

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, "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 vasil olması; dağlarda bir menekşenin, bir Lotus'un, yüksek zirve esintilerine, fırtına ve sarsıntılarına direnmesi; sonsuz yıldızlarla bezeli gökyüzünde yıldızların sayılarda tüketilmesi...kadar çileli, korkutucu, kıskırtıcı 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' vecibesinin, '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, 'ezelî 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 vashı'nın yüklenerek, insânî olanla ilâhî olanın özdeşleştirilmesi, insânî ve tarihsel olana kutsallık örtüsünün giydirilmesi 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 çöküş 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, *Mefhûmu'n-Nass (Dirâse fi Ulûmi'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 Kerîm'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'villeri 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, İsa 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*, I/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, bâtinî, 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 sözü 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, tenzihten teşbihe 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 Fikhîliği", *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 sönişü 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 havâriilerin 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 misyonuyla 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 Abdillâh [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 yetkeye 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 terkinin 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' terkihi 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 Suyûfî, Celâlüddin, (ö. 911/1505) I/142; yine bk. Ebû 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 Ebû 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 Nebvî 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, Dârul-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, nefsî 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-Aclûni (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 söylemleştirilebilir... 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 Cassier⁵³ 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 Anusuna), s. 70; Ernst Cassier, *İnsan Üstüne Bir Deneme* (1944), çev. N. Arat, İstanbul, 1980, s. 34’dan 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'îli 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 Aşknlığın 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 özsel 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 çerçvelenebileceğini 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 tartışmazsınız 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 etmektedir"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 etmektedir"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, *'Aymu'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

Bunusa 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 itibariyle, kök anlamıyla irtibatlı biçimde, bir hadisenin iç-yüzüne ve hakikatine vâkıf olmak; netice ve cezâ; anlayış ve amel mânalarında da gelmiş⁹¹ olan terim, istlâh 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-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessîrîn*, I/263.

⁸⁷ *İhyâ*, I/291; yine bk. ez-Zehebî, *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-Lügâ*, 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-Zehebî, *et-Tefsîr*, I/18

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

olarak işarette bulunduğu tanımında 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*: "Kuyu kazan kimsenin suya erişmesi" manasına gelmektedir. (...) Ve yine, gizli olan bir şeyi ortaya çıkarmak (*izhar*) manasıdır. Nitekim Arapça'da, bir şey gizli iken izhar edilip de ortaya çıkarıldığında, edilgen kiple, '*ustumbita's-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-Okyânûsü'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 gerçekleştirilebilecektir...

¹⁰² Ebü Zeyd, *Mefhûm*, s. 260; "Emir, halkı idare edip yönettiğinde, "âle'l-emîru ra'nyetehû" 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-Tecâviz, 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 Kadınyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile*, Beyrut, Dâru't-Tenvîr, , 1983. Yine bk. Sedat Şensoy, "Belâgat Geleneğinde Akli Mecaz Tartışması", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı:8, yıl: 2002, ss. 1-37; Durmuş, İsmail, "Mecâz", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2003, XXVIII/217-220; Birişik, 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 ibn Abbâs]'ı Din konusunda derinliğine kavrayıcı bir anlayışa sahip kıl ve ona 'tevîli: [Kurân mânâlarını anlamayı (fehmi)]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 coşkısına!..

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, orijininin 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, *Selâsü 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 yorumla 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 tarihsellikle 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-Zerkeşi, *el-Burhân*, II/255; yine bk. Kuteybe, İbn (ö. 276/889), *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, şerh ve neşir: Ahmed Sakr, Kahire, Dâru'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, insâni bir öge ve araç olan bir dil aracılığıyla dönüşür... Burada, dünyada ve içkinlik alanında, bir Aşknlık 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 insâni etkinliğin 'ilâhî dilemenin ta kendisi' olarak yansıtılması ise, Aşknlığın 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 mânanın 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 nihâi 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 çağrıştıran çekim alanı karşısında bağımsız kalabilmeli.

Kaynakça

- Adnan Adivar, *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, Kâmıran, *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 Ulûmi'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-Esfiyâ*, 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 Ulûmi'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 Ulûmi'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-Tıbbâ'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 Takiyyetin Mengüşoğlu", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi (Takiyyetin Mengüşoğlu'nun Anısına)*.

A Remarkable Interpretation Observing the Present Against the Alterations*

Sadık KILIÇ**

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,

Değişim Karşısında Varolan'ı da Gözetin 'Diri Yorum'

Özet

İslam inancı bakımından en kutsal dini metin, Kur'an'dır. Ve Kur'an, insanın yaşadığı evreni hedeflemiş olması nedeniyle, Aşkîlık alanından 'bura'ya 'nüüz' etmiştir; bu nedenle de, insanî ve içtimâî bir olgu olarak, bir dili: Arapçayı iletişim aracı olarak seçmiştir. Kur'an metninde ifadesini bulduğu ve insanlara ulaştığı şekliyle ('resm') İlahî Kelâm'ın, İlahî amaçları; bütün tikel olguları ve insanî cevapları sözel-lafzî olarak içermiş olması mümkün değildir. Çünkü 'dil'in imkânları, ilahî ontolojiyi bütünüyle ifade edemez! İşte, Allah ile münasebeti bakımından ('hadd') her ne kadar Müteâl ise de, beşerî 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

* This paper is the English translation of the study titled "Değişim Karşısında Varolan'ı da Gözetin 'Diri Yorum'" published in the 1-2th issue of *İlahiyat Akademi*. (Sadık KILIÇ, "Değişim Karşısında Varolan'ı da Gözetin 'Diri Yorum'", *İlahiyat Akademi*, sayı: 1-2, Aralık 2015, s. 167-194.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Atatürk University, Academic Member of the Faculty of Theology, e-mail: skilic@atauni.edu.tr

edilmesi nedeniyle, klasik yorum geleneğinin bir dinamizme kavuşturulması; bu bağlamda, Kitâb'ın etrafında örölmek 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 beşerîliği, Toplumsal değişim.

An Overview

As there is always a gate for questions, speaking or having 'the ability to speak' has been gifted to humanity as a distinctive characteristic. The ability to ask is the act that opens windows of the soul to other egos and souls, and a universe of objects and phenomena that surround it. It is the journey of being in the sky of egos, a breath it takes or filling itself with "the energy of consciousness." Maybe due to this, "Wittgenstein (1889-1951) says that what is important in philosophy is not the answer but the question, emphasizing that the philosophy was born with questions and it opens gates for new questions".¹

All fields of science, especially social sciences, humanities, and religions, present particular 'questions' about 'here and I' and 'us.' To the end that they leave this world only after checking the right and the best answers, without having left something undone. Also without a doubt, the answers always depend on the way an individual addresses the question.

If we want to say it similar to Heidegger's words, 'isolated from existential density and anxiety, shallow in the grip of obedience, perhaps in a 'distilled' life, we ask the question of our conscious self-integrity; We always seem to be speaking about the crimes of others, not the indispensable crimes that the identity of the people has placed on us. In a sense, we start looking for answers by asking questions that are not our own, that are not internalized in our opinion; we become a 'so-called me' captured by other moles, consumed and reduced to passive object position; a kind of 'alienation'. In other words, "a person becomes a tool that can be used by others. Therefore, the anonymous entity loses its identity and lives on traditions and daily habits. It loses against the oblivion of being, as called by Heidegger..."² Let us say conflicts and similarities between these questions are unavoidable, but lets at least try to answer on our own. Let us give it as 'our answer'! Let it belong to me, or us, with its full rigor and concreteness, and the excitement and vibes it contains. At least, let me give my answers to common questions and attach my meanings to them!

Although it is unique to the respondent, each answer is meaningful in terms of a first-hand orientation of a self into the existence; merging its presence to the internal or external objects and phenomena that surround it, and internalizing it.

¹ Yavuz, Hilmi, *Felsefe Yazıları*, İstanbul, Boyut Kitapları, 1st Edition, 1997, p. 98.

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

We can say that answers, again depending on the human, settles on various acceptance and reality steps. Those placed at high levels according to some; might be put on low steps by others, or the exact opposite happens. In other words, each individual has correct or almost correct, wrong or almost wrong, and different other answers. It means that there is no one and inarguably correct or wrong answer! Possibilities transition from nebulous to earth field and follow a path,, questions and answers create the sum of our lives, the life that we have left suspended in the space as beams of light, and the cognition of the existence, don't they? Yes; it even consists of our existence and the efforts to answer the questions we ask.

We can and should ask our questions at any time. In its best form, asking questions should turn into a process. We should continue on our way by asking questions and giving answers. The paths will have separate questions and separate answers, because they will ask questions and find answers, and will be like a song of existence in our minds; always fresh, shaky, lively, excited, irritable and cowardly... It would be to ask questions, seek answers, drop in the deserts, at the root of a plant; the resistance of a violet, a Lotus in the mountains to high peak breezes, storms, and jolts; consuming numbers of stars in the sky adorned with endless stars... will become as painful, scary, provocative, and create cliffs in front of us...

Those who never step down onto the valley of the quest may neither ask questions nor hunt for answers. For all of these, the only thing we need is the "quest"! We need to burn for the soul and love of the quest. We need to fall into the gap of it that absorbs us. Be enlightened in the skies of the quest; while enlightening the darkness of roads that lead us to the untouched questions and the answers to give. Heading out after the "self," or "the human as a great loss of the truth" in this road that is furnished with deserts, challenging peaks, cliffs, oceans, or worlds of headwaters. Asking is an arrow that flies us to the "limits of existence"; to the secret borders where the joy of knowledge and wisdom turns into cyclones.

Uncertainty rules these borders. Moreover 'Science' is more about 'sharpening questions and sharpening them like a razor' than answering them, taking them to the very end of probability. Therefore, "What is important here is the type of people, questioning what is said to him without too much respect."³ In the dialectics of questions and answers, it is the one who makes it self-contained, and who reproduces it in a way that is a harmony of infinite answers. Is it something different than "respecting the old laws, traditions, and beliefs, which are the roots of all evil in the world, without even thinking"?⁴

³ May, Lord Robert (President of the British Academy of Sciences), trans. Reyhan Oksay, *Cumhuriyet Bilim Teknik*, 13 Kasım 2004, year: 18, volume: 921, p. 11 (Cited from Discover, November 2004).

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

The quest. The hurting and maddening love! Falling into this love, could the questions and answer step on the lands of the continuous quest for the good?

A tradition where intellectual products are not tested through equipped workbenches and not composed with the ideal sparkles of belief; where the commitment to “the truth through scientific transcendence and freedom” is sacrificed to “the respect for the past and the nobles”; where the interpretation of the early-period scholars are seen sufficient, and the modern scholars are limited to convey them, without any doubt, will drive us to a very dangerous end in social life. Holding on to the natural characteristics of comments and turning them into a “dogma,” considering these so-called “eternal truths” as the “final knowledge,” or turning “knowledge” into a “religion,” and “superstitions” day by day.⁵

First observation: The scientific and mental trauma of this attitude will be in the form of 'interpretation' and 'knowledge,' which is human data, and the identification of the human and the divine, and the dress of sanctity to the human and historical ones!

Second observation: This will increasingly condemn us to a mental collapse and stasis, which can be summarized as “the perpetuation of the phenomenon and the push of mankind to more loneliness in this phenomenon; to be placed alongside the dynamics of decline against the dynamics of progress in a way that contradicts this image of the religious discourse that calls for change, progress.”⁶

However, in the process of textual understanding, the “humane codes” are the main element, and the “divine codes” are the second element. “Because there is no other fiction in the mind that precedes the fiction of human codes; it is this human fiction skill that makes fiction and the resulting provision possible. On the other hand, it is the divine origin, its reputation, and [in terms of the mind] it is a posteriori because it is obtained by a posteriori method; therefore it needs thinking and reasoning. In other words, thus, the human being is the principal in mind, and the divine one is through him and established upon him; that is, it is formed through reason and knowledge.”⁷

The clear message of this is: In the act of ‘understanding,’ the practical and essential place of humans can never be ignored! Because, neither before or after the human being, that is, ‘without humans being taken into account, an understanding

⁵ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhûmu'n-Nass (Dirâse fî Ulûmi'l-Kur'ân)*, Cairo,1990, p. 251.

⁶ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, trans. Fethi Ahmet Polat, Ankara, Kitâbiyât Yayınları, 2002, p. 64, 65 [We have made these and the following emphases. S.K.].

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

cannot be claimed!" As Ernst says, "whether it is in philosophical or religious texts, the essence of being, always involves human." In this direction, the questioning arises from a certain preliminary understanding of existence –Bultmann (1884-1976) calls it "the conception of existence/Existenz verstandnis. Without such a preliminary understanding, the texts will stay mute. [Therefore], pre-comprehension should never be eliminated, but rather raised to the light of consciousness. Critical supervision in understanding the text should be involved in the game (spiel)".⁸ In this cognitive process, human perception and fiction are active, whereas the text is passive against them, or the fictionalized, in other words.

"Sword of Damocles" to the Thought?

Let's continue our journey with an analysis on a representation: "In the case of the Qur'an and Islam in general; the attitude of the commons can be regarded as subjective and emotional by modern theologians, who may be regarded as intellectuals, while the attitude of theologians is at best regarded as disrespectful to religion and the book by the 'commons'. This is generally a form of 'alienation,' as seen by the scholars, between the colonial intellectuals and folk culture that has emerged in the last two centuries".⁹

It is very thought-provoking: efforts to bring religious texts to a dynamic level of understanding and interpretation are sought to be discredited, and sometimes suppressed through concepts laden with pejorative meanings!

These tendencies which deliver the dominant religious discourse and refer to the past, or regard continuously renewing or internalizing it as the only determinant, categorize the views contrary to them as damaged, or loathsome comments or, at most, 'condemned opinion, comment' and this way condemn and oppress the others.¹⁰ Being deprived of the capability to create ideas, leaving the result to arbitrariness by not showing the respect that the issue deserves; in accordance with this unfounded subjective tendency, in order to show (prove) the accuracy of its intention, pursuing an arbitrary interpretation of the Qur'an according to personal wishes; being observers of the data without evidence, and thus untenable¹¹,

⁸ Ernst, Josef, "Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem," *Schriftauslegung Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament* (Münih), 1972, p. 17-53, trans. M. Faik Yılmaz, p. 23-24. (Unpublished).

⁹ Görgün, Tahsin, "...Kur'an-ı Kerim'in Tamamına Muhatabız" (interview), *Diyanet Aylık Dergi*, volume: 166, Ekim 2004, p. 38.

¹⁰ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, p. 248. see. "the scholars connected with the truth gave the name of 'at-ta'wil al-munqad' (the true and legitimate ta'wil), and gave it as an example of loathsome interpretation (ta'wil) by attributing a meaning that is not relevant, or far from the meaning that it carried, ignoring those appropriate to the soul of the revelation" (M. Nazif Şahinoğlu, "Te'vil", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, M.E. Basımevi, 1979, 12/1, 216.)

¹¹ Gazâlî (d. 505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhû, Egypt, nd., I/292.

condemning attitudes such as, those who leave the path of God” emerges against the prophetic verse, “whoever talks on behalf of the Qur’an but with his own opinions, falls into a wrong even though he does something good!”¹² and as an aphorism against the “contemplation, a realistic exegesis and interpretation (ta’wil)” attempts.

However, the interpretation of the text as the only ‘reference’ can not be satisfied with the quotation, for example, Tahir Ibn Ashur (1296-1394/1879-1973), while studying the technique of interpretation (ta’wil) used by al-Tabari (d. 310/922), says: “Certainly Tabari, although in his interpretation has limited himself to the information transmitted from the companions of the prophet and their followers, he immediately takes a new step after each verse and chooses one of the narrated opinions, accompanied by the evidence presented by the words of the Arabs (ikhtiyar).”¹³ In other words, Tabari, although his most prominent skill is ‘narration,’ never ceases to offer resistance and confidence to the pleasure and choice of the mind.

Attempts to intimidate and suppress them, are not limited to certain historicity because these debilitating attitudes, which can be observed today, have been extended to actual blocking and annihilation in the past tense! This is like the common denominator of the Eastern and Western worlds. For example, in the Christian West this is done by the church through excommunication and inquisition, while in the context of the Islamic world using labels like “zandaka”, “ilhad”, “i’tizal”, “ahl al-bid’ah”, “batini”, “hurufi”, etc. which are religious-political-ideological concepts. In these tragic time sections of history, in the West, Socrates (BC 470-399), was condemned to death by drinking hemlock poison, allegedly because of “corrupting the morals of the youth in the Athenian site”,¹⁴ Aristotle’s opinions on substance and views was confronted by the opinion that “the format and appearance of the substance come not from the outside, but from their own hearts; thus, the substance ‘is a real and active being,’ not even saying that it’s a common thing, maybe a divine (Cosa Divina); Giordano Bruno (1548-1600)¹⁵ was burnt to death, or Galileo (1564-1642)¹⁶ was buried in silence by the Inquisition, because of the allegedly mixture of science, hermetic views, and magic

¹² al-Zarkashi (d. 794/1392), Bedruddin, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur’ân*, II/162, 163. For more about this prophetic word, see İbn Aşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr*, ed-Dâru’t-Tunûsiyye li’n-Neşr, nd., I/28-31

¹³ *Tefsîru’t-Tahrîr*, I/33.

