs., 1977, s. 292)

⁴⁴ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 165.

etmektedir. Bu amaçsal dinamizm sebebiyle de o, [nihaî] yorumu olduğunu ve murâd-ı ilâhîye vâkıf olduğunu iddia eden her anlayıştan çok geniştir... Ve akıl yetisini kullanmak, hem bir görev, hem de haktır... Zira, 'Allah, kullarına akıldan daha değerli bir şey dağıtmamıştır'⁴⁵.

Dilsel bir veri olan 'dini metin' ve dil gerçekliği ile yüz yüze!..

Şu demektir bu: Bir metin ile, o metin üzerinden üretilecek anlamların, bilgi üretimi ve idrâk yansımalarının farklılaşacak olması, yadsınmaması gereken bir durumdur. Bunun başlıca sebebi, kusursuz bir özen gösterilse dahi, metin kaynağının: Allah'ın muradının dilsel simgelerle birebir örtüşmesinin paradoksal oluşu, yani, Aşkın irâdenin bu mâhiyet ile beşerî oluş boyutuna inmesinin imkânsızlığıdır... Bu imkansızlık, 'metnin dili'nin 'buraya', 'bu dünyaya' bağlı, koşullar dünyasının karakterlerini taşıyor olmasının zorunlu bir sonucudur; nitekim, Kurân'ın, "Her elçiyi Biz, [ilâhî muradı] açıklasın diye, ancak kendi toplumunun dili ile gönderdik!" (İbrahim, 4) pasajı da bu sosyolojik gerçekliğe dikkatimizi çekmektedir. Öyleyse Kur'ân, bir yandan, Yüce Allah ile olan irtibatı, yani 'hadd'i; diğer yandan da, 'insanlara ulaştığı ve onlara gözüküğü hali', yani, 'resm'i bakımından ele alınabilir... 'Hadd'i bakımından Kur'ân, "Yüce Allah'ın ses ve harflerden bağımsız olarak Zâtı ile kâim olan, nefî kelâmı ve bu anlamda "ma'nâ"lardan ibarettir. Bu anlamda Kur'ân'ın mahluk olduğundan bahsetmek anlamlı değildir. (...) İnsanlara ulaştığı haliyle Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça olması, bir taraftan tebîî bir dil ile ifade edilmesini ve bu dilin kuralları içinde ifade edildiğini gösterirken, diğer taraftan da bunun da ötesinde, 'lisânî' olanın bütün özelliklerini üzerinde taşıdığını göstermektedir"⁴⁶.

Bu anlamda denilebilir ki, "belli bir dil durumu [da], her zaman tarihsel etkenlerin ürünüdür"⁴⁷; metin içi ve metin dışı pek çok unsur onu diğer dillerden seçkinleştirecek olsa bile!.. Daha somut bir ifâdeyle, salt toplumsal bir kurgu olduğundan, dilsel ürün hiçbir zaman, 'toplumsallık fenomeni'nin dışına çıkamaz... Çünkü, Mengüşoğlu'nun ifadesine göre, [insanın] varlık yapısında temelini bulan bir fenomen⁴⁸; Nietzsche'nin tabiriyle de, ne kadar iptidâî ya da çok gelişmiş olursa olsun, insanın bulunduğu her yerde var olması sebebiyle, "insanın var oluş (mevcûdiyet) şartları"ndan olan⁴⁹ dil, algılayan ve anlamlandıran özne ile nesne

⁴⁵ bk. : "Hz. Âişe'den aktarıldığına göre, 'Resûlullah'a dedim ki: "İnsanlar dünyada, ne ile birbirlerinden daha üstün ve erdemli olabilirler?". "Akıl ile.." buyurdular. Ben, "İnsanlar yaptıkları mukâbilinde cezalandırılacak değiller mi?" deyince, şöyle cevap verdiler: "Onlar, Allah'ın kendilerine vermiş olduğu aklın derecesine göre amel etmezler mi?! Öyleyse, onlara verilen aklın derecesine göredir amelleri de.. Sonuç olarak da, amellerinin değerine göre de cezalandırılırlar!..." el-Aclûnî (ö. 1162/1749), *Keşfu'l-Hafâ*, I/237.

⁴⁶ Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum*, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2003, s. 156.

⁴⁷ De Suassure, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri I-II*, çev. Berke Vardar, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1976, I/66.

⁴⁸ "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefî Antropoloji Hakkında Düşünceler", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi (Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Amsına)*, haz. İonna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997, s. 4.

⁴⁹ İnsanın diğer mevcudiyet şartları şunlardır: 1) Bilmek, 2) aktivite, 3) değer duygusu ve tavır takınma, 4) önceden sezme ve tayin etme, 5) dileme ve hürriyet, 6) kendini adama, sevme, 7) eğitime ve eğitime, 8) ide haline

arasında vâki göstergesel bir tezahürdür ve de bu durum, “Toplumsal [oluş] niteliği, dilin iç özelliklerindedir”⁵⁰ şeklinde söylemlenir... Macit Gökberk, bu toplumsal karakteri yanında, özellikle ‘insandan neşet eden ve onun ufkunda oluşan bir fenomen’ oluşuna dikkat çekerken, ‘dil ile tinsel içgüdüler’ arasında ‘kaynak ve sonuç’ bağıntısı da kurar. Yaşayan her kültürün içinde bulunduğu durumu sözsözsel bir hazine halinde ortaya koyduğundan, ölü sayılan bir dil bile olsa, onun, varoluş biçimini ifşâ eden bir takım kültürel kodlar ve içerikler taşıyabildiğini belirtir⁵¹, bir başka yerde de şöyle der: “dil, tinsel varlığın bir görünüş biçimidir, başka bir deyimle, dilin kökü tinsel bir içgüdüdedir”...⁵² Bu timsellik boyutuyla bağlantılı olarak, insanın sadece ‘akıllı bir canlı’ değil, aynı zamanda ‘simgeler oluşturan bir canlı’ olduğunu söyleyen Ernst Cassirer⁵³ ise, insanın, içinde ‘dil’ gerçeğini de tadât ettiği bir ‘simgeler dünyasında’ yaşadığına vurgu yapar...⁵⁴

Bu noktada, ‘dil’ olgusunun tanrısal kökenli (tevkîfi) olabileceği yönündeki görüşler de hatırdâ tutularak, ‘dinî metnin, dil aracılığıyla gerçeklik kazanma istidâdında olan Kültürel dünya ve çerçeve ile iç içe girmiş bir münasebeti olduğu söylenebilir. Öylesine ki, dinsel metinlerin anlamları, bir parçası oldukları dilsel/kültürel sistemden bağımsız olamaz!.. Öyleyse dil ve dilin kültürel ortamı, tefsir ve te’vilin de referansıdır!..⁵⁵ Değişken gerçeklik olan toplum ile dil arasındaki bu telâzümî münasebetten ötürürü, gayet açıktır ki, “tefsir ve te’vilin referansı olan dil [de], durağan ve değişmez değildir; tam tersine, dinamiktir ve olgu ve kültürün gelişmesine paralel olarak [hem morfolojisinde, hem de anlamsal içeriklerinde] gelişme gösterir”⁵⁶, böylece göstergeleri ve kavram şemaları yeniden oluşur..

Vurgu: Az önce mezkûr paradoksal durum sebebiyle, Allah’ın muradının, tanrısal ve aşkın bir tamlıkla dinsel metinde: Kurân’da yer almış olması olanaklı değildir!.. Daha doğrusu, İlâhî Aşkınlık modalitesi karşısında, antropolojik karakterli ve uzlaşım (vad’î) bir fenomen olan ‘metin dili’nin⁵⁷ kısıtlılığı, yaratılış ve oluşlar âlemine ait olmaktan kaçamayış zarûreti, adı geçen olanaksızlığın temelinde yatmaktadır. Bu nedenle, kaynak bakımından Aşkın oluş ile nitelense de, ‘bura’ya ait

getirme, 9) tarihî bir varlık olma, 10) sanat ve teknik meydana getirme, 12) sosyallik, 13) gerilim hissi, 14) çalışma, bio-psişik bütünlük... (Mengüşoğlu, Takiyettin, a.g.e., s. 5).

⁵⁰ De Saussure, I/71.

⁵¹ Macit Gökberk, *Değişen Dünya Değişen Dil*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 4. Baskı, 2004, s. 71.

⁵² Macit Gökberk, *Değişen Dünya...*, s. 69.

