

DİN DİLİNİ YORUMLAMA ÇABALARI ve BU BAĞLAMDA AKIL-NAKİL DENGESİNİN ÖNEMİ

Maşallah TURAN

ÖZET

Günümüzde, din dilinin mahiyeti konusundaki tartışmalarda, sembolik ve mecazî ifadelerin tahlili büyük bir önem arz etmektedir.

İfadeleri literal anlamlarıyla değil, ifade etmek istedikleri maksatlarla yorumlamayı önceleyen bu tahlillere göre, alegorik anlamın ortaya çıkarılması, teolojik bir metnin aktüellik kazanmasının vazgeçilmez şartıdır.

Zamanla, Tanrı mesajının üzerindeki örtünün kaldırılmasını amaçlayan bir disiplin haline gelen bu çabaların İslam dünyasında ciddi bir şekilde boy göstermesi, Hicri II. asırda özellikle Grekçe'den Arapça'ya yapılan tercüme yoluyla olmuştur. Bu fikirler bilahare o derece yaygınlaşmış ki, bazı Müslüman düşünürler, İslamî inançlarla Grek felsefesindeki rasyonel spekülasyonları uzlaştırmaya büyük bir önem vermişlerdir. Bu husus, söz konusu anlayışın ölçüsüzce kullanılmasında etkili olmuştur.

Bize düşen ölçülü hareket etmektir. Yani, hem dili zenginleştiren mecaz ve edebî tasvirleri tümüyle yok saymamak, hem de herhangi bir kritere tabi olmadan tüm ifadeleri mecaz gerekçesi ile öznelleştirip anlamı buharlaştırmamak gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sembolizm, Mecaz, Yorum, Ölçüt.

ABSTRACT

The Efforts of Interpretation of The Religious Language and in This Context The Importance of Balance of The Reason and Conveyance

Recently, on the discussion about the content of the religious language, the analysis of symbolic and metaphorical expressions has a great importance.

According to this assays, which foresees to interpret the expressions not only in their literal meanings, but also in the intensions they wish to express, releasing the figurative meaning is unavoidable obligation in gaining actuality of a text.

Introduction of this studies seriously into Islamic world that in the course of time converted into a discipline targeting to remove the cover on the God's Message, has become especially via the translations from Greek to Arabic in A.H. IIth centuries. These ideas have become so overspread over time that Islamic philosophers have greatly considered importance to reconcile the rational speculations in Greek

Philosophy with Islamic beliefs. This phenomenon has become effective about using carelessly of the perception of metaphorical language.

What we have to do is acting deliberately. We mean that it is both necessary not to ignore wholly metaphors and literary depictions making richer the language and, with metaphor excuse, not to evaporate and make subjective the meaning, without subjecting to any criterion.

Key Words: Symbolism, Metaphor, Interpretation, Criterion.

GİRİŞ

Vahyin muhatabı insan olduğundan, insanlardaki ilahî kelamı doğru anlama gayreti, nüzulün başladığı ilk günden günümüze kadar değişik şekillerde süregelmiştir. Tıpkı geçmişte olduğu gibi günümüzde de, İslam düşüncesinin en önemli kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiğine dair tartışmalar, tercüme ve tefsirle ilgili çalışmalarda dil felsefesinin ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Dil felsefesi bağlamında, sembolizm algısına dayanan "Sembolik Dil Anlayışı", din dilinin mahiyeti ve nasıl yorumlanması gerektiği konusunu ele alan önemli bir yaklaşım tarzıdır.¹ Kimi zaman dînî söylem ve terminolojinin çağdaş bilgi ve tecrübeler ışığında yeniden gözden geçirilmesi ve ayıklanması ihtiyacından doğan, kimi zaman da mantıksal deneyciliğin katı tehditlerini hissetmekten kaynaklanan bu anlayışa göre, *genel olarak bazı konularda dille tecrübe arasında tam bir örtüşme bulunmamaktadır*, ayrıca dilin sınırları tecrübenin son sınırları demek değildir. Öyleyse dille ifade edilmesi zor olan veya dilin erişemediği hakikatlerin, başka türlü anlaşılma ve kavranma şekilleri bulunabilir. Sanat ve edebiyatta olduğu gibi, din alanında da nesnel ve katı gerçekliğe dayanan veya onu çağırıştıran bir dil yerine, bireye hakkını veren sezgiye dayalı sembolik ve esnek bir dil, bu anlama ve kavrama imkânını bize verebilir.²

Birçok yazar için fark gözetilmeksizin birbirlerinin yerine kullanılan 'imge', 'işaret', 'alegori', 'sembol', 'mecaz', 'mesel-temsîl', 'teşbih',³ 'müteşabih' vb. farklı

¹ Bkz. Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.95.

² Bkz. Koç, a.g.e., s.95; Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999, III, 1329-1330.

³ Bkz. Ebu Musa, Muhammed Muhammed Ebu Musa, *el-Belağatü'l-Kur'aniyye Fi Tefsiri'z-Zemahşeri ve Eseruha Fi'd-Dirasati'l-Belağiyye*, Mektebet-u Vehbe, II. Baskı, Kahire, 1988 (1408), I, 202.

kelime ve terimlerle de ifade edilebilen bu görüş,⁴ çalışma alanı olarak özellikle metafiziğin ve dinin konularını gündemine almıştır. Temelde, Kur'an-ı Kerim'in daha iyi anlaşılmasına yönelik olan takdire şayan bu çabalar, birtakım problemleri de beraberinde getirmiştir. Özellikle dinî ya da teolojik ifadelerin tahlili, sembolik ve antropomorfik (insan biçimci) ifadelerin gerçekte delalet ettikleri şeyi ne oranda karşılayabildiği gibi konular, gündemde önemli bir yer işgal etmektedir.

Öyleyse dinî duyarlılığımız ya da yönelişimiz ne olursa olsun, dinin kullandığı dilin mahiyeti, mantıkî statüsü, bilgi verici olma özelliği gibi konular üzerinde yeniden düşünmek, din dilinin gerçekte neden söz ettiğini ve içerdiği hususların neler olduğunu tartışmak önem arz etmektedir. Daha açık bir ifadeyle, din dilinin harfi harfine sözlük anlamlarıyla mı alınacağı, yoksa temel anlamının dışında mı yorumlanacağı meselesi hâlâ bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

Dilin, literal anlamıyla alınmayıp bunun dışında yorumlanması durumunda ölçüt ve kriterler neler olmalıdır? Zira lafızların vaz'î dediğimiz birincil anlamlarının bırakılıp daha farklı anlamlara gidilmesinde, konunun akademik düzlemde kalmasını sağlayan bağlayıcı birtakım kriterler yoksa, o zaman fikir yerine kargaşa ortaya çıkar, dinin kendisine ait evrensel herhangi bir sabitesi kalmaz ve vahyin özünden uzaklaşmak kaçınılmaz olur.

Bu nedenle din dilinin yapı ve özelliğini ortaya koymak maksadıyla yapılacak olan ciddi bir çalışmada, gerek sembolik dil anlayışının gerekse literal veya mantıksal açıdan ilgili olduğu kavramların, ifrat-tefritten ve gelişigüzel değerlendirmelerden uzak, her tarafa hakkının verileceği bir düzeyde ele alınmasını sağlayacak objektif bir takım kriterler eşliğinde işlenmesi, son derece önem kazanmaktadır. Şimdi bu konulara gaye ve maksadımızı gerçekleştirecek ölçüde bir göz atalım.

1- Sembol ve Sembolizm Kavramlarının Tahlili: *Sembol* (İng. *symbol*; Fr. *symbole*; Al. *symbol*): "Bir düşünce, fikir ya da nesnenin yerini tutan, bir kavramı veya bir düşünceyi belirten gözle görülür ve anlamı bilinir işaret demektir. Bir anlamı ya da nesneyi ifade etmek veya göstermek için kullanılan sözcük, işaret ya da mimik olarak *sembol*, kendisine, ortak bir anlaşma, uzlaşma ya da gelenek aracılığıyla belli bir anlam aktarılan uzlaşımın işareti, belirli bir nesne, süreç veya işlemi ima etmeye yarayan şeyi tanımlar."⁵

⁴ Bkz. Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, Çev. Meral, Ayşe, İnsan Yay., İstanbul 1998, s.7; Esed, Kur'an Mesajı, III, 1329.

⁵ Bkz. Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s.840.

“Sembol terimi, taşıyan anlamına gelen Yunanca’daki *sumbolon* ve Latince’deki *symbolus*dan gelmektedir.”⁶ Buna göre, sembol bir habercidir, bilincin iki düzeyi arasında, profan ve kutsal arasında bir aracı unsurdur, aracı bir göreve sahiptir, o bir köprüdür, gizli bir anlamı ortaya çıkaran bir tasvirdir.⁷

Grekçe asıllı olduğu düşünülen *sembol*,⁸ müphemiyet içinde, görülmeyen bir realiteyi yansıtan bir simge ya da maddî bir nesnedir. Bu bakımdan, müşahede olunamayan ve esrarlı bir olgu hakkında bize çok net olmayan bir duygu, his ve izlenim vermektedir. Dinî semboller, salt rasyonel bir bilgi vermekten ziyade sezgisel bir algılayış sağlayan kutsalın ifadeleridirler. Semboller, kutsalın farklı tezahürlerinin yorumunu mümkün kılan teorik şifreyi sunarak beşerî varlığa yabancı olanın farkına varılmasına yardımcı olur.⁹

Özetlemek gerekirse; sembol, zihinle kutsal arasında aracılık yaparak görülmeyen bir realiteyi somut, elle tutulur derecede açık olmayan bir algılayış ile anlamamıza yardımcı olan bir tasvirdir, işaret yollu bir anlatımdır, gizemli olanı keşfetmeye yönelten bir iletişim ögesidir.

Bu bağlamda, felsefede, sembole dayanan anlatım biçimine “sembolizm” adı verilmektedir.¹⁰ Sembole ve sembolün içerdiği anlama bağlı olan sembolizm, dolaylı veya dolaysız bir analogi¹¹ niteliği taşır ve olguları yorumlamaya veya inançları anlatmaya yarayan semboller sistemi şeklinde belirir.¹²

Bu noktada sembolizmin, bir metot olarak sadece sembolleri kullanmadığını vurgulamakta fayda vardır. Eğer sembolik bir dilden bahsediliyorsa mecazlar, analogiler, kıssalar ve sembolik kelimeler topyekün sembolik dilin içinde kullanılan elemanlar olarak karşımıza çıkacaktır. Din, mitoloji ve sanat gibi temsilî sembollerin geçerli olduğu alanlardan birinde sembolizm söz konusu olduğunda, sembolizmin

⁶ Schwarz, Fernand, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, Çev. Aslan, Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s.282; Tokat, Latif, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s.9.

⁷ Bkz. Schwarz, a.g.e., s.283.

⁸ Bkz. Schwarz, a.g.e., s.137; Bayrav, Süheyla, *Symbolisme Medieval*, İstanbul Matbaası, 1956, s.1.

⁹ Bkz. Schwarz, a.g.e., s.284.

¹⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.840.

¹¹ “Analoji kelime anlamıyla, *teşbih*, *benzerlik*, *benzeşme*, *karşılaştırma*, *mukayese*, *kıyas* ve *benzeyen şey* demektir. Yunanca “ana logon”, bir şeye nispetle, bir şeye oranla anlamındadır. Dolayısıyla analogi, iki figür veya nitelik arasındaki benzerliktir. Bunlardan biri bilinmese bile, eğer diğeri ile olan ilişkisinin bir benzerlik ilişkisi olduğu biliniyorsa diğeri de anlaşılabilir. Gerçekte farklı olmakla birlikte, bazı yönlerden birbirine benzer olan kavram veya varlıklar arasındaki ilişki bu yolla anlatılabilir. Mesela, Tanrı’nın kızması, sadece insanın kızmasıyla anlatılabilir.” Tokat, *Dinde Sembolizm*, s.142.

¹² *Meydan Larousse*, Büyük Lugat ve Ansiklopedi, Sabah, tsz., XVII, 489.

kullandığı malzemeler son derece zengindir. İşaretler, renkler, sesler, mecaz, mesel, kıssa, teşbih gibi dilsel anlatım biçimleri bunlardan bazılarıdır.¹³

Anlaşılan o ki sembolizm, hem dilsel öğelerde, hem nesnelere, hem de fenomenlerde görülebilmektedir. Burada konumuzu özellikle ilgilendiren ifade sembolizmi, ifade vasıtası olarak semboller, mecazları, kinayeleri, teşbihleri ve bu türden olan dilsel anlatım biçimlerini kullanma sanatıdır.¹⁴ Doğrudan anlatılması zor olan duygu ve düşüncelerin incelik ve derinliklerini, sembolik ifadeler kullanarak dile getirme sanatıdır.¹⁵

Sembolik anlamın ortaya çıkarılmasının önemini vurgulayan Eliade, sadece objektif bir çalışma yapma niyetiyle malzeme toplayan bir *antikacı* durumuna düşmüş olmaktan kurtulabilmenin böyle bir çabayla mümkün olabileceğini söylemektedir. Ona göre, toplanan malzemelerin yorumlanması şarttır. Zira Dinler Tarihine, *geçerli* bir yorum uygulandığı zaman, Dinler Tarihi bir *fosiller, harabeler ve modası geçmiş şeyler müzesi* olmaktan kurtulacak ve her araştırmacı için anlaşılmayı ve ortaya çıkarılmayı bekleyen bir mesajlar dizisi haline gelecektir.¹⁶

Bu yorum çabaları, aynı zamanda *yaşayan din anlayışının* test edilmesi anlamına da gelmektedir. Gelenek ve kültürlerindeki pek çok iyi unsurların yanında, zamanla birtakım bid'at ve hurafeleri de bünyesinde barındırabilen dinî anlayışların, zaman zaman asıl kaynaklar ışığında yeniden test edilmeleri gereği ortadadır.

Bu anlamıyla sembolizm, dil felsefesinde özellikle son zamanlarda merkezî bir konuma gelmiş ve doğal olarak kutsal metinlerin nasıl anlaşılması gerektiğini yeniden tartışmaya açmıştır.¹⁷ Bu tartışmalarda, bizce en kritik nokta, sembolizme başvurmada temel kriterin ne olacağı meselesidir. Çünkü ölçütü olmayan bir yorumlama çabasının, keyfi ve son derece gelişigüzel olacağı açıktır. Böyle bir keyfîlik ve sübjektiflik, sembolizm tartışmalarının pek çoğunun kaynağı olmuştur. Öyleyse bu konuda tatmin edici bir yol takip edilmesi zorunludur.