¹⁴ For more about his life, see Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi*, trans., Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Güneşgun, Ankara, Tübitak Yayınları, First Edition., 2003, p. 90-92.

¹⁵ His last words to the judges that sentences him to death by burning: “*It is not me who fears listening to the judgment you passed but you trembling when reading it to me!*” (A. Adnan Adivar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul, Remzi Kitabevi, İkinci Basım, , 1969, p. 168; Ronan, *ibid.*, p. 368-371.

¹⁶ Adivar says, “after repenting of all ideas and inventions before the judges of the inquisition, who doesn’t know anything but to kill the scholastic knowledge, the idea, and the mind (1632), said these legendary words as called by Bertrand Russel: “*Epur si mouve: And yet it moves!*”, (A. Adnan Adivar, *İlim ve Din*, p. 179, 180; Ronan, *ibid.*, p. 235, 379-384 et al.

in their thoughts, etc. In the East, the mystic ideas, being sacrificed for the sake of love of Allah and “the destruction of the divine body” words were interpreted as the holy land of Muslims after a riot was started by the Qarmatians in Hijaz; “Ana al-Haq: I am the truth!” was regarded as a revolution and exploration¹⁷; and according to Massignon, “because of a state of tension, a spirit devoted to a single love”¹⁸ or because of the audacity to “say the unspeakable”¹⁹, by the fatwa of the Maliqi judge, Abu Omar Hammadi, the defender of dogma, Mansur Al-Hallaj was executed by “being whipped, mutilated, beheaded and burned by hanging on a scaffold” (Baghdad, 24 Zulkaidah 309, March 26, 922)²⁰. Molla Lutfi was stabbed in the neck with a sword and executed under torture, as he entered the scourge of jealousy because of the sharpness of his tongue in scientific criticism (d.899/1494). Sheikh Ismail-i Mashuki (d. 1538) was beheaded being accused of “declaring prohibited things as acceptable”. In the context of the glorification of man, for example, Nesimi (d. 837/1422 [?]), who, like Mansur, was skinned alive because he regarded the face of man as the “throne of the Beneficent” contrary to dominant discourse, and spreading the joy of political Hurufism, and many others.²¹ There is no difference between them! All these flashes in the sky of the stars unite in the deep denominator of humbly navigating, and voicing the reality, in the name of seeking the freedom and honor of being humans on the shores of the “limitless truth.”

The chief instrument in all these reactions is the ‘fear,’ which almost fills the horizons as a thousand winged ‘fear dragons.’ Stories of this dragon that aim to capture and kill the minds inside are some labels that block the roads. Despite ‘zandaka’, ‘tafalsuf’, ‘ilhad’, ‘i’tizal’, ‘ahl al-bid’ah’ and other labels used in the past as the arrows of death, today we have ‘enemy of tradition’, ‘innovator’, ‘hermeneuticist’, ‘historicist’, ‘supporter of ta’wil’ besides concepts like ‘alienated’,

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

¹⁸ Massignon, *ibid.*, V/1, 170. In addition, according to Massignon’s citation from Lexique, in the final brews of his breath, he said: “*Forgive them and don’t forgive me! Since you are dissolving my humanity in your grace, in the name of the right of my humanity over your grace, I ask you to have mercy on those who have worked to kill me!*” (*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*, Volume: 6, Year: 2001, p. 137. Cf. “*Ego sum qui sum: I am who I am!*” (Thomas Aquinas) (*ibid.*).

²⁰ Massignon, Louis, *ibid.*, 5/I, 168. For more about Mansur Al-Hallaj, see Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, İstanbul, Yeni Boyut, 1996.

²¹ For more about the people who have been punished because of their thoughts, beliefs, imagination and arbitrariness and their experiences, see Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998; Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Tarihi Dersleri*, Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1971, p. 100, 109, 111-114, et al.; For about İmadaddin Nasimi, see Ayan, Hüseyin, *Nesîmî Divanı*, Ankara, Akçağ Yayınları, , 1990, p. 11-43; for about the interrogation and execution of Molla Lutfi, see Özen, Şükrü, “İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî’nin İdamunun Fikhîliği”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Volume: 6, Year: 2001, p. 17-62.

'colonized mentality' and others, as the abstract dragons that darken the light of thought suing them as effective tools of this wave of intimidation and destruction.

Question: Why not only confine the world of meanings and the mind map to the horizon of the past, and not fastening the intention and purpose of the text into a certain age (Asr al-Saadah: 'Golden Age'); on the other hand, bringing the text closer to the historicity of the present and the future with the enthusiasm and intuition that human history is an impenetrable leap forward (*élan vitale*) and wave²², bringing the text closer to the historicity of the present and the future; in this way, healthy, self-confident, deserving of the effort of new moves, intellectual leaps and depictions in reality, why morbid, destructive and solvent (*anomique*) is an arbitrary 'alienation'²³

Explanation: It is evident that the existence of human beings sustains in the objective world they belong to, with the impact of values and judgments created beforehand. This continuum resembles an endless 'migration' movement: to stay in the ranges without interruption, then to fall back on the roads. In other words; resting and departure, then abstraction and heading toward new horizons. If so; isn't mankind, as it is in the material, biological plan, a product of 'abstractions, joining, and syntheses' at the level of mind and action? In fact, can't we say that mental and spiritual breaks can become the only way to achieve the least imperfect? This allows us to be 'free and the self we have to be!' Because, as emphasized by Nietzsche (1844-1900), "the original person is the one who is self-educated, who leaves himself behind, who changes himself, who is never stuck in something. It may be said that the test of a man's independence is: not to be mired in science; although this seduces man with his most precious, seemingly complete inventions that await us..."²⁴

Or, not to make our mental tradition and our customary codes of knowledge a set of new expansions and insights that can be revealed through the text; thus not to fall into the state of historical Christianity, which has made the tradition of church a criterion of reality and a reference to confirmation of the holy text. It is stated that [Tertullianus] (circa, 155-222), in his work on "The Definition of Perverts," in all its clarity, had put forward the church tradition as a definite norm of faith alongside the authority of the Holy Book. Thus, the church became the legal owner of the faith, and at the same time, the Bible was something that belonged to the church. The tradition established by the apostles alone now guarantees the correct and meaningful interpretation of the Holy Book, and all other special explanations are

²² Ebû Zeyd, Nasr Hamid, p. 252.

²³ "The ego's being no one... Setting distances within itself... Falling of the sail that billows in itself... Or its being stranded...", Yavuz, Hilmi, *Geçmiş Yaz Defterleri*, İstanbul, Can Yayınları, 2nd Edition, 1998, p. 115.

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

rejected from the outset²⁵, laying down the paths of the Middle Ages, which eventually became the chief symbol of the dark centuries.

Accordingly, beyond the surrender options of 'rejection or acceptance,' 'relentless real hunting' is the main founder for New Horizons! It's an exit that is humane enough to refuse to hand over to others the obligation to understand and make sense in their own subjective world; 'an existential commitment, adjacent to the self of all of us.' This 'uninterrupted quest and exit' always reveals itself with its grasping, brooding, selective, and re-founding mission. In such a process aimed at sheer truth, "...free human sifts through the moral values of time and its surroundings, the virtues of fashion, and places a new meaning on them: the meaning of free humanity; the virtues of free humans, thus creating the characteristics that make it free"²⁶. The most fundamental and direct nature of knowledge, 'sets out towards freedom'; or touches on the freedom of truth!

And in the horizon of Tafsir studies...

As it turns out, the works carried out in the field of Qur'an and interpretation, as an overall quality, do not go beyond the 'informational' level. The Qur'an is spoken in accordance with the adopted linguistic, religious, legal templates and is text-centric; at the verbal level and from the historical lodge, inevitably spoken in the name of the Qur'an. Just as the phrase "The Voice of People, The Voice of God"²⁷, which was first discovered in works of theologian Peter of Blois (circa M. 1130-1200), the voice of the interpreter or the text reader becomes the voice of God. Briefly, "Vox tradura vox dei!"

Is this interpretation the voice of God? Accordingly, "Religion is divine in its origin and source, but it is humanized and worldly by interpretation and practice. The commentator (mujtahid) is based on admiration and assumption in his views and his judgments, no matter how high his scientific rank and degree of understanding are. So he cannot reach 'unquestionably true knowledge (yakin).' It is from this luminous thought that Islamic scholars refrain from the words that express certainty and absolutism in their explanations, and on the contrary, their investigations and researches are always ended with, 'Allah knows better!' Indeed, this is well explained by these words attributed to Imam Shafi'i (d. 204/819): 'My opinion is true, but there is also the possibility that it is wrong; someone else's opinion is wrong, but there is also the possibility that it may be right.'²⁸ Therefore, the following suggestion would be inevitable: "a theological text shall be given in its historical context. Within it, we can separate the essence, that is, the godly

²⁵ Ernst, *ibid.*, p. 9, cited from Tertullian, *De praescriptione haereticorum*, 15-19.

²⁶ Kuçuradi, *Nietzsche*, p. 67.

²⁷ Lichtenberg, *Aforizmalar*, p. 35.

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

message, and the time-dependent, the non-essential knowledge. If this is not done, the actuality of the sacred text may always be compromised. The actuality of the holy book depends on its responsiveness within human lives, against psychological, intellectual, social, and cultural needs; the actuality of the divine message, on the other hand, is based on the separation between the immutable and the obligatory and the unnecessary, depending on the historical conditions, in order to preserve the true nature of the faith. This leads us to take an existential stand in the face of theological text. So, what do we understand from the word 'existential'? By this, we mean the whole of the bio-psycho-social conditions in which the human being lives in *hic et nunc* (here and now)."²⁹

So, seeing the interpretation as definitive and immutable truth is like equating it with a blessing, a dogma³⁰. However, in the words of tradition, "the Qur'an's revelation is finished, but its 'condescension' continues until the Apocalypse"³¹; is it not that 'the miracles of the Qur'an are endless³²; it is a source that no model can obsolete³³, but only make even more dynamic,' and 'continuous interpretation' is the only way to make uninterrupted use of this source. Here comes a witness from tradition in Sehl ibn Abd Allah [al-Tustari] (d. 283/896), in the context of stressing that the Qur'an can be the source of infinite interpretations, he said: "Even if a servant is given a thousand understandings for each letter of the Qur'an, he cannot reach the end of the meanings that God has placed in a single verse from his Book, because the book is the word of God; His word is his adjective; Just as There is no end to God, there is no end to understanding such a word!.. However, everyone understands only as far as Allah bestows on him."³⁴ This means that no interpreter and commentator, "no matter how much he thinks of the ore of godly thought in the text, can finish it. The theologian, who has such insight, has the idea of, implicitly, extending the meaning to get all the comments he needs."³⁵

The perception that a single word of the Qur'an can have many pieces of evidence showed its most concrete manifestation and effect in the context of the testimony of history, in the conflicts between Ali (d. 41/661) and Kharijites. As cited in Itqan, Ali sends Abdullah ibn Abbas (d. 68/687) to the Kharijites for talks, and

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

³⁰ "Dogma": Derived from the Greek root, 'dokein,' the religious doctrine which must be accepted by all believers based on any authority, such as the divine revelation, council, holy text (Ecriture) or a famous theologian, without being confirmed in the light of reason and adopted as truth; beyond any discussion, approved and based on any evidence, the principle believed by the person (Foulquié, *Dictionnaire de Langue Philosophique*, p. 186-187; Pike, E Royston, *Dictionnaire des Religions*, p. 110; Bedevî, Ahmed Zeki, *A Dictionary of The Social Sciences*, Librairie du Liban, 1986, p. 116).

³¹ Zarkashi, *al-Burkhan*, II, 161.

³² *Tefsîru't-Tahrîr*, I/45.

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

³⁴ Zarkashi, *al-Burkhan*, II, 9.

³⁵ Özcan, *Teolojik Hermenötik*, p. 180 (Charles Guingnebert, *Libération des dogmes*, Flammarion, Paris, 1910, p. 132, direct citation).

says to him, “go to them and discuss with them, but do not bring them the Qur’an as evidence, for it is a book of various meanings, but discuss with them by bringing about evidence from the Sunnah.” According to another variant, Ibn Abbas said, “O leader of the believers, I know The Book of Allah better than them!” Ali replied, “You said the truth, but the Qur’an bears many concepts (Hammal al-Wujuh); you say, they say...” in order to draw attention to the fact that a single word in the Qur’an may have different meanings.³⁶

Muqatil ibn Sulaiman (d. 150/767), is stated to be one of the first scholars to travel to the heart of this subject. In order to emphasize the possibility of multiple meanings to be understood from a single word ‘depending on the change and differentiation of context and context,’ he named these possible meanings as “wujuh: aspects of understanding.” Prof. Özek says, in his justification he delivered in the Introduction part, “the words are fluent [flowing] and can take a new meaning according to the subject mentioned. As it is in all textual works, especially in a book such as the Qur’an, this is more important!”³⁷ While expressing this intuition of the intertwined relationship between ‘context and meaning’ in words, Muqatil ibn Sulaiman does not hold back from emphasizing that magnificent principle stated by Abu ad-Darda (d. 32/652): “One cannot have a deep understanding, unless he sees many aspects of meaning for the Qur’an!”³⁸ Accordingly, as the source Person of the interpretation, “The Qur’an is a book, ‘zalul: the subjugator,’ with many possible aspects of meaning. Then interpret it to the most beautiful aspects of meaning”³⁹ said the Prophet in a narration conveyed by Ibn Abbas. According to Zarkashi’s analysis, the word ‘zalul’ mentioned in the sentence shows “the Qur’an’s submission to those who interpret it and addressing through them; ‘zu wujuh’ phrase indicates that there are words conducive to various interpretations”.⁴⁰ In short, this prophetic revelation combined the reality that ‘the dynamism and dialectics of interpretation are above certain historicity with its own qualities!’ Because, “...the multiple meaning nature of words now leaves its place into a multiple meaning text. The multiple meaning text also calls us to a plural reading. The discovery of the multi-meaning nature (polysémie) of a text begins at the moment when interpretation begins and results in the technical exegesis of texts.”⁴¹ This is because of the existential aspect and co-existence between the text of the Qur’an and the language-being-meaning relationship; Prof.

³⁶ Suyûtî, Celâlüddin, (d. 911/1505) I/142; and see Ebû Zeyd, *Mefhûmu’n-Nass*, p. 97

³⁷ Mukâtil ibn Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nazâir*, prepared by: Ali Özek, İstanbul, İSAV, 1993, p. 27 (Introduction).

³⁸ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, p. 97, 98.

³⁹ Dârakutnî (d. 385/995), *Sünen*, Ed. 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*, Ed. Es-Sa’îd ibn el-Besyûnî ez-Zağlûl, Beirut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986, III/228 (Hadith no. 4672); el-Hindî, Alâuddin (ö. 975/1567), *Kenzu'l-Ummâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beirut, 1399/1979, I/551 (Hadith no 2469).

⁴⁰ Zarkashi, *al-Burkhan*, II, 163.

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

Ali Özek provides the following encouraging guidance: “This style should continue in every century since it is the basis of the knowledge of Tafsir, and new meanings and explanations should be given to the verses of the Qur’an with new works on it.”⁴²

Therefore, the studies in the field of Tafsir, whose numbers are expressed in thousands, must form the eternal essence of the Qur’an, the substructure of making it close to the human soul and social movements, a waterfall of thought and the building block of the intellectual monument ranges. Alternatively, as might be said, a platform of monumental knowledge before the resurrection of humanity.

However, these studies face the risk of not being able to accompany the human and society structures in continuous movement by turning into a series of non-excited studies at the point of transportation to the building of a consciousness that resurrects man and society, thus adapting itself to the principle of ‘unstoppable movement in existence and substance’ (panta rei).

The Qur’an is not responsible for the situation that places it in an inoperative position; on the contrary, the collection of interpretations that has a significant space in the memory of history and academic, has been canonized to the point of being the end of the scholarly thoughts and the Qur’anic interpretations, as well as impassable thresholds. Therefore, the researchers are responsible for the situation as they since then sneered to every other methodology and perspective, and canonized the movement of repetition and passivism. Moreover, despite the verses the Qur’an that encourage people to think (tadabbur), reason (ta’akkul), and create ideas, they claimed that some scholars had already revealed its message about human and universe within the history and their followers should only follow them.⁴³ For this reason, it is an extremely vicious effort to squeeze it into a single mangle of meaning and interpretation. The sine qua non-requirement for religious text is ‘always to be life-oriented’ because, “the interpretation accomplishes its purpose to the extent that it gives life to the text. The criterion of life, however, is the capacity to change itself. A text with insufficient meaning is a dead text. A truly meaningful text is always open to changes in meaning, instilling new perspectives, invoking new interpretations, showing possible developments”.⁴⁴ Then the Qur’an encourages one to think, to produce ideas, and to make comparisons (reputations), while on the other hand, it is a whole of religious doctrines and commandments. Because of this purposeful dynamism, it is far broader than the understanding that claims to be its [final] interpretation and that the foundation of the divine law...

⁴² *el-Vücûh*, p. 27 (Introduction).