⁵³ Yusuf Örneç, “Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi* (Takiyettin Mengüşoğlu’nun Anusına), s. 70; Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme* (1944), çev. N. Arat, İstanbul, 1980, s. 34’den naklen.

⁵⁴ Yusuf Örneç, “Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu”, s. 70.

⁵⁵ Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 186, yine bk. s. 75, 183.

⁵⁶ Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 186-187.

⁵⁷ Dilin uzlaşım (muvâda’a) mı ilâhî öğretisel (tevkîfi) mi olduğu hakkındaki değerlendirmeler için bk. İbn Cinnî (ö. 392/1002), *el-Hasâs*, tahk., Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut, Dâru’l-Hudâ li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, -1372/1952 (?), I/40, 46, 47; er-Râzi Fahreddin (ö. 606/1209), *el-Mahsûl fi ‘İlmi Usûli’l-Fıkh*, I/177-192; el-Hafâcî (ö. 466/1073), İbn Sinân, *Sırru’l-Fesâha*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1402/1982, s. 48, 49; İbn Aşûr, Tâhîr, *Tefsîru’t-Tahrîr*, I/411; Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticâhu’l-Aklî fi’t-Tefsîr*, Beyrut, Dâru’t-Tenvîr, 1983, s. 70-82; De Saussure, I/29-38.

simgelere dönüştüğünde, artık 'dünyaya ait olan'ın imkânlarıyla kayıtlanmıştır. Bu süreçsel duruma ve varoluşla bu iç içe oluşu vurgu yaptığı tümcesinde Heidegger (1903-1975), dili, felsefî perspektiften 'varlığın evi' olarak nitelerken⁵⁸, bu varoluşsal münasebet, Wittgenstein (1889-1951) tarafından ise şu cümleyle âdetâ bir özdeyiş haline getirilir: "dilimin sınırları, dünyamın sınırlarını imler [işâretler, gösterir!...]."⁵⁹ Dil aracılığıyla varlıklar 'varoluş ve varlık'ın açıklığı'na (aletheia)⁶⁰ çıkar, meçhûl bir mâhiyet –ki o neyse - olmaktan özgürlüğe doğarlar. Bu ontolojik zorunluluğa işaret için olsa gerektir ki, Herakleitos, Fragment 1'de buna şöyle işaret etmektedir: "Her zaman var olsa da Logos, İnsanlar onu anlamadılar, onu işitmeden önce...". 'Karanlık ve kapalı' yazan Herakleitos'un bu tümcesinin anlamı ise açıktır. Yani demek ister ki, 'Gerçeği, söz haline gelmeden, başka deyişle dile dökmeden önce insanlar anlamadılar'...⁶¹ Hattâ W. Von Humboldt, 'dil'in, zihin ile varlık arasındaki bütün ilişkileri derinden etki altına alan bir 'enerji' olduğunu belirtir ve, "dil, olmuş bitmiş bir şey, bir ürün (ergon) değil, bir etkinliktir (energeia)" derken, dilin insan tarihinin başlıca yaratıcı güçlerinden biri olduğunu vurgular...⁶²

Burada, Dinin asıl metnine karşı taşımakta olduğumuz güven ve saygı hissini gözlerden kaçırmaması gereken şu derin hakikat hep hatırdâ tutulmalı, hattâ sorgulanmalıdır: "Muhdes ve mahlûk olan harf/kelime/ibarelerle, 'ötelere' de olana, O'na ait olan nitelik ve durumlara nereye kadar işâret edilebilir? Bir başka söyleyişle, O'nun ebedî irâdesi, metin aracılığı ile ne kadar ifadesini bulabil(ir)di?.. Sözcüklerin ötesindeki nerede? Sonradan yaratılmış, varlığa çıkarılmış ve oluşturulmuş bütün şeylerin kendisinden zuhur etmiş olduğu bir [Aşkın] kimliğe [ve irâdesine], harfler nasıl ve ne dereceye kadar delâlet edebilir? Üstelik, harfler de bu şeyler cümlesinden olup, Yüce Allah bu harflerin verâsında, Aşkın iken? Ve de akıllar, bir sıfatla O'nu kavramaya yol bulamazken?!".⁶³

Bu konuyu ele almış olan Hamîdüddîn Ahmed el-Kirmânî'den (ö. 411/1020 sonra)⁶⁴, 'buraya: dünya'ya ait lisân ile kaynağın Aşkınlık ufku arasında, dinî metnin, üzerinde salındığı sonsuz anlam ya da anlam-ötesi (meta sensus) paradoksunu irdelerken, bizi, olgusal ve maddî varlık alanını aşan bir şeyi, olgusal ve maddî alanın diliyle ifade etmenin mutlak imkansızlığı/[mı?] biçiminde dile getirilebilecek keskin uç noktalara doğru savurur⁶⁵; betimleme noktasında, Aşkın Allah'a, bilinen dilin

⁵⁸ *Über der Humanismus*, Bern, 1947, s. 5'den naklen Hüseyin Sesli, *Dil Alanı Üzerine*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, no: 56, -1968, s.7.

⁵⁹ *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları., 1. bs., Mart-1985, 5.6.

⁶⁰ 'Aletheia' teriminin varoluşsal anlamı için bk. De Towarnicki, Frederic, *Martin Heidegger- Amlar ve Günlükler*, çev. Zeynep Durukal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 34-35.

⁶¹ Herakleitos, *Kırk Taşlar*, Türkçesi: Alova, İstanbul, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2003, s. 13; Akarsu, Bedia, "Felsefe Açısından Dil", <http://www.turkischweb.com/anadilim/seite45.htm>, s. 1

⁶² Akarsu, "a.g.m.", s. 2.

⁶³ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, s. 160, el-Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn, *Râhatu'l-Akl*, s. 50'den naklen).

⁶⁴ Hamîdüddîn el-Kirmânî hk. bk. Daftary, Farhad, "Kirmânî (İsmâ'îlî dâ'îsi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, XXVI/63-64.

⁶⁵ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, s. 160, el-Kirmânî, *Râhatu'l-Akl*, s. 42-43'den naklen.

gösterdiği herhangi bir sıfatı nispet etmenin yerine, 'nefy: olumsuzlama' yöntemini kullanarak, bu problemi çözmeye teklifinde bulunur...

Eliade'ın, 'kutsalın tezâhür ederek (Hiérohanie) sınırlanışı ve tarihîleşmesi olarak, 'büyük sır' (mystérium tremendum) diye tanımladığı; Hıristiyan teolojisinde Kelâm (Logos) olarak görülen [Hz.] İsa bağlamında uyguladığı bir süreçtir bu... Der ki Eliade: "Büyük Sır, kutsalın tezâhür etmesi olgusundan ibarettir; zira (...), tezâhür etmek suretiyle kutsal kendini sınırlar ve târihîleşir". Şöyle devam eder Eliade: "Bizzat Tanrı da, Jésus-Christ'te teşahhus etmek suretiyle, Kendisini sınırlamayı ve târihîleşmeyi kabul eder. (...) [Bu sebeple], Jésus-Christ, Âramca konuşuyordu: o, ne Sanskritçe, ne de Çince konuşuyordu... O, hayat içinde ve tarih içinde sınırlanmayı kabul etmişti!".⁶⁶

İşte, dilin hâdis ve mümkün dünyasıyla özdeş kılınamayacak olan Murâd-ı İlâhî (intentio auctoris: yazarın niyeti) karşısında bu metinsel sınırlılıktan ötürü, metnin okuyucusu ya da yorumcu, anlam kâşifi olarak, kendisi/ya da cevap arayan insan adına sorular sorarak, metindeki anlam imkânlarını genişletmeye çalışacaktır.. Metne dair tek bir mutlak ve sarsılmaz okuma, dolayısıyla anlam olmadığından -ki bu olsa idi, ancak Allah'ın aşkın bir tasdiki, yani bir lectio divino: tanrısal okuma olması gerekirdi- çeşitli varoluş, zihin, toplum, ilgi, vb. düzeylerine mensup kimselerin 'farklı okumalar'; metin'den onlara yönelik 'özgü yansımalar' olabilecektir ve metinden taçlanan bu farklılıklar da bize, Tanrısal dileğin ne olduğu hususunda bir takım ipuçları verecek, ona yaklaşabilmenin kutlu izlerini oluşturacaktır.