Keyfi ve gelişigüzel yorumların, bir bakıma önüne set çekmek isteyen Eliade, *yorumu* teknik veya bilimsel bir keşifle mukayese ederek şöyle demektedir: “Keşiften önce de, keşfedilen realite orada idi. Sadece onu göremiyor veya anlayamıyorduk. Ayrıca ondan yararlanmasını da bilmiyorduk. İşte aynı şekilde yaratıcı bir yorumda,

¹³ Bkz. Tokat, a.g.e., s.135-143.

¹⁴ Bkz. Tokat, *Dinde Sembolizm*, s.135.

¹⁵ Bkz. Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s.410.

¹⁶ Bkz. Eliade, Mircea, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1995, s.2.

¹⁷ Bkz. Tokat, a.g.e., s.27.

önceden kavrayamadığımız birtakım anlamların örtüsünü kaldırıyor, onları önemli bir belirginliğe kavuşturuyor ve bu yeni yorum hazmedildikten sonra ise şuur aynı şekilde kalmıyor.”¹⁸ Bu açıklamalara göre, daha önce varolan üstü örtülü bir realiteyi ortaya çıkaran sembolizm gayretleri makbuldür, gerçekte olmayan bir anlamı icat eden çabalar salt öznel bir nitelik arz eder, doğru sonuca vardırırmazlar.

Konuyu biraz daha özele indirgeyip, Kur’an metnini anlamada sembolizme gitme ölçütü bağlamında ele alalım. Acaba sembolik anlatıma başvurma kriteri ne olmalıdır?

Şunu net bir şekilde ifade etmek gerekir ki, Kur’an metni, bir konuyla ilgili olarak yeterince açıksa, bu anlamı dışlamak pahasına sembolik bir anlam veya kinayeli bir yoruma başvurmak uygun düşmez.¹⁹

Zira vahiy, tarihteki bütün örneklerinde, egemen ve düzenleyici olmak üzere nazil olmuştur. Öyleyse, akademik ve gerçekçi olmayan birtakım endişelerle Kur’an vahyini, herhangi bir dönemin hâkim düşüncesine benzetmeye çalışmak suretiyle pasifleştirme ve onu edilgen bir konuma itme alışkanlığı, ilahî vahyin iniş esprisiyle bağdaşmaz. Gerçek şu ki, Kur’an, Yüce Allah tarafından, bireysel ve sosyal yaşamı pek çok açıdan düzenlemek üzere nazil olduğuna göre, edilgen ve pasif değildir. Allah, zamanın zorlayıcı ve sınırlayıcı şartları içinde sıkışmış, ötesini göremeyen bir beşer durumunda olmadığı gibi, zaman da O’nun hâkimi değil, aksine mahkûmu ve mahlûkudur. O, olmuş, olmakta olan ve olacak her şeyi bilen biri olarak ezelfî kelâmını indirdiğinden vahiy aktiftir, egemendir, etkendir.

Hiçbir harici gerekçe, Kur’an’ın bu aktifliğini gölgelememelidir.²⁰ Zamansal mesafe, sosyal ve kültürel zeminin farklılığı, -hangi gerekçelerle olursa olsun- nasırların somut ve mütebadir dediğimiz birincil anlamlarını terketmeyi meşrulaştırmamalıdır. Örneğin, Kur’an’da Ehl-i Kitab’ın arada geçen onca zamana ve meydana gelen konjektör farkına rağmen, Kitap’taki bazı somut çözümleri sözgelimi

¹⁸ Eliade, a.g.e., s.73.

¹⁹ Bkz. Ahmed, Aziz, *Hindistan’da İslam Kültürü Çalışmaları* (Studies in Islamic Culture in the Indian Environment), Çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s.262.

²⁰ “Yüce Allah, bir şeyi kendisine nispet ederek Kur’an’da zikrediyorsa, o şeyin sebep-sonuç kurallarına uyup uymadığı meselesi önemli değildir. Diğer yandan, bu hususla çelişki arz etmediği gibi paralelliği söz konusu olan rivayetlerin varlığı da önemlidir. Ayrıca, bir zorunluluk bulunmadıkça Kur’an anlatımında sembolizmi/sembolik anlatımı ileri sürmek doğru değildir.” Şimşek, M. Sait, *Kur’an’ın Ana Konuları*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1999, s.43.

zinayla ilgili cezayı tatbik etmemeleri tenkit konusu edilmektedir.²¹ Öyleyse kişiye düşen, *nassların açık anlamlarını çiğneme pahasına* çıkaracağı sözde gaî yorumlara itibar etme yoluna gitmemesidir.

Vahyin egemenliği ve düzenleyiciliği, ancak açık ve mütebadir anlamın garantörü olan somut çözümlere itibar etmekle mümkün olur, tarih içinde yer alan beşerî sapmalar da, ancak bu sayede düzeltilebilir. Vahiyde, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Zeynep'le evliliğinde görüldüğü gibi toplumun egemen normlarına ters düşse de, toplumu dönüştürmek vardır. Din, hazır bulduğu sosyal ve kültürel yapıyı teşrinin kaynağı yapmaz, bunun açık delillerinden biri de Hz. Yusuf'un, kardeşini Melik'in dini üzere alkoyamayacağını bildiren ayettir.

Burada önemli olan, Kur'an vahyinin apaçık manalarını, birincil anlamlarını dışlamak ve çiğnemek pahasına sembolizme gidilmemesidir. Bu ölçü muhafaza edilmek suretiyle sembolizme başvurulduğu takdirde, Kur'an yorumuna ilişkin birtakım önemli yararlar ve yeni boyutlar elde edilebileceği de inkâr edilemez.

İlimli ölçüler çerçevesindeki sembolik dilin meşru ve yararlı olduğunun örneklerine, kutsal metinlerde ve peygamberlerin sözlerinde de rastlıyoruz. Sözelimi, İhlâs suresinin ikinci ayetinde Allah'ın '*samed*' olduğu bildirilir. Yağmur ve sel sularının aşındıramadığı, fırtınalara karşı etkilenmeden dimdik ayakta duran bir kaya ya da kayalık demek olan '*samed*',²² hiçbir şeye muhtaç olmayan ve her yaratığın kendisine muhtaç olduğu yüce ve güvenilir bir sığınak ve dayanak anlamında, sembolik olarak Allah'a atfedilmiştir.²³

2- Alegori: Grekçe "*alegoria*", İsa (a.s.)'dan sonra Herakleitos takma adlı bir gramerci tarafından ilk defa terim olarak kullanılmıştır. Bu kelime, dolaylı bir iletişim biçimini ifade etmekteydi. *Bir şeyi söyleyerek, başka bir şeyi kastetmek anlamına geliyordu*. Bunun eşanlamlısı olan "*allegorein*" ise, genel anlamın dışında daha derin,

²¹ Bkz. Yiğit, Metin, "*Hermeneutik Yöntem ve Usul-İ Fıkhn Kat'i-Zanni Diyalektiği*", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu, Erzurum, Mayıs 2001, s.178.

²² "Samed" kelimesiyle ilgili bu yorum, yapılan tefsirlerden sadece bir tanesidir. Kelimenin diğer sözlük manaları ve seleften rivayet edilen tefsirler hakkındaki ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Kesir, Ebu'l Fida İsmail ed-Dimeşki, (V. 774/1373), Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, (I-III C.), İhtisar ve Tahkik: Sabuni, Muhammed Ali, Daru'l-Fikir, Lübnan-Beyrut, 1419 (1999), III, 691; Mevdudi, Ebu'l-A'la, *Tefhimu'l-Kur'an*, Çev. Muhammed Han Kayani, ve diğerleri, İnsan Yay., İstanbul 1997, VII, 307-309.

²³ Bkz. Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul tsz., X, 88; Koç, Din Dili, s.106-107.

alelade insanın anlayamadığı başka bir anlam demektir.²⁴ Cicero, gramercilerin alegorisini şöyle tanımlar: “Bir şeyi söyleyip onunla başka bir şeyi kastetmektir.”²⁵

Alegori, kişiyi görünüşün ötesine götürecek ve orada yatan gizli anlamı aramaya yöneltecek biçimde kurulmuş bir anlatım tarzıdır. Yunanca “allos (öteki) ve agoreuein (anlatıcı)” anlamına gelen terimin ima ettiği gibi, alegorik anlatımda kullanılan dilin hemen algılanan anlamından öte bir başka anlamı da içeren gizli bir “öteki anlatıcısı” vardır.²⁶

Alegori, en genel anlamda kendisi de bir semboller sistemi olan dil aracılığıyla yapılan ifade manevralarıdır ve sözlü gelenekle başlayıp yazılı gelenekle temel bir dönüşüm geçirmiştir.²⁷

Gerek Doğu, gerekse Batı edebiyatlarında geniş yer verilen alegori, dinler tarihinde, kutsal kitapları mecaz ve sembollerle yorumlayan bir yöntem olarak karşımıza çıkar. Alegori yöntemi, özellikle Yahudi Philon, Hıristiyanlarda Origenes, İskenderiye Okulu ve Aziz Bernardus tarafından kullanılmıştır.²⁸

“Mecaz” diye çevirebileceğimiz “alegori”, felsefede ve özellikle teolojide kullanılmış ve kutsal kitapların simgesel anlamlarını dile getirmede önemli bir fonksiyon üstlenmiştir.²⁹ Öyle ki, *teolojik tarihî süreçte, alegoriye dayanan yorum, genel itibarıyla Tanrısal bilgiye daha uygun, daha yüksek bir anlamı keşfetme çabalarının adresi olmuştur*. Kabul edilemez veya saçma bir anlamla karşılaşıldığında, bundan alegorik, yani olağan anlamın dışında bir anlamın

²⁴ Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s.32-33.

²⁵ Özcan, a.g.e., s.35.

²⁶ Bkz. *Ana Britannica*, Genel Kültür Ansiklopedisi, Ana Yayıncılık ve Encyclopedia Britannica, İnc., 1986, I, 342; çok geniş bir alana yayılan alegoriyi, sadece bir edebî tür olarak düşünmek yerine her türde rastlanan, denetimli bir dolaylı anlatım, bir çift anlamlılık boyutu ya da tarzı olarak görmek daha yararlı olabilir. Böyle geniş bir perspektifle bakıldığında, alegorik tarzın otoriter rejimlerde daha çok geliştiği görülür. Nitekim Batılı insanın zihnine bütünsel olarak egemen olmayı amaçlayan Hıristiyan öğretisinin geçerli olduğu ortaçağ Hıristiyanlık dünyasında, alegori büyük bir yayılma alanı bulmuştu. Yaşamın her alanında kısıtlamaların çok güçlü olduğu bir dönemde, alegori bir özgürlük aracıydı. Bununla birlikte büyük mitlerin insanın önemine ilişkin değişen yeni yorumlarının kuşaktan kuşağa aktarılması, genellikle alegorik bir kavrayışla gerçekleşir. Alegorik tarzın bıraktığı tortu, mutlaka yorumlanması gereken dolaylı, belirsiz, hatta bulanık bir simgeselliktir. Bkz. *Ana Britannica*, Genel Kültür Ansiklopedisi, I, 342.

²⁷ Bkz. *Ana Britannica*, Genel Kültür Ansiklopedisi, I, 343.

²⁸ Bkz. *Meydan Larousse*, Büyük Lugat ve Ansiklopedi, Sabah, Ekim 1992, I, 290.

²⁹ Bkz. Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s.267.

bulunması gerektiği anlayışı, kutsal kitapları yorumlama³⁰ çabalarında son derece zengin bir literatürün meydana gelmesine zemin hazırlamıştır.³¹

Alegoriden bahsederken, tarihte alegori yöntemini en iyi kullandığı varsayılan Yahudi filozof Philon'dan (İ.Ö. 15/20-İ.S. 45/50) bahsetmemek, bir eksiklik olacaktır. Philon hakkında Gerard Bruns şöyle demektedir: "Philo,³² antikitedeki en büyük alegoristtir, tarihin en büyük yorum ustalarından biridir ve pek çok açıdan yorum tarihinin temel taşıdır."³³ Philon'a göre alegorik yorum, "kavram ve inançları itibariyle yabancı bir sisteme ait cümlelerin kişinin kendi dilinde yeniden tasviri anlamına gelir. Bu fikir, İbranice İncil'in Yunanca tercümesi üzerine çok sayıda yorumda bulunmuş olan Philo Judaeus'ın durumunda, alegorik yorumun mantığını kaba saba ve ham bir şekilde tasvir etmektedir. Bu bağlamda, anlamlandırma, sadece özgün bir mesajın canlandırılması veya korunması anlamına gelmez, daha çok bir metni son derece yeni bir kültürel çevreye entegre etme anlamına gelir."³⁴

Stoacı düşüncede önemli bir yere sahip olan İskenderiyeli Yahudi filozof Philon, dış anlam-iç anlam ayırımına özellikle vurguda bulunarak, iç anlama ulaşmak amacıyla alegorinin kullanılması gerektiğini belirtmiştir. Alegori, Philon'la başlayan bir yorum yöntemi olmasa da, o, bu yöntemi Eski Ahit yazılarına ustaca uygulamayı denemiştir. O, "hangi durumlarda kutsal metnin ifadeleri literal veya alegorik olarak anlaşılmalıdır?" şeklinde akla hemen gelebilecek bir soruya şöyle cevap verir: "Tanrı, kutsal metnin alegorik olarak anlaşılması gereken pasajlarında bazı belirtilere yer verir. Kutsal kitapta hata ihtimali bulunmadığına göre anlamsız, yanlış veya tuhaf gibi görünen pasajların anlaşılmasında *alegori*, ifadelerin yorumlanmasında ve doğru anlama ulaşılmasında sıçrama tahtası işlevi görür."³⁵

Philon, literal ve alegorik anlam arasındaki ilişkiyi, beden ile ruh arasındaki ilişkiye benzeterek, yorumu, üst anlamı ortaya çıkarmak amacıyla ifadenin fiziki yapısını aşmak olarak nitelendirir. O, alegorik yöntemi, Eski Ahid'i çelişki ve anlamsızlıklardan kurtaracak bir formülasyon olarak algılayıp, literal anlamın ötesinde sembolik ve mistik anlamlar keşfetmeyi denemiştir.³⁶ Ayrıca Philon alegorik yöntemle

³⁰ Alegorinin fonksiyonu, lafzın eskiliğine rağmen, kutsal kitabın yeniliğini göstermektir. Bkz. Özcan, a.g.e., s.36-37.

³¹ Bkz. Özcan, a.g.e., s.33.