⁴³ “It is because the Qur’an itself invites us to such an effort and endeavor to think about and understand its verses (*ijtihad*)” (es-Sâlih, Subhî, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Beirut, Dâru’l-Ilm li’l-Melâyîn, 10th Edition, 1977, p. 292)

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

Also to use the ability of intellect is both a duty and a right. Because 'Allah has not distributed to his servants anything more valuable than reason!'⁴⁵

"Religious text" as lingual data and face to face with the reality of language!

This means that the meanings, the production of information, and the reflection of perception will be different from a text, and it is a situation that should not be denied. The main reason for this is that, even if perfect care is taken, the source of the text is: The paradoxical overlap of the Will of God with the linguistic symbols, that is, the impossibility of transcendent will to the dimension of a human being with this nature. This impossibility is the imperative result of the 'language of the text' carrying its characters 'here', 'to this world', world of conditions; indeed, the Qur'an says, "And We did not send any messenger except [speaking] in the language of his people to state clearly for them, and Allah sends astray [thereby] whom He wills and guides whom He wills. Also He is the Exalted in Might, the Wise." (Ibrahim, 4) The passage also draws our attention to this sociological reality. Therefore, the Qur'an, in one sense, can be considered in terms of the relation with Allah Almighty (*hadd*), and the 'form and appearance it reaches to humans' (*resm*). In terms of *hadd*, "It consists of meanings and words that of Allah Almighty, which is independent of words and letters, and extant with His Being. In this sense, it is not meant to say that the Qur'an is a creature. (...)The fact that the Qur'an is Arabic as it reaches people shows that on the one hand it is expressed in a *tebii* language shows that it is expressed in the rules of this language, on the other hand, and beyond this, it also indicates that it bears all the characteristics of being '*lisani*'".⁴⁶

In this sense, it can be said that "a language is always a product of historical factors,"⁴⁷ even though many in-text and non-text elements elicit it from other languages! In more concrete words, as it is a mere social fiction, the linguistic product never, 'gets out of the phenomenon of sociality. Because, according to the testimony of Mengüšoğlu, a phenomenon that finds a basis in the structure of the entity of human⁴⁸; in Nietzsche's words, no matter how primitive or advanced, because it exists where ever there are human beings, being "a condition of human

⁴⁵ See: "As narrated by Aisha, 'I said to the Prophet: "How can a human on earth be superior to another?" He said, "By reason..." When I asked, "Aren't people going to be punished for what they've done?" He answered: "Don't they do practices based on the reason gifted to them? Then, their practices must be in the extent of their reason. Consequently, they will be punished according to the value of their deeds!!" el-Aclûnî (d. 1162/1749), *Keşfu'l-Hafâ*, I/237.

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

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

⁴⁸ "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler", *Yüzyılıımızda İnsan Felsefesi (Takiyyettin Mengüšoğlu'nun Anısına)*, Ed. İonna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997, p. 4.

existence"⁴⁹ languages are indicative semiotic appearances between the subjects, who perceives and attaches meanings, and the object. And in this case, it can be verbalized as, "social existence is an internal characteristics of the language."⁵⁰ Besides this social character, Macit Gökberk emphasizes that its definition is 'the horizon that derives from a phenomenon that occurs in people,' while establishing a "source-result" relation between "lingual and moral instincts." As it reveals the situation which every living culture emerges in as a verbal treasure, although it is considered as dead, a language carries some codes and contents that reveal the way of existence⁵¹. In another study he says, "language is an appearance of the spiritual being, that is to say, the roots of language is in a spiritual instinct."⁵² Regarding this dimension of spirituality, Ernst Cassier states that "humans are not only intellectual beings" but also "creatures that form meaningful signs."⁵³ He also emphasizes that human beings live in a "world of signs" that also bears the reality of "language."⁵⁴

At this point, it can be said that the religious text has an intertwined relationship with the cultural world and the framework, which is in the desire to gain reality through language, with the view that the 'language' phenomenon may have a godly origin. Such that, the meanings of religious texts cannot be independent of the linguistic/cultural system in which they are part! Therefore, the language and the cultural environment of the language is also a reference to Tafsir and Ta'wil!⁵⁵ It is evident because of the natural relation between the society, the variant reality, and the language that "language, which is a reference to Tafsir and Ta'wil, is not static and invariant; on the contrary, it is dynamic and shows improvement [in both its morphology and semantic content] in parallel with the development of phenomena and culture"⁵⁶, thus its indicators and concept charts are re-formed.

Emphasis: Because of the paradoxical situation just mentioned, it is not possible that the Will of Allah takes place in the religious text, the Qur'an, with a divine and transcendent completeness. Instead, in the face of the modality of the Divine Transcendence, the restriction of the 'textual language.'⁵⁷ Which is an

⁴⁹ The other conditions of the human existence are: 1) *Knowing*, 2) *activity*, 3) *feeling of value and adoption of attitudes*, 4) *pre-sensing and determination*, 5) *wishing and freedom*, 6) *self-determination, love*, 7) *training and being trained*, 8) *ideation*, 9) *becoming a historical entity*, 10) *creating art and technique*, 12) *sociality*, 13) *feeling of tension*, 14) *working, bio-psychic integrity...* (Mengüşoğlu, Takiyyettin, *ibid.* p. 5).

⁵⁰ De Saussure, I/71.

⁵¹ Macit Gökberk, *Değişen Dünya Değişen Dil*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 4th Edition, 2004, p. 71.

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

⁵³ Yusuf Örnek, "Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyyettin Mengüşoğlu", *Yüzyılıımızda İnsan Felsefesi* (Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Anısına), p. 70; Ernst Cassier, *İnsan Üstüne Bir Deneme* (1944), trans. N. Arat, İstanbul, 1980, p. 34 direct citation).

⁵⁴ Yusuf Örnek, "Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyyettin Mengüşoğlu", p. 70.

⁵⁵ Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, p. 186, and see p. 75, 183.

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

⁵⁷ For analyses of whether language is a consensual (muwada'a) or divine teaching, see İbn Cinnî (d. 392/1002), *el-Hasâs*, ed., Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut, Dâru'l-Hudâ İ't-Tibâ'a ve'n-Neşr, -1372/1952 (?), I/40, 46, 47; er-Râzi Fahreddin (d. 606/1209), *el-Mahsûl fi 'Ilmi Usûli'l-Fıkıh*, I/177-192; el-

anthropological and consensual phenomenon, lies on the basis of the impossibility of being able to escape from belonging to the realm of creation and occurrences. Therefore, although it is characterized by transcendence in terms of resources, when it becomes 'symbols that belong here,' it is now recorded with the possibilities of 'those who belong to the world.' Heidegger (1903-1975) describes the language as 'the house of existence' from a philosophical perspective⁵⁸, while Wittgenstein (1889-1951) turns it into an adage with the following sentence: "the limits of my language signifies [signs, shows!...] the limits of my world."⁵⁹ Through language, beings emerge into 'existence and the disclosure of being (aletheia)⁶⁰,' born into freedom from being a faceless nature – which is unknown to us. To point out this ontological imperative, Heraclitus points this out in Fragment 1: "Logos, though always present, was not understood by humans, before they heard it..." Heraclitus' sentence, which says 'dark and closed,' is clear. Here, he means that "people didn't understand the truth before it became a word, in other words, spelled out in a language."⁶¹ Even W. Von Humboldt states that 'language' is an 'energy' that profoundly influences all relations between mind and being, and that 'language is a finished thing, not a product (ergon), but an activity (energeia).' He emphasizes that language is one of the major creative forces in human history.⁶²

Here, that profound truth that the feeling of trust and respect we hold against the original text of religion should always be remembered and even questioned: "Where can the letters/words/phrases that are innovated and created be pointed out to what is beyond, to the qualities and situations that belong to Him? In other words, how far could His eternal will be expressed through the text? Where is the one beyond words? How and to what extent can letters delineate to a [transcendent] being [and will] from which all things are created, exposed and formed emerged? Moreover, the letters are also a part of these creatures, and Almighty Allah is superior to the whole of these letters. In addition, minds cannot find a way to grasp Him with a particular name!"⁶³

Hamiduddin Ahmed Al-Kirmanî (d. 411/1020)⁶⁴, who examines this aspect, suggests that herein, while exploring the infinite meaning or (meta sensus) paradox

Hafâcî (d. 466/1073), İbn Sinân, *Sırru'l-Fesâha*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beirut, 1402/1982, p. 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, p. 70-82; De Saussure, I/29-38.

⁵⁸ *Über der Humanismus*, Bern, 1947, p. 5; Cited in Hüseyin Sesli, *Dil Alanı Üzerine*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, No: 56, -1968, p. 7.

⁵⁹ *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları., 1st Edition, March-1985, 5.6.

⁶⁰ For 'Aletheia's meaning in terms of existentialism, see De Towarnicki, Frederic, *Martin Heidegger-Anılar ve Günlükler*, trans. Zeynep Durukal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, p. 34-35.

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

⁶² Akarsu, "ibid.", p. 2.

⁶³ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, p. 160; Cited in el-Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn, *Râhatu'l-Akl*, p. 50).

⁶⁴ For about Hamîdüddîn el-Kirmânî, see Daftary, Farhad, "Kirmânî (İsmâ'îlî dâ'isi)," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, XXVI/63-64.

of the religious text between the language that belongs to 'here: this world' and the transcendence of its source, we get driven to sharp edges that can be expressed as the absolute impossibility of expressing something beyond phenomenal and material existence in the language of the phenomenal and material world⁶⁵; at the point of depiction, it proposes to solve this problem by using the 'nafy: negation' method, instead of attributing any adjective indicated by the human language to the transcendent God.

What Eliade describes as the 'great secret' (*mystérium tremendum*) as the limitation and history of the holy (*Hiérohanie*); This is a process that is seen as *Kalâm* (*Logos*) in Christian theology in the context of Jesus... Eliade says: "The Great Secret is the phenomenon of the manifestation of the holy; (...) limits and enshrines the holy self by manifesting itself." Eliade goes on as follows: "God Himself agrees to be limited and to become historicized by appearing as *Jésus-Christ*. (...) [For this reason], *Jésus-Christ* was speaking Aramaic: He spoke neither Sanskrit nor Chinese... He had agreed to be limited in life and history!"⁶⁶

Because of this textual limitation against the Will of God (*intentio auctoris*: the intention of the author), which cannot be identified with the Hadith and its world of possibilities, the reader or commentator of the text, as an explorer of meaning, will try to expand the possibilities of meaning in the text by asking questions on behalf of himself/herself or the person seeking answers. Since there is no single absolute and unshakable reading, and thus meaning, of the text, -if it was though, it should have been a transcendent affirmation of God, namely a *lectio divino*: godly reading- there may be 'various readings' and 'specific reflections' for the readers from different existential, mental, social areas and interests. And thus, the variety rising out of the text will give us some clues regarding the will of God and the holy traces to achieve it.

Therefore, in the interpretation of the religious text, the position of the interpreter and his object and the intentions that deeply direct his reading (*intentio lectoris*: the intention of the reader)⁶⁷ must be taken into account with due consideration. On the other hand, the works that form the tradition of interpretation, for which we attribute reference value –especially the classical ones- are simply the products of human effort, and they are not indisputable! On this occasion, 'The efforts and interpretations of the text can be seen as a process of sensing God's will through the Qur'an and preparing a solid foundation for the projects of actuating it!' They are valued as a human reflection and never be attributed to the divine meaning that is eternal, no matter to which scholar they belong, as they will never have the immunity and certainty of a divine reading!

⁶⁵ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, p. 160; Cited in el-Kirmânî, *Râhatu'l-Akl*, p. 42-43).

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

⁶⁷ See Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, trans. Kemal Atakay, Can Yayınları, 2nd Edition, 1997, p. 35 et al.

However, ignoring this point of view,- in the most general sense - the glorification, the sanctification of the tafsir acquis, has forced those who approach it with enthusiasm and hope, and wait for answers, solutions distilled from it to obey this cognitive and scientific reflections of this series of historicity unconditionally, excepting them from asking questions to the Qur'an on behalf of themselves and attributing a role of silence to them by driving them to a religious cognitive passiveness and consumers of the provided. However, "psychic being: man" is a world in itself, and this world is always "unique" to itself! Dilthey says: "...the psychic being [human], who realizes value in the integrity of its being, is a world in itself that has a separate whole within its union, having the consciousness of its being. This indivisible whole is contained within the historical and social⁶⁸ reality. Each psychic union takes place within a specific community, in history and culture. The individuals live in this whole, which surrounds them, are influenced by and have an impact on it all over again."⁶⁹ From this perspective, the studies of tafsir took a list of unilateral demands into consideration, ignored where the target person stands and where he's going, the expanding dimensions of his world, and toward what kind of tensions he is being driven. To be more specific, they persistently ignored all these matters. Therefore, it can be suggested that the non-qua requirement in the efforts to revive the Qur'anic Text, which has been placed in human hands, is to come out of the consternation, despair to do better, inadequacy, and other blocked feelings against this glorious scientific heritage and to be filled with motivation and passion for success as much as the dynamism and enthusiasm for life by getting involved in the 'calmness and rhythm' of it!

Considering that the process of revelation followed a parallel course to the human reality in accordance with the situations of both the Messenger and the believers (tajawub al-wahy)⁷⁰, after the 'age of text': to continue in the era of 'interpretation and practice,' i.e., our subjective history; It is necessary to travel to their world of reason and soul by transcending beyond the meaning of the shell of letters and abandonments. Because, "in many cases, texts are doomed to remain closed and incomprehensible, as long as they are tried to be understood according to the literal meaning. [Therefore], implicit meaning or spiritual meaning must be liberated from the shell of letters and brought to light."⁷¹ Or, it can be said that "the most effective, coherent form of interpretation is to connect to the soul rather than the utterance of the text. [Because], ...if wording kills the text, meaning makes it live."⁷²

⁶⁸ The original word is 'sosial' [S.K.]

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

⁷⁰ es-Sâlih, Subhî, *Mebâhis*, p. 50, 52, 56 et al.

⁷¹ Ernst, *ibid.*, p. 6, and see p. 10.

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

An offer to ourselves...

After (cognitive) studies aimed at obtaining knowledge and purpose of observation, there should be studies that will meet the demands of the people, transform enthusiasm of faith into dynamism and productivity. The coolness of being the founding power and yeast of history, link man to life, hand-to-hand with the religious text, and shape the particular enthusiasms of transcendence within aesthetic, scientific, and human dimensions.

This may happen not only by reading the Qur'an through the point of view that considers it as revealed to centuries, but in contrast, through novel studies of interpretation which will be understood in the light of new eyes and new voices, as a living source consistent with the divine will, which is doped with the attributes of Jamal, and which has been revealed for the people of the following centuries shining out beams, showing the true path for those in pursuit of the infinite way of understanding. In a definite statement, we now move to an understanding of 'ta'wil' with a firm stance, together with the activity of 'tafsir,' freeing the word 'ta'wil' from the sinister burden of deadly meanings and connotations under which it is left to be crushed!

This is in connection with the fact that the text of the Qur'an is not regarded as confined text, which is frozen and no longer touchable by certain historicity. In other words, it has not or had not only been 'read,' but will always be 'read.' Humans will always maintain the living and its organic bond with mankind and the universe from all categories: Muslim, Jewish, Christian, Buddhist, Animist, Totemist, Agnostic, Deist, Atheist... The deep existential relationship with these humans will always be maintained, to give them 'hands' in a text in a readily available horizon, in a place that will stand close to our hearts. In fact, it is about seeing it in every aspect of life. Because of its essential bond to the process of existence, the Holy Book "cannot be read as a dogmatic work. Because it contains a correct answer to every problem and every situation. (...) If the Holy Book holds the word of God/Wort Gottes alive, then this word would like to be constantly expressed and found in the concrete life of the listener,"⁷³ this is why we find the explanations comprehensible for our religious text and our position! On the other hand, the will of Allah is not a 'staggering' invasion, but a revelation to the Messenger that shows a relation with the 'history' and rises above the compassion of the contact with it. This is like making us feel how the concept of divine freedom can be framed by a 'godly ethic'. In Özcan's words, "...this dialogue (revelation), if the phrase goes, is limited not with free will but historical and cultural conditions. For instance, many explanations in the Qur'an have been revealed as answers to the questions asked to the Prophet. Selection of exemplary anecdotes, as well as

⁷³ Ernst, "ibid.", p. 36, 37.

chronological and astronomical concepts and measurements to explain the acts of Allah is a result of contingent conditions.”⁷⁴

Therefore, the observation is: It is inevitable to transform the ‘age of Tafsir’ into the age of ta’wil and expansion; to root out and internalize the relationship between us and the ‘text’ through our self-initiative! As Zarqashi explained, one should not forget that the unquestionable interpretation and definitive proofs of the Qur’an can only be known by hearing from the messenger of Allah and that it can only be possible about a small number of verses. Because of this obligation, the meaning and will to be distilled from the Divine Word can only be revealed by the *istinbat* method through several clues and proofs. Allah asks His servants to think about the Book, so he does not order His prophet to give an explicit meaning of what was intended by His word. On the other hand, the Prophet accepts the opinions of a group of interpreters, which is proving that interpretation can be made without hearing from Allah and His messenger.⁷⁵ As a result of this license, and even encouragement, which He gave to His servants regarding the interpretation of the Book of Almighty Allah, interpretation studies have continued at various levels, thus creating an enormous collection for the interpretation and expansion phase to be realized from now on.