O halde, dinî metnin yorumlanmasında, yorumcunun ve nesnesinin konumu ve onun okumasını derinden yönlendiren niyetler (intentio lectoris: okurun niyeti)⁶⁷ ehemmiyetle göz önünde bulundurulmak zorundadır. Diğer yandan, yorum geleneğini oluşturan, referans değeri yüklediğimiz -özellikle klasik- çalışmalar da, salt insânî çabanın ürünüdürler ve tartışılmaz değildirlir!.. Bu vesileyle, 'Metine dair anlama çabaları ve yorumlar, Kurân üzerinden Allah'ın irâdesini sezme ve onu aktüelleştirme projelerine sağlam bir zemin hazırlama süreci olarak görülebilirler!' denilse uzak görülmemelidir. Bunlar, hangi âlimin olursa olsunlar, aslâ ilâhî bir okuma dokunulmazlık ve kesinliğine sahip olamayacaklarından, beşerî bir yansıma olarak değer görürler ve ebedî olan Tanrısal anlamı aslâ tüketmezler!

Ne var ki, bu bakış açısı göz ardı edilerek, -en genel anlamıyla- tefsir müktesebâtının yüceltilmesi, giderek de kutsallaştırılması, ona coşku ve ümitle yönelen, ondan damıtılmış cevaplar, çözümler, çıkış yolları bekleyen bireyleri, geçmişe karışmış tarihsellikler serisinin bu zihnî ve ilmî yansımalarını koşulsuz dinlemeye mecbûr etmiş, 'kendisi adına' Kurân'a sorular sormak ve cevaplar almaktan onu mahrum etmiş, dinî zihinsel bir edilgenlik ve hazırı tüketicilik batağına sürükleyerek, Yüce Kurân karşısında ona, suskun bir rol belirlemiştir! Oysa ki, 'psişik varlık: insan' başlı başına bir dünyadır ve bu dünya da, hep kendine

⁶⁶ Eliade, Mircea, *Mythes, Rêves et Mystères*, s. 157.

⁶⁷ Bk. Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, 2. basım, 1997, s. 35 vd.

'özgüdür!'.. Demektedir ki Dilthey: "...kendi varlığının bütünlüğü içinde bir değer gerçekleştiren psişik varlık [insan], kendi birliği içinde ayrı bir bütün, kendi varlığının şuuruna sahip olan başlı başına bir dünyadır. Bu bölünmez bütün, historik ve sosyal⁶⁸ gerçeklik içinde yer alır. Her psişik birlik, belli bir topluluk içinde, tarih ve kültür içinde yer alır. Fertler, kendilerini çevreleyen bu bütün içinde yaşar, ondan tesirler alır ve yeni baştan ona tesir ederler".⁶⁹ Bu perspektiften bakıldığında, yapılan tefsir çalışmaları, tek yanlı bir talepler listesini göz önünde bulundurmuş, hedefi olan insanın nerede durduğunu ve nereye gittiğini, dünyasının genişleyen boyutlarını, ne tür gerilimlere doğru kaydığını göz ardı etmiş, daha doğrusu ısrarla görmezlikten gelmiştir... Bu nedenle denilebilir ki, insanın avuçlarına inmiş Kurân Metni'nin tefsirini diriltme çabasında olmazsa olmaz si non qua şey, o görkemli bilimsel miras karşısında afallama, daha iyisini başaramama, kendini bu işe yetkin görmeme şeklindeki ket vurucu duygularından sıyırmak; yaşamın dinamizmine ve coşkusuna eş bir başarıya motivasyonu ve tutkusuyla dolmak, içimizdeki o 'hayat dinginliğine ve ritmi'ne katılmaktır!..

Vahiy sürecinin, hem Elçi'nin, hem de muhatap müminlerin durumlarını gözeterik, insanlık gerçeğine paralel bir seyir izlemiş olmasın(tecâvübu'l-vaHY)⁷⁰, 'metin çağı' sonrasında: 'yorum ve uygulama' çağlarında, yani kendi öznel tarihselliğimizde sürdürmek; harflerin ve terkiplerin kabuk anlamlarının ötesine nüfûz ederek, onların mâna ve ruh dünyalarına seyahâte çıkmak gerekmektedir. Çünkü,"Birçok durumda metinler, literal anlama göre anlaşılmaya çalışıldığı sürece, kapalı ve anlaşılmaz olarak kalmaya mahkûmdurlar. [Bu nedenle de], örtülü anlam veya rûhî anlam harflerin kabuğundan kurtarılmalı ve gün ışığına çıkarılmalıdır..]"⁷¹ Ya da, denilebilir ki, "en etkili, tutarlı yorum biçimi, metnin lafzından ziyade ruhuna bağlanmaktır. [Çünkü], ... metni lafız öldürürse, anlam yaşatır..."⁷²

Kendimize teklif...

Bilgi edinmeye yönelik (kognitif) ve tespit amacını güden çalışmalardan sonra şimdi, insanın taleplerine, dile getirilememiş beklentilerine cevap oluşturacak; iman coşkusunu bir dinamizm ve üretkenlik; tarihin kurucu gücü ve mayası olma serinkanlılığına dönüştürecek, o insanı dinî metinle el ele olduğu halde yaşama bağlayacak; bedîi, ilmî, insânî boyutlar içinde Aşkınlığın tinsel heyecanlarını biçimlendirecek çalışmalar ortaya konulmalı...

Bu da, Kurân'ı, sadece önceki yüzyıllara inmiş bir metin şeklinde ele alarak onların gözüyle okumakla değil, aksine onu, Cemâl sıfatlarıyla dopdolu olan ilâhî niyetle tutarlı, bu yüzyılın olduğu gibi müteakip yüzyılların insanları için de gelmiş olan ve, arayış ve tahkikin sonsuz yollarına koyulmuş dimağ ve kalplere irşâd ve

⁶⁸ Aslı 'sosial' şeklindedir [S.K.]

⁶⁹ Birand, Kâmiran, *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, , Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960, s. 27.

⁷⁰ es-Sâlih, Subhî, *Mebâhis*, s. 50, 52, 56, vd.

⁷¹ Ernst, a.g.m., s. 6; yine bk. s. 10.

⁷² Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 180.

hidâyet ışıklarını sürdüren (tenezzülât) diri bir kaynak olarak, yeni gözler ve yeni sesler ışığında anlayacak tefsir çalışmaları ile gerçekleşebilecektir. Açık bir ifadeyle, artık, 'tefsir' etkinliğiyle birlikte, güçlü bir duruşla 'tevîl' merhalesine geçerek; 'tevîl' sözcüğünü, altında ezilmeye bırakıldığı ölümcül anlam ve çağrışımların uğursuz yükünden kurtararak!..

Bu da Kurân metninin, muayyen bir tarihsellikte dondurulmuş ve artık dokunulmaz: tutuklu bir metin olarak görülmemesiyle iribatlıdır. Bir başka deyişle, onu sadece 'okundu..., okunmuş...' olarak değil, 'hep, ama hep okunacak', 'insan ve evrenle olan diri ve organik bağı hep sürdürülecek', 'her kategoriden insan: Müslüman, Yahudi, Hıristiyan, Budist, Animist, Totemist, Agnostik, Deist, ateist, ... ilh ile varoluşsal derin münasebeti sürdürülecek, onlara hep 'el vermeye' âmâde Ufuk'da Bir Metin olarak kalbimize yakın duracak bir yerde: daha doğrusu her yerde görmekle alakalıdır... İşte, varoluş süreciyle olan özel bağı sebebiyle, Kitâb-ı Mukaddes hakkındaki, "[o], dogmatik bir okuma kitabı gibi okunamaz. Çünkü o, her probleme ve her duruma verilebilecek doğru bir cevabı içermektedir. (...) Kutsal Kitap tarih içerisine giren Tanrı kelâmını/Wort Gottes canlı olarak tutuyorsa, o zaman bu kelâm sürekli duyurulmak ve dinleyicinin somut yaşantısının içerisinde bulunmak ister"⁷³ açıklamalarını, kendi Dini Metnimiz ve kendi konumumuz için de anlaşılır bulmamız bundandır!.. Öte yandan, Allah'ın irâdesi, 'afallatıcı' bir istîlâ değil, 'tarih'e ünsiyet gösteren ve onunla temas kurma şefkati üzerinde yükselen bir vahiy olarak gelmiştir Resûl'e... Bu bize, Tanrısal özgürlük kavramının, 'tanrısal bir etik' ile nasıl çerçevlenebileceğini hissettirir gibidir... Özcan'ın sözcükleriyle vurgularsak, "... bu diyalog [vahiy], deyim yerindeyse, özgür iradeyle değil; tarihî ve kültürel şartlarla sınırlanmıştır. Örneğin, Kur'ân'da pek çok açıklama Hz. Peygamber'e sorulan sorulara cevap olarak yapılmıştır. Allah'ın fiillerinin anlatılması için ibretli kıssaların; kronolojik ve astronomik kavramların ve ölçülerin seçilmesi gibi pek çok şey zorunsuz şartların ürünüdür"⁷⁴