³² Kaynaklarda yer yer "Philo" şeklinde geçer.

³³ Bruns, Gerard, *Antik Hermenötik*, Çev. İhsan Durdu, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2001, s.146.

³⁴ Bruns, a.g.e., s.139-140.

³⁵ Bkz. Demir, Şehmuz, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s.119-120; Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s.25.

³⁶ Demir, a.g.e., s.120.

Eski Ahid'i çelişkilerden kurtarmaya çalıştığı gibi, Eski Ahid'le Yunan felsefesi arasındaki çatışmayı da ortadan kaldırmaya özen göstermiştir.

Şüphesiz alegorilerin kullanımı, insan ruhunun derin bir ihtiyacını karşılar. Yalın biçimde ifade edilen bir düşünce, açık olsa bile, insan yüreğinde bir yankı uyandırmayabilir. *M.Ö. V. yüzyıldan M.S. XIII. yüzyıla kadar alegori, basit bir edebi oyun değildir. O, hakikate ulaştığına inanan bir ruhun hamlesi, soyut kelimelerle ifade edilemeyen varlığı bilme ve tanıma yoludur.*³⁷ Alegorinin söz konusu süreçteki bu özelliğinden dolayı, gelişigüzellik ve keyfilikten sakınılmaya çalışılmıştır. Dış anlamın ötesine giden farklı anlamların hangi çerçevede kalması gerektiği ve dış anlamın tamamen iptal edilmesi durumunda keyfilik tehlikesinin baş göstereceği endişesinden hareketle alegorik yorumcular, *daha derin bir anlamı ortaya çıkarabilmek için, dış anlamdan (sens literal) hareket etmek gerektiğini* söylemekte ısrar etmişlerdir.³⁸

Sözgelimi, bir anlamda Hıristiyan alegorisini ilk defa ortaya atan Aziz Pavlos'un³⁹ anlayışında, *gizli anlam, açık anlamla ilişki içindedir.*⁴⁰ Luther'in anlayışına göre de, *"metin, kendi kendini yorumlayıcı ve kendi içinde yetkindir."*⁴¹ Morton Bloomfield ise şöyle der: *"Herhangi bir sanat eserinin büyüklüğünün, lafız itibarıyla, esere biçimini ve varlığını veren şeyde yattığını söylüyorum. Mukayese kabul etmez ölçüde en derin anlam, kelime anlamıdır; çünkü kelime anlamı bize her zaman yeni bir yorum imkânı sağlar. Herhangi bir özel anlamın değişikliğe uğraması söz konusu değildir. Anlamı açmak için kelime anlamına geri dönmemiz gerekir. Kelime anlamı, metne hayat verir ve sürekliliğini sağlar. Yanlış yorumu düzeltici bir güç olarak işlev görür."*⁴² Bir örnek vermek gerekirse, Kabil'in kalkıp kardeşi Habil'i öldürdüğünü bir vakıa olarak belirten *bir Kabil ile Habil öyküsü var olmadan*, Kabil ile Habil öyküsünün ne alegorik ne de başka herhangi bir tür okunuşu söz konusu olamaz ve böyle bir durum, Kabil'in Habil'i öldürdüğü *anlatısal gerçeğinin* yoruma kapalı olduğu anlamına gelir. Söz konusu öykü, anlatının pragması veya konusu, yani gerçekleşen şeydir. O halde sorun, gerçekleşen şeyin nasıl değerlendirileceğidir.⁴³

³⁷ Bkz. Özcan, a.g.e., s.29.

³⁸ Bkz. Özcan, a.g.e., s.33.

³⁹ Bkz. Özcan, a.g.e., s.35.

⁴⁰ Bkz. Özcan, a.g.e., s.36.

⁴¹ Bruns, *Antik Hermenötik*, s.150.

⁴² Bruns, *Antik Hermenötik*, s.149.

⁴³ Bruns, a.g.e., s.150-151.

Batıda, alegorinin gelişigüzelikten ve keyfilikten uzak durması veya böyle bir tehlikeden kurtarılması adına gösterilen bu tür hassasiyetlerin, müslüman ilim adamlarının *sembolizm* konusundaki endişe ve hassasiyetleriyle belli oranda örtüşmesi önemli bir noktadır. Zira bu ortak endişe ve kaygılar, böylesine önemli bir konuda, gelişigüzel ve ölçüsüz hareket edilmemesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

3- Hermenötik: Kutsal metinlerin yorumu⁴⁴ olarak bilinen “*hermeneutique*”, Grekçe “*hermeneuein*”⁴⁵ fiilinden türetilmiştir.⁴⁶ *İfade etmek, açıklamak ve bir dilden diğer bir dile tercüme etmek* anlamlarına gelir.⁴⁷

“Hermeneuein”deki dile getirmek, yorumlamak ve bir dilden diğerine tercüme etmek şeklindeki üç temel anlam, bir ve aynı kelimeye ait olduğuna göre, onların özelliklerini araştırıp birini diğerlerinin aleyhine olacak şekilde ön plana çıkarmaksızın, aralarındaki ilişkiyi belirleyebiliriz. Buna göre ister bir mesajın bildirilmesi, ister bir tercüme ilişkisi, ister bir rüyanın yorumu, isterse bir metnin açıklaması söz konusu olsun, hermenötikte daima bir anlama isteği ya da arzusu karşısında bulunmaktayız. Buradan hareketle denebilir ki, “hermeneuein”in rolü, akla uygun bir mesajı ortaya çıkarmak için aracılık etmektir.⁴⁸

Bu “*hermeneuein*” fiili, *Greklerde çatışan eski ve yeni değerleri uyuşturma çabasının bir ürünüdür*. Mitolojilerinden anlaşıldığına göre Grekler, yabancı toplumlarla karşılaştıklarında, yepyeni bir tecrübe yaşadılar. Bu tecrübe, yabancı olup ilk defa görülenle kendilerine ait olanın karşılaşmasından doğmuştur. Grekler, hermeneuein fiilini anahtar bir kavram olarak kullandılar. Bununla, eski değerlerle yenileri uyuşturmaya çalıştılar, böylece bozulan sosyal yapıyı bir dengeye

⁴⁴ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s.26; “Hermenötöğe dair en kalıcı ve en önemli canlı gelenek, kutsal kitapların yorumuyla ilgili olanıdır... Bunlar, metinlerdeki zor bölümlerin nasıl yorumlanacağını ele alır.” Palmer, Richard E., *Hermenötik (Hermeneutics)*, Çev. İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s.15.

⁴⁵ “Hermeneuein, bir ifadenin anlamını açıklama ve anlaşılır kılama demektir. Grek mitolojisinde Tanrıların mesajını dil aracılığıyla insanlara anlatan elçiye ‘Hermes’ adı verilmiştir. Hermes’in yaptığı iş, bir nesneyi, sözü veya durumu anlaşılabilir olmaktan çıkarıp anlaşılır kılmaktır.” Gezgin, Ali Galip, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur’an’da “Kavm” Kelimesinin Semantik Analizi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2002, s.93-94.

⁴⁶ “Hermenötik kavramı, Yunanca bir fiil olan ve genellikle ‘yorumlamak’ olarak tercüme edilen *hermeneuein*’den ve isim olarak da ‘yorum’ anlamındaki *hermeneia*’dan gelmektedir.” Palmer, *Hermenötik*, s.39.

⁴⁷ Bkz. Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s.8; Palmer, a.g.e., s.41.

⁴⁸ Bkz. Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s.14-15,18; “Hermenötik, söyleyenin çeşitli ifade biçimleriyle bildirdiği, fakat alıcısı açısından yeterince açık olmayan mesajın ortaya çıkarılmasında başvurulan bir yöntemdir.” Özcan, a.g.e., s.253.

kavuşturmayı düşündüler. Sonuçta *hermenötik*, tercüme, yorumlama ve anlama etkinliğinin, farklılıkları uzlaştırma tecrübesinin adı oldu.⁴⁹ Hermeneuein, “*hermeneutica*” şeklinde Latince'ye ve oradan da Batı dillerine geçti,⁵⁰ bu dillerde de o zamandan beri, Grekçe kök anlamının içeriğine bağlı olarak yorum sanatı, ya da yorum tekniği olarak anlaşıldı.⁵¹

Greklere karşılaşılan hermenötik tarzındaki hareket, Stoacılar, *iç söz* (*logos endiathetos*) ve *dış söz* (*logos prophorikhos*) arasındaki farka dönüşmüştür. Şurası muhakkaktır ki, *zahir ve batın* arasında, hermenötüğün gösterdiği anlamdaki bu farklılık daha doğrusu zıtlık, pek çok kültürde özellikle tasavvufta da bulunmaktadır.⁵²

Stoacıların *dış anlam* ve *iç anlam* ikiliği, hermenötik tarihinde bir dönüm noktasıdır. Teolojik hermenötik de bu Stoacı ayırımı dayanır. Stoacılar, birbirinden farklı ve birbirini tamamlayan iki ayrı anlam kabul etmekle birlikte, bir hermenötik teori geliştirmediler. Böyle bir teorinin ilk denemelerine, *alegori* kavramına çok önemli bir yer veren Yahudi filozofu Philon'da rastlamaktayız.⁵³ Anlaşılan o ki, tefsir (exegese) kurallarının bilimi olarak anlaşılan bir hermenötik fikri, önce kutsal metinlere, sonra da profan metinlere uygulandı.⁵⁴

Hermenötik alan, kabaca ve kronolojik olarak kutsal metin tefsirinin teorisi, genel filolojik metodoloji ve linguistik anlama bilimleri ile başlar ve insanların mit ve sembollerin arkasında yatan manalara ulaşmak amacı ile kullandıkları hatırlanabilir ve kültür karşıtı olan yorumlama sistemleriyle devam eder.⁵⁵

Hermenötik kelimesinin en eski ve belki de hâlâ en yaygın tanımı, kutsal metin yorumunun temellerine ağırlık vermektedir. Tarihî unsurlar da bu tanımı desteklemektedir, zira bu kelime, ilahî kitapların uygun yorumunun nasıl olacağını anlatan kitaplara ihtiyaç duyulduğu bir dönemde kullanılmaya başlamıştır.⁵⁶

Her ne kadar *hermenötik* kavramı, sadece 17. yüzyıldan beri kullanılıyorsa da metin yorumu faaliyetleri, dini, edebi ve hukuki alanlardaki yorum teorileri antik

⁴⁹ Özcan, a.g.e., s.8-9.

⁵⁰ “Hermeneutics kavramı, Almanca'da *hermeneutic*, Fransızca'da *hermēneutique* dışı-tekildir ve Latin *hermeneutica*'dan türemektedir.” Palmer, *Hermenötik*, s.20.

⁵¹ Özcan, a.g.e., s.9; “Hermenötüğün teknik bir terim olarak kullanılışı ise oldukça yenidir. İlk defa Almanya'da XVII. yüzyılın ortasında hermenötik, kutsal, edebî ve hukukî metinlerin yorumuyla ilgili “disiplin veya teknik” şeklinde anlaşıldı.” Özcan, a.g.e., s.9.

⁵² Özcan, a.g.e., s.22.

⁵³ Özcan, a.g.e., s.25.

⁵⁴ Özcan, a.g.e., s.240.

⁵⁵ Palmer, *Hermenötik*, s.63.

⁵⁶ Palmer, a.g.e., s.64.

çağlara kadar uzanmaktadır.⁵⁷ Böylece, tefsirin belirleyici bir teorisi olarak bu kelime kabul edilince, onun kapsamına giren alan, kutsal metin çalışmalarında Eski Ahit dönemine kadar uzanır ki, o dönemde Tevrat'ın doğru yorumlanabilmesi için üretilmiş kurallar mevcuttu.⁵⁸

Görünen o ki, antik çağlardan günümüze kadar, hermenötüğün en belirgin ve en önemli işlevi, çok anlamlı sembolik metinlerle uğraşmasıdır.⁵⁹ Böyle bir çabada ise en temel espri, uzak, aşına olmayan, anlamı karışık bir şeyi, somut, yakın ve anlaşılabilir bir şey haline getirmektir. Yorum sürecinin bu yönü, özellikle ilahiyat için büyük bir öneme sahiptir.⁶⁰

Özü itibariyle hermenötiksel sürecin, metnin gizli, açıkça ortada bulunmayan manasının aydınlanması olayına yönelik olması,⁶¹ beraberinde son derece önemli bir konuyu gündeme getirmektedir. O da şudur: Acaba metnin gizli manasına gidilirken herhangi bir ölçüte bağlı kalınacak mıdır? Böyle önemli bir yorum faaliyeti, birtakım kriterler eşliğinde mi yapılacaktır, yoksa bu konuda tam anlamıyla bir hareket serbestisi mi olacaktır?

Açık yüreklilikle söylemek gerekir ki, bir kişi metinde bulunan manaların efendisi olmayı değil, metne hizmetkâr olmayı yeğlemelidir.⁶² Kişi şayet kendisini hermenötiksel bir durumun hâkimi ve onu yönlendiren kişi olarak görürse, onu hatalı olarak yorumlar. Aksine kişi tam anlamıyla olmasa da bir katılımcıdır, zira o, değiştirmek amacıyla bir duruma adım atamaz, o, metnin sabitliğini değiştirmede güçsüzdür.⁶³

Bizim kullandığımız dil, yaptığımız yorumlar özneldir, ama geçmişten gelen dil, çoğu zaman kullananları açısından öznel olsa da bizim açımızdan nesnel veya öyle olmalıdır, ta ki doğru anlama gerçekleşsin.

Yorum içerisinde öznelliğin rolü ne olursa olsun, nesne, daima bir nesne olarak kalmalıdır ve onun nesnel olarak geçerli bir yorumuna makul ölçülerde erişmeye gayret edilmelidir. Bir nesne konuşur ama kendi bünyesinde doğrulanabilir bir anlam bulunmasından dolayı doğru veya hatalı olarak işitilebilir. Eğer nesne,

⁵⁷ "XIX. Yüzyılda, hermenötik, artık teoloji, edebiyat veya hukuka ait özel bir disiplin konusu olarak görülmemektedir, o, dil içerisindeki herhangi bir oluşu anlama sanatıdır." Palmer, a.g.e., s.132.

⁵⁸ Palmer, a.g.e., s.66.

⁵⁹ Bkz. Palmer, a.g.e., s.75.

⁶⁰ Bkz. Palmer, a.g.e., s.41.

⁶¹ Bkz. Palmer, a.g.e., s.67,210.

⁶² Palmer, a.g.e., s.272.