An Alternative Suggestion: From Tafsir to Ta’wil...

1- The horizon of tafsir, or ‘mundus litteratus’...

When it comes to the etymological world of the term ‘Tafsir,’ which represents the first branch of science⁷⁶ to appear in Islamic Sciences, the word and its activity lead us in our sources to definitions made with expressions close to each other. 1) “Interpretation is to explain the word of God (statement); or Tafsir is the science that explains the words of the Qur’an and their meanings”⁷⁷; 2) Tafsir “is to express what is the will of Allah as delivered in His divine word”⁷⁸; 3) Tafsir “is the science that makes people understand the Book revealed by Allah to His messenger and its meaning and evidence are brought to the light”⁷⁹; 4) Tafsir “is the science that mentions the Qur’an in terms of how to read it, its denotations, the provisions alone or in compound form, the meanings that it can be ascribed to them, and their complementary elements”⁸⁰; 5) and again, “Tafsir is to explain the reason, condition, the story of revelation, its intention, etc. It can only be accepted through

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

⁷⁵ al-Zarqashi, *Al-Burhan*, I/16.

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

⁷⁷ Ez-Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve’l-Müfessîrûn*, Dâru’l-Kütübi’l-Hadîse, 2nd Edition, 1396/1976, I/14.

⁷⁸ İbn Aşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr*, I/13.

⁷⁹ al-Zarqashi, *Al-Burhan*, I/13; ez-Zehebî, *et-Tefsîr*, I/15

⁸⁰ ez-Zehebî, I/14-15.

narration”⁸¹. Ömer Nasuhi Bilmen’s (1883-1971) definition embraces all other definitions, while attracting attention to ‘the dynamic and active dimension of tafsir, which should be achieved’: 6) Tafsir “explains the meaning of words, propositions of verses, judgments, stories behind them, both the firm and cognate or living and extinct ones through words and expressions that are self-explanatory and self-expressive”⁸². As it can be seen in the definitions given above, in general, ‘tafsir’ is on the axis of wording and ‘expresses the meanings that the words can explicitly bear,’ as it is explained by the scholars of usul.

On the other hand, as we will mention in detail, the ta’wil studies that should be at the center of our new interpretation efforts declare that “the word can attach meanings internally and implicitly”⁸³; but, by remaining in unity before and after the word, without contradicting the certainty of the Book and the Sunnah.⁸⁴

In short, we can say that ‘Tafsir’ is more dependent on words, takes advantage of the inside of the words and their composition, while it appears as a discipline that prioritizes ‘narration’ and ‘hearing’ in this regard. The words of the Qur’an, however, correspond to other indicators and purposes in connection with different interests, beyond the meaning derived from words; this potential situation necessitates the emergence of new ‘peculiar meaning codes’ in the process and historicism that flow toward the future. This is an exceptional characteristic that distinguishes ta’wil from tafsir and takes it one step further. Because, “Tafsir, does not take the phrase out of the meaning it refers to and is based on the idea of jurisprudence. And ta’wil, on the other hand, takes things out of explicit meanings because of another piece of evidence.”⁸⁵

The primary way of this is that the interpretation does not limit itself solely to ‘transmission and narration’ but leans into the world of ‘ta’wil!’ That is the requirement which al-Ghazali draws attention. He says: “Then it is unlawful to stipulate the transmission and the narration in interpretation, and it is permissible for all to draw provisions from the Qur’an though limited to personal insights and in the measure of their sanity.”⁸⁶ More encouraging, however, is the following statement where he expresses the breadth of the world of meaning provided by the Qur’an: “Understanding the meaning of the Qur’an is a vast field and vast space without borders! Surely what has been conveyed in relation to the interpretation of the seen is not the last point of understanding!”⁸⁷ It can even be said that “if the

⁸¹ Fenârî (d. 834/1434), Şemseddin, ‘*Aynu’l-A’yân*, Âsitâne, Rif’at Bey Matba’ası, H.1325, p. 5.

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

⁸³ Fenârî, *ibid.*, p. 7.

⁸⁴ Fenârî, *ibid.*, p. 5.

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

⁸⁶ *İhyâu Ulûmi’-d-Din*, İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâhu, Egypt, Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, Ed., I/292; and see ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve’l-Mufessîrîn*, I/263.

⁸⁷ *İhyâ*, I/291; and see ez-Zehbî, *et-Tefsîr*, I/263.

meaning we understand from the Qur'an is nothing more than a translated translation, it cannot be considered an 'understanding'!"⁸⁸.

Therefore, we can say that if the Divine Discourse, which has its own method, has carried out communication in the human language through 'tanzil' despite all its knowledge, philosophy, power and wisdom, then human discourse, despite all its ignorance, imperfection, urgency and prejudice, will be able to communicate with this discourse through 'ta'wil'!⁸⁹

2- The Horizon of Ta'wil, or 'mundus herméneuticus'

The term 'ta'wil,' which can be described as a dynamic and advanced interpretation effort, is etymologically shaped by the transfer of the 'al-awlu' root⁹⁰, which contains the meanings of 'return, arrive, return to origins,' to the form of 'taf'il,' which means multiplicity, but also mobility and calmness. As a result of the fact that it is the term of focus of a creative understanding, being connected to its root meaning, it refers to be aware of the inner-face and truth of an event; conclusion and punishment; and understanding and deeds⁹¹. This term also refers to meanings, such as "transform of the wording from the primary to secondary or third meanings or commentary on its explicit meaning through interpretation to the secondary meaning"⁹²; in short, "it is to convert the word to the meaning intended through it"⁹³; Abu Zahra offers a description that may in some way be the definition of the science of fiqh: "Ta'wil is to remove the provision from its explicit meaning and to refer it to another meaning which it is likely to be involved in".⁹⁴ According to the honorable preacher İsmail Cerrahoğlu, it is "to reject one of two explicit and agreed possibility"⁹⁵, while "muawwil", which is at the center of the process, guides the wording to the most meaningful and useful one of the possible meanings.⁹⁶

This means that every phenomenon, action, or word has an explicit and implicit meaning, and this implicit dimension can only be revealed through ta'wil, which returns it to its true principles and causes.⁹⁷ In the ta'wil process, which requires a

⁸⁸ Gazâlî, *İhyâ*, I/290.

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

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

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

⁹² Ez-Zehebî, *et-Tefsîr*, I/18

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

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

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

⁹⁶ Ez-Zehebî, *et-Tefsîr*, I/16

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

superior intellectual effort (ijtihad), the commentator (muawwil), in contrast to the 'mufassir' who often remains in a position of narrator, is an active subject who discovers the 'folds and depths of the word' in the face of human and factual demands through different methods, such as 'composing judgments⁹⁸, privatization, etc'.⁹⁹ In the efforts of ta'wil, there is a distinctive vividness that transcends the 'textual objectivity' and 'textual abstraction' framework in which the interpretation is bounded. This vividness comes from the existent and active subjective elements that are in connection to individual and social identities that carry out this function, besides the objective elements that are implicitly existent in the lingual structure of the text.¹⁰⁰ In contrast to the objective and external/textual method of tafsir, which reduces the interpreter to a passive position against the wording, this subjective character, which is close to the human world, brings vividness and factuality to the ta'wil process. In ta'wil efforts, the activity to process and shape the text is given to the interpreter, and it can be coded as 'the subjective and special role of the interpreter.'¹⁰¹

The text is processed in the horizon of ta'wil, in the face of facts by a non-verbal method and in the way of istinbat, and it is moved from the 'meaning' horizon in the wording to the 'intention' horizon in it through a mental and cognitive process! The term ta'wil itself refers to 'a movement, dynamism' with its morphology, and shows a dialectical line of the formation. Because, the conflict point of the meanings referred to by the term ta'wil, which are 'returning to origins' and 'achieving the goal and the result,' is the spirit of 'movement' as indicated by 'taf'il - ta'wil' modality. This is the key term for moving something in the direction of the source (original) or the course of the ultimate goal and outcome (irja) through surveillance (ri'ayah) and management (siyasah). But the movement here is not a movement in the material sense, but rather a mental and cognitive movement in the way of understanding facts.¹⁰²

This calmness that exists in the ta'wil movement gives the commentator the power of finding the reflections of meanings and knowledge in the Qur'an, as well as creating new criteria, concepts, and new reconciliations between the facts and the text in the heaven of unlimited purposes; as stated by Abdullah ibn Masud (d.

⁹⁸ *Istinbat*: "Finding water as a result of excavation." It also refers to a revelation of the secrets (*izhar*). Accordingly, in Arabic, if something hidden is revealed, it is expressed as "it has been revealed." It also refers to the efforts of interpreters and scholars of fiqh to expose meanings and hidden provisions through their understanding and scholarly activity" ([Mütercim Ahmed Âsım [Efendi] (d. 1819) *Kâmûs Tercemesi [el-Okÿânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît ve'l-Kâbüsi'l-Vasît]*, Istanbul, Cemal Efendi Matbaası, H. 1325, III/139)

⁹⁹ al-Zarqashi, *Al-Burhan*, II/166.

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

¹⁰¹ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, p. 264.

¹⁰² Ebû Zeyd, *Mefhûm*, p. 260; "Emir, or expressed "al al-emir al-ra'iyatahu" when he governs his people" (İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, I/107; and see "al-awlu: as-siyasah al-allati tura'i maalaha: the act of management, governance, that takes the result into consideration" (el-İsfehânî (d. 502/1108), Râğib, *el-Müfredât*, p. 31)

32/652), it is the mission of involving the Qur'an into the world of existence letter by letter, word by word, and sentence by sentence, and cultivating it just like a field that is a source of infinite spikes (taswir al-Qur'an)¹⁰³. According to Abu ad-Darda (d. 32/652), it would present the movement to find the infinite levels of meaning (wujuh)¹⁰⁴ that shines with the Divine revelations. If said in a stressed expression, 'the dynamism of life lived' between 'the text' and 'the interpretation of it or interpreted for itself,' should be included as a point of reference and a concise relationship. In Bultmann's words, there must be a life connection between the commentator in person and what is commented on in the text!¹⁰⁵

Thus, the main purpose of the ta'wil activity would be to liberate the Qur'an from the meaning of the historicity of the 'partial meaning' and turn it into a source of value and suggestions for the whole historicity. Accordingly, the text always draws us from the private (particular) one to the general (universal) one with a fluidity [with the attraction of its deep concise and purposeful dimensions]. We know that the specific denotation aspect of the text is "the semantic aspect that directly points to the cultural-historical phenomenon; the amm [aspect of denotation] is the direction that can be dynamic, continuous and open to new meanings with each reading..."¹⁰⁶ Therefore, in the effort to understand and implement that turns ta'wil into a system, the road will be taken from the sections of 'certain meaning' to the valleys of 'purpose and intention', which form a navigational map open to all dimensions of historicity. This can be done by metaphorical means, which can be described as 'broadening of true meaning' in short, even if it is expressed in different words by different scholars.¹⁰⁷

The acquittal of ta'wil! In this case, 'ta'wil' is highly valuable as a dynamic, living means of building a bridge between the Qur'an and the human being and the concrete appearance of humanity for transcendent purposes, not as a way to express the passions and ideas that alienate the individual to the purpose of 'moral

¹⁰³ "Whoever demands knowledge should read the Qur'an thoroughly, for it is the knowledge of the before and the after!" (al-Zarqashi, *Al-Burhan*, I / 8; II / 154); "this does not happen only by the interpretation of its explicit meaning!.." (Ihya, I/290); "In the Qur'an, there is knowledge of those before and those after; there is nothing in it that may not be possible for those gifted the ability to understand it by Allah to take out from it!" (al-Zarqashi, *Al-Burhan*, II / 189).

¹⁰⁴ "One cannot achieve a deep understanding (fiqh) before exploring the Qur'an through different meanings it refers to (wuhuj)!" (Gazâlî, *Ihyâ*, I/290; al-Zarqashi, *Al-Burhan*, II/154).

¹⁰⁵ Ernst, "ibid.", p. 23.

¹⁰⁶ Ebû Zeyd, *Dinsel Söylem*, p. 190.

¹⁰⁷ "el-Mecâz, et-Tecâvüz, et-Tecevvüz (Ebû Ubeyde (d. 210/825)); el-İttisâ' (el-Ferrâ (d. 207/822)); el-Mecâz, el-Mesel, et-Teşbîh, el-Kinâye, el-İştikâk (Câhuz (d. 255/868)), et al. For more comprehensive information, see Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr-Dirâse fi Kadyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile*, Beyrut, Dâru't-Tenvîr, , 1983. And see Sedat Şensoy, "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışması", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Volume: 8, Year: 2002, p. 1-37; Durmuş, İsmail, "Mecâz", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2003, XXVIII/217-220; Birşık, Abdulhamit, "Mecâzu'l-Kur'ân", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2003, XVIII/223-225; Gündüzöz, Soner, *Arapçada Kelime Türetimi/Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, Samsun, Din ve Bilim Kitapları, 2005, p. 153 et al.

conformity, utility and solution.’ Just as the prayer of the Prophet for Abdullah ibn Abbas (d. 68/687): “O Allah! Let him (Abdullah ibn Abbas) have a comprehensive understanding in the religion and teach him the ta’wil (understanding the meanings of the Qur’an)¹⁰⁸.”¹⁰⁹ Again, the Prophet’s words about him, which are “what a great interpreter of the Qur’an you are,”¹¹⁰ has taken its place as an encouraging maxim in this regard.

Then we say,

Let’s run to the expansion of meaning or metaphorical exuberance!

So what is the ‘metaphor’ that comes across as the way to produce new meanings through the words based on various interests and situations? Jahiz (d. 255/868) is the scholar who accepted the metaphor as contrast and the opposite of the fact in meaning and clarified it for the first time.¹¹¹ To him, the metaphor is to use the phrase in a way that is outside the real meaning, with a breadth of language being used by those who speak it.¹¹² So if the word is used in the sense that it is expected to indicate, it becomes the truth. If it is transferred to a different meaning from the actual meaning, and a blocker (qarinah) against using it in its real meaning is seen, this use case will also be metaphorical.¹¹³ Abu Ubaydah (d. 210/825), who is the author of the most renowned studies on the metaphors in the Qur’an, on the other hand, expresses the metaphor in the form of ‘the ways and methods (turuq) that the Qur’an follows in its expressions,’ very different from the definitions put forward by the scholars of wording.¹¹⁴

In a metaphor application that takes its origin from the text, there must be a deep-rooted relationship (ta’alluq) reached by the interpreter beyond the literal meaning and the wording¹¹⁵; otherwise, ensuring a new interpretation through the metaphor becomes an attempt to produce a meaning that is far from its origin and based on a fictionalized text! However, in order to gain authority and valid interpretations based on the divine text, it is necessary that the language be kept within its natural and obligatory relevance; the meaning to be acquired in the process of reconciliation, regardless of its degree, should have a connection with the

¹⁰⁸ İbn Aşûr, *Tefsîr...*, I/16.

¹⁰⁹ El-İsbehânî, Ebû Nu’aym (d. 430/1039), *Hilyetu’l-Eoliyâ ve Tabakâtu’l-Esfüyâ*, Beyrût, Dâru’l-Kuttâbi’l-Arabî, 2nd Edition, 1387/1967, I/316; Gazâlî, *İhyâ*, I/292.

¹¹⁰ el-İsbehânî, *Hilye*, I/316.

¹¹¹ *Mefhûm*, p. 93.

¹¹² Halefullah, Muhammed Ahmed, *Selâsü Resâil*, p. 162. And see el-Cürçânî, Seyyid Şerîf (816/1413), *Kitâbü’t-Ta’rifât*, Ed. p. 202, 203.

¹¹³ Mevlevî, Tâhir-ül, *Edebiyat Lüğatı*, p. 96; Bilgegil, Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, p. 130; el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, p. 179, 180. And see Sabbagh, T., *La Métaphore dans Le Coran*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1943, p. 10.

¹¹⁴ İbnü’l-Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma’mer (d. 210/825), *Mecâzu’l-Kurân*, Ed. M. Fuâd Sezgin, Beyrut, Müessesetu’r-Risâle, 3rd Edition, 1401/1981, I/19 (presentation).

¹¹⁵ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, p. 94.

word. At this point, it would be appropriate to convey Ghazali's following observation: "Whoever claims to understand the secrets of the Qur'an, he/she is like someone who claims to have been inside a home without passing through the door! (...) There is no doubt that the explicit dimension of tafsir is in the position of a language that is necessary for understanding!"¹¹⁶

In short, the other meaning in which the wording is interpreted should certainly be contained in the wording itself, either explicitly or implicitly.

While some scholars do not accept the metaphorical statements in the Qur'an on the grounds that "the speaker only deviates and becomes directed to metaphors when it is difficult for him/her to express the truth, then he uses provisional expression; this is something impossible to be expected from Allah." the majority favor the view that metaphors are present in the Qur'an. These scholars say that if there were no metaphors in the Qur'an, the emphasis (ta'kid), certain statements not explicitly mentioned (hazf), repetition of the stories, etc. should also not exist in it. Furthermore, if no metaphor was found in the Qur'an, half of the literary beauty in it would have gone."¹¹⁷ So it can be said that metaphors are one of the important possibilities and expression forms in the Qur'an in terms of interpretation method as well as aesthetic aspects.