O halde tespit: Yeni dönemde, 'tefsir çağı'nı tevîl ve açılım çağına dönüştürmek; kendi öz girişimimiz üzerinden, 'metin' ile aramızdaki ilişkiyi kökleştirip içselleştirmek kaçınılmazdır!.. Zerkeşî'nin de naklettiği üzere, bir kere, Kurân'ın tartışmazsız bir yorumu ve kesin delâletinin ancak Hazret-i Resûl'den işitmekle bilinebileceğini, bunun ise, ancak pek az sayıdaki âyet hakkında söz konusu olabileceğini hatırdan çıkarmamak gerekir. Bu zorunluluk sebebiyle de, İlâhî Kelâm'dan damıtılacak mâna ve murâd ise, ancak bir takım ipuçları ve deliller vasıtasıyla, istinbât yöntemiyle ortaya konulabilir... Allah, kullarının Kitâbı üzerinde düşünmelerini istemiş, bu nedenle de Peygamberi'ne, sözünden neyin murâd edildiğini açıkça söylemesini emretmemiştir. Diğer yandan Peygamber, bir grup müfessirin görüşünü doğru bulurken, bu, Allah ve Elçisi'nden duymadan tefsir yapmanın geçerli olduğu hususunda da kesin bir delil olmuştur...⁷⁵ Cenâb-ı Hakk'ın

⁷³ Ernst, "a.g.m.", s. 36, 37.

⁷⁴ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 153.

⁷⁵ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I/16.

Kitâbı'nın yorumuna dair kullarına tanıdığı bu ruhsatın, hattâ teşvikin bir neticesi olarak, tefsir faaliyetleri çeşitli düzeylerde devam ede gelmiş, böylece bundan sonra gerçekleştirilecek yorum ve açılım safhası için muazzam bir külliyat oluşmuştur...

Alternatif Öneri: Tefsir'den Tevîle...

1- Tefsir ya da 'mundus litteratus' ufkü.

İslâmî ilimler içinde ilk zuhûr eden bilim⁷⁶ dalını gösteren 'tefsir' teriminin etimolojik dünyasına gelince, sözcük ve onun gösterdiği etkinlik, kaynaklarımızda bizi, birbirine yakın ifadelerle yapılmış tanımlara götürmektedir. 1) "Tefsir, Allah'ın kelâmının açıklanmasıdır (beyân); veya tefsir, Kurân'ın lafızlarını, lafızların mânalarını açıklayan bilimdir"⁷⁷; 2) tefsir, "Allah Teâlâ'nın, sözünden (kelâm) murâdının ne olduğunun beyân edilmesidir"⁷⁸; 3) tefsîr, "Allah'ın, Resûlü'ne indirilmiş Kitâbı'nın, kendisi sayesinde anlaşıldığı, mânalarının açıklanıp hüküm ve hikmetlerinin ortaya çıkarıldığı bir ilimdir"⁷⁹; 4) tefsîr, "Kurân lafızlarının okunuş keyfiyetinden, onların delâletlerinden, tek başlarına ya da bileşik haldeki hükümlerinden, terkip halinde onlara yüklenilebilecek mânalarından ve bunun tamamlayıcı unsurlarından bahseden bir ilimdir"⁸⁰; 5) ve yine "tefsîr, bir âyetin nüzûl sebebini, durumunu, iniş kıssasını ve âyetle murâd edilen toplumu vb. açıklamak olup, ancak aktarım yoluyla câiz olabilir..."⁸¹ Ömer Nasuhi Bilmen'in (1883-1971) tanımına bütünü tanımları ihata ederken, 'tefsîrin erişmesi gereken dinamik ve eylemsel boyutu'na kısmen dikkat çeker gibidir: 6) Tefsir, "Kurân-ı Azîm'deki kelimelerin mânalarını, âyetlerin mazmûnlarını, hükümlerini, kıssalarını, muhkem ve müteşâbih olanlarını, nâsih ve mensûh olanlarını ve nüzûllerindeki sebepleri kendilerine açıkça delâlet eden lafızlar ile, ta'birler ile izah etmektir"⁸²... Yukarıda sunulan tariflerden de görüleceği gibi, 'tefsîr', genel anlayışta, 'lafız' eksenli bir etkinlik olup, usûl alimlerinin de vurguladığı üzere, "lafzın, zâhirî olarak yüklenebileceği mânaları beyân etmektedir".

Buna mukabil, az sonra detaylıca değineceğimiz üzere, yeni tefsir çabalarımızın merkezinde yer alması gereken tevîl ise, "lafzın, içsel ve örtük olarak yüklenebileceği mânaları beyân etmektir"⁸³; ama, lafzın öncesi ve sonrasıyla bir bütünlük içinde kalarak, bir de, Kitâb ve sünnetin kesinliklerine aykırı düşmeksizin...⁸⁴

Kısaca diyebiliriz ki, 'tefsîr' daha çok lafızlara bağlı kalan, lafızların iç ve terkiбі imkanlarından yararlanan, bu yönüyle de 'nakil'e ve 'işitme' ye öncelik veren bir disiplin olarak belirginleşir. Ne var ki, Kurân'ın sözleri, lafza bağlı olarak elde edilen mânaların ötesinde, değişik ilgilerle bağlantılı olarak başka gösterge ve amaçlara da

⁷⁶ İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, I/13, 14.

⁷⁷ Ez-Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 2. bsk., 1396/1976, I/14.

⁷⁸ İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, I/13

⁷⁹ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I/13; ez-Zehebî, *et-Tefsîr*, I/15

⁸⁰ ez-Zehebî, I/14-15.

⁸¹ Fenârî (ö. 834/1434), Şemseddin, *'Aynu'l-A'yân*, Âsitâne, Rif'at Bey Matba'ası, H.1325, s. 5.

⁸² Bilmen (1883-1971), Ömer Nasûhî, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1973, I/97.

⁸³ Fenârî, *a.g.e.*, s. 7.

⁸⁴ Fenârî, *a.g.e.*, s. 5.

tekabül etmektedir; bu potansiyel durum da, geleceğe doğru akıp giden süreç ve tarihsellikler içinde, onlara özgü yeni 'anlam kodları'nın ortaya çıkarılmasını gerekli kılmaktadır. Bu da, tevîli tefsir'den ayırt eden ve bir adım daha ileri götüren, 'çok hususi' bir özelliktir. Zira, "Tefsir, lafzı, ibaresinin delâlet ettiği mânânın dışına çıkarmaz ve fikhî düşünceye dayanır. Te'vil ise, lafızları, başka bir delil sebebiyle zâhirî mânâsının dışına çıkarır" ...⁸⁵

Bununa birincil yolu, tefsirin, kendisini salt 'nakil ve rivayet' ile sınırlamayıp 'tevîl'in dünyasına yaslanmasıdır!.. Gazâlî'nin dikkat çektiği gereklilik de işte budur. Der ki Gazâlî: "Öyleyse, yorumda (tevîl) nakil ve rivayeti şart koşmak geçersizdir ve herkesin, anlayışı miktarınca ve akli ölçüsünde Kurân'dan hükümler çıkarması (istinbât) câizdir..."⁸⁶. Daha cesaret verici olanı ise, Kurân'ın anlam dünyasının genişliğine dair dile getirdiği şu açıklamadır: "Kurân'ın mânalarını anlama konusu, geniş bir saha ve uçsuz bucaksız engin bir alandır!.. Kuşkusuz, zâhirin tefsiriyle ilgili olarak nakledilmiş olansa, idrâk yetisinin ulaşacağı son nokta değildir!.." ⁸⁷. Hattâ bundan ötürü denilebilir ki, "Kurân'dan anladığımız mâna, nakledilen bir çeviriden başka bir şey değilse, bu, bir 'anlama-fehm' sayılmaz!"⁸⁸.

Bu nedenle diyebiliriz ki, kendine has bir yöntemi olan İlâhî Söylem, tüm ilmi, kemali, kudreti ve hikmetine rağmen, 'tenzîl' yoluyla insan dilinde bir iletişim gerçekleştirmişse; tüm cehâleti, kusuru, acizyeti ve önyargılarına rağmen beşerî söylem de 'te'vil' yoluyla bu söylemle bir iletişimde bulunabilecektir!..."⁸⁹.