⁶³ Palmer, a.g.e., s.318-319.

gözlemci dışında bir şey değilse ve o kendisini ifade etmezse, o zaman dinlemek niye?⁶⁴

Belli bir bakış açısından hermenötiği, bilimsel veya teknik bir keşfe benzetebiliriz. Keşfedilmesinden önce, keşfedilen gerçek oradaydı, ancak onu ya görmüyorduk ya anlamıyorduk ya da onu kullanmayı bilmiyorduk. Aynı şekilde derin bir hermenötik, önceleri hissedemediğimiz anlamları ilham eder veya onları öyle belirginleştirir ki, bu yeni yorumu öğrenen bilinç, artık aynı bilinç değildir.⁶⁵ Buna göre, daha önce varolan üstü örtülü bir realiteyi ortaya çıkaran hermenötik gayretleri makbuldür, gerçekte olmayan bir anlamı icat eden çabalar gelişigüzedir, kabul edilemezler.

Hermenötik, en basit ve alışlagelen manada, yazarın neyi kastedtiğini bulmak için yapılan filolojik bir çaba olduğuna göre,⁶⁶ elbette ki filolojinin kendi kuralları çerçevesinde cereyan etmelidir.

Hermenötikle ilgili önemli bir tartışma konusu da, bu yöntemin, Kur'an metninin anlaşılmasında kullanılıp kullanılmayacağı meselesidir.

Hermenötik yöntemin Batı kaynaklı olduğu ve bizi ilgilendiren yönüyle, Kitab-ı Mukaddes'in yorumu bağlamında ön plana çıktığı bir gerçektir.⁶⁷ Tabi ki bu durum, hermenötik yöntemin, Kur'an'ın yorumunda hiçbir şekilde kullanılmayacağını göstermez. Zira hermenötik, neticede bir yorumlama uğraşısıdır.⁶⁸ Ancak bazı vasatların gözden kaçırılmaması kaçınılmazdır. Örneğin bu metod, Wilhelm Dilthey'in (1833–1911) tarif ettiği şekliyle, yani "bir metni, onun yazarından daha iyi anlamak"⁶⁹

⁶⁴ Bkz. Palmer, a.g.e., s.91.

⁶⁵ Bkz. Schwarz, *Kadım Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, s.266; Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s.73.

⁶⁶ Palmer, a.g.e., s.98.

⁶⁷ Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları*, s.117.

⁶⁸ Bkz. Demir, a.g.e., s.156.

⁶⁹ "Was ist Hermeneutic" isimli makalesinde W. Dilthey, hermenötiğin hedefini izah ederken "Bir yazarın, onun kendi kendisini anladığından daha iyi anlamaktır" demektedir." Gezgün, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da "Kavım" Kelimesinin Semantik Analizi*, s.95; "Hermenötik, sonuçta kültürün dominant unsurlarını hareket noktası kabul eder ve bir düzeyden sonra, metni yazarın murat ettiği, amaçladığı anlamdan farklı ve hatta ona aykırı/muhafif bir anlam bütününe ulaşabileceğini varsayar. Mantıkî sonuçlarına kadar götürüldüğünde, hermenötiğe göre –hâşâ– insan ile Allah yer değiştirebilir ve hatta insan, Kur'an'ı Allah'tan daha iyi ve ona muhalif olarak da anlayabilir. Protestan teolog Friedrich Schleiermacher'e (1768–1834) göre hermenötikle sağlanmak istenen anlama faaliyetinin amacı, bir metnin özgün anlamını elde etmek ve metnin (söylem) sahibinin anladığından daha öte anlamaktır. Metinle olan ilişki yoruma dayanır ve yorum doğası gereği yeniden canlandırma ya da metin sahibinin (sözü söyleyen veya yazarının) ifadelerindeki düşünceyi yeniden düşünmektir. Düşünce faaliyetinde tasarımlar, tahayyüller ve çeşitli algı biçimleri rol oynar. Yorumun nihai hedefi durumundaki anlama da bir tür tasarım, tahayyül ve yeniden algıdır. Yani yorum metindeki ifadeleri yeniden düşünme faaliyetidir. Böyle olunca, bizim metin yazarının zihinsel ve ruhsal durumunu bir

tarifinden hareketle Kur'an'ı yorumlamada kullanılırsa yanlışlık yapılmış olur. Çünkü burada yorumlanacak olan metin, muharref bir metin değil, Allah'ın bütün insanlara en son indirdiği Kur'an'ın metnidir. Hıristiyanlar ise, vahyi, doğrudan Tanrı'nın sözleri olarak değil de İsa'nın sözleri olarak görme eğilimine bağlı olarak İncil'i, Tanrı'nın mutlak geçerliliğe sahip sözleri yerine, yanılma ihtimali de bulunan, tarihlerinin, dillerinin, toplum ve kültürlerinin tüm boyutlarını yansıtan bir metin olarak okuyabilirler. Yani kısaca, Batıda, sözün seyri İslam'dakinden önemli biçimde farklı olmuştur.⁷⁰ İşte bu nedendir ki, Allah'ın kastı, Allah'tan daha iyi anlaşılabilir. Ayetlerdeki maksadı en iyi bilen Allah'tır.⁷¹

Çağdaş hermenötik, kutsal metin konusunu, tamamen genel metin sorununa başvurarak yeniden ele almayı ve sorunu bu şekilde çözümlenmeyi benimsemekle hatalı bir seyir izlemiştir.⁷² Zira Kutsal Metin, lafzı diğer metinlerle aynı olmakla birlikte, referansı farklıdır ve onu diğerlerinden ayıran da budur.⁷³ Kutsal metin, ister öğüt, isterse emir olsun, dinî şuur onu kendi isteğine göre düzenleyemez. Ayrıca kutsal metinlerin yalnız diğer metinler gibi olduklarını da söyleyemeyiz. Çünkü kutsal metinler, bir anlam dünyasını açıp gösterirler, bu dünya ise, olgular toplamı olan dünyaya indirgenemez. Onlar, aşkın bir faktörü, anlam ve hakikat faktörünü olgular dünyasına dâhil ederler.⁷⁴

kere daha kavramamızı mümkün kılar. Hatta biz, bu sayede yazarın ruh/psikolojik dünyasını yeniden inşa etmiş oluruz. Eğer yorumcu kendini metin sahibinin zihnine yansıtabilirse, özgün anlamı yeniden keşfedebilir." Bulaç, Ali, Tarihsellik, <http://kitap.yeniumit.com.tr/hermenotik/anabulac.html>, 17.06.2005

⁷⁰ "İnciller'e yöneltilen temel soru şudur: "–İsa ne dedi?" Elimizdeki Kur'an açısından ise "Allah'ın ne dediği" sorusu anlamsızdır; çünkü Allah'ın ne dediğini biliyoruz. Ve bu soruya cevap bulmak için Kur'an'ı anlamaktan aciz değiliz. Belki bütün Kur'an için değilse bile bazı ayetler –müteşabih, meseller ve birtakım hükümler için– "–Şâri ne demek istedi?" şeklinde bir soru sorabiliriz. Bu soru sorarken dahi, sözdizimi olan lâfzı, hükmün varlık sebebi olan illeti göz ardı edemeyiz." Bulaç, Ali, Kur'an Tarih ve Tarihsellik Temel Metodoloji, <http://kitap.yeniumit.com.tr/hermenotik/anabulac.html>, 17.06.2005

⁷¹ Bkz. Gezgin, Tefsirde Semantik Metod, s.99-101.

⁷² Bkz. Özcan, Teolojik Hermenötik, s.107; "Bugün hermenötik, daha ziyade genel hermenötik görünümünde, tarihi, hukuki, psikolojik, sosyolojik, teolojik vs. oldukça farklı metinlere uygulanabilecek ilkeler bulma peşindedir. Bu onun etki alanının genişlemesini sağladığı gibi, eleştirilerle karşılaşmasına da yol açmıştır." Özcan, a.g.e., s.255.

⁷³ "Değişik sahalarda ilgili metinlerin aralarındaki farklılıkları gözardı ettiği için günümüzde hermenötik, eleştirilerle karşılaşmaktadır. Örneğin, bir yorum objesi olarak bir rüya ile bir ayeti nasıl yan yana getirebiliriz? Onun için bilimin 'bilimselcilik' sınırlarına kadar genişletilmesiyle ortaya çıkan mahzurlar gibi, hermenötüğün de 'hermenötikçilik' şekline dönüşmesinin zararlarını gözardı edemeyiz. Dolayısıyla günümüz teolojisinin yapacağı en önemli işlerden biri de, hermenötikten yararlanmanın imkânı yanında sınırlarını da iyi tespit etmektir." Özcan, a.g.e., s.255.

⁷⁴ Özcan, a.g.e., s.107.

Çağdaş hermenötiğin temel ilkelerinden biri olan “metin metindir” ilkesinin⁷⁵ kabulünün ve Kur’an metninin, sıradan metin statüsüne indirgenerek genel metin tenkidi kurallarının uygulanmasının, anlamı ortaya çıkarıcı değil, belki de anlamı örtücü bir fonksiyonunun olabileceğini gözardı etmemek gerekmektedir. Zira böyle bir yaklaşım, Kur’an metninin sıradanlaştırılarak, genel metin analizi çerçevesinde kavramsallaştırılmasını ve bu yolla anlaşılmasını gündeme getirecektir. Böyle bir yapıda ise, insanın tarihsel aklının tamamen birincil konuma getirilmesi, metnin ikincil düzeye indirgenmesi ve pasifize edilmesi kuvvetle muhtemeldir.⁷⁶

4- Mecaz: Mecaz teriminin lügat ve ıstılah olarak taşıdığı anlamlara bir göz atalım. Arapça kökenli bir kelime olan mecaz, “c-v-z” sülasi kökünden gelir. Yürümek, geçmek, aşmak, mesafe kat’ etmek, karşıdan karşıya, bir uçtan diğer bir uca geçmek anlamlarına gelir.⁷⁷ Bazen de hafifletmek, mûsamaha göstermek, serbest kılmak, onay vermek veya izin vermek anlamlarına gelmektedir.⁷⁸

İstılah olarak mecaz, bir *alâka veya münasebetle ve karine-i mania* şartıyla, lafzın ilk önce kendisi için konulduğu gerçek mananın dışındaki bir manaya hamledilmesidir.⁷⁹ Şöyle de tarif edilmiştir: Aradaki bir mûlahaza ve ilinti sebebiyle, bir kelimenin, kendisi için konulduğu ilk anlamın dışında bir anlamı ifade etmek üzere

⁷⁵ “F. Schleiermacher (1768–1834) ve sonrası dönemde, hermenötiğe evrensel bir form kazandırılmış ve artık felsefi, teolojik, sanatsal metin ayrımı yapmak yerine genel bir metin yorumu çerçevesi oluşturulmaya çalışılmıştır. Bunun doğal sonucu olarak ‘kutsal metin-profan metin’ ayrımı aşılmıştır.” Bkz. Demir, a.g.e., s.123.

⁷⁶ Bkz. Demir, a.g.e., s.153.

⁷⁷ Bkz. İbn Manzur, Ebu’l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem, el-İfrikî, el-Mısri, *Lisanu’l-Arab*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabiyye, Beyrut tsz., VII,191; Kızılırmak, Ali, Kur’an’da Hakikat ve Mecaz, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1996, s.11.

⁷⁸ Bkz. İbn Manzur, a.g.e., II, 414-420; Bozgöz, Faruk, *Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2000, s.72.

⁷⁹ Bkz. İzzüddin b. Abdisselam, İzzüddin Ebu Muhammed Abdulaziz b. Abdisselam eş-Şafîî ed-Dimeşki (577–660), *Kitabu’l-İşare ile’l-İcâz Fî Ba’di Envai’l-Mecaz*, Darü’l-Matbaati’l-Amire, Dersaadet 1313 (H.), s.8; Cürcanî, Abdulkahir, *Delailu’l-İcâz*, Tashihi: Muhammed Abduh ve Muhammed Mahmud Şankîfî, el-Fütuhu’l-Edebiyye Matbaası, Mısır 1331 (H.), s.42. Verilen tarifte geçen *karine-i mania* ile, konuşan kişinin kullandığı lafızla, bu lafzın konulmuş olduğu anlamın dışında başka bir anlam murat ettiğine delil olabilecek bir durum kastedilmektedir ki bu durum, zihnin ilk anlamdan mecazî anlama geçişini ifade etmektedir. Genel olarak karine, mecaz kavramıyla birlikte bir *engelleyci (mânia)* ile birlikte düşünülür ve *lafziyye* ve *haliyye* olarak ikiye ayrılır. Karine-i lafziyye terkikten, haliyye ise konuşanın halinden veya vakiadan anlaşılabilir. Tarifte geçen *alaka* ile, hakiki anlamla mecazi anlam arasındaki münasebet kastedilmektedir. Bu münasebet, bazen müşabehet (benzerlik) şeklinde, bazen de bunun dışında gerçekleşir. Eğer alaka benzerlik şeklinde cereyan ederse o zaman bu mecaz, istiare şeklinde tezahür eder. Aksi takdirde mecaz-ı mürsel olur. Bkz. Kazvinî, *el-İzâh fî Ulumi’l-Kur’an*, Şerh-Ta’lik-Tenkîh: Muhammed Abdu’l-Mün’im Hafacî, V. Baskı, İstanbul, 1400/1980 II, 396-397; Ali el-Carim-Mustafa Emin, *el-Belagatu’l-Vaziha* (Bir Mücellid halinde I-II C.), Eda Neşriyat, İstanbul, 1991, I, 71; Bozgöz, *Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, s.78–79.

kullanılmasıdır.⁸⁰ Dolayısıyla mecaz terimi, istilahî anlamını sözlük anlamına uygun bir yönde kazanmıştır. Sözlük anlamı doğrultusunda mecaz, lafzın, kendisi için belirlenmiş olan anlamının dışındaki bir anlama *geçişidir*.