Thus, a meaning that marks the particular and special horizon in the word reaches the vastness of a platform of universal and general meaning through a method of interpretation that uses the metaphor. In the meantime, it should be stated that "...the development of the historical-social phenomenon takes some particular meanings –especially in the case of provisions and legislative verses - out of being functional and then these meanings become semantic and historical testimonies. This means that we are facing three levels in terms of the indications existing in religious texts: the level of meaning in the work of historical testimony that is not open to metaphorical interpretation or any other interpretation; the level of meaning that is open to metaphorical interpretation; and finally the level of meaning that is able to expand in the direction of 'intention,' which can be derived from the sociocultural context."¹¹⁸ The 'metaphor,' which stands as a leap threshold in 'interpretation,' serves as an important bridge that conveys us to these second and third levels of meaning.

The new trail to be blazed by the ta'wil processes in the world of minds and phenomena would be to extend the 'dimension of meaning' of the 'divine teaching,' which is characterized by a certain historicity and thus 'addresses the moment and relevant sections of the history' to the present and the future in order to raise it to the level of 'intention and purpose,' which represents the second and third levels of

¹¹⁶ *İhyâ*, I/292.

¹¹⁷ al-Zarqashi, *Al-Burhan*, II/255; and see Kuteybe, İbn (d. 276/889), *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, comments and publication: Ahmed Sakr, Kahire, Dâru't-Türâs, 2nd Edition, 1393/1973, p. 132-134.

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

meaning. Therefore, the 'existential framework,' which restricts the text as a reflection of a particular condition will be put aside and be dressed with 'divine will and criteria' and the depth of the dimension of 'subsequent present times,' which bear the aim to appear through the motives that are meaningful witnesses of the history. Otherwise, it would be "only emphasizing the historical meaning of the word, freezing the text in a certain period, and transforming it to a historical phenomenon or example."¹¹⁹ To be more concrete, it would be obsolescence or "the death of religious text."

And a call!

The Divine Will will experience fractions twice: first, through the language that is a human element and means. Herein, in the world and in the field of immanence, it bears a format of transcendence and essence. Then, 'the text that is a will that has already been transformed through language' undergoes a second fraction by being interpreted in the face of the world's conditions and requirements. Despite this fact, reflecting this purely human activity, called 'interpretation,' as 'the divine will itself' would be the distortion and exhaustion of this transcendence, –a paradoxical situation! Therefore, tafsir, 'historical analyses' and material supply, linguistic, semantic and practical studies related to the Qur'an's wording, have largely completed their mission to reveal the dimensions of the meaning of the word as it is delivered to the first circle of addressees. In principle, it is inevitable to aim a human-oriented praxis, rather than a 'divine theoria,' in today's environment where we embrace new horizons and concepts and to initiate the process of 'ta'wil,' which holds tafsir near as a *must si non-qua* world of reference. In fact, drawing attention to this fact, Ghazali states as quoted above that the tafsir of the explicit meaning holds the place the effort to learn the wording, which is necessary for meaning and highly relevant to listening, on the other hand, that all or at least most of the language must be known, and also that many meanings related to the essence and the outside of the Qur'an must be known.¹²⁰ He adds that the ultimate goal of all these efforts is to put an emphasis on this truth: Allah, who gave us the Qur'an, does not have a limit and neither understanding His word has!¹²¹ Or, "Whoever does not have knowledge, understanding, piety and the ability to think of matters, he/she will not get any flavor from the Qur'an. Therefore, it is not enough for a person to know the interpretation of the explicit meaning, which means to know the meaning of the words in the language, to understand the truths of the meaning!"¹²²

¹¹⁹ Ebû Zeyd, *ibid.*, p. 204.

¹²⁰ *İhyâ*, I/292; and see, al-Zarqashi, *Al-Burhan*, II/155.

¹²¹ *İhyâ*, I/290.

¹²² al-Zarqashi, *Al-Burhan*, II/155.

Because of this, it is necessary to interpret the Qur'an from other perspectives by freeing it from the weight of the temporal and relative methodical, mental and social concepts created by the ages. Accordingly, "the interpretation is only itself; moreover, it is not the evidence"¹²³; also "there is no verse that has ever been practiced by a community but no others will in the future."¹²⁴ In other words, the 'interpretation' activity, which has become 'the interpretation of interpretation,' should be transferred to 'ta'wil,' which is mainly aimed at the interpretation of the text; thus, it should remain independent in the face of the "sense of security and trust given by tradition,"¹²⁵ which is a refuge, a deceleration, a rasp of self-confidence and an evocative attraction of laziness.

References

- Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2nd Edition, 1969.
 - Abdurrahmân, Abdü'l-Hâdî, Sultatu'n-Nass, Beirut, el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî, 1993.
 - Ahmed Âsım [Efendi] (d. 1819) *Kâmûs Tercemesi [el-Okyânûsu'l-Basît fî 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, Kâmuran, *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 (d. 385/995), *Sünen*, Ed. Abdullah Hâşim Yemanî el-Medenî, el-Medinetü'l-Münavvara, el-Hicâz, 1386/1966.
- De Towarnicki, Frederic, Martin Heidegger- Anılar ve Günlükler, trans. Zeynep Durukal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- De Suassure, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri I-II*, trans. 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)*, trans. Abdülkadir Şener, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, trans. 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*, Beirut, Dâru't-Tenvîr, 1983.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhûmu'n-Nass (Dirâse fi Ulûmi'l-Kur'ân)*, Cairo, 1990.
- Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, trans. Kemal Atakay, Can Yayınları, 2nd Edition. 1997.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf (816/1413), *Kitâbü't-Ta'rifât*, Ed.
- ed-Deylemî (d. 509/1115), *el-Firdevsu bi-Me'sûri'l-Hutâb*, Ed. Es-Sa'îd ibn el-Besyûnî ez-Zağlûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beirut 1986.
- El-Gazâlî (d. 505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-Din*, İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, Mısır, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Ed.
- el-Hafâcî (d. 466/1073), İbn Sinân, *Sırru'l-Fesâha*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beirut 1402/1982.
- el-Hindî, Alâuddin (d. 975/1567), *Kenzu'l-'Ummâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beirut 1399/1979.
- El-Isbehânî, Ebû Nu'aym (d. 430/1039), *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*, Beyrût, Dâru'l-Kuttâbi'l-Arabî, 2nd Edition, 1387/1967.
- El-Isfehânî, Râğıb (d. 502/1108), *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, Ed. Muhammed Seyyid Geylânî, Beirut, Ed.
- Eliade, Mircea, *Mythes, Rêves et Mystères*.
- El-Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn, *Râhatu'l-Akl*.

- Ernst Cassier, *İnsan Üstüne Bir Deneme* (1944), trans. N. Arat, İstanbul 1980.
- Ernst, Josef, “Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem”, *Schriftauslegung Beitrage zur Hermeneutik des Neuen Testamentes und im Neuen Testament* (Munich), 1972. trans. M. Faik Yılmaz, (Unpublished).
- er-Râzî, Fahreddîn (d. 606/1209), *el-Mahsûl fî ‘İlmi Usûli’l-Fıkıh*.
- *Essai Sur Les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1954.
- es-Sâlih, Subhî, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut, Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, 10th Edition, 1977.
- Ez-Zehabî, Muhammed, *et-Tefsîr ve’l-Mufessirûn*, Dârü’l-Kütübî’l-Hadîse, 2nd Edition, 1396/1976.
- Ez-Zerkeşî (d. 794/1392), Bedruddin, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*.
- Fenârî (d. 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, 4th Edition, 2004.
- Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum*, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2003.
- Görgün, Tahsin, “...Kur’an-ı Kerim’in Tamamına Muhatabız” (interview), *Diyanet Aylık Dergi*, Volume: 166, October 2004.
- Gündüzöz, Soner, *Arapçada Kelime Türetimi/Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, Samsun, Din ve Bilim Kitapları, 2005
- Halefullah, Muhammed Ahmed, *Selâsu Resâil*,
- For about Hamîdüddin el-Kirmânî, see 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*, Beirut, el-Merkezü’s-Sekâfe el-Arabî, 1993.
- Herakleitos, *Kırık Taşlar*, trans. 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, n.d.
- İbn Cinnî (d. 392/1002), *el-Hasâis*, Ed., Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut, Dârü’l-Hudâ li’t-Tıbbâ’a ve’n-Neşr, -1372/1952 (?)

- İbn Fâris, Ahmed (d. 395/1005), *Mücmelü'l-Lüğâ*, Ed. Zübeyr Abdülmuhsin Sultan, Beirut, Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- İbn Kuteybe (d. 276/889), *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, comments and publication: Ahmed Sakr, Kahire, Dârü't-Türâs, 2nd Edition, 1393/1973
- İbnü'l-Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer (d. 210/825), *Mecâzu'l-Kurân*, Ed. M. Fuâd Sezgin, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 3rd Edition, 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*, trans. Tevfik Duran, Ankara, Dost Kitabevi, 2000.
- Magill, Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, trans. Vahap Mutal, İstanbul, Hareket Yayınları, 1971.
- Massignon, Louis, "Hallâc", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, M.E. Basımevi, 1977.
- May, Lord Robert (President of the British Academy of Sciences), trans. Reyhan Oksay, *Cumhuriyet Bilim Teknik*, 13 November 2004, Year: 18, Volume: 921. (Cited from Discover, November 2004).
- Mukâtil ibn Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nazâir*, prepared by: 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, "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamının Fikhîliği", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Volume: 6, Year: 2001.
- "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefî Antropoloji Hakkında Düşünceler", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi (Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Anısına)*, Ed. İonna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997.
- Pike, E Royston, *Dictionnaire des Religions*.
- Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi*, trans. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Ankara, Tübitak Yayınları, 1st Edition, 2003.
- Sabbagh, T., *La Métaphore dans Le Coran*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1943.
- Sedat Şensoy, "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışması", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Volume: 8, Year: 2002.

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

التفسير الحي المواكب للواقع في مقابل المتغيرات *

أ. د. صادق قليج

جامعة أتاتورك - كلية الإلهيات: skilic@atauni.edu.tr

الخلاصة:

إن النص الأقدس من وجهة نظر الاعتقاد الإسلامي هو القرآن الكريم. وبسبب استهداف القرآن العالم الذي يعيش فيه الإنسان فقد نزل من العالم السماوي إلى هنا «العالم الأرضي»؛ ولهذا أيضاً فقد اختار كظاهرة إنسانية واجتماعية لغة كوسيلة للتواصل، وهي اللغة العربية. وإن الكلام الإلهي الذي أفرغت عبارته في متن القرآن وبالشكل الذي وصل إلى الناس لا يمكن أن يكون مشتملاً لفظياً على الأهداف الإلهية، وعلى كل الظواهر والوقائع الجزئية، وعلى كافة الأجوبة الإنسانية. وذلك لأن إمكانات اللغة لا تقدر على التعبير عن الوجود الإلهي بكامله! ومن هنا، وبسبب محدودية إمكانات اللغة التي لا تخرج عن كونها عبارة عن نسيج بشري بغض النظر عن مستوياتها العالية من ناحية صلتها مع الله، وبسبب تعرض الإنسان والعالم لتغير متواصل، وتطلبه نتيجة لذلك حلولاً أكثر وضوحاً ونقاءً، كان لا بد من إضفاء ديناميكية «حركية» على أعراف التفسير التقليدي، وفي هذا السياق؛ تجاوز سدود التعصب والتزمت الصريح والضمني التي يراد إقامتها حول الكتاب، وباختصار لا بد من إعادة تفعيل «التأويل» واعتماده كآلية تفسير إحيائي جدي.

الكلمات المفاتيح: القرآن، اللغة (اللغة العربية)، بشرية التفسير، التغير الاجتماعي.

Değişim Karşısında Varolan'ı da Gözetin 'Diri Yorum'

Özet

İslam inancı bakımından en kutsal dini metin, Kur'an'dır. Ve Kur'an, insanın yaşadığı evreni hedeflemiş olması nedeniyle, Aşknlık alanından 'bura'ya 'nüzü'l' etmiştir; bu nedenle de, insanî ve içtimâî 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 beşerîliği, Toplumsal değişim.

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Değişim Karşısında Varolan'ı da Gözetin Diri Yorum" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (صادق قليج، التفسير الحي المواكب للواقع في مقابل المتغيرات، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ١٦٦-١٩٤). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

'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,

توطئة عامة:

لكون امتلاك ملكة التكلم أو اللغة باباً لتوجيه الأسئلة، فإنها تبدو لنا كخاصية مميزة أولية بالنسبة للإنسان. وإن التمكن من توجيه السؤال يُعد فتحاً لنا فثمة الروح على عالم الـ «أناوات» أو الذوات، والأرواح الأخرى، وعلى عالم المحسوسات، والظواهر المحيطة بها... ويعد طوقاً، ومتنفساً لـ «الأنا» في سماء الـ «أناوات» الأخرى، أو شحن للذات «بطاقة؛ وعي، إدراك الأنا أو الذات». وقد قال فتجنشتاين «Wittgenstein» (١٨٨٩-١٩٥١) بأن «الأمر المهم في الفلسفة هو السؤال، وليس الإجابة، ومشهداً بأن ابتداء الفلسفة كان بالأسئلة، وأن الفلسفة قد فتحت بالأسئلة أيضاً آفاقاً وميادين جديدة...»^(١).

إن كل فروع العلم، وخاصة الآراء الدينية والبشرية الاجتماعية، لكي تتمكن من تقديم أسلم وأصوب إجابة لك، كي تمضي في طريقك إذا غادرت من هنا مناراً بسلام داخلي وسكينة روحية دون التفات إلى الوراثة، أو على الأقل مزوداً بأجوبة صحيحة، فإنها تطرح أسئلة خاصة حول «هنا- الدنيا، وأنا، ونحن». ولا شك أنه كيفما تسألون السؤال، فإن الجواب يكون حسب السؤال...

(١) Felsefe Yazıları, Hilmi Yavuz, Boyut Kitapları, İstanbul, 1. bs., 1997, s.98.

وإذا أردنا التحدث بمفردات هايدغر Heidegger، فإنه حسب قوله: «إننا قد تجردنا أو هربنا من القلق والتوتر والاضطراب الوجودي الكينوني لنقع بين برائن العادات، وربما نحن انغمسنا داخل حياة تحولت إلى «روتينية يومية»، حيث نحن دائماً لا نعبر عن المسائل أو الاستفهامات العائدة لكلياتنا الذاتية الشخصية الواعية، ولا عن سؤالنا الملح الذي لا يمكن الانفكاك منه والذي تفرضه علينا الهوية الإنسانية، وإنما نعبر عن سؤال الآخرين فكأننا ناطقين باسمهم... بمعنى أننا نبدأ بالبحث عن أجوبة، ونطرح أسئلة لا تكون لذاتنا «الأنا» الخاصة بنا، وأسئلة غير مستوعبة بالنسبة لنا؛ فنتحول إلى مجرد «أنا شكلية» بمنزلة شيء سلبي مستولى عليه من الذوات الأخرى ومستهلكة من قبلهم وذائبة فيهم. أي نوع من «الاغتراب عن الذات ونكرانها».

وبمعنى آخر: «إن الإنسان يصبح بحكم الآلة أو الأشياء التي يمكن استخدامها من قبل الآخرين. وهكذا فإن «الشخص المجهول» الذي ذاب في الآخرين يفقد خاصيته وشخصيته الذاتية، ويتحرك وفقاً للعادات والممارسات الحياتية اليومية الروتينية. وبالتالي فإنه يخضع ويستسلم للشيء الذي عير عنه هايدغر تحويل الوجود والكينونة إلى روتين يومي...»⁽⁷⁾. دعونا نقول: إن لم يكن بالإمكان تجنب التشابهات والتطابقات بين الأسئلة فلنحاول على الأقل أن نجيب نحن عليها ولتكن الإجابة من أجلنا... فلتكن هذه «إجاباتنا»! فلتكن بكل قطعيتها ومحسوسيتها، وبكل ما تحتويها من تذبذبات وإثارات داخلية، فلتكن كلها عائدي، ولنا... أو على الأقل فلنتمكن من الإجابة على الأسئلة المشتركة بأجوبتنا الخاصة، ومعانينا ومفاهيمنا الخاصة!

إن كل إجابة مهما كانت خاصة بالشخص فإنها تحمل معنى من حيث تأكيد ذات ما «أنا» نفسها للوجود الأول، وإضافة كيانها ووجودها إلى الأشياء، والحوادث، والمكونات المحيطة بها من الداخل أو الخارج، وإرادة استيعابها... ويمكن القول: إن الإجابات، وهذا يتوقف على الإنسان أيضاً، تؤسس لدرجات مختلفة من القبول، والحقيقة. فما يكون بالنسبة للبعض في الدرجات العليا، فإنه يكون بالنسبة لتصنيف الآخرين في الدرجات الدنيا؛ والعكس صحيح... وبتعبير آخر؛ هناك بالنسبة لكل فرد إجابات مختلفة من الصح، القريب من الصح، الخطأ، الأكثر خطأ.. الخ. بمعنى أنه لا توجد إجابة/ إجابات صائبة على الإطلاق وغير قابلة للنقاش، أو إجابة/ إجابات خاطئة بشكل مطلق وغير قابل للنقاش! لدى الانتقال من سديم أو ضبابية الممكنات والاحتمالات إلى ساحة الدنيا، وتتبع المسار، ألا تشكل الأسئلة والإجابات إجمالي حياتنا، وبيانات الشخصية بشأن إدراك الوجود والحياة التي تركناها بحالة حزم ضوئية ممتدة إلى الفضاء؟ أجل؛ حتى أن وجودنا عبارة عن الإجابات التي حاولنا جاهدين الرد بها على أسئلتنا...