2- Tevîl ya da 'mundus hermeneuticus' ufkusu...

Dinamik ve ileri bir yorum çabası olarak nitelenebilecek olan 'tevîl' terimi etimolojik olarak, 'dönmek, varmak, asla dönüş' anlamlarını içeren 'el-evlu' kökünün⁹⁰, mânada çokluk, aynı zamanda hareketlilik ve dinginlik ifade eden 'tef'îl' formuna aktarımı ile biçimlenmiştir. Yaratıcı bir anlayışın odak terimi olması itibarıyla, kök anlamıyla irtibatlı biçimde, bir hadisenin iç-yüzüne ve hakikatine vâkıf olmak; netice ve cezâ; anlayış ve amel mânalarında da gelmiş⁹¹ olan terim, ıstılâh olarak, "lafzı, ona bitişik bir delilden ötürü, birincil (râcih) mânadan, ikincil, [üçüncül, ilh.] (mercûh) mânaya döndürmek veya lafzın açık mânasını (zâhir), olası ve ikincil anlama yorumlamak"⁹²; daha kısa bir tümceyle, "lafzı, [ondan] kastedilen mânâya döndürmektir"⁹³; nitekim, tevîl-lafız arasındaki sıkı ilişkiye de temel bir şart

⁸⁵ Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973, s. 127.

⁸⁶ *İhyâu Ullûmi'd-Din*, İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâhu, Mısır, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts., I/292; yine bk. ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessîrîn*, I/263.

⁸⁷ *İhyâ*, I/291; yine bk. ez-Zehabî, *et-Tefsîr*, I/263.

⁸⁸ Gazâlî, *İhyâ*, I/290.

⁸⁹ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylem*, s. 73.

⁹⁰ El-İsfehânî, Râğîb (ö. 502/1108), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut, ts., s. 31; İbn Fâris, Ahmed (ö. 395/1005), *Mücmelü'l-Lüğâ*, tahk. Zübeyr Abdulmuhsin Sultan, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1406/1986, I/107.

⁹¹ Şahinoğlu, Nazif, "Te'vil", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, M.E. Basımevi, , 1979, XII/1, 215.

⁹² Ez-Zehabî, *et-Tefsîr*, I/18

⁹³ İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, I/16.

olarak işarette bulunduğu tanıtımda Ebû Zehra, bir bakıma Fıkıh Usûlü'nün de tanımı olabilecek şöyle bir tarif sunmaktadır: "Te'vîl, nass'ı, zâhirî mânâsından çıkarıp muhtemel bulunduğu başka bir mânâyâ hamletmektir"⁹⁴. Muhterem İsmail Cerrahoğlu Hocamızın vecîz ifadesiyle de, "zâhiri, mutâbık olan iki ihtimalden birine reddetmek"⁹⁵ olup, sürecin merkezindeki 'müevvil' ise, lafzı, taşımakta olduğu muhtemel mânâlardan en anlamlı ve yararlı olana yönlendirendir...⁹⁶

Bu demektir ki, her olgunun, eylemin ya da sözün bir açık (zâhir), bir de örtük anlamı vardır ve bu örtük boyut da ancak, onu gerçek ilkelerine ve nedenlerine döndüren tevîl ile ortaya çıkabilir...⁹⁷ Üstün bir entelektüel çaba (ictihâd) gerektiren tevîl sürecinde yorumcu (müevvil), çoğunlukla bir nâkil konumunda kalan 'müfessir'in aksine, 'hükümler istinbât'⁹⁸ etme, kapalı olanı (mücmel) açıklama (beyân), genel olanı ('âmm) özelleştirme (tahsîs)⁹⁹ vd. yollarla, insânî ve olgusal talepler karşısında 'kelâmın kıvrımlarını ve derinliklerini' keşfeden etkin öznedir. Tevîl çabasında, tefsîrin sınırlanmış olduğu 'metinsel nesnellik' ile 'metinsel soyutluk' çerçevesini aşan, kendine özgü bir canlılık söz konusudur. Bu canlılık, tevîlde, metnin dilsel yapısında örtük olarak mevcut olan bir takım nesnel unsurların yanı sıra, aynı şekilde, bu işlevi yerine getiren ferdî ve toplumsal kişilik yapısıyla irtibatlı öznel unsurların da mevcut ve etkin olması sebebiyledir...¹⁰⁰ Tefsirin, lafız karşısında yorumcuyu edilgen konuma indiren nesnel ve haricî/metin merkezli yöntemine mukabil, işte bu öznel, yani insanın dünyasına bitişik karakterinden ötürüdür ki, tevîl sürecine canlılık ve gerçekçilik hâkimdir... Tevîlde, yorumcuya bırakılmış olan bu metni işleme ve biçimlendirme çabası, 'yorumcunun öznel ve müessir rolü'¹⁰¹ olarak kodlanabilir..

Metin, tevîl ufkunda, olgular karşısında ibâreci olmayan bir yöntemle ve istinbât tezgahında işlenirken, lafızdaki 'anlam' ufkundan, aklî ve zihinsel bir süreçle, lafızdaki 'gaye' ufkuna doğru hareket edilir!.. Tevîl terimi de zâten, morfolojisiyle 'bir hareket'e, dinamizme işaret etmekte, diyalektik bir oluş çizgisini göstermektedir. Çünkü, tevîl sözcüğünün anlattığı 'asla döndürme' ve 'amaca ve sonuca ulaştırma' anlamlarının çakışma noktası, 'tef'îl: tevîl' modalitesinin delâlet ettiği 'hareket ruhu'dur... Bu noktada 'tevîl', bir şeyi, 'kaynak (asıl) yönünde' ya da gözetme

⁹⁴ Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, , 1973, s. 138.

⁹⁵ İsmail Cerrahoğlu *Tefsir Usûlü*, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971, 210.

⁹⁶ ez-Zehabî, *et-Tefsîr*, I/16

⁹⁷ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 259.

⁹⁸ *İstinbât*: "Kuyru kazan kimsenin suya erişmesi" manasına gelmektedir. (...) Ve yine, gizli olan bir şeyi ortaya çıkarmak (*izhar*) manasınadır. Nitekim Arapça'da, bir şey gizli iken izhar edilip de ortaya çıkarıldığında, edilgen kiple, '*ustumbita ş-şey'u: o şey, ortaya çıkarıldı'* denilir. Ve, müçtehit ve fakîhin, kendi anlayış ve aklî çabasıyla (ictihâd), mânaları ve gizli hükümleri ortaya çıkarması anlamında da kullanılmaktadır" ([Mütercim] Ahmed Âsım [Efendi] (ö. 1819) *Kâmûs Tercemesi [el-Okyânûsu'l-Basîf fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît ve'l-Kâbüsi'l-Vasîf]*, İstanbul, Cemal Efendi Matbaası, H. 1325, III/139)

⁹⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II/166.

¹⁰⁰ Abdurrahmân, Abdü'l-Hâdî, *Sultatu'n-Nass*, Beyrut, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 1993, s. 196.

¹⁰¹ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, s. 264.