Kur'ân-ı Kerim'de, kelimelerin mecazî mânâlarda kullanılıp kullanılmadığı konusunda da görüş ayrılıklarına düşülmüştür. Şafîî ulemasından İbnü'l-Kâs diye maruf olan Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ahmed et-Taberî (V. 335/946), Malikî ulemasından İbn Huveyz Mendad (V. 400 seneleri),⁸¹ Zahirî mezhebinin imamı Davud b. Ali b. Halef el-Isbehanî (V. 270/884) ile oğlu Muhammed (V. 297/910) ve Mu'tezile'ye mensup müfessirlerden Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-Isbehanî (V. 370 H.), Kur'ân'da mecazın olamayacağını iddia etmişlerdir. *Onlara göre mecaz, bir hakikat başka türlü ifade edilemediğinde kendisine başvuru, yalana benzeyen bir şeydir ve Allah'ın bunu kullanması söz konusu değildir.*⁸² Bu şahısların dışında, İslam âlimlerinin önemli bir çoğunluğu, mecazın Kur'ân'da vukuunu kabul etmişlerdir.⁸³ Ayrıca dikkatten kaçırılmaması gerekir ki, mecaz kavramını *tefsir, anlam, mana* gibi geniş anlamda kullanan âlimlerimiz, bizim bugün mecaz diye tabir ettiğimiz örneklerin kendi dönemlerinde varlığını kabul etmektedirler. Ancak onlar, bu örnekleri mecaz ismiyle isimlendirmemektedirler. Öyleyse mecaz teriminin anlamı konusunda bir farklılık söz konusu olsa bilse, mecazın varlığı konusunda önemli bir fikir ayrılığı yoktur.

Kur'ân'ın ilk muhataplarının, dilin inceliklerine ve derinliklerine vâkif ve belâğatta üstün bir toplum olduğu bilinen bir gerçektir. Daha iyi anlayabilmeleri için Kur'an, onlara kendi dillerinin hususiyetleriyle indirilmiştir; yani Kur'an, o devrin insanların konuşmalarında yer alan darb-ı mesel, kıssa, sual, yemin, mecaz, kinaye ve benzerlerini kullanarak inmiştir. Öte yandan bir edebî şaheser olarak kabul ettiğimiz Kur'ân-ı Kerim'in, ifadelerinde mecaz kullanmış olması garipsenecek bir durum değildir.

Mecaz ihtiva eden nasların ihtilâfa medar olması, suistimale uğraması ve bazılarının müstakim çizgiden kaydırılması, mecaz aleyhtarlığında önemli bir neden olarak düşünülebilir. *Erken dönemlerden itibaren, Kur'ân'ın bütünü veya mecazla*

⁸⁰ Ebu Musa, *el-Belağatü'l-Kur'aniyye*, s.199.

⁸¹ Zerkeşî, Bedru'd-din Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bürhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, Tahkîk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, I. Baskı, Kahire, 1376 (1957), II, 255, dpn. 3; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Diyanet Vakfı Yayınları, IX. Baskı, Ankara 1993, s.177.

⁸² Bkz. Zerkeşî, a.g.e., II, 255; Suyuti, Celalu'd-din Ebu'l-Fadl Abdurrahman es-Suyuti eş-Şafîî, *el-İtkan Fî Ulûmi'l-Kur'an*, Matbaat-i Mustafa el-Babî el-Halebî, III. Baskı, Mısır 1951 (1370), II, 36.

⁸³ Bkz. Zerkeşî, a.g.e., II, 255; Cerrahoğlu, a.g.e., s.177-178.

uzaktan yakından ilgisi olmayan ayetlerini mecaza hamledenler olduğu gibi, içinde hiç mecaz bulunmadığını iddia edenler veya mecaza hamledilmesi gereken yerleri hakikat olarak değerlendirenler de olagelmıştır. Bunlardan özellikle ifrata kaçanlar, mecaz adı altında, ayetleri diledikleri gibi yorumlamakta ve muhkemât dediğimiz kesinlik ifade eden ibareleri bile hiç alâkası olmayan manalara çekebilmektedirler. Batınî fırkalara ait pek çok görüş bu kabildendir. Batıniye, te'vil ettikleri ayetlerin hakikat manalarının kastedilmediğini iddia ederek, kendilerine göre yorumlarında mecaz mânâsını ihtiyar etmiş olmaktadırlar. Ancak, te'vile tabi tuttıkları sözlere verdikleri manaya lâfzın, ne hakikat ne de mecaz yoluyla delâlet etmediği, herhangi bir aklî ve naklî ölçü ile de bağdaşmadığı açıkça ortadadır. Lâfızların nassa dayanmadan ve aklî bir dayanağı olmadan zahirinden soyutlanması halinde, bunlara güvenilemeyeceği ve bâtın mânâların kesinlik ifade etmeyeceği bellidir.⁸⁴ Ayetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında, hakikata veya mecaza hamledilmesinde kural tanımazlık, akademik hiçbir ilmî hassasiyetle de bağdaşmaz. Aslında bu tür grupları dinden uzaklaştıran, ayetleri yanlış anlamaları değildir; bunların önce yanlış itikatlara sapmaları, sonra da bu yanlış anlayışlarını desteklemek için Kur'ân ayetlerini kullanmak istemeleridir.

İşte bu noktada, mecaz konusunda ifrat ve tefrite düşmeden, yani gerek artı yönde, gerekse eksi yönde aşırılığa kaçmadan mecazı yerli yerince kullanabilmek, çok büyük bir önem arz etmektedir. *Mecaz konusu, herkesin Kur'an'la ilgili olarak farklı şeyler söyleyebileceği bir gevşeklik alanı demek değildir.* Mutlaka bir takım kıstaslar ve kurallar söz konusu olacaktır. Din, insan hayatını düzene koyan bir sistem ise, pek çok meselede onun net ifadeleri, muhkem nassları olacaktır. Aksi takdirde, huzur kaynağı olması gereken din, karışıklık sebebi olurdu.

Kur'anı Kerim'in sembolik ifadeler kullandığı bir vakıdır. Mesela "*Bulduğumuz köye ve kervana sor*"⁸⁵ ayetinde kastedilen, köyde ve kervanda bulunan insanlardır. *Köyün ve kervanın kendisi konuşan şeyler olmadığı için köyde ve kervanda bulunan insanlara sorulması istenmektedir.* Yine "*Eğer hasta veya yolculukta iseniz yahut biriniz ayakyolundan gelmişse veya kadınlarla temas*

⁸⁴ Allah'ın kelâmının hükmü, zahiri ve hakiki manası üzere kalmasıdır. Bir şeyin zahirini bırakıp mecaza gitmek, ancak bir hüccet olursa mümkündür. Nitekim zahiri umum ifade eden bir kelâmın kendisiyle husus kastedildiğini söylemek, ancak sağlam bir delille mümkündür. Aksi takdirde tefsir, keyfi ve gelişigüzel olur, kutsal metnin anlamı tamamen buharlaşır. Bkz. Eş'ari, Ebu Hasan Ali b. İsmail, *el-İbane an Usulî'd-Diyane*, el-Camiatü'l-İslamiyye Yayınları, V. Baskı, Medine-i Münevvere 1410 (H.), s.139.

⁸⁵ Yusuf, 12/82.

etmişseniz ve bu durumlarda su bulamamışsanız, tertemiz bir toprağa teyemmüm ediniz...”⁸⁶ ayetinde 'ayak yolundan gelmek' ifadesi, 'tuvalette abdest bozmak' yerine, 'kadınlarla temas etmek' de, bir yoruma göre 'onlarla cinsel ilişki kurmak' yerine mecaz olarak kullanılmıştır. Yine “Sizi bir nefisten yaratan ve gönlünün huzura kavuşacağı eşini de ondan var eden Allah'tır. Onu *kaplayınca* (sarıncı, örtünce), eşi hafif bir yük yükledi ve bu halde bir müddet taşıdı...”⁸⁷ ayetinde geçen 'ğaşşâ' fiili, 'kaplama, sarma, örtme' anlamlarına gelmektedir. Ancak anlatılmak istenen, erkeğin eşi ile cinsel ilişki kurmasıdır. Yine “İkisi ağaçtan tadınca, ayıp yerleri kendilerine göründü”⁸⁸ ayetinde geçen 'sev'ât' kelimesi, kendisi sebebiyle kişinin rahatsızlık duyduğu ve kendisini kötü hissettiği şey anlamındadır. Bu kelime kadın ve erkeğin genital organları yerine mecaz olarak kullanılmaktadır.

Kur'an bu sözcükleri açıkça kullanmak yerine, mecazî bir anlatımla başka kelimeler kullanmaktadır. Bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür. Kur'an-ı Kerim edep ölçüsünü korumak için, anlatımda bu üslubu tercih ettiği anlaşılmaktadır. *Şüphesiz bir sözcüğü sözlük anlamı, yani hakikat anlamı ile almayı engelleyen bir karine varsa, onu mecaz veya sembolik anlamda kabul etmek gerekir.* Arap dilinde ve -yukarıda bazı örnekleri verildiği üzere- Kur'an-ı Kerimde bu tür kullanışlar pek çoktur. Ama sözlük anlamını almayı engelleyen bir karine yoksa, mecaza yahut sembolizme gitmek isabetli olmaz.

Yine kendi ifadesiyle Kur'an apaçık bir dil ile indirilmiştir. Öyleyse, “Zorunlu bir durum olmadıkça, sembolizme veya mecaza gitmek doğru değildir.”⁸⁹ Aksi halde genel anlamda dil ve özelde Kur'an, herkesin kendine göre mecaz kabul ettiği subjektif yorumlarla dolar ve dil yahut Kur'an, içinden çıkılmaz şifreler bütünü haline gelir. Bu espri dolayısıyla, her dilde hakiki anlam temeldir, mecazî yahut sembolik anlam ise istisnadır.

⁸⁶ Nisa, 4/43.

⁸⁷ A'raf, 7/189.

⁸⁸ A'raf, 7/22.

⁸⁹ Bkz. Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, s.194; Burada ölçü şudur: 'Bir sözcüğü hakiki anlamında almak mümkün olduğu sürece, hakiki anlamı dışlamak pahasına mecaz anlamında kabul etmek doğru olmaz.' Değilse, dilde karışıklığı önlemek ve hangi sözcüğün gerçek sözlük anlamında olduğunu, hangisinin mecazî anlamda kullanıldığını kestirmek mümkün olmaz. Onun için, gerçek sözlük anlamında almak mümkün olduğu sürece, sözcükleri hakiki anlamlarına tamamen aykırı olacak şekilde mecaz veya sembolik anlamlarda anlamak doğru değildir. Bkz. Eş'ari, *el-İbane An Usulî'd-Diyane*, s.139.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında bakıldığında, dinî nasların anlaşılmasında mecaz ve kinaye meselesinin suistimallere açık olmaması için bazı kaide ve kurallara uyulması gerekmektedir:

a) Bir lâfızda asıl olan hakikî manadır, lafzın hakikî manada anlaşılması mümkün olduğu zaman, mecaza hamledilmez. Nassın hakikat manası problem doğuruyor, dinin bazı küllî esaslarıyla tearuz ediyorsa, konuyla ilgili diğer naslar temel alınmak şartıyla, mecaz ve kinaye yoluna gidilerek nass uygun bir şekilde te'vil veya tefsir edilir.

b) Nasları tefsir ve te'vil edenlerin hem dinin ruhunu, hem de din dilinin özelliklerini çok iyi bilmeleri gerekir. İki taraftan birisini veya her ikisini iyi bilmeyenlerin, ayetlerin manasından ve dolayısıyla dinden ne denli uzaklaşıp yanlışlıklara düştükleri tarihçe sabit olan bir husustur.⁹⁰

c) Kullanım sonucu dile yerleşmiş olan mecazlar artık hakikat olarak algılanmaya başlar. Meselâ "Sobayı yakmak" deyimini kullanılır. Bu mecazî bir ifade olmaktadır; zira yakılan soba değil, içindeki yakıtlardır. Ancak bu söylenirken, mecaz mı hakikat mi olduğu düşünülmez. Kur'ân'da da buna benzer misaller bulunmaktadır. Bu türden ayetlerin üzerinde mecaz veya kinaye açısından durulması, daha ziyade dil ve belâgat incelikleri açısından dır.

d) Naslara, hakikat manasının dışında yüklenen mecaz manası lûgat açısından uzak düşmemesi gerektiği gibi, başka naslarla da çelişmemelidir.⁹¹

5- Te'vil: "Te'vil, Arapça'da "e-v-l" kökünden gelen bir kelime olup, *bir şeyin varacağına varması, sonucunun ortaya çıkması, âkıbeti ve sonucu* gibi anlamlara gelir ki, aslında bu açıklamaların hepsi aynı manayı ifade eden değişik lafızlardır. Bu anlam, te'vil kelimesinin Arap dilinde ilk doğduğu lûgat yani sözlük

⁹⁰ Dil açısından şu hususun bilinmesinde de fayda olacağını düşünüyoruz. "Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim, Arap dilinde yazılmış ilk kitaptır, ondan önce bu dilde yazılmış bir kitabın ne kendisi ve ne de sağlam bir mevcudiyet haberi bize kadar ulaşmıştır. Gerçekte önem bakımından ikinci derecede kalmakla birlikte, bazı noktalarda Kur'an-ı Kerim'in kullandığı bir kısım gramer esasları, Arapçada değişikliğe uğramış bulunmaktadır, başka bir deyişle, kullanılması mümkün alternatiflerden sadece biri, müteakip asırlarda kullanılıp kaide olarak kabul edilmiş diğer alternatif terk edilip kullanımdan düşmüştür. Öyleyse, *gramercilere ve kurallara hakemlik edecek olan Kur'an'dır, kaidelerin ona uyması gerekir.* Çünkü Arapçanın çok geniş ve değişik vecihleri olmasına rağmen, gramer kitaplarında bunların sadece bazıları tespit edilebilmiştir." Bkz. Aydın, Davut, "Kur'an-ı Kerim'in Gramer Yapısına Bir Bakış", Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu, Van, Mayıs 2001, s.335-336.