يمكننا طرح الأسئلة والاستفسارات في كل لحظة؛ وحتى يجب أن نسأل.. والأفضل هو التحول إلى مرحلة طرح الأسئلة.. فينبغي أن نتابع المسير على طريقنا ونحن نطرح الأسئلة ونعطي الإجابات.. وسوف

تكون هناك أسئلة مختلفة، وأجوبة مختلفة خلال المسير، لأن طرح الأسئلة وإيجاد الأجوبة سوف يتبخر في ذهننا مثل أنشودة الوجود؛ فطرح الأسئلة والبحث عن الإجابات سوف يكون دائماً طازجاً، حياً، ومتجدداً، ومثيراً، ومرتجفاً مرتعشاً، وقلقاً حتى يبلغ حالة معدّبة، ومخيفة، ومثيرة بقدر وصول قطرات الندى في الصحاري إلى جذور نبتة عطشة؛ وبقدر مقاومة زهرة بنفسج، وزهرة اللوتس في الجبال لנסبات، وعواصف، وهزات القمم العالية؛ وحتى نفاذ أعداد النجوم في السماء المزينة بنجوم لا حصر لها، ولسوف يشكل أمامنا الجروف والمنحدرات...

إن من لا ينزل إلى وديان البحث، فلن يطرح الأسئلة، ولن يخرج لاصطياد الإجابات.. وأما ما نحتاجه من أجل كل ذلك فهو «البحث»، أجل يلزنا البحث! يجب أن نتحرق للبحث، ونصل إلى روح وعشق البحث.. نحتاج إلى أن نسقط في فراغه الذي يجذبنا إلى باطنه.. يجب أن نضيء سماوات البحث؛ وأن نير ظلمات الدروب التي سوف تأخذنا إلى الأسئلة التي تنظر ملامستنا لها، وإلى أجوبتها.. إن الفقدان الكبير للحقيقة على هذا الطريق المحفوف بالصحاري، وبالقمم الشاخمة المعلنة تحديها، وبالمنحدرات، وبعوالم المياه الواسعة من البحار والمحيطات، هو سعي الإنسان وراء «ذاته»؛ لأن الذي يثيرنا ويقودنا إلى «حدود الوجود» هو طرح السؤال؛ حيث أن تحول هياج وحماسة العلم والحكمة إلى طوفانات وكوارث يشير إلى تلك النقاط الخفية...

ولذلك فإن الغموض والتشوش هو المسيطر على هذه الحدود.. فالعلم يقدم الأسئلة أكثر من الإجابات، إذ «تشحد الأسئلة، وتحدها مثل الشفرة»، وهو مهتم بأخذ الاحتمال إلى أقصى نقطة. ولهذا السبب فإن نوعية الإنسان المطلوبة والمهمة هنا هي تلك التي لا تظهر كثير الاحترام والتبجيل لكل ما يقال لها ويقدم إليها وإنما تخضعها للمحاكمة والنظر...^(٣)، وتتخذها بضاعة لها داخل من دياكتيكية الأسئلة والأجوبة، وتعيد بشكل ما إنتاجها في خليط أجوبة لا متناهية.. وذلك لأن سبب كافة المساوئ والخطايا في الدنيا هو إظهار الاحترام والتبجيل لكل القوانين، والعادات، والمعتقدات القديمة دون تفكير... فهل هناك شيءٌ غر ذلك؟!^(٤)..

البحث، البحث إنه العشق اللاهب والجنوني!... هل بإمكان من مل يقع في غرام هذا المعشوق أن يخطو أن خطوة واحدة باتجاه مملكة الاسئلة والإجابات، والأجل من ذلك مملكة البحث!؟

لا شك أن التقاليد التي لا تقتحم مواضع اختبار المنتجات الفكرية، ولا تتمزج مع شرارة الفكر الإياني، والتي ضحت بواجب «الانقياد للحقيقة بالأسلوب العملي والتفكير الحر» وفضلت «تقديس الماضي والشخصيات، واكتفت في مجال تفسير النصوص القديمة بتفسير علماء الرعيل الأول، واقتصر مفسروها المعاصرون بنقل أعمالهم عن العلماء السابقين، لا شك أنها سوف تقودنا إلى نتيجة في غاية الخطورة في حياة

May, Lord Robert (İngiliz Bilim Akademisi Başkanı), çev. Reyhan Oksay, Cumhuriyet Bilim Teknik, (٣) 13 Kasım 2004, yıl: 18, sayı: 921. S.11. (Discover, Kasım 2004'den naklen)

.Aforizmalar, Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), çev. Tevfik Duran, Dost Kitabevi, Ankara, 2000, s.40 (٤)

المجتمع وهي: إما أن يتمسك الناس بحرفية هذه التفسيرات ويحولونها إلى «عقيدة»، وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه «الحقائق الأزلية» بوصفها حقائق نهائية، وإما أن يحول «العلم» إلى دين، ويتحول الدين من ثم إلى خرافات وخزعبلات وبقية من الماضي»^(٥).

النتيجة الأولى: إن الخلل العلمي والذهني لهذا الموقف سوف يضيفي على «التفسير» و«المعلومة» طابعاً إلهياً، فيتساوى ما هو بشري مع ما إلهي، وبالتالي سوف يتم إلباس ثوب القدسية على كل ما هو بشري وتاريخي. النتيجة الثانية: إن هذا الأمر الذي يمكن اختصاره ب «تخليد هذه الظاهرة ودفع الإنسان إلى مزيد من العزلة فيها؛ ومخالفة الخطاب الديني لتوجهها المنادي بالتقدم، والإصلاح، والتطوير، وبالتالي مواجهتها للحركات التقدمية والوقوف بجانب الحركات الرجعية...»^(٦) سوف يجعلنا بالتدريج محكومين بالانحدار والانحطاط، والسبات.

وعلى أية حال، إن «الرموز الإنسانية» خلال عملية فهم النص تشكل العنصر الأصلي، وأما «الرموز الإلهية» فإنها تعتبر العنصر الثانوي؛ «لأن الإنساني بديهي، قبلي، إذ لا يسبق تصوره في الذهن تصور آخر، بل هو الذي يجعل التصور والحكم أمراً ممكناً... في حين إن الإلهي اعتباري، بعدي، إذ هو يستنبط على نحو بعدي، ويحتاج إلى النظر والتدبر. والاعتباري لا يتحقق بذاته، بل بغيره. ولهذا فإن الإنساني هو أصلي في الذهن وأما الإلهي فيتحقق به وينبني عليه، أي عن طريق العقل والعلم...»^(٧).

إن الرسالة الواضحة التي تُستشف من ذلك هي: لا يمكن بالضرورة إغفال تأثير ومكانة الإنسان في عملية «الفهم»! وذلك لأنه لا يمكن لا قبل الإنسان ولا بعده، أي من دون توفر الإنسان الحديث عن استنباط معنى ما أو الفهم! ويمكن القول بعبارة جوزيف أرنست: «إن المقصود في النصوص سواء النصوص الفلسفية، أو الدينية إنها هو الإنسان في جوهر وجوده. وفي هذا السياق فإنه على الدوام يتولد عن فهم أولي معين للوجود – يقول بولتمان (1884-1976) عن هذا مفهوم الوجود / Existenz verstandnis – يتولد تساؤل. وإن النصوص الخالية من هكذا فهم أولي هي نصوص خرساء. ولهذا السبب لا ينبغي أبداً عدم أخذ هذا الفهم الأولي والاكتفاء به، وإنما على العكس ينبغي الارتقاء به على ضوء الوعي والإدراك. وينبغي الانضمام إلى التجربة النقدية في فهم النص»^(٨). وخلال هذه العملية الذهنية يصبح الإدراك والتصور الإنساني فعالاً ومؤثراً، وأما النص الذي يقابله فإنه يصبح منفعلاً، وعبارة أخرى مُتصوراً...

(٥) مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، أبو زيد نصر حامد، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٢٥٥.

(٦) [ذلك وما بعده من التأكيدات أضيف من طرفنا ص. ق.]: Dinsel Söylemin Eleştirisi, Nasr Hamid Ebû Zeyd, çev. Fethi Ahmet Polat, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2002, s.65-65.

(٧) نقد الحقيقة، (النص والحقيقة ٢)، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٣، ص ٦٧.

(٨) بحث غير منشور: Josef Ernst, "Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem", Schriftauslegung Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament (Münih), 1972, s.17-53. çev. M. Faik Yılmaz, s.23-24.

هل سيف ديموكلس «Demokles» مسلط على الفكر؟!

لنتفحص وصفة ونتابع سير رحلتنا: «عندما يكون القرآن الكريم وبشكل عام الإسلام هو المقصود بالبحث أو التناول... فإن نظرة علماء الإلهيات والعوام كشريحة فكرية من بعضهم تكون مختلفة، إذ بينما ينظر علماء الإلهيات الحدائون إلى موقف العوام كشريحة فكرية وثقافة على أنه أمر شخصي وعاطفي، فإن موقف علماء الإلهيات يُعد في نظر «العوام» بأحسن الاحتمالات أنه استهتار واستهانة بالدين والكتاب (...). فهذا الأمر بشكل عام يُعد طابعاً مميزاً لمرحلة «الاعتراب» التي حصلت بين مُتَنَوِّري الاستعمار أو مُتَقَفِيهِ وبين ثقافة وتراث الشعب أو الأمة خلال فترة الاستعمار التي عشناها في القرنين الأخيرين، والذي تجلّى في ميدان العلوم الدينية»^(٩).

إنها لحالة مثيرة للتفكير والتوقف العميق: حيث يجري العمل الحثيث على التقليل من قيمة الجهود الكبيرة التي تُبذل لنقل النصوص الدينية إلى مستوى الإدراك والتفسير الحركي «الديناميكي»، وأحياناً يتم الضغط عليها ومهاجمتها من خلال مصطلحات تحمل معاني التحقير والاستهزاء!

إن الذين يتبنون توجهات مثل العودة إلى الخطاب الديني الحاكم وإلى الماضي، واعتبار الاختصاص هو العامل الوحيد لتجديده أو استيعابه، إن هؤلاء يصنفون التفاسير المخالفة لهم على أنها تفاسير وآراء فاسدة، أو مستكرهة، أو على الأكثر آراء مذمومة، ثم يجعلونها هدفاً لتهجمهم وذمهم^(١٠). وإن الذين يذمون ويستنكرون مسالك وتصرفات في التفسير مثل: التصدي للتفسير دون تحقيق الشروط اللازمة لاستخراج فكرة أو حكم، ودون تقدير المسألة حق قدرها ثم ترك النتيجة للمصادفة؛ السعي من خلال إظهار سلامة النية المتكئة على العاطفة والوجدان دون سند لتفسير القرآن بما يتوافق مع وجهة نظره وهو؛ اتباع معطيات ومعلومات لا دليل لها ولا تحقق المصلحة، وبالتالي غير قابلة للدفاع عنها^(١١). فإن هؤلاء يعارضون أيضاً الخطوات التي تسعى إلى التأمل والتفكير، والتأويل الواقعي مستنديين في ذلك إلى الحديث النبوي: «من قال في القرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ»^(١٢)، وهكذا فإنهم يشكلون صنفاً من الفاقدين تقريباً انتماءهم إلى الإسلام، ومتنكبين عن سبيل الإله: *massa perditionis!*

هذا مع أن هناك لدى المفسرين ما يشير إلى عدم إمكانية الاعتماد على النقل «كمعيار» وحيد في تفسير

(٩) "...Kur'an-ı Kerim'in Tamamına Muhatabız" (söyleşi), Tahsin Görgün, Diyanet Aylık Dergi, sayı: 166, (٩) Ekim 2004, s.38

(١٠) مفهوم النص، أبو زيد ص ٢٤٨. انظروا: العلماء الراسخون سمو التأويل الصحيح بالتأويل المنقاد. (التأويل الصحيح والمقول) حيث مثلوا للتأويل المستكره التأويل الذي حمل اللفظ على معنى غير ما وضع له أو على معنى لا يتفق مع روح الوحي من بين معان شتى (M.Nazif Şahinoğlu, "Te'vil", M.E.B. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, M.E. Basımevi, (1979, 12/I, 216).

(١١) إحياء علوم الدين، الغزالي (ت: ٥٠٥ / ١١١١)، دار إحياء الكتب العربية، مصر، (١ / ٢٩٢).
(١٢) البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي (ت: ٧٩٤ / ١٣٩٢)، (٢ / ١٦٣-١٦٢)، وانظر: تفسير التحرير، ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، (١ / ٢٨-٣١).

النص، فمثلاً أحد المفسرين المتأخرين وهو الطاهر بن عاشور (١٢٩٦-١٣٩٤هـ / ١٨٧٩-١٩٧٣م) عندما يمحص طريقة التأويل لدى الطبري (ت: ٣١٠هـ / ٩٢٢م) يقول: «وقد اختلفت أقوالهم - أي المفسرين من التابعين - في معاني آيات كثيرة اختلافاً يبنى إنباءً واضحاً بأنهم إنما تأولوا تلك الآيات من أفهامهم كما يعلمه من له علم بأقوالهم، وهي ثابتة في تفسير الطبري ونظرائه؛ وقد التزم الطبري في تفسيره أن يقتصر على ما هو مروى عن الصحابة والتابعين، لكنه لا يلبث في كل آية أن يتخطى ذلك إلى اختياره منها وترجيح بعضها على بعض بشواهد من كلام العرب...»^(١٣). وهذا يعني أنه على من أن «الرواية» كانت الخاصة الأميز والأوضح لدى الطبري، إلا أنه لم يتخل عن التفسير بدرأيته وبالتأويل، واستعمال العقل والاختيار بين المعاني...

وأما محاولات الترهيب والضغط فإنها ليست محصورة أو مخصصة بمرحلة تاريخية معينة... وذلك لأن مثل هذه التصرفات أو المواقف التخويفية والترهيبية التي يمكن ملاحظتها في أيامنا هذه قد استطاعت في فترات زمنية سابقة أن تتمدد وتنتشر لتصبح عوائق فعلية، ووسائل للقضاء على المخالفين! حتى أن هذه الأمور هي بمثابة قاسم مشترك للعالم الغربي والشرقي على حد سواء... فمثلاً في الغرب المسيحي كانت هذه المحاولات تُنفذ بواسطة الكنيسة، من خلال اللعن والطرده، والمحكمة في محاكم التفتيش؛ بينما طُبقت في العالم الإسلام من خلال مصطلحات أيديولوجية دينية - سياسية وبمسميات عديدة مثل «الزندقة، الإلحاد، الاعتزال، الابتداع، الباطنية، والحروفية... إلخ. ففي هذه المراحل الزمنية المأساوية في الغرب وخاصة في أثينا حيث حُكم على سقراط (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م.)^(١٤) بالموت بشرب السم بتهمة إفساد أخلاق الشباب، وحكمت محاكم التفتيش على جوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) بالموت حرقاً بتهمة الهرطقة نظراً لأرائه وأفكاره التي عارض فيها نظرية أرسطو حول المادة والصورة^(١٥)، حيث قال بأن «هيكل المادة وصورتها لا تكون من الخارج، وإنما تأتي من جوهرها، وداخلها، وبالتالي فإن المادة شيءٌ حقيقي وفعال بذاته، حتى ذهب أبعد من ذلك حيث قال بأن المادة ليست بشيء عادي، وإنما قد تكون شيئاً إلهياً» واتهم بخلط السحر والعلم والهرطقة وحكم عليه بالموت حرقاً؛ وتم إسكات صوت وفكر جاليلو (١٥٦٤ - ١٦٤٢)^(١٦) بتهمة مشابهة. ولا يختلف الأمر كثيراً في الشرق أيضاً، حيث تم جلد منصور الحلاج، وصلبه، والتشهير به، ومن ثم قطع رأسه وحرقه (بغداد، ٢٤ ذي القعدة ٣٠٩ هـ / ٢٦ آذار ٩٢٢م) بناء على فتوى حارس العقيدة القاضي المالكي أبو عمر حمادي، وذلك بسبب نداءه «أنا

(١٣) تفسير التحرير (١/ ٣٣).

(١٤) *Bilim Tarihi*, Ronan, Colin A., çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergün, Tübitak Yayınları, (١٤) Ankara, 1. bs., 2003, s.90-92.

(١٥) فهو مشهور بقوله لحكام حكموا عليه بالإعدام: «أنتم كنتم تخافون أكثر من خوفي عند سماع الحكم علي»: *Tarih Boyunca*. *İlim ve Din*, Adnan Adıvar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2. bs, 1969, s.168; Ronan, a.g.e., s. 368-371.