(ri'âye) ve yönetim (siyâse) yoluyla nihaî amaç ve sonuç istikametinde hareket ettirmenin (ircâ') anahtar terimi olmaktadır... Ama buradaki hareket, maddî mânâda bir hareket olmayıp, aksine olguları kavrama yolunda aklî ve zihnî bir harekettir...¹⁰²

Tevîl hareketinde var olan bu dinginlik, yorumcuya, Kurân lafızlarındaki anlam ve bilgi yansımalarını bulma; sınırsız amaçlar göğünde, olgulara denk olabilecek yeni ölçütler, kavramlar, olgu ile metin arasında yeni mutâbakatlar oluşturma gücü; Abdullah İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652) betimlemesiyle, Kurân'ı harf-harf, kelime-kelime ve cümle-cümle... oluş âlemine katma, onu âdetâ, sonsuz başaklara gebe bir tarla gibi sürme (Tevîru'l-Kur'ân)¹⁰³ misyonu; Ebü'd-Derdâ'nın (ö. 32/652) ifadesiyle de, Kurân'da sonsuz anlam mertebeleri (vucûh)¹⁰⁴ ile şavkıyan ilâhî tecellileri sezme atılımı sunacaktır... Vurgulu bir ifadeyle söylenirse, 'metin' ile 'yorumlayan ya da kendisi için yorumlanan' arasında 'yaşanılan hayat dinamizmi', bir istinâd noktası ve özsel bir münasebet olarak yer almalıdır. Bultmann'cı söyleyişle, yorumda bizzat yorumcuyla, metinde dile getirilmiş olan yorumlanan şey arasında bir hayat bağlantısı bulunmalıdır!..¹⁰⁵

Öyleyse, tevîl etkinliğinin en temel amacı, Kurân lafzını, 'tikel anlam'ın 'yaşanılmış tarihselliğinin cenderesinden kurtararak, onu bütün tarihsellikler için bir değer ve öneriler kaynağı haline dönüştürmek olacaktır. Zira, metin bizi hep, [derin özsel ve amaçsal boyutlarının cezbisiyle, adeta] bir akışkanlıkla, hususi (tikel) olandan umumi (tümel) olana doğru çekip götürmektedir.. Biliyoruz ki, metnin hususi delâlet yönü, "kültürel-tarihsel olguya doğrudan işarette bulunan anlamsal yön; âmm [delâlet yönü] ise, dinamik, sürekli ve her okumayla birlikte yeni anlamlara açık olabilecek yöndür..."¹⁰⁶. Öyleyse, tevîlin sistem haline getirildiği anlama ve uygulama çabasında, 'muayyen mâna' kesitlerinden, bütün tarihselliklere açık bir seyir haritası konumundaki 'maksat ve gâye vadileri'ne doğru yol alınacaktır. Bu da, değişik müellifler tarafından farklı sözcüklerle dile getirilmiş ise de¹⁰⁷, kısaca 'hakikî mânânın genişletilmesi' olarak tanımlanabilen, mecâz yoluyla gerçekleştirilebilir...

¹⁰² Ebü Zeyd, *Mefhûm*, s. 260; "Emir, halkını idare edip yönettiğinde, "âle'l-emîru ra'ıyyetehû" denilir" (İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, I/107; yine bk. "el-evlu: es-siyâsetu ellefi turâ'i meâlehâ: sonucunu görüp gözetin yönetim işi, idare" (el-İsfehânî (ö. 502/1108), Râğıb, *el-Müfredât*, s. 31)

¹⁰³ "İlmi talep eden, Kur'ân'ı karıp katsın; çünkü, ondadır öncekilerin ve sonrakilerin ilmi!" (ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I/8; II/154); "bu ise, O'nun sırf zâhir yorumuyla gerçekleşmez!.." (İhyâ, I/290); "Kur'ân'da, öncekilerin ve sonrakilerin ilmi vardır; hiçbir şey yoktur ki, Yüce Allah'ın onu kavratığı kimse için, onu Kur'ân'dan çıkarması (istihrâc) mümkün olmasın!" ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, II/189).

¹⁰⁴ "Kişi, Kur'ân için çeşitli anlam yönleri (vucûh) ortaya koymadıkça, derin bir anlayışa (fıkh) eremez!" (Gazâlî, *İhyâ*, I/290; ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, II/154).

¹⁰⁵ Ernst, "a.g.m.", s. 23.

¹⁰⁶ Ebü Zeyd, *Dinsel Söylem*, s. 190.

¹⁰⁷ "el-Mecâz, et-Tecâvüz, et-Tecevvüz (Ebü Ubeyde (ö. 210/825)); el-İttisâ' (el-Ferrâ (ö. 207/822)); el-Mecâz, el-Mesal, et-Teşbih, el-Kinâye, el-İştikâk (Câhız (ö. 255/868)), vd. ... Bu konuda geniş açıklamalar için bk. Ebü Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr-Dirâse fi Kadıyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile*, Beyrut, Dâru't-Tenvîr , 1983. Yine bk. Sedat Şensoy, "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecâz Tartışması", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı:8, yıl: 2002, ss. 1-37; Durmuş, İsmail, "Mecâz", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2003, XXVIII/217-220; Birışık, Abdulhamit, "Mecâzu'l-Kur'ân", *T.D.V. İslâm*

Tevîlin berâatı!.. Şu halde 'tevîl', bireyi, 'ahlâkî uygunluk, yarar ve çözüm' amacına yabancılaştırarak olan tutkuların ve fikrî uçarılıkların bir tezkiye yolu olarak değil, Kurân ile insan, Aşkın amaçlarla somut insanlık görüngüsü arasında bir köprü kurmanın dinamik, diri bir aracı olarak son derece değerlidir. Hem de, Hz. Peygamber tarafından, Abdullah İbn Abbâs (ö. 68/687) için yapılan duânın tuhfesi olacak kadar: "Ey Allahım!.. O [Abdullah İbn Abbâs]'ı Din konusunda derinliğine kavrayıcı bir anlayışa sahip kıl ve ona 'tevîli: [Kurân mânâlarını anlamayı (fehm)]¹⁰⁸ öğret!.." ¹⁰⁹. Yine Hz. Peygamber'in onun hakkındaki, "Ne güzel Kur'ân yorumlayıcısı (Tercümânü'l-Kur'ân) sen!.." ¹¹⁰ medhi de, bu bağlamda, teşvik edici bir maksim olarak yerini almıştır...

Öyleyse diyoruz ki,

Haydin, anlamın genişlemesi veya mecâz coşkusu!..

Çeşitli ilgiler ve durumlar sebebiyle, lafzın üzerinden yeni anlamlar üretmenin yolu olarak karşımıza çıkan 'mecâz' nedir öyleyse? Mecâz'ı, mânâda hakikatin karşıtı ve mukabili olarak kabul edip, bu terimi ilk kez netleştiren kimse Câhuz (ö. 255/868) olmuştur.¹¹¹ Ona göre mecâz, dili kullananlarca bir genişlik olmak üzere, lafzı, hakiki mânânın dışında olan bir mânâda kullanmaktır.¹¹² Öyleyse sözcük, delâlet etmesi için konulduğu (vaz') mânâda kullanılırsa hakikat olur. Bir münasebetle asıl mânâsından başka bir mânâyâ aktarılırsa ve kendi mânâsında kullanılmasına engel bir durum (karîne-i mâni'a) bulunursa, bu kullanım da mecâz olur...¹¹³ Kurân'da mecâz ile ilgili en tanınmış eserin sahibi olan Ebû Ubeyde (ö. 210/825) ise, mecâz'ı, belâğat âlimlerinin tanımlarından çok farklı olarak, 'Kurân'ın, ifadelendirmelerinde takip etmiş olduğu yollar ve yöntemler (turuk)' şeklinde ifadelendirmektedir.¹¹⁴

Metinden kaynağını alacak bir mecâz uygulamasında, yorumcunun, kendisiyle literal anlamın ötesine ulaşacağı bu diğer mânânın, mutlaka lafızla köklü bir münasebetinin (ta'alluk) bulunması gerekmektedir¹¹⁵; aksi halde, mecâz yoluyla yeni bir yorum elde etme, kurgulanmış bir metin yoluyla, orijininden kopmuş, böylece de uçarı anlamlar üretme girişimine dönüşür!.. Oysa ki, ilâhî metin üzerinden otorite sahibi ve geçerli yorumlar elde edebilmek için, dilin kendi doğal ve zorunlu alâkaları

Ansiklopedisi, Ankara, 2003, XVIII/223-225; Gündüzöz, Soner, *Arapçada Kelime Türetimi/Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, Samsun, Din ve Bilim Kitapları, 2005, s. 153 vd...

¹⁰⁸ İbn Aşûr, *Tefsîr...*, I/16.

¹⁰⁹ El-İsbehânî, Ebû Nu'aym (ö. 430/1039), *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*, Beyrût, Dâru'l-Kuttâbi'l-Arabî, 2. bs., 1387/1967, I/316; Gazâlî, *İhyâ*, I/292.

¹¹⁰ el-İsbehânî, *Hilye*, I/316.

¹¹¹ *Mefhûm*, s. 93.

¹¹² Halefullah, Muhammed Ahmed, *Selâsi Resâil*, s. 162. Yine bk. el-Cürçânî, Seyyid Şerîf (816/1413), *Kitâbü't-Ta'rifât*, ts. s. 202, 203.

¹¹³ Mevlevî, Tâhir-ül, *Edebiyat Lüğatı*, s. 96; Bilgegil, Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 130; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğâ*, s. 179, 180. Yine bk. Sabbagh, T., *La Métaphore dans Le Coran*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1943, s. 10.