⁹¹ Bkz. Çalış, Mecaz ve Kinaye, http://www.yeniumit.com.tr/konu.php?konu_id=23&yumit=bolum5, 04. 04. 2005

anlamıdır,⁹² kelimenin, herhangi özel bir durum için hususleşmediği ve ıstılahî bir anlam kazanmadığı dönemlerdeki manasıdır.”⁹³

Sözgelimi “Onlar, onun te'vilini bekliyorlar; onun te'vili geldiği gün daha önce onu unutanlar, gerçekten Rabbimizin elçileri bize hakkı getirmişlerdi, diyecekler...”⁹⁴ ayetinde te'vil, “sonuç, işin varacağı nokta, döneceği durum” anlamındadır.⁹⁵ Ayet-i kerime, dünya hayatıyla aldanan kâfirlerin ‘bakalım sonunda ne olacak?’ şeklindeki sorularının cevabını vermektedir; sonunda Kitabın ve işlerin varacağı nokta, Kıyamet Gününde gelecek ve her şey ortaya çıkacak denmektedir.⁹⁶

Kur'an-ı Kerim'de 15 kadar yerde geçen “te'vil” kelimesinin, kelâm yani söz ile ilgisi, bir sözde ileride olacağı haber verilen bir olayın, zamanı geldiğinde ortaya çıkmasıdır. Yine görülen bir rüyanın, zamanı geldiğinde fizik dünyada ortaya çıkmasıdır. Mesela, Kur'anda vuku bulacağı bildirilen ve anlatılan kıyamet gibi olayların, zamanı geldiğinde vuku bulmaları, bunlardan bahseden ayetlerin te'villeri yani akıbetleridir.⁹⁷

Te'vil kelimesi, Allah Tealâ'nın müteşâbih sıfatlarının geçtiği Kur'an ayetleri için söz konusu edildiğinde: “*Hakikat, mahiyet, keyfiyet, nitelik*” gibi anlamlara gelir. Hepsi de tek noktada birleşen bu manalar aslında, te'vilin âkıbet anlamıyla ikizdir. Binanaleyh te'vil kelimesinin anlamını, Allah'ın sıfatları da dâhil tüm müteşâbihler ve haber içeren Kur'an-ı Kerim ayetleri ve hadis-i şerifler için şu iki kelimedede toplayabiliriz: *Âkıbet ve Hakikat*.⁹⁸

Ancak kelimelerin zaman içerisinde değişik yeni manalar kazanıp anlam genişlemesine uğradıkları da bir gerçektir. Hatta onları canlılara benzetenler olmuştur; doğar, gelişir ve bir müddet sonra hayatları son bulur; kullanılmaz olur veya farklı bir anlamda kullanılırlar. Belki bu kaide her kelime için söz konusu değildir. Hatta Kur'an sayesinde Arap dili açısından bu kural daha az geçerlidir. Çünkü

⁹² “Azad, te'vil kelimesini ‘sonuç’ olarak tercüme eder. Benzer şekilde Yusuf 12/6. ayette Hz. Yusuf'a verildiği bildirilen *te'vilu'l-ehadis* maharetinin rüya yorumlama kabiliyeti değil (geleneksel versiyon), tersine hadiselerin sonuç ve gidişatına dair bilgisi olduğunu söyler.” Baljon, J.M.S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (Modern Muslim Koran Interpretation), Çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınları, Ankara 1994, s.118, dpn. 349.

⁹³ Bkz. Işıcık, Te'vil, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_iscik.htm, 01.05.2005; *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil*, Esra Yayınları, İstanbul, 1997, s.22.

⁹⁴ A'raf, 7/53.

⁹⁵ Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, II, 148; Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil*, s.27-28.

⁹⁶ Bkz. Ünal, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1986, s.60.

⁹⁷ Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Işıcık, a.g.e., s. 41-60

⁹⁸ Işıcık, Te'vil, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_iscik.htm, 01.05.2005

Kur'an, inşinden bu yana Arap dili için başvuru bir kaynak olagelmıştır. Bununla birlikte Arap dilinde de bazı kelimeler, daha önce kullanıldıkları manalardan farklı yeni manalarda kullanılır olmuşlardır. Tabi ki mesele, Kur'an'daki bir kelimenin manasını tespit olunca, ister-istemez Kur'an'ın indiği dönemde o kelimenin hangi manada kullanıldığını tespit etmek gerekmektedir. Aksi takdirde kelimenin sonradan kazanmış olduğu anlamı Kur'an'a yüklemiş ve onu yanlış anlamış oluruz.⁹⁹

Belirttiğimiz gibi, Kur'an-ı Kerim'deki kullanımlarında te'vil kelimesinin anlamı, "sözün akıbeti" şeklindedir. Ancak diğer dinî metinlerde "anlam ve tefsir" anlamında da kullanılmıştır. Daha sonraki dönemlerde ise, te'vil kelimesi yeni bir anlam kazanmış ve "bir karineden dolayı lafzı, lügat manasından başka bir manaya hamletmek" şeklinde ıstılahlaşmıştır.¹⁰⁰

"Böylece te'vil sözcüğü, ıstılahların çokluğu sebebiyle sonraki dönemlerde üç ayrı anlamda kullanılmaya başlanmıştır:

a) Birinci anlam, te'vil sözcüğü ile sözün akıbet ve sonucunun, neticede varacağı, kendisine raci olduğu şeyin hakikatinin kastedilmesidir.¹⁰¹ Te'vil kelimesi ile Kitap ve Sünnet'te amaçlanan şey işte bu anlamdır. Hz. Ayşe'nin şu sözünde de aynı durumu görebiliriz: "Resulullah Efendimiz rükû ve secdelerinde çokça 'Allah'ım, Seni her türlü eksiklikten tenzih ederim. Ey Rabbimiz, hamd yalnızca Sanadır. Allah'ım, bana mağfiret et' der ve böylece Kur'an'daki bir emri uygular, onu tatbik ederdi."¹⁰²

b) İkincisi, te'vil sözcüğü ile "tefsir" anlamının kastedilmesi olup bu kullanım, tefsircilerden pek çoğunun ıstılahı olmuştur. Bu sebeptendir ki –müfessirlerin imamı- Mücahid şöyle demiştir: "İlimde otorite sahibi olanlar, müteşabih ayetlerin te'vilini bilirler." Mücahid bununla, müteşabihlerin tefsiri ve anlamlarının açıklamasını kastedmektedir.¹⁰³

c) Üçüncü anlam ise, te'vil sözü ile kelimenin zahiri anlamından uzaklaştırılarak ayrı bir delilin bulunmasından dolayı bu anlamın tersine çevrilmesinin kastedilmesidir. Böyle bir te'vil, kelimenin işaret ettiği ve açıkladığı anlama zıt olur. Aslında bu şekildeki anlamlandırmanın "te'vil" diye isimlendirilmesi, selefin ıstılahında

⁹⁹ Bkz. Şimşek, M. Sait, *Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh)*, Selam Yayınevi, Konya, 1987, s.45-46.

¹⁰⁰ Bkz. Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh)*, s.46-47.

¹⁰¹ Bkz. Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, II,148; Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil*, s.22-24.

¹⁰² İbn Mace, *İkamet*, 20.

¹⁰³ Bkz. İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, (V. 728/1328), Çev. M. Sait Şimşek ve diğerleri, Tevhid Yayınları, İstanbul 1988, IV, 72.

yoktur. Ancak sonraki dönem fıkıh, usul-i fıkıh ve kelamcılarında bir grup buna "te'vil" adını takmışlardır. Bunlar "...onun te'vilini Allah'tan başka kimse bilmez"¹⁰⁴ ayeti ile bu anlamın kastedildiğini sanmaktadırlar.¹⁰⁵

Bununla birlikte te'vil kelimesinin Kur'anda geçtiği orijinal manasını koruyan tefsirler ve müfessirler de vardır. Esasen bu durum, biraz da ilk döneme yakınlık ve uzaklıkla alakalıdır. Yani, tefsir ilminin henüz tedvin edilmeyip bir kitap haline getirilmediği ve şifahî olarak hayatini devam ettirdiği dönemlerdeki müfessirlerin kullanım ve yorumlarında, genel anlamda bu kelimenin Ku'ran'daki anlamı hâkimdir ve bazı istisnalar hariç,¹⁰⁶ herhangi bir yabancılaşma ve problem mevcut değildir.¹⁰⁷

Burada, "Câmiu'l-Beyan an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an" adlı önemli eserin yazarı İbn Cerir et-Taberî'yi (V. 310/922) anmak gerekir. O, başta te'vil kelimesi olmak üzere Kur'an müfredatının aslî anlamlarını koruma konusunda ciddi bir titizliğe imzasını atmıştır. Aslında Taberî'ye, Kur'an-ı Kerim'i kendi özgün atmosferi ve dokusu içinde anlama şansını veren, O'nun dilciliği yanında, rivayet ilimlerine olan vukûfiyetidir. Çünkü rivayet ve hadis ilimlerinde taklitçi değil de araştırmaya dayalı bir yol izleyen bazı alimler, genellikle lûgat ilminde de semâî bir metod izlemişler ve söz konusu bu disiplinler sayesinde, Kur'an'ın kelimelerini anlama ve anlamlandırmada titiz davranmışlar, kendi görüş ve kanaatlerini, Kur'an kelimelerinin Allah'ın Kitabı'nın indiği dönem Arapçasıyla kayıtlı tutmaya çalışmışlar ve hem akla hem de nakle hakkını vermeye özen göstermişlerdir.¹⁰⁸

Te'vil kelimesinin "akıbet ve sonuç" anlamını, Kur'an ayetlerini anlamada ve anlamlandırmada esas kabul etmek şartıyla, fıkıh, kelâm, tefsir ve usûl gibi ilimlerde bu kelimenin özel bir ıstılah olarak kullanılması yadırganacak bir durum olmaktan çıkar. Nitekim Taberî örneğinde bu incelik görülebilmektedir. Zira o, te'vil kelimesini tefsir anlamında kullanıp, hatta eserine "Câmiu'l-Beyan an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an" şeklinde tefsir kelimesi yerine bu kelimeyi ad olarak vermesine rağmen, ayetleri açıklarken te'vilin "akıbet ve sonuç" anlamını esas almıştır.

¹⁰⁴ Al-i İmran, 3/7.

¹⁰⁵ Bkz. İbn Teymiyye, a.g.e., IV, 72; Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh)*, s.46-47.

¹⁰⁶ "Te'vil; tefsir, merci' ve mesir (dönüp varılacak yer) demektir." Ebu Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî (110-210 h.), *Mecazu'l-Kur'an*, Tahkik ve Ta'lik: Muhammed Fuad Sezgin, Naşir: Muhammed Sarimî Emin el-Hancı, Mısır, 1954 (1374 h.) I, 86; "Te'vil; beyan, meani (manalar) ve tefsir demektir." Ebu Ubeyde, a.g.e., I, 216; "Te'vil, tefsir anlamındadır." Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yahya İbnu Ziyad (V. 207 h.), *Meâni'l-Kur'an*, Alemü'l-Kütüb, II. Baskı, Beyrut, 1980, I, 191.

¹⁰⁷ Bkz. Işıcık, Te'vil, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_iscik.htm, 01.05.2005

¹⁰⁸ Bkz. Işıcık, Te'vil, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_iscik.htm, 01.05.2005

“Bir karineden dolayı lafzı, lügat manasından başka bir manaya hamletmek” şeklinde tefsir literatüründe ıstılahlaşan te’vil ameliyesi, doğru ve kurallarına uygun olarak, başka bir tabirle Arapça dil kurallarına, şer’i delillere ve tefsir için gerekli olan şartlara uygun bir tarzda yapıldığında makbuldür ve benimsenir; keyfi ve gelişigüzel olduğunda ise, reddedilir ve benimsenmez. Bu anlamda te’vilin mahiyeti ve te’vile ne zaman gidilebileceği meselesi büyük bir önem arz etmektedir.

Istilahî anlamdaki te’vilde, lafzın lügat manası bırakılıp başka bir manaya gidildiğine göre, böyle bir durumda aklî ve naklî delillerin çatıştığı düşünülür. Hatta denilebilir ki, tefsir hareketinde ıstilahî anlamda te’vil ameliyesinin ortaya çıkmasının en önemli sebebi, aklî ve naklî delillerin kimi zaman çatışmasıdır veya çatıştığı düşünülmesidir. Öyleyse, böyle bir durumda karşılaşılabilecek durumları ve ihtimalleri doğru ve tutarlı bir şekilde tespit etmek kaçınılmazdır. Söz konusu ihtimalleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Aklî ve naklî delillerin çelişmesi durumunda, çelişen delillerden birinin delaleti kat’î, diğersinin delaleti *zannî* ise, böyle bir durumda delaleti kat’î olan alınır.

b) Çelişen delillerin her ikisinin delalet yönünden *zannî* olması durumunda, her ikisinden birini tercih ettirecek bir sebep aranır ve tercihe şayan olanı tercih edilir. Şayet hakkında ihtilafa düşülen konu, daha çok somut, gözlenebilir âlemle ilgiliyse böyle bir durumda aklın hareket alanı daha geniştir.

c) Çelişen iki delilin de delalet yönünden *kat’î* olmaları durumunda -aslında kat’î bir delilin, başka kat’î bir delille çelişmesi imkânsızdır, ancak böyle bir ihtimalin olabileceğini varsayarsak- yine tercih edici bir sebep aramak durumundayız. Öncelikle hakkında çelişkiye düşülen konunun daha çok *aklın mı*, yoksa *naklin mi* sahasına girdiğini araştırmamız gerekir. Eğer konu Allah’ın sıfatları gibi aklın, hakikat ve künhüne vakıf olamayacağı bir konu ise, te’vile konu olan lafızda da lafzî bir karine yoksa, aklın böyle bir konuda kat’î bir delile varması imkan dışıdır, ulaşacağı her delil *zannî* kalmaya mahkumdur. Sahih naklin kendisine takdim ettiği delile tefekkür ve teemmül ile birlikte iman etmekle karşı karşıyadır.¹⁰⁹

Te’vil yapılırken yukarıdaki kurallar gözönünde bulundurulmakla birlikte, te’vil yapan kimsenin belli bir manaya peşinen inanıp, sonra da Kur’an lafızlarına inandığı bu manayı yüklemeye teşebbüs etmemesi ve Kur’an ayetlerini siyak-sibak diye tabir edilen bağlamından tamamen koparıp, salt olarak Arapça konuşanların

¹⁰⁹ Bkz. Şimşek, *Kur’an’da İki Mesele (Müteşabih-Nesh)*, s.62-65.

konuşmalarında kasdetmeleri mümkün olan manalarla te'vile kalkışmaması da büyük bir önem arz eder.