(١٦) إن أدوار تروى عن بارتراوند رسال قولاً أسطورياً، حيث قاله أمام حكام أنجيزسيون الذين ليس لهم غاية غير إماتة العقل والفكر بعدما أجبر بالإكراه على أن يرجع عن كل ما قام من الاختراعات وأفكاره جميعاً «*Epur si mouve*»: «على الرغم من ذلك أن الأرض تدور...» *İlim ve Din* A. Adnan Adıvar, s. 179, 180; Ronan, a.g.e., s. 235, 379-384, vd.

الحق» هذا القول الذي يُشعر المرء بأنه مثل صحيحة ثورة واكتشاف^(١٧).

أو وفقاً لما يقوله ماسيجنون Massignon بأنه «بسبب حالة اضطراب أو توتر روحي موقوف لعشق وحيد»^(١٨)، أو أنه جرأة على قول ما لا يمكن قوله^(١٩). وتم قطع إعدام مولا لظني بقطع رأسه بالسيف (٨٩٩هـ/ ١٤٩٤م)^(٢٠) بتهمة الزندقة، التي كانت نتيجة داء الحسد والغيرة، وذلك بسبب انتقاداته العلمية اللاذعة؛ وكذلك ضُرب رأس الشيخ إسماعيل معشوقي (١٥٣٨هـ) بتهمة «تحليل المحرمات»؛ وجرى سلخ جلد الشاعر والفيلسوف عماد الدين نسيمي حياً مثل الخلاج (٨٣٧هـ/ ١٤١٧م)^(٢١) بسبب معارضته لخطاب السلطة الحاكمة ودعوته إلى الحروفية ونشرها، هذا الشاعر الذي انحدر من التنزيه إلى التشبيه في نظره إلى الخالق، إذ رأى الانعكاسات المختلفة لأبعاد الجمال الإلهي في الجمال البشري، وفي سياق رفعه من شأن الإنسان وتقديسه مثلاً رأى أن وجه الإنسان هو «عرش الرحمن». وغير ذلك من الأمثلة... فلا فرق أبداً بين كل ما تقدم!

إن رأس الحربة في كل هذه الإثارات وردات الفعل هو «دافع الخوف»، وإنه يتحول إلى ما يشبه «تتين الخوف» الذي يتمتع بألف جناح مفرودة وتملاً الأفق... وإن المؤشرات التي تجعل كبت العقول والقتل البطيء هدفاً لتتين الخوف هذا هي مجموعة من اليافطات التي قطع عليها الطريق وحسم أمرها... فبينما سهام الموت تمثل في الماضي «الزندقة» و«التفلسف» و«الإلحاد» و«الاعتزال» و«الابتداع».. إلخ. فإنها في أيامنا تتمثل بعبارات: «معاداة التراث والأعراف»، و«الحدائية، التجديدية»، و«التنظير»، و«التاريخية»، و«التأويل»... إلخ؛ وكذلك بمصطلحات مثل: «الاغتراب أو التغريب»، و«العقلية المستعمرة».. إلخ. إن الوسائل المؤثرة لهذه الموجة التهديدية المدمرة هي عبارة عن تنانين تقوم بتدمير شعاع الفكر وإغراقه في الظلام.

(١٧) "Hallâc" M.E.B. İslâm Ansiklopedisi, Louis Massignon, M.E. Basimevi, İstanbul 1977, V/1-168
(١٨) Massignon, "a.g.m.", a.g.e., V/1, 170
عني، ما دام أنك تذيب بشرتي في ألوهيتك، بحق بشرتي على ألوهيتك أسئلك أن ترحم هؤلاء الذين قصدوا على نفسي!...". (Essai Sur Les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1954, 18)

(١٩) "İnsan, Varlık ve Zaman", İslâm Araştırmaları Dergisi, Şahin Uçar, sayı: 6, yıl: 2001, s.137
(٢٠) Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri, Yaşar Nuri Öztürk, Yeni Boyut, İstanbul, 1996. Louis, (٢٠)
Massignon, "a.g.m.", a.g.e., 5/I, 168

(٢١) انظر في حق لمن عوقبوا بالشدة بسبب أفكارهم واعتقادهم وما قاموا من أعمال: Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar), Ahmet Yaşar Ocak, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998; İslâm Tarihi Dersleri, Hüseyin G. Yurdaydın, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971, s.100, 109, 111-114; Nesîmî Divanı, Hüseyin Ayan, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990, s.11-43.; "İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fihîliği", İslam Araştırmaları Dergisi, Şükrü Özen, sayı: 6, yıl: 2001, s.17-62

السؤال: لماذا توصف محاولات فك عالم المعاني وخريطة الذهن والعقل من أسر أفق الفهم الماضي، وعدم الاكتفاء بربط مقصد النص وغايته بعصر معين «عصر السعادة؛ العصر الذهبي»، والعمل على تقريب النص من المراحل التاريخية المعاصرة والمستقبلية من خلال الشعور والإحساس بكون ذلك موجة وقفزة تقدمية لا بد منها للتاريخ الإنساني^(٢٢)؛ ونذر النفس بهذه الطريقة وبكل صدق، وثقة، وجدية للقيام بتحركات، وقفزات فكرية، ووضع تصورات جديدة، لماذا توصف هذه المحاولات بـ «الاغتراب أو التغريب»^(٢٣) الذي يُفهم بأنه حالة مرضية، ومدمرة، ومفسدة؟!.

تمهيد: على كل حال يبدو أن وجود الإنسان يمضي قدماً ويتأثر القيم والأحكام التي وجدها جاهزة من قبل أيضاً في العالم المحسوس الذي هو جزء منه. وإن حالة الاستمرار هذه تذكرنا بحركة «هجرة» لا نهاية لها: حالة متواصلة من الاستيطان في المنازل، ثم الرحيل من جديد والتوجه لوجهات أخرى. أي النزول في مكان والمغادرة، ثم الانفصال، وسلوك طريق نحو آفاق جديدة.. إن كان الإنسان كذلك أفليس هو على صعيد العقل والعمل أيضاً وبقدر مشروعه أو تخطيطه البيولوجي المادي أثراً للانفصالات، والاتصالات، ثم لتوليفات وتركيبات جديدة؟ ولكن ألا يمكن أن يقال بأن الانفصال العقلية والروحية قد تبلغ على الأقل بالنسبة لمن يعانون من نقص أو قصور ما حالة يكون فيها طريق وحيد للوصول؟! إن هذا الأمر يكفل لنا أن نصبح أحراراً، ونكون «الأنا» التي نحتاجها! لأنه وبلهجة Nietzsche نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠): «الإنسان الأعلى أو المثالي هو الذي يعلم نفسه بنفسه، ويترك نفسه في الخلف، ويغير نفسه بنفسه، والذي لا يبقى متمسكاً بشيء على الدوام. ويمكن القول: إن اختبار استقلالية وتحرق إنسان ما هو: عدم الاستمرار في التمسك بعلم ما»^(٢٤).

أو عدم جعلنا لأعرافنا العقلية ولرموز معلوماتنا الاعتيادية سداً في وجه المعاني والمفاهيم والتفسيرات الجديدة التي استنتجها من خلال النص؛ وبذلك عدم الوقوع في حالة المسيحية التاريخية التي جعلت الأعراف والتقاليد الكنسية مقياساً لحقيقة النص المقدس ومؤشراً لإثباته وصدقه... وكما يتبين في أحد كتب تروتوليانوس (تقريباً ١٥٥ - ٢٢٢ م) والذي أسماه «حول تعريف الضلالات أو الانحرافات»، يتبين به بكل وضوح: أنه قدم التقاليد والأعراف الكنيسة على أنها قاعدة إيمانية راسخة وقطعية إلى جانب سلطة وهيمنة الكتاب المقدس. وبذلك فإن الكنيسة كانت تصبح المالكة الشرعية للعقيدة، وفي الوقت نفسه كان الكتاب المقدس يصبح شيئاً عائداً للكنيسة. فيُضمن بالتالي جعل الأعراف التي شكلها الحواريون بأنفسهم التفسير الصحيح والمعبر للكتاب المقدس، ويُرد سائر التفسيرات والشروحات الخاصة من أولها لآخرها^(٢٥)، وفي النتيجة كان يمهد الطرق للعصور الوسطى التي أصبحت رمزاً للقرون المظلمة.

(٢٢) مفهوم النص، أبو زيد ص ٢٥٢.

(٢٣) Geçmiş Yaz Defterleri, Yavuz, Hilmi, Can Yayınları, İstanbul, 2. bs., 1998, s. 115

(٢٤) Nietzsche ve İnsan, İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997, s.63

(٢٥) Ernst, a.g.m., s. 9, Tertullian, De preascriptione haereticorum 15-19'dan naklen

التسليم هم الرد أو القبول، وهو المؤسس الأساس للآفاق الجديدة. يقوم بخدمة الإنسان عبر خلق مفاهيم جديدة خاصة بالإنسان. ويقوم بإظهار نفسه عبر أهدافه البعيدة المدى الاختيارية والدفاعية والبحث الغير محدود^(٢٦). الإنسان الحر يقوم بتصفية القيم الأخلاقية من حوله واختيار ما يناسبه. أخلاق الإنسان الحر يجعل له خاصيات خاصة به. الصفة الحقيقي والأساسية للعلم هي «الطريق نحو الحرية» أو «حرية الحقيقة».

وفي مجال أعمال التفسير:

بقدر ما يتبين أن الأعمال والجهود المبذولة في ميدان القرآن والتفسير بصفة عامة لم تتمكن من أن تتجاوز المستوى «المعرفي». حيث يُستنتق القرآن ويُشرح ليتوافق مع الأنماط اللغوية، والاعتقادية، والقانونية المتبناة، ولتحقيق مركزية النص؛ ويجري التحدث باسم القرآن بصيغة حتمية وقطعية على المستوى اللفظي ومن الزاوية التاريخية. فينقلب صوت المفسر أو قارئ النص ليصبح صوت الإله، وذلك بشكل مشابه تماماً لمقولة «صوت الشعب صوت الإله (Vox populi vox dei)^(٢٧) التي نجد أول مصدر مكتوب لها لدى عالم الإلهيات بلوسلي بيتروس (١١٣٠ - ١٢٠٠ م تقريباً). باختصار؛ Vox tradura vox dei..

فيا هل ترى التفسير هو بالفعل صوت الإله؟! فالدين باعتبار أساسه ومصدره إلهي، إلا أنه يتأسن ويكسب الصبغة الدنيوية من خلال التفسير والشرح والتطبيق. وإن المفسر أو الشارح «المجتهد» مهما علت مرتبته العلمية، وتوسع مدى فهمه وإدراكه فإنه يستند في آرائه التي يبيدها، والأحكام التي يصدرها، يستند على التقدير والظن، ولهذا السبب فلا يمكن الوصول إلى معلومة حقيقية غير قابلة للنقاش، أي إلى اليقين المطلق. وانطلاقاً من هذا التفكير المتنور فإن العلماء المسلمون يتجنبون في تفسيراتهم وشروحاتهم استعمال العبارات التي تفيد المعنى القطعي والمطلق، وإنما على العكس تماماً إذ أنهم دائماً ما ينهون أبحاثهم، ودراساتهم وتدقيقاتهم بعبارة: «الله أعلم». هذا وإن القول المنسوب إلى الإمام الشافعي (٢٠٤هـ/٨١٩م): «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأيي غيري خطأ يحتمل الصواب» يُعد إيضاحاً في غاية الروعة في هذا المجال^(٢٨). وبالتالي لا بد من القول: «إن أي نص إلهي يأتي ضمن شكل تاريخي معين. ويمكننا أن نفصل الجوهر الأساسي الموجود فيه أي رسالته الإلهية، وارتباطه الزمني، والجوانب الأخرى غير الأساسية الموجودة فيه عن بعضها. وإذا لم يجر هذا الأمر فإن واقعية «مواكبة العصر وصلاحية التطبيق» النص المقدس تكون معرضة للخطر بشكل دائم. حيث أن الكتاب المقدس يكون واقعياً بنسبة اندماجه في حياة الإنسان، وتلبية احتياجاته النفسية، والفكرية، والاجتماعية، والثقافية؛ وإن واقعية الرسالة الإلهية متوقفة على الفصل بين الأمور المرتبطة بالظروف التاريخية وغير الأساسية، وبين الأمور الثابتة غير القابلة للتغيير والضرورية. إن هذه الحالة تقودنا إلى اتخاذ موقف

.Nietsche Kuçuradi, s. 67 (٢٦)

.Aforizmalar, Lichtenberg, s. 35 (٢٧)

(٢٨) النص والحقيقة ٢، نقد الحقيقة، على حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣، ص ٦٥.

وجودي تجاه النص الإلهي. حسناً، فما نفهم من قول وجودي؟ إننا نقصد بهذا القول سائر الظروف التي يتواجد فيها الإنسان الحي (هنا والآن) من ظروف بيولوجية، ونفسية، واجتماعية»^(٢٩).

إذاً، إن النظر إلى التفسير على أنه حقيقة قطعية وغير قابلة للتغيير يُعد بمثابة نوع من التقديس، ومساواته بالاعتقاد الدوغمائي^(٣٠). وإذا أردنا البيان بعبارة تقليدية نقول: «إن نزول القرآن قد انتهى بانتهاج الوحي، إلا أن تنزلاته على المسائل والأحداث مستمرة إلى يوم القيامة»^(٣١).

أليس صحيحاً أن معجزات القرآن مستمرة لا تنقطع^(٣٢)؛ وأن المستجدات والتطورات المختلفة لا تؤثر فيه ولا تعجزه عن مواكبتها^(٣٣)، بل على العكس هي مصدر لجعله في حالة أكثر ديناميكية وتأقلاً، وإن «التفسير المستمر» هو طريقة للتمكن من تحقيق الاستفادة المطردة والمتواصلة من هذا المصدر. وما هو شاهد من التراث: حيث يقول سهل بن عبد الله التستري (٢٨٣هـ / ٨٩٦م) في سياق تأكيده على إمكانية أن يكون القرآن مصدراً لتفسيرات لا نهاية لها: «لو أُعطي العبد لكل حرف من القرآن ألف فهم لما بلغ نهاية ما جعل الله تعالى في آية من كتاب الله تعالى من الفهم، لأنه كلا الله تعالى وصفته وكما أنه ليس لله نهاية فكذلك لا نهاية لفهم كلامه وإنما يفهمون على مقدار ما يفتح الله تعالى على قلوب أوليائه من فهم كلامه»^(٣٤). فهذا يعني أن ليس بمقدور أي مفسر أو شارح «أن يستنفد جوهر الفكرة الإلهية الذي في النص مهما بحث في الأمر ومهما اجتهد وأمعن التفكير. وإن عالم الإلهيات الذي يمتلك مثل هكذا قناعة يتبنى ضمناً التفكير القاضي بتوسيع المعاني من أجل الحصول على كل الشروحات والتفسيرات اللازمة»^(٣٥)...

إن الإحساس باحتمالية احتواء اللفظ الواحد من القرآن الكريم لدلالات كثيرة، والمظهر الملموس لذلك يتجلى من الناحية التاريخية في الأحداث التي جرت بين علي كرم الله وجهه والخوارج (٤١هـ / ٦٦١م). فكما روي في الإتقان أن علياً رضي الله عنه أرسل عبد الله بن عباس (٦٨هـ / ٦٨٧م) إلى الخوارج من أجل مناقشتهم، وقال له: «اذهب إليهم فخاصمهم، ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه، ولكن خاصمهم بالسنة». وجاء في رواية

(٢٩) Teolojik Hermenötik Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 1998, s. 45

(٣٠) الجزمية أو دوغمائية أو دوغمائية يعود أصل الكلمة إلى اليونانية وهي عقيدة أو مبدأ أو معتقد بغض النظر عن الحقائق أو ما يحصل على أرض الواقع، والتعصب لفكرة معينة من قبل مجموعة دون قبول النقاش فيها أو الإتيان بأي دليل ينقضها لمناقشتها أو هي الجمود الفكري. وهي التشدد في الاعتقاد الديني أو المبدأ الأيديولوجي، أو موضوع غير مفتوح للنقاش أو للشك 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

(٣١) البرهان، الزركشي (١٦١ / ٢).

(٣٢) تفسير التحرير، ابن عاشور (٤٥ / ١).

(٣٣) إحياء علوم الدين، الغزالي، عيسى الباب الحلبي وشركاؤه، دار إحياء كتب العربية، (١ / ٢٩١).

(٣٤) البرهان، الزركشي (٩ / ١).

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

أخرى أن ابن عباس لما قال: «يا أمير المؤمنين؛ فأنا أعلم بكتاب الله منهم، في بيوتنا نزل»، رد عليه علي بن أبي طالب بقول يلفت به انتباهه إلى حقيقة احتمالية احتواء اللفظ القرآني على دلالات عديدة، حيث قال له: «صدقت، ولكن القرآن حمال أوجه، تقول ويقولون، ولكن خاصهم بالسنن، فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً»^(٣٧).