¹¹⁴ İbnü'l-Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer (ö. 210/825), *Mecâzu'l-Kurân*, tahk. M. Fuâd Sezgin, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, III. bs., 1401/1981, I/19 (Takdim).

¹¹⁵ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, s. 94.

içinde kalınması; tevîl sürecinde elde edilecek anlamın, derecesi ne olursa olsun, lafız ile bir münasebetinin kesinlikle bulunması gereklidir... Bu noktada Gazâlî'nin şu tespitini aktarmak yerinde olacaktır, sanırım: "Kim, zâhir yorumu itibara almadan, Kurân'ın sırlarını anladığını iddia ederse, o kişi, kapıdan geçmeden evin içine ulaşmış olduğunu iddia eden kimse gibidir!.. (...) Kuşkusuz tefsirin zâhir boyutu, anlamanın olabilmesi için zorunlu olan dil konumundadır!.."116.

Kısaca, lafzın kendisine yorumlandığı diğer mâna, kesinlikle lafzın kendi bünyesinde açık ya da gizil olarak yer almalıdır.

Bazı âlimler, "konuşan kimse ancak hakikati dile getirmek ona zor geldiğinde mecâza sapar, o zaman da iğreti ifade kullanır; bu ise Allah hakkında imkânsız bir şeydir" gerekçesiyle, Kurân'da mecâzî ifadelerin bulunmasını kabul etmemişler ise de, çoğunluk, onun Kurân'da mevcut olduğu görüşünden yanadır. Zira, demektedir bu âlimler, şâyet Kurân'da mecâz bulunmamış olsaydı, onda vurgu (te'kîd), kimi ifadelerin zikredilmemiş olması (hazf), kıssaları tekrarlama, vb. hususların da bulunmaması gerekirdi. Ayrıca, Kurân'da mecâz bulunmamış olsaydı, ondaki edebî güzelliğin yarısı gitmiş olurdu"117. Öyleyse denilebilir ki, mecâz, estetik yönden olduğu kadar, yorum yöntemi açısından da, Kurân'daki önemli imkân ve anlatım şekillerinden birisidir.

Böylece, sözdeki tikel ve özel ufku işaretleyen bir anlam, mecâzı kullanan bir yorum yöntemi aracılığıyla tümel ve genel bir anlam platformunun enginliğine ulaşır. Bu arada belirtmeli ki, "...tarihsel-toplumsal olgunun gelişimi bazı tikel anlamları –özellikle hükümler ve yasama âyetleri söz konusu olduğunda- işlevsel olmaktan çıkartır ve ardından bu anlamlar, anlamsal ve tarihsel tanıklıklara dönüşür. Bu, dinsel metinlerin delâletlerinde üç düzeyle karşı karşıya bulunduğumuz anlamına gelmektedir: mecâzî tevile veya başka bir yoruma açık olmayan tarihsel tanıklık mesabesindeki anlamlar düzeyi; mecazî yoruma açık olan anlamlar düzeyi ve nihâyet, metinlerin içersinde hareket ettiği sosyokültürel bağlamdan elde edilmesi mümkün olan 'maksat' doğrultusunda genişleme imkanına sahip olan anlamlar düzeyi...118. İşte 'yorum'da bir sıçrama eşiği olarak yer alan 'mecâz', bizi bu ikinci ve üçüncü anlam mertebelerine ileten önemli bir köprü işlevi görmektedir.

Tevîl sürecinin zihin dünyasında ve olgular sahnesinde açacağı başlıca çığır, 'İlâhî Nass'ın belli bir tarihsellikte karakterize olan, bu sebeple de 'o ana ve o tarihsel kesitlere hitap' olma husûsiyeti taşıyan 'mâna boyutu'nu, şimdiki ve geleceğe doğru esneterek, 'maksat ve amaç' mertebesine yükselmek olacaktır, yani ikinci ve üçüncü anlam düzeyleri... Böylece metni hep muayyen bir koşulun yansıması olarak kısıtlayan 'varoluş çerçevesi' anlamsal ve tarihsel tanıklıklar olarak geride bırakılacak, motifler aracılığıyla tecelli etmek gayesini taşıyan 'Tanrısal rızâ ve ölçütler', 'müteakip şimdiki zamanlar' boyutunun derinliğini bürünecektir... Aksi halde ise, "Sadece [lafzî/tarihsel] anlam üzerinde durmak, metni belirli bir dönem

116 İhyâ, I/292.

117 Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II/255; yine bk. Kuteybe, İbn (ö. 276/889), *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, şerh ve neşir: Ahmed Sakr, Kahire, Dârü't-Türâs, 2. bs., 1393/1973, s. 132-134.

118 Ebû Zeyd, *Dinsel Söylem*, s. 190-191.

içersinde dondurmak ve onu tarihsel bir hadise veya örneğe dönüştürmek"¹¹⁹ olacaktır; daha somut olarak belirtmek gerekirse, zaman dışılık, ya da 'dini metnin ölümü'...

Ve çağrı!

İlâhî irâde, iki kere kırılmaya uğrar: önce, insânî bir öge ve araç olan bir dil aracılığıyla dönüşür... Burada, dünyada ve içkinlik alanında, bir Aşkînlık formatı ve özü taşımaktadır... Sonra, 'dil aracılığıyla zaten dönüşmüş bir irade olan metin', dünya koşulları ve gereklilikleri karşısında yorumlanarak ikinci bir kırılmaya uğrar... Bu gerçeğe rağmen, 'tefsir' olarak isimlendirilen bu salt insânî etkinliğin 'ilâhî dilemenin ta kendisi' olarak yansıtılması ise, Aşkînlığın çarpıtılması ve, – paradoksal bir durum- tüketilmesi [?] olacaktır!.. O halde, tefsir, 'tarihsel tetkikler' ve malzeme temini, Kurân'ın lafzıyla alakalı dilsel, anlamsal ve tatbikî araştırmalar, sözdeki lafzî mânânın ilk hitâp çevresi bakımından boyutlarını ortaya koyma vb. bakımlardan misyonunu büyük ölçüde tamamlamıştır. Devinim halindeki zaman içinde bambaşka ufuklar ve kavramlar çağını karşıladığımız, bu sebeple, 'lâhûfî olan bir theoria'nın değil, insana dönük bir praxis'in amaçlanması; ilke olarak, 'tefsîr'i olmazsa olmaz si non qua bir referans dünyası olarak yakınında tutan bir 'tevîl' sürecinin âcilen başlatılması kaçınılmazdır.. Nitekim bu gerçeğe dikkat çekerken Gazâlî, yukarda da alıntıladığımız üzere, zâhir tefsirin, anlam için gerekli olan ve de çokça dinlemekle alakalı olan lügat öğrenme yerini tuttuğunu, diğer yandan dilin tamamının ya da hiç olmazsa büyük bir kısmının bilinmesi gerektiğini, ayrıca Kurân'ın özü ve dışıyla alâkalı pek çok mânaların da bilinmesinin zorunlu olduğunu belirttikten sonra¹²⁰, bütün bunların nihâî amacının şu gerçeği vurgulamak olduğunu söylemiştir: Kurân'ı konuşan Allah'ın bir sınırı olmadığı gibi, kelâmının anlaşılmasının da bir sınırı yoktur!¹²¹ Ya da, "Kimde ilim, anlayış, takvâ ve eni konu düşünme yetisi (tedebbür) yoksa, o kimse Kurân'dan hiçbir lezzet alamaz. Öyleyse, bir kimsenin, dildeki lafızların mânasını bilmek demek olan zâhir tefsiri bilmesi, mânaların hakikatlerini anlamasında yeterli değildir!.." ¹²².

Bunun için de, Kurân metnini, çağların oluşturduğu, geçici ve görelî yöntemsel, zihnî ve sosyal kavramların ağırlığından kurtararak, başka bakış açılarıyla yorumlamak gerekmektedir.. Bir kere, 'Yorum, sadece kendisidir, daha fazlası: nass değildir!¹²³, ayrıca "Hiç bir âyet yoktur ki, onunla şimdi bir topluluk amel etmiş, daha sonra da onunla amel edecek başka bir toplumlar bulunacak olmasın!..."¹²⁴. Bir başka ifadeyle, 'yorumun yorumu'na dönüşmüş olan 'tefsîr' etkinliği, esas olarak metnin yorumunu amaçlayan 'tevîl'e intikal etmeli; böylece de, "geleneğin verdiği emniyet

¹¹⁹ Ebû Zeyd, *a.g.e*, s. 204.