6- Batın: Kur'an'ın bir *zahirinin* ve bir de *batınının* bulunup bulunmadığı meselesi tarih boyunca tartışma konusu olmuştur. Çağımızda da aynı tartışma devam etmektedir.¹¹⁰

Zahir, bir şeyin dışı, görünen, ortada olan, müşahede edilen, duyu organları ile hissedilen ve bilinen kısmı demektir. *Batın*, bir şeyin iç yüzü, görünmeyen yanı, saklı ve sırlı yönü, tefekkür, feraset ve kalp basireti ile bilinen kısmı demektir. Batını öğretti, görünürlerin ötesinde bulunan hakikatler arayışıdır.¹¹¹ Batını arayış, eşyalara, tasvirlerle veya olgulara atfedilmesi gereken anlamların arayışıdır.¹¹²

Kur'an terminolojisinde de *batın kavramının* kullanıldığına rastlamaktayız. "O, evveldir, ahirdir, zahirdir, *batındır*. O, her şeyi bilendir."¹¹³ ayetinde Batın, Allah'ın sıfatlarından biri olarak geçmektedir. Ayette ifade edildiği üzere, Allah, Batın'dır. Burada *batın*, gizli anlamına gelmektedir. Cenâbı Allah; varlığı ve bir olması yönüyle, her şey de aşikâr görünmekle beraber, zatının mahiyet ve keyfiyeti yönüyle, akıllardan ve gözlerden gizlidir. O'nu hayalde canlandırmak mümkün olamayacağı gibi, Zat'ını insan aklının kavramına sığdırmak da mümkün değildir. "...O'ndan başka ilah yoktur, herşeyin yaratıcısıdır... Gözler O'nu kuşatamaz, hâlbuki O, bütün gözleri kuşatır..."¹¹⁴

"Bu Allah'ın vaadidir, Allah, vaadinden geri dönmez. Ancak insanların çoğu bilmezler. Onlar, dünya hayatından (yalnızca) zahir olanı (dışta olanı) bilirler. Ahiretten ise gafil olanlardır."¹¹⁵ ayetinde ise batın kavramı kullanılmamakla birlikte karşıtı olan zahir kelimesi geçmektedir. Mefhum-i muhalifinden dünya hayatının bir zahiri olduğu gibi bir de batınının olduğu anlaşılır.¹¹⁶ Ancak ayet-i kerimenin son cümlesinden anlaşılacağı üzere, burada düşünce yoluyla varlığına kani olduğumuz batın kavramı, dünya hayatının ahirete yönelik olan bütün işlerini kapsamaktadır. Ahiretin ve dünyadaki ahirete yönelik olan işlerin batın olması, dünyanın zahir kısmı gibi hazır, göz önünde, neticesi derhal alınan bir özellikte bulunmamasından

¹¹⁰ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Düşünce Yay., İstanbul, 1995, s.151.

¹¹¹ Schwarz, *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, s.298.

¹¹² Schwarz, a.g.e., s.299.

¹¹³ Hadid, 57/3.

¹¹⁴ En'am, 6/102-103.

¹¹⁵ Rum, 30/6-7.

¹¹⁶ Bkz. Zemaşşeri, (467-538 H.), *el-Keşşaf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1995 (1415), III, 453.

kaynaklanmaktadır. Ayrıca ahirete yönelik olan bütün eylemlerin bir derinliğinin bulunduğunu, tefekküre, düşünmeye ve aklı kullanmaya dayandığını hesaba katarsak, batın denilmesinin esprisi daha iyi anlaşılır.

Batın kavramının, yukarıda çizilmeye çalışılan Kur'an terminolojisindeki anlam çerçevesini, ekleme ve çıkarma yapmaksızın korumak büyük bir önem arz etmektedir. *Zira ayetlerden keyfi anlamlar çıkarıp sonra da bunları batın diye isimlendirmek çok ciddi yanlışlıkların yapılmasına sebep olmuştur.* Bu tarz bir batın anlayışı, Kur'an'ın kendi mantalitesine tamamen aykırıdır. "*...Size Allah'tan bir nur ve apaçık bir kitap geldi.*"¹¹⁷ Ayrıca Kur'an-ı Kerim, hiçbir yerde kendi ayetleri için zahir ve batın tabirlerini kullanmamıştır.

Kur'an'ın dili kullanma tarzı çok önemlidir. Şöyle ki, Kur'an'ın dili, öz ve biçim ayrışmazlığını esas alan bir mahiyet gösterir. *Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, onun ifadelerinin muhtevasını, ifadelerin kendilerinden ayırmak mümkün değildir.* Kur'an'ın kelimelerinin takdim-tehir şeklinde bile olsa herhangi bir değişikliğe tabi tutulması, onun anlam, işlev ve hatta muhtevasının değişmesine yol açabilir. Kur'an'ın anlamını söyleyişinden soyutlayarak anlamaya çalışmak doğru değildir. Çünkü belli bir ayetin o şekilde tertip ve ifade edilmesi, o ayetin anlamının gerçek bir parçası dahi olabilir. İşte bu bakımdan Kur'an'ın nazımının, gereği gibi anlaşılması gerekmektedir.¹¹⁸

Tefsir ve te'vil tarihinde, *söylenen ve söylenmek istenen* ayırımına dayanarak, metnin ne söylediğinden çok, ne demek istediğine ağırlık verilmesi durumlarında, birtakım keyfiliklerin doğması kaçınılmaz olmuştur. Doğrusu, herhangi bir metin için olduğu gibi, Kur'an açısından da, belli bir ifadeyi, onun bir parçası olduğu dilin kullanım kurallarının dışına taşıyarak anlamaya çalışmak asla doğru ve yerinde bir davranış değildir. Böyle bir yorum olsa olsa, keyfî ve gelişigüzel bir yorum ve anlama çabası olarak kalacaktır.¹¹⁹

İslam tarihinde, Abbasî halifelerinden Me'mun zamanında ortaya çıkan ve uzun bir süre müslümanları meşgul eden *Batıniyye* denilen bir fırka, Kur'an'ın bir zahirinin ve bir de batınının bulunduğunu, maksadın zahir değil batın olduğunu, tıpkı çekirdeğin kabuğunun değil de içinin önemli olması gibi, nassların da zahirinin değil

¹¹⁷ Maide, 5/15.

¹¹⁸ Koç, Turan, "*Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi*", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Semyozumu, 17-18 Mayıs 2001, Bakanlar Matbaası, Erzurum tsz., s.28.

¹¹⁹ Bkz. Koç, *Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi*, s.26-27.

batınının önemli olduğunu savunmuşlardır.¹²⁰ Onlara göre batın, nassın zahiriyle amel etmeye engeldir. Bu gerekçeden hareketle nassların zahiriyle amel edenler cezalandırılmalıdır.¹²¹

Tarihte, Batınîler veya İsmailîler diye bilinen ve Hulul Ehli olan yani Tanrı'nın imamlarına hulûl ettiğine inanan¹²² bu grup, Kur'an ayetlerini ve İslam'ı te'vil etmede o derece ileri gittiler ki, her somut, apaçık ve sınırları belli olan ameli, batınî bir sırta yordular. Allah'ın kitabını son derece uzak ve ilgisiz yorumlara çektiler, doğrudan-haktan uzaklaştılar. Tarihte daha başka isimlerle de anılan¹²³ bu grubun yolları ve görüşleri, dinde aşırılık ve kesin bilgiyi sarsıp ortadan kaldırmaktan başka bir şey değildir.¹²⁴

Batın iddiasında bulunan bu kimselere göre, Kur'an ayetlerinin asıl anlamları zahiri anlamları değildir, bunların batınî anlamları vardır, bu anlamlar onlara erişemeyen veya özel bir eğitim almayan kimseler tarafından bilinemezler. Onlara göre, Kur'an'daki birçok ayet ve ibarede Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin'e yönelik işaret ve semboller vardır. Örneğin, "Birbirlerine kavuşmak üzere iki denizi salıverdi."¹²⁵ ayetinde, Ali ve Fatma'ya işaret edilmiştir. Yine aynı surede yer alan "İkisinden de inci ve mercan çıkar."¹²⁶ ayeti ile Hasan ve Hüseyin'e işaret edilmiştir. Hac suresinde yer alan "İşte bunlar çekişen iki gruptur, Rableri konusunda çekiştiler..."¹²⁷ ayetinde, Hz. Ali'nin hilafet konusunda uğradığı haksızlığı Rabbine şikayet edişi sembolize ediliyor. Sâffât suresindeki "Ve ona büyük bir kurbanı fıdeye verdik."¹²⁸ ayetinde, Hz. Hüseyin'e işaret edilmektedir. "Onlara yerden bir dabbe

¹²⁰ Bkz. Zehebî, Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Daru'l-Kütübî'l-Hadîse, Kahire, 1381 (1962), II, 235-238,240; "Putperestliğin ve mecusiliğin karışımından oluşan ve daha çok siyasi yollarla İslâm'ı tahrif etmek için ortaya çıkan *Batıniyye*, "biz batın ehliyiz, işin özü ve aslı batındır, batının dışındakiler batıldır" diyerek fitne yaymışlar ve dinin temel esaslarını tahrif etmişlerdir. Onlara göre mesela cennet, bedenini dini yükümlülüklerden kurtulup rahata kavuşması, cehennem de dünyadaki tekliflerden kaynaklanan çileli yaşantıdır." Daha ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Zehebî, a.g.e., II, 241.

¹²¹ Bkz. Zehebî, a.g.e., II, 240; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s.151.

¹²² Bkz. Zehebî, a.g.e., III, 12.

¹²³ "Batınîler, çeşitli asır ve zamanlarda Karamita, Karmatiyye, Hurremiyye, Hurremdiniyye, İsmailiyye, Seb'iyye, Babekiyye, Muhammira ve Ta'limiyye isimleriyle de anılmışlardır." Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (V. 505/1111), *Batıniğin İçyüzü*, Çev. Avni İlhan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s.7; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî el-Bağdadî (V. 597 h.), *Telbîsu İblîs*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1403/1983, s.119-123.

¹²⁴ Abduh, Muhammed Abduh, *Risaletü't-Tevhîd*, Tashih ve Ta'lik: Muhammed Reşid Rıza, Mektebetü'l-Kahire, Mısır 1960 (1379), s.18.

¹²⁵ Rahman, 55/19.

¹²⁶ Rahman, 55/22.

¹²⁷ Hac, 22/19.

¹²⁸ Sâffât, 37/107.

çıkartırız, o da onlarla konuşur.”¹²⁹ ayeti, Ali'nin geri dönüşünü sembolize eder. “Andolsun, biz sana çiftlerden yediyi verdik...”¹³⁰ ayetinde yedi imama işaret ediliyor...¹³¹

Batınîler için, Kur'an ve haberlerin zahirlerinde batınî manalar vardır ve bunlar kabuğa nispetle özdür. Kim aklını gizli mana ve sırları araştırmakta kullanmaz da zahiri manalarla gaflete koşarak aklını işlemez hale getirirse, şüphesiz o, günah ve ağır mesuliyet bukağıları ile bağlanmış, esir edilmiştir. Bukağılar sözü ile, şer'i mükellefiyetleri kasdetmektedirler. Çünkü kim batın ilmine sahip olur, bu mertebeye yükselirse, ondan teklif düşer, teklifin yükünden kurtulur. Bu hükümlerini ise şu ayetten çıkarırlar: “...Onların ağır yüklerini, zor tekliflerini kaldırır.”¹³²

Söz konusu edilen batınî görüşlerin ortak noktası, Kur'an'ın apaçık ifadelerinin gereğine bağlı kalınamayacağıdır. Hâlbuki açık ifadelerin gereğine güven ortadan kalkarsa, İslam için kendisine müracaat edilecek bir koruyucu, güvenilecek bir dayanak kalmaz.¹³³

Görülen o ki, zahir-batın meselesi, dinî nasları anlama noktasında hayati bir önem arz etmektedir. Ayrıca zahir-batın ayrımı, bir yöntem meselesidir, sadece birkaç ayetle ilgili değildir. Kur'an'ın tamamının anlaşılmasıyla ilgili bir yöntem gibi gözükmektedir.¹³⁴

Batın iddiası, bu fikri savunanlar için tartışmalarda cankurtaran simidi gibi bir işlev üstlenmiştir. Çünkü hakiki ilim ehli ile aralarında bir tartışma çıkıp delil getirme konusunda aciz kaldıklarında iddialarının, nasların batınına uygun olduğunu, zahir ehlinin bunu anlayamayacağını ileri sürmüşlerdir. Örneğin Şiilerin zahir-batın ayrımına özen göstermeleri, bu tür bir endişeden kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi onlar, imamlarının masumiyetine inanmaktadırlar. Bu nedenle, imamlarının sözleri olarak nakledilen rivayetlerle dinî naslar arasında bir çelişki bulunduğu,

¹²⁹ Neml, 27/82.

¹³⁰ Hicr, 15/87.

¹³¹ Derveze, (1888-1984), *Kur'an'ul-Mecid*, s.225-226; ayrıca bkz. Keskiöglü, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989, s.227.

¹³² A'raf, 7/157; Gazali, *Batınlığın İçyüzü*, s.7; Batın ilmine göre teklifler, cahillerin boynuna borçtur, onlar bu teklifleri yerine getirip duracaklar ve böylece devamlı azaba uğrayacaklardır. Batın ilmine nail olunca, onlardan tekliflerin zincirleri kaldırılacak ve ondan kurtulmuş olacaklardır. Bkz. Gazali, a.g.e., s.36.

¹³³ Bkz. Gazali, a.g.e., s.7.

¹³⁴ Bkz. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s.152.

imamlarının sözlerinin nasların batınına uygun olduğunu ileri sürer ve böylece imamlarına nispet ettikleri masumiyet inancını korumuş olurlar.¹³⁵

Teslim etmek gerekir ki, Kur'an ayetleri üzerinde düşünmeyi emreden emirlerin varlığı, ayetlerden anlaşılan manaların ötesinde onların bir derinliğinin bulunduğunu gösterir niteliktedir. Ancak bu derinlik, ilk ve açık anlama aykırı olacak, apaçık zahiri bir tarafa itecek, onu tamamen yok edecek bir mahiyette olamaz. Açık olan ifade ile ayetin derinliği, iki ayrı anlamı değil, tam aksine birbirlerini tamamlayan anlamları çağırırırır.¹³⁶

Buraya kadar ele aldığımız tüm kavramlarda, lafzın lügat manası bırakılıp başka bir manaya gidildiğine göre, böyle bir durumda genellikle aklî ve naklî delillerin çatıştığı düşünülür. Hatta denilebilir ki, tefsir hareketinde söz konusu kavramların bu derece önem kazanmasının en önemli sebebi, aklî ve naklî delillerin kimi zaman çatışmasıdır veya çatışmasının düşünülmesidir. Öyleyse, böyle bir durumda karşılaşılabilecek durumları ve ihtimalleri doğru ve tutarlı bir şekilde tespit etmek kaçınılmazdır.

Değerlendirme: Günümüz sembolizm ve alegori tartışmalarının, bir bakıma İslam düşünce tarihindeki önemli bir adresi olan "akıl-nakil çatışmasında öncelik problemi" etrafındaki değerlendirmeler, mutedil sembolizm algısı açısından tamamlayıcı bir mahiyet arz etmektedir.

Akıl ile naklin çatışması durumunda hangisine öncelik verileceği meselesi farklı şekillerde algılanmıştır. Kimileri akla öncelik verirken kimileri de nakle öncelik vermişlerdir.¹³⁷ Şüphesiz, sözü edilen bir çatışma durumunda kayıtsız olarak akla

¹³⁵ Bkz. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s.154-156.

¹³⁶ Bkz. Şimşek, a.g.e., s.160.

¹³⁷ Genel anlamda Mutezile, katı-akılcı bir tavır sergileyerek, varoluşsal önceliğinden dolayı akli nasın önüne geçirme yolunu tercih etmiştir. Onların söz konusu aklın ontik ve epistemolojik üstünlüğü iddiası karşısında, Seleften bazılarının nasın katıksız ve asla te'vilsiz olarak anlaşılması gerektiği düşüncesi, iki ana akım olarak kendini göstermektedir. Akli ilk hareket noktası olarak ele alan Mu'tezile'nin, te'villerde geniş ve rahat davranmasına karşılık, örneğin Eş'ariler daha ölçülü olmuş, hareket noktası olarak akli değil, Kur'an-ı Kerim metnini esas almışlardır. Buna göre Ehl-i Sünnet, Kur'an nasının birinci derecede delil oluşunu kabul edip, sistemini buna göre inşa etmiş, Mu'tezile ise aklın önceliğini kabul etmiştir. Ehl-i Sünnet, nasın içinden inancın felsefi temellerini bulmaya çalışırken; Mutezile, aklın ontolojik ve epistemolojik önceliği gerekçesiyle nasları, belirlediği ilkeler doğrultusunda anlamış ve Ehl-i Sünnet'e nazaran daha çok te'vil yapmıştır. Akılcılık ve te'vil, onların nas karşısındaki tutumlarının özetidir. Bu açıdan bakıldığında, *naklin öne alınıp aklın onun hizmetine verilmesi* Ehl-i Sünnet'in; *naklin, aklın çizdiği ilkelerle çelişmemesi ve onun da akli desteklediği şeklindeki yaklaşım* Mutezile'nin ana çizgisi olmuştur. Bkz. Güneş, Kamil, *İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bakıllanî ve Kâdî Abdulcebbar'da Kelamullah Meselesi Örneği-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s.76,417,585

öncelik verilmesi, sembolizme gitme konusunda lâfzî karinenin bağlayıcı olmadığı, tek ölçünün akıl olduğu anlamına gelir.

Aklı ön plana çıkararak en önemli simalardan olan Razî, akli delillerin nakillerin zahirleriyle çatışması durumunda ne yapılması gerektiğini şöyle açıklar: “Akli kesin deliller bir şeyin sübutuna delalet eder, sonra da zahirleri bunun aksine işaret eden nakli delillerle karşılaşacak olursak, takınacağımız tavır şu dört şıktan başkası olamaz:

a. Ya hem aklın hem de naklin gerektirdiklerini kabul edeceğiz. Bu durumda birbirine zıt iki şeyi aynı anda doğrulamış oluruz ki bu imkânsızdır.

b. Ya her ikisini reddedeceğiz. Bu da iki zıt şeyin her ikisini de yalanlamak olur ki, bu da imkânsızdır.

c. Ya nakli delilleri doğrulayacak ve akli olanları yalanlayacağız, bu ise batıldır.

d. Ya da aklın gerektirdiğini alacağız.¹³⁸

Bu görüşe göre, akli delili asla ikinci plana atamayız. Çünkü naklin aslı akıldır, zira Yaraticının ve sıfatlarının ispatını, peygamberliğe mucizelerin nasıl delalet ettiğini ve mucizelerin zuhurunu, akli delillerle bildikten sonra ancak o zaman nakli delillerin sıhhatini tanıma imkânına kavuşabiliriz. Eğer kesin akli delillere aykırı davranmayı caiz göreceğiz olursak, aklın kendisi sözüne itibar edilmeyen konumuna düşer. Böyle olunca da az önce vurgulanan temel hususlar konusunda da aklın sözü makbul olmaktan çıkmış olur. Netice olarak nakli kabul etmek uğruna akli reddedecek olursak bu durum bizi akli da, nakli de reddetmeye götürür ki bu ise batıl bir yoldur. O halde kesin akli delillerin gerektirdiğine sarılmanın dışında başka bir yol yoktur. Akli delillere kesin olarak sarılacağız ve nakli deliller için ya *sahih değıldirler* diyeceğiz, ya da *zahirleri kastedilmemiştir* deyip onları te'vil edeceğiz.¹³⁹

Bazen akli ön plana çıkararak, tamamen keyfi olabilecek uygulamaların önüne geçmek istemişlerdir. Örneğin şu ifadeyle böyle bir gayret söz konusudur: “Takarrur etmiş usuldendir: Akıl ve nakil tearuz ettikleri vakitte, akıl asıl itibar ve nakil te'vil olunur. Fakat o akıl, akıl olsa gerektir.”¹⁴⁰ Bu ifadeye göre her akıl, asıl itibar

¹³⁸ Razi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrü'd-Din er-Razi, (V. 606 H.), *Esasü't-Takdîs*, Tahkîk: Ahmed Hicazî as-Sakâ, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1406 (1986), s.220.

¹³⁹ Bkz. Razi, a.g.e., 220-221; Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh)*, s.63; Razi, ayet veya rivayetin lafzının mana açısından zahir olması durumunda, bunun ancak akli bir delille terk edilebileceğini, lafzî delile bu konuda itibar edilemeyeceğini, zira onun her halükarda zanni olduğunu söylemektedir. Bkz. Razi, a.g.e., s.234-235.

¹⁴⁰ Bkz. Bediüzzaman, Said Nursi, *Muhakemat*, Tenvir Neşriyat, İstanbul, tsz, s.13.

edilemez ve nakli ikinci plana itemez. Ancak burada da bu aklın hangi akıl olacağı meselesi biraz müphemdir, yeterince açık değildir. Ayrıca burada, aklın asıl itibar edilip naklin te'vil edilmesi acaba her dinî mesele için geçerli midir? Yoksa bazı alanlarla sınırlı mıdır? Bu konuda da yeterli bir açıklık mevcut değildir.

Nakli asıl kabul edenler özetle derler ki; akıl ile nakil çatışacak olursa, naklin asıl itibar edilmesi şarttır, böyle bir durumda aklın ön plana çıkarılması imkânsızdır. Çünkü akıl, naklin sıhhatine ve onun bildirdiği haberi kabul etmenin gerekliliğine kesin bir şekilde delalette bulunur. Buna göre şayet nakli reddedecek olursak, aklın delaletini reddetmiş oluruz. Eğer akli ikinci plana itersek, bu durumda nakille çatışan muarızın varlığı ortadan kalkar. Çatışma ortadan kalkınca da problem çözümlenmiş olur. Bu görüş sahiplerine göre de nakil her alanda aklın önündedir, ona tercih edilmelidir.

Aslında gerek akli, gerekse nakli ön plana çıkaran görüşlerde “alan”ın söz konusu edilmemiş olması, önemli bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Zira bahse medar olan konu, aklın sahih nakille yarışabileceği bir konu mudur, değil midir, ya da naklin akla havale ettiği bir konu mudur, değil midir? Önce bu durum çok iyi bir şekilde tespit edilmelidir.¹⁴¹ Hakkında ihtilafa düşülen konunun daha çok aklın mı, yoksa naklin mi sahasına girdiği, iyi bir şekilde araştırılmalıdır. Eğer konu, Allah'ın sıfatları gibi aklın, hakikat ve künhüne vakıf olamayacağı bir konu ise, böyle bir konuda aklın kesin bir delile varması imkânsızdır, varacağı her delil zanni (tahmini) kalmaya mahkûmdur. Sahih naklin kendisine takdim ettiği delile iman etmekle karşı karşıyadır.¹⁴² Eğer konu daha çok somut, gözlenebilir âlemlerle ilgiliyse naklin de delaleti kesin değil veya nakil sahih değilse böyle bir durumda elbette aklın hareket alanı daha geniştir.¹⁴³

Yukarıda dile getirilen mülahazada, akli değerlendirmenin küçümsendiği de sanılmamalıdır. Önemli olan akli enerjiyi, kendi alanına giren sahalarda kullanmak,

¹⁴¹ Akil ve nakille nelerin bilinebileceği tartışmaları için bkz. Güneş, *İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s.421-422.

¹⁴² “Müslüman aydınlar, her çağda düşünce alanı ve bu alanın sınırlarını tespit olayıyla yüzyüze gelmişlerdir. Hadise, beşer düşüncesinin uzanabileceği alanlarla, değinilmesi çıkmaza açılan alanları belirleme şeklinde ortaya konulduğunda, Kur'an'a ve sahih hadislerle müracaat en sağlıklı yol olmuştur.” Kılıç, Sadık, *İslam'da Sembolik Dil*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.7.

¹⁴³ Bkz. Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh)*, s.64; “Bazı araştırmacılar ise, insan için dört basamaklı bir rehberlik ayırımına giderler: 1- İçgüdüsel olarak, 2- Duyularla, 3- Akılla, 4- Vahiy ve Peygamberlerle. İlk üç basamağın her biri kontrol ve düzeltilme için bir üsttekine muhtaçtır. Örneğin, duyularımız bize güneşin altın bir tabak büyüklüğünde olduğunu söylerse, bunun akılla düzeltilmesi zorunlu hale gelir. Aynı şekilde vahiy, akılla sunulan rehberliği olgunlaştırır. Bkz. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s.84.

hakikat ve künhüne vakıf olamayacağı metafizik konularda israf etmemektir.¹⁴⁴ Kur'an-ı Kerim ve sahih hadislerin ifade ettikleri gaybî konular ise gerçi yine tamamen makuldür, yani aklın algılayabileceği hususlardır.¹⁴⁵ Ancak bu türden olan konular, genel anlamda vahyin bilgilendirmesi olmaksızın, aklın kendi başıyla yetişip kavrayabileceği konular değildir.¹⁴⁶ Ayrıca kendi mahiyetini bile bilmeyen aklın bu tür hususlarda mahiyet ve keyfiyet bilgisine sahip olması düşünülemez,¹⁴⁷ eğer vahiy ve sahih nakil böyle bir bilgi getirirse onu kabul eder, şayet getirmezse ilgi alanı dışında bırakır veya bırakmalıdır.¹⁴⁸

Sonuç olarak akıl-nakil dengesini şu şekilde de ifade etmek mümkündür. Gerçekte, "sahih nakil" ile "sarih aklın" çatışması düşünülemez.¹⁴⁹ Zira kesin bir delilin yine kesin olan başka bir delille çelişmesi imkân dışıdır.¹⁵⁰ Eğer orta yerde bir çelişki mevcut ise, naklin sahih olup olmadığına, şayet sahih ise delaletinin kesin olup olmadığına bakılır, böyle bir durumda nakil sahih olup delaleti de kesin ise akf delaletinin tahmini ve hatalı olduğu ortaya çıkar. Eğer akıl, *peygamber gönderilmeyi gerektiren akaid ve ibadet konuları dışında*,¹⁵¹ fizik âlemle ilgili bir konuda sarih ise,¹⁵²

¹⁴⁴ Bkz. Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh)*, s.64-65.

¹⁴⁵ Nassın işaret ettiği manayı, yine aklın önceden belirlediği ilkelerle anlama imkânı her zaman için mevcuttur. Önemli olan gayb ile ilgili ifadeleri olgusal alana birebir indirmeden, nassın bütünlüğünü gözetenek birbiriyle çelişmeyen bir sistem kurabilmektir. Bu aşamada nassın bütünlüğünün çok büyük bir fonksiyonu göze çarpmaktadır. Zira nassı, parçacı-lafızcı bir tarzda okumaya tabi tutmak sadece okuyanın niyetini Kur'an'a tasdik ettirmesi işlemi olarak kalabilir, dolayısıyla da Kur'an'ı anlama işlemi gerçekleşmez. Bkz. Güneş, *İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s.362,585.

¹⁴⁶ "Acaba akıllarına güvenen kimi feylesoflar gibi, *aklımız bize yeter* deyip sana ittihadan istinkâf mı ederler? Hâlbuki akıl sana ittibaı emreder. Çünkü bütün dediğin makuldür, fakat akıl kendi başıyla ona yetişemez." Bkz. Bediüzzaman, Said Nursi, *Sözler*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2000, s.410.

¹⁴⁷ "Tabiat içinde bile pek çok şey, akf kavrayışın ötesinde dururken, fizik ötesi şeyler için aklın kavrayış ve ihatasından söz etmek mümkün değildir." Güneş, a.g.e., s.428.

¹⁴⁸ "Bir kere akıl, Peygamberin mucizelerinden hareketle onun peygamberliğini tasdik etmişse, artık Peygamberin vereceği gaybi haberleri de olduğu gibi kabul etmek ve onlara iman etmekle mükelleftir." Şimşek, a.g.e., s.65.

¹⁴⁹ "Doğrusu, akf saf dışı bırakmak da, akıldan başka bir şeyi kabul etmemek de aşırılıktır." Güneş, a.g.e., s.428.

¹⁵⁰ Bkz. Şimşek, a.g.e., s.64.

¹⁵¹ Her ne kadar akıl, iyiyi kötüden ayıran bir kuvvet ise de, her işte ölçü olmaz. Yüce Allah'ın zat ve sıfatlarına ait bilgilerde akıl senet olmaz. Yine akıl, kendi başına dinin emir ve yasaklarını bilseydi, peygamberlere lüzum kalmazdı. Hâlbuki İslam'a göre, dinin hükümlerini duymayan, cezalandırılmaz. "*Biz peygamber göndermedikçe kimseye azap edecek değiliz.*" *İsra*, 17/15; Ayrıca eski milletlere mubah olan bazı şeyler, bizlere haram edilmiş, eskilere haram olan bazı şeyler de bizlere mubah kılınmıştır. Demek ki, bir şeyin farz veya haram oluşu, ancak dinin emri ile belli olur, akıl ile belli olmaz. Mesela eskiden siğir ve davar iç yağı haram idi, bizlere ise helaldir. Bkz. *Enam*, 6/146.

¹⁵² "Yani "Taş serttir", "kar soğuktur" ölçüsünde apaçık ve kesin ise... Çünkü dün kesin olmayan ve bilhassa XIX. asırdan miras kalan pozitivist bilim tarafından meşrulaşan kavramlar, bugün bilimin bizzat kendisi tarafından sarsılmış bulunmaktadır. Bkz. Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, s.349.

yani kesin kanıtlanmış bir bilgiye sahipse bu durumda nakil, ya sıhhat açısından ya da delalet açısından sorgulanır, akli bilgiye öncelik verilir.