وأما مقاتل بن سليمان (١٥٠ هـ / ٧٦٧ م) الذي يُصنف بأنه من أوائل الذين غاصوا في قلب هذه المسألة فقد سمى المعاني المحتملة للكلمة الواحدة «الوجوه» بـ «طرق الفهم»؛ لتسليط الضوء والتأكيد على أن الكلمة الواحدة يمكن أن تشير إلى مفاهيم ومعاني كثيرة حسب اختلاف تركيبها، وارتباطاتها، وموضعها أو سياقها. ويقول الأستاذ أوزك في مقدمته: الكلمات سيالة، حيث إنها يمكن أن تتقمص معاني جديدة في الجملة حسب الموضوع المتناول. ومع أن الأمر كذلك في الكتب والكتابات الأخرى، فإنه يتمتع بأهمية خاصة وأكبر بالنسبة لكتاب مثل القرآن الكريم!^(٣٧) وإن مقاتل بن سليمان إذ يعبر عن إحساسه حول العلاقة الوثيقة واللصيقة في الكلمات والعبارات بين «الموضع / السياق والمعنى»، فإنه لا يتردد في التأكيد والإشارة إلى ذلك المبدأ الرائع لأبي الدرداء (٣٢٢ هـ / ٦٥٢ م) والذي يقول: «لا يكون الرجل فقيهاً كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة!»^(٣٨). وبطبيعة الحال فقد جاء في خبر عن النبي ﷺ الذي يُعد منبع ومصدر التفسير، عن طريق ابن عباس: «القرآن ذلول ذو وجوه، فاحملوه على أحسن وجوهه»^(٣٩). ووفقاً لتحليل الزركشي فإن «ذلول» تأتي بمعنى: «أنه مطيع لحامله، ينطق بألستهم»، وأما «ذو وجوه» فيعني: أن من ألفاظه ما يحتمل وجوهاً من التأويل والمعاني المختلفة»^(٤٠). وباختصار فإن هذا الإرشاد النبوي قد دمج من خلال تكييفه الخاص حركية ديناميكية التفسير وحقيقة كون الديالكتيكية الجدلية فوق مرحلة تاريخية معينة؛ لأنه بذلك «فإن تعدد معاني الكلمات سوف يترك مكانه لتعدد معاني النص، وإن النص المتعدد المعاني سوف ينادينا إلى قراءة جمعية. وأما اكتشاف تعدد معاني نصّ فهو لحظة ابتداء التأويل والتفسير وينتهي بتفسير النص بالمعنى التقني»^(٤١). وبسبب هذه التناظرية الوجودية والقوأكريستانس في العلاقة بين النص القرآني واللغة - الوجود - المعنى فإن الأستاذ علي أوزك يقدم على هذا التوجيه الباعث على الجسارة: «إن هذا الأسلوب أو النمط ينبغي أن يستمر في كل عصر لكونه أساس علم التفسير، وينبغي إكساب آيات القرآن معانٍ وتفسيرات جديدة من خلال تأليف كتب جديدة في هذا الموضوع»^(٤٢).

(٣٦) Celâlüddin Suyûtî, (ö. 911/1505) I/142، ومفهوم النص، أبو زيد ص ٩٧.

(٣٧) الوجوه والنظائر، مقاتل ابن سليمان، تقديم: علي أوزك، ISAV، إستانبول، ١٩٩٣، ص ٢٧.

(٣٨) مفهوم، أبو زيد ص ٩٧-٩٨.

(٣٩) السنن، الدار قطني، تحقيق عبد الله هاشم يحيى المدني، المدينة المنورة الحجاز ١٣٨٦/١٩٦٦، (٤/١٤٥)، والفردوس بمأثور الخطاب، الديلمى (٥٠٩/١١١٥)، تحقيق السعيد بن البسبوني الزغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦، (٣/٢٢٨)، برقم (٤٦٧٢)، وكنز العمال، علاء الدين الهندي (٩٧٥/١٥٦٧)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩/١٣٩٩، (١/١٥١)، برقم (٢٤٦٩).

(٤٠) البرهان، الزركشي، (٢/١٦٣).

(٤١) Teolojik Hermenötik Zeki Özcan, s. 154.

(٤٢) الوجوه ص ٢٧.

وعلى ذلك؛ فإن الأعمال التفسيرية التي يشار إلى أعدادها بالآلاف ينبغي أن تكون الجوهر الأبدي اللامتناهي للقرآن، والبنية التحتية لإبقائه قريباً إلى روح الإنسان وحركة المجتمع، وشلالاً فكرياً وحجر البناء لسلاسل تذكارية فكرية. أو يمكن القول؛ منصة معلومات أو أبدية، قبل قيامة الإنسانية...

بيد أن هذه الأعمال تقف وجهاً لوجه مع خطر تحولها إلى سلسلة أعمال خامدة خاملة في نقطة إيصال الإنسان والمجتمع إلى بناء علمي باعث على الحياة، وعدم قدرتها على مواكبة إعدادات الإنسان والمجتمع الذي يكون بحالة حركة متواصلة، ثم عدم تمكنها من تكييف نفسها مع قانون أو قاعدة «الحركية الحتمية التي لا يمكن إيقافها في الكون والوجود».

إن القرآن لا يتحمل مسؤولية عدم فعاليته في موضع ما، وإنما المسؤول هم الباحثون الذين يبالبون بتقديس كليات التفسير المتقلبة إلى ذاكرة التاريخ وإلى السطور على أنها المراحل النهائية للتفكير العلمي والتفكير حول القرآن، وعتبات لا يمكن تحطيمها، ويشمئزون من كل طريقة أو نظرة مختلفة، ويقدمون روح التقليد والانفعال.

وبالإضافة إلى ذلك؛ فإن الخطاب الذي يعتبر بأن رسالة القرآن الموجهة إلى الإنسان والكون قد تم إظهارها وتوضيحها من قبل العلماء الذين ينتمون إلى عصور معينة، وبالتالي إن كان هناك ما يتوجب أو يتطلب فعله بعد ذلك هو تقليدهم واتباعهم فقط.

إن هذا الخطاب يتنازع ويتعارض بشكل جلي مع الآيات القرآنية التي تحض وتشجع على التفكير «التدبر»، وإعمال العقل «التعقل»، واستنباط واستنتاج المعلومات! ^(٤٣) ولهذا السبب فإنه محال حصره ضمن إطار لا يشتمل سوى على تفسير ومعنى وحيد، هي محاولة وجهود في غاية القصور والنقص. إن الضرورة الملحة للنص الديني هي «العودة المستمرة إلى الحياة». ولذلك «فإن التفسير يحقق هدفه بمقدار الحيوية التي يضيفها على النص». في حين أن معيار الحياة، هو القدرة على تغيير نفسه. فالنص الذي يأوي في داخله معنى ناقصاً أو غير كاف، إنما هو نص ميت... وإن النص ذو المعنى بالمعنى الحقيقي هو النص المفتوح بشكل دائم على تغيرات المفهوم والمعنى، ويوحى بزوايا جديدة للرؤية، ويدعو لتفسيرات وتأويلات جديدة، ويبيدي إمكانية التطور ^(٤٤). ثم إن القرآن إن كان نصاً دينياً وأمرأً من ناحية، فإنه من ناحية أخرى يحض ويشجع بشكل واضح على التفكير، وإنتاج الأفكار، والاعتبار. وبسبب هذه الحركية الديناميكية أيضاً فإنه أوسع بكثير من أي فهم يدعي بأنه توصل إلى التفسير النهائي، ووقف على المراد الإلهي... وإن استعمال ملكة العقل هو واجب، وحق

(٤٣) «لأن القرآن نفسه يدفعنا إلى بذل جهودنا في سبيل تدبر آياته وفهم تعاليمه»، الباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٠، ١٩٧٧، ص ٢٩٢.

(٤٤) *Teolojik Hermenötik*, Zeki Özcan, s. 165

في الوقت ذاته... وذلك لأن الله تعالى لم يتفضل على عباده بشيء أثنى وأكثر قيمة من العقل!^(٤٥).

النص الديني يعد من المعطيات اللغوية مع الحقيقة اللغوية وجهاً لوجه، وهذا يعني: أنه من خلال نص ما يتأتى وضع يلزم عدم إنكاره، وأنه سوف يتميز بكل من مفاهيمه التي ستتج حول هذا النص وانعكاسات الإنتاج والإدراك العلمي، والسبب الرئيس في هذا إن مصدر المتن حتى وإن تنول بعناية فائقة يتمثل في تكوين تناقض ظاهري متستر فيما بينه بالرموز اللغوية حول مراد الله، ومعنى هذا إنه ليس في الإمكان نزول الحب إلى بعد التكوين البشري من خلال هذه الماهية... إن هذا العجز هو نتيجة إجبارية تحمل شخصيات عالم شروط لغة المتن المرتبطة بهذا العالم وبهذا الحال أيضاً، وفضلاً عن هذا، فإن القرآن الكريم صرح بان كل رسول هو مراد الله، وأنه في الحقيقة أرسل بلسان قومه، (سورة إبراهيم: ٤) وقد لفتت انتباهنا هذه الآية المقتبسة من سورة إبراهيم إلى حقيقة اجتماعية وهي أن القرآن الكريم مرتبط من ناحية بالله تعالى، يعني حده، ومن ناحية أخرى يراعي هؤلاء الناس الذين يصل إليهم، وهذا يعني أنه يمكن تناوله من اعتبار رسمي....

والقرآن من ناحية حده هو الكلام النفسي القائم بذاته تعالى المستقل عن الحروف والأصوات، وهو عبارة عن المعاني وفقاً لهذا المفهوم. ووفقاً لهذا المعنى فإنه غير ذي جدوى الحديث عن أن القرآن مخلوق، إن كون القرآن الكريم باللغة العربية حال وصوله إلى الناس قد أظهر من ناحية تعبيره بلغة طبيعية، وأنه تم التعبير عنه من خلال قواعد وبنية هذه اللغة، وأظهر من ناحية أخرى أنه يمكن أن نحمل عليه جميع خصائص اللغة^(٤٦).

ومن الممكن أن يقال من خلال هذا المفهوم إن وضع أي لغة واضحة يعد نتاجاً لعوامل تاريخية في كل زمان^(٤٧).

إن داخل النص وخارج النص عناصر كثيرة للغاية حتى وإن كانت مختارات من لغات أخرى، ولا يتسنى لأي إنتاج لغوي الخروج في أي وقت عن الظاهرة الاجتماعية بسبب أن علم الاجتماع المجرد هو مفتاح الدخول وذلك وفقاً لإحدى التعبيرات المجسمة، وذلك لأنه وفقاً لتعبير (منجوش أوغلو) فإن الظاهرة الاجتماعية إحدى الأسس في بناء وجود الإنسان^(٤٨).

(٤٥) انظر: "روي عن عائشة أنها قالت: قلت يا رسول الله بم يتفاضل الناس في الدنيا؟ قال بالعقل، قلت أليس إنما يجزون بأعمالهم، فقال وهل عملوا إلا بقدر ما أعطاهم الله من العقل؟ فيقدر ما أعطوا منه كانت أعمالهم، ويقدر ما عملوا يُجْزُونَ انتهى، كشف الخفاء، العجلوني، ص. ٢٣٧/١.

(٤٦) *Anlam ve Yorum*, Tahsin Görgün, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2003, s. 156

(٤٧) *Genel Dilbilim Dersleri I-II*, De Suassure, Ferdinand, çev. Berke Vardar, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1976, 1/66

(٤٨) "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi* (٤٨) (Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Anısına), haz. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997, s.4

ووفقا لتعبير نياترتشي فإن اللغة^(٤٩) التي هي من خصائص^(٥٠) الإنسان وسماها وجوده سواء أكان الإنسان بدائيا أم متطورا بسبب وجود الإنسان في كل مكان هي إحدى الظواهر الرمزية الواقعة بين المفعول والفاعل التي تحمل على الفهم والإدراك، وإن الوصف الاجتماعي من السمات الداخلية للغة^(٥١).

ومن الممكن أن يقال على هذا النحو لقد أسس ماجد كوكبرك ارتباط المنبع بالنتيجة بين الغرائز الروحية من ناحية واللغة من ناحية أخرى، وذلك عندما لفت الانتباه إلى تكوين إحدى الظواهر التي نشأت من الإنسان بصفة خاصة وتكونت في أفقه بإزاء هذه الشخصية الاجتماعية.

وإن هذا الوضع الموجود داخل كل ثقافة حية قد أوضح أنه من الممكن أن يحمل عدد من الشيفرات والمحتويات التي تظهر علانية شكل وجوده، حتى وإن كانت لغة تعد ميتة، وذلك بسبب ظهوره على شاكلة خزينة لغوية^(٥٢). ويقول هكذا أيضاً في موضع آخر: إن اللغة شكل مرئي لوجود روحي. وبتعبير آخر: إن أصل اللغة غريزة روحية^(٥٣).

أما «أرنست كاسير»^(٥٤) الذي قال: إن الإنسان ليس حياً عاقلاً فحسب باعتبار أنه مرتبط بأبعاد هذه الروحية، وأن حيويته تكون رموزاً في كل وقت وأن، فقد أكد على أن الإنسان يعيش في عالم مفعم بالرموز والألغاز التي تناقض أيضاً حقيقة اللغة الموجودة في داخله^(٥٥).

ومن خلال هذه النقطة يمكننا أن نضع في الحسبان الآراء التي تذكر أن اللغة توقيفية من عند الله تعالى فحسب كما أنه يمكننا القول: إن ثمة علاقة تداخل تربطها بالبيئة والعالم الثقافي الذي يكون مستعداً لاكتساب الحقيقة بواسطة اللغة والنص الديني.

وعلى هذا فإن معاني النصوص الدينية ليس من الممكن أن تكون مستقلة عن النظام الديني والثقافي حتى ولو مقطوعة واحدة. وعلى هذا فإن وسط اللغة ووسط ثقافة اللغة مرجع تأويلي وتفسيري أيضاً^(٥٦). وعندما

(٤٩) إن عناصر الكونية الأخرى للإنسان وهي: (١) المعرفة (٢) الفعالية والنشاط (٣) شعور القيمة وأخذ الموقف (٤) الحس قبل الوقوع والتعيين (٥) الإرادة والحرية (٦) الفداء والحب (٧) التربية والتعليم (٨) التجريد الفكرية (٩) أن يكون تراثاً (١٠) إنشاء الفن والتفنيق (١٢) الاجتماعية (١٣) شعور التوتر (١٤) العمل وكمال امتزاج الجسد بالروح... (Mengüşoğlu, (Takiyyettin, a.g.e., s. 5

.De Saussure, I/71 (٥٠)

.Değişen Dünya Değişen Dil, Mecit Gökberk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 4. Baskı, 2004, s.71 (٥١)

.Değişen Dünya..., Macit Gökberk s. 69 (٥٢)

"Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyyettin Mengüşoğlu", Yüzyılıımızda İnsan Felsefesi (Takiyyettin (٥٣) Mengüşoğlu'nun Anısına). Yusuf Örnek, s.70; İnsan Üstüne Bir Deneme (1944), Ernst Cassier, çev. N.

.Arat, İstanbul 1980, s.34

.Felsefede Antropoloji ..., s.70 (٥٤)

.Dinsel Söylemin Eleştirisi, Ebû Zeyd, s. 186, yine bk. s. 75, 183 (٥٥)

.Dinsel Söylemin Eleştirisi, Ebû Zeyd, s. 186-187 (٥٦)

تتغير تكون شيئاً غير علاقة هذا التلازم الموجود بين اللغة والمجتمع الذي يعد حقيقة، وصار في غاية الوضوح. إن اللغة التي كانت مرجعاً في التأويل والتفسير ثابتة ولا تتغير البتة، وعلى العكس من ذلك تماماً فإنها تظهر تطوراً موازياً للتطور الثقافي وظاهرة متحركة تفيض بالنبض والحركة^(٥٧). (سواء أكان في المحتويات المعرفية أو في علم التكوين عند الإنسان) وعلى هذا النحو تتكون من جديد رسوم بيانية للمفاهيم والرموز.

النبر «التأكيد»: ليس من الممكن أن يتبوأ مكاناً في القرآن الكريم وفي النصوص الدينية الخاصة والمقدسة والإلهية الخاصة بمراد الله تعالى بسبب حالها الذي يؤدي إلى التناقض الظاهر كما ذكرنا آنفاً. وقصارى القول: إنه يجب أن تكون التكوينات والإبداع وتحديد متون اللغة - التي كانت ظاهرة تصالحية وتحمل شخصية في علم دراسة الشخصيات البشرية في مواجهة الأطر القديمة الخاصة بالطهر الإلهي - ضرورة تخلصية من كونها عائدة على العالم^(٥٨).

ولهذا السبب فإنه إذا وصف في رحاب تكوين مقدس من ناحية المصدر فإنه يقيد بإمكانية خصوصيته للعالم، وذلك عند العودة إلى الرموز الخاصة به في هذا السبيل.

إن هيديجر (١٩٠٣ - ١٩٧٣) في أبحاثه التي أجراها على هذا الوضع المحدد وعلى النبر من ناحية تكوينه وبنائه الداخلي وصفه^(٥٩) بأنه بيت الوجود باعتباره فن الرسم المنظوري الفلسفي. أما «ويتجنسيان