¹²⁰ *İhyâ*, I/292; yine bk., *ez-Zerkeşî, el-Burhân*, II/155.

¹²¹ *İhyâ*, II/290.

¹²² *Ez-Zerkeşî, el-Burhân*, II/155.

ve güven duygusu"nun¹²⁵ sığındırıcı, yavaşlatıcı, özgüveni törpüleyici ve tembelliği çağrıştırmaya çekim alanı karşısında bağımsız kalabilmeli.

Kaynakça

- Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2. bs, 1969.
- Abdurrahmân, Abdü'l-Hâdî, Sultatu'n-Nass, Beyrut, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 1993.
- Ahmed Âsım [Efendi] (ö. 1819) *Kâmûs Tercemesi [el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît ve'l-Kâbüsi'l-Vasît]*, İstanbul, Cemal Efendi Matbaası, H. 1325.
- Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (15.-17. Yüzyıllar), İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Akarsu, Bedia, "Felsefe Açısından Dil", <http://www.turkischweb.com/anadilim/seite45.htm>
- Ayan, Hüseyin, Nesîmî Divanı, Ankara, Akçağ Yayınları, 1990.
- Bedevî, Ahmed Zeki, *A Dictionary of The Social Sciences*, Librairie du Liban, 1986.
- Bilmen (1883-1971), Ömer Nasûhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1973.
- Birand, Kâmiran, *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960.
- Birışık, Abdulhamit, "Mecâzu'l-Kur'ân", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, Ankara 2003.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Charles Guingnebert, *Libération des dogmes*, Flammarion, Paris 1910.
- Dârakutnî (ö. 385/995), *Sünen*, tahk. Abdullah Hâşim Yemanî el-Medenî, el-Medinetü'l-Münavvara, el-Hicâz, 1386/1966.
- De Towarnicki, Frederic, Martin Heidegger- Anılar ve Günlükler, çev. Zeynep Durukal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- De Suassure, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri I-II*, çev. Berke Vardar, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1976.
- Durmuş, İsmail, "Mecâz", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2003.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat, Ankara, Kitâbiyât Yayınları, 2002.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr-Dirâse fi Kadıyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile*, Beyrut, Dâru't-Tenvîr, 1983.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhûmu'n-Nass (Dirâse fi Ulûmi'l-Kur'ân)*, Kahire 1990.

- Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, 2. bs. 1997.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf (816/1413), *Kitâbu't-Ta'rifât*, ts.
- ed-Deylemî (ö. 509/1115), *el-Firdevsu bi-Me'sûri'l-Hitâb*, tahk. Es-Sa'îd ibn el-Besyûnî ez-Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- El-Gazâlî (ö. 505/1111), *İhyâu Ullûmi'd-Din*, Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, Mısır, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, , ts..
- el-Hafâcî (ö. 466/1073), İbn Sinân, *Sırru'l-Fesâha*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1402/1982.
- el-Hindî, Alâuddin (ö. 975/1567), *Kenzu'l-'Ummâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1399/1979.
- El-İsbehânî, Ebû Nu'aym (ö. 430/1039), *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfıyâ*, Beyrût, Dâru'l-Kuttâbi'l-Arabî, 2. bs., 1387/1967.
- El-İsfehânî, Râğıb (ö. 502/1108), *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut, ts.
- Eliade, Mircea, Mythes, *Rêves et Mystères*.
- El-Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn, *Râhatu'l-Akl*.
- Ernst Cassier, *İnsan Üstüne Bir Deneme* (1944), çev. N. Arat, İstanbul 1980.
- Ernst, Josef, "Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem", *Schriftauslegung Beitrage zur Hermeneutik des Neuen Testamentes und im Neuen Testament* (Münih), 1972. çev. M. Faik Yılmaz, (Yayımlanmamış çalışma).
- er-Râzî, Fahreddîn (ö. 606/1209), *el-Mahsûl fi 'İlmi Usûli'l-Fıkh*.
- *Essai Sur Les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1954.
- es-Sâlih, Subhî, *Mebâhis fi Ullûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 10. bs., 1977.
- Ez-Zehebî, Muhammed, et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn, Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 2. bs., 1396/1976.
- Ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), Bedruddin, *el-Burhân fi Ullûmi'l-Kur'ân*.
- Fenârî (ö. 834/1434), Şemseddin, *'Aynu'l-A'yân*, Âsitâne, Rif'at Bey Matba'ası, H.1325.
- Foulquié, *Dictionnaire de Langue Philosophique*.
- Gökberk, Mecit, *Değişen Dünya Değişen Dil*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 4. Baskı, 2004.
- Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum*, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2003.
- Görgün, Tahsin, "...Kur'an-ı Kerim'in Tamamına Muhatabız" (söyleşi), *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 166, Ekim 2004.
- Gündüzöz, Soner, *Arapçada Kelime Türetimi/Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, Samsun, Din ve Bilim Kitapları, 2005
- Halefullah, Muhammed Ahmed, *Selâsu Resâil*,
- Hamîdüddin el-Kirmânî hk. bk. Daftary, Farhad, "Kirmânî (İsmâ'îlî dâ'îsi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002.

- Harb, Ali, (*en-Nassu ve'l-Hakika-II*) *Nakdu'l-Hakika*, Beyrut, el-Merkezü's-Sekâfe el-Arabî, 1993.
- Herakleitos, *Kırık Taşlar*, çev. Alova, , İstanbul, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2003
- Hüseyin Sesli, *Dil Alanı Üzerine*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, no: 56, 1968.
- İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, ed-Dârü't-Tunûsiyye li'n-Neşr, ts.
- İbn Cinnî (ö. 392/1002), *el-Hasâis*, tahk., Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut, Dârü'l-Hudâ li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, -1372/1952 (?)
- İbn Fâris, Ahmed (ö. 395/1005), *Mücmelü'l-Lüğa*, tahk. Zübeyr Abdülmuhsin Sultan, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, şerh ve neşir: Ahmed Sakr, Kahire, Dârü't-Türâs, 2. bs., 1393/1973
- İbnü'l-Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer (ö. 210/825), *Mecâzu'l-Kurân*, tahk. M. Fuâd Sezgin, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, III. bs., 1401/1981,
- Kılıç, Sadık, "Yorum Sadece Kendisidir, Daha Fazlası: Nass Değil", *Seferler Arefesindeyim* Hep, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Kuçuradi, İonna, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997.
- Lichtenberg (1742-1799), Georg Christoph, *Aforizmalar*, çev. Tevfik Duran, Ankara, Dost Kitabevi, 2000.
- Magill, Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal, , İstanbul, Hareket Yayınları, 1971.
- Massignon, Louis, "Hallâc", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul M.E. Basımevi, 1977.
- May, Lord Robert (İngiliz Bilim Akademisi Başkanı), çev. Reyhan Oksay, *Cumhuriyet Bilim Teknik*, 13 Kasım 2004, yıl: 18, sayı: 921. (Discover, Kasım 2004'den naklen).
- Mukâtil ibn Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nazâir*, hazırlayan: Ali Özek, İstanbul, İSAV, 1993.)
- Nazif Şahinoğlu, "Te'vîl", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, M.E. Basımevi, 1979.
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul, Alfa Yayınları, 1998.
- Özen, Şükrü, "İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamının Fıkhîliği", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6, yıl: 2001.
- "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefî Antropoloji Hakkında Düşünceler", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi (Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına)*, haz. İonna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997.
- Pike, E Royston, *Dictionnaire des Religions*.
- Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi*, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Ankara, Tübitak Yayınları, 1. bs., 2003.
- Sabbagh, T., *La Métaphore dans Le Coran*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1943.
- Sedat Şensoy, "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışması", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı:8, yıl: 2002.

-
- Şahin Uçar, "İnsan, Varlık ve Zaman", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6, yıl: 2001.
 - Şahinoğlu, Nazif, "Te'vîl", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, M.E. Basımevi, 1979.
 - Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları., 1. bs., Mart-1985.
 - Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, İstanbul, Yeni Boyut, 1996.
 - Yavuz, Hilmi, *Felsefe Yazıları*, İstanbul, Boyut Kitapları, 1. bs., 1997.
 - Yavuz, Hilmi, *Geçmiş Yaz Defterleri*, İstanbul, Can Yayınları, 2. bs., 1998.
 - Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Tarihi Dersleri*, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.
 - Yusuf Örnek, "Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyyettin Mengüşoğlu", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi (Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Anısına)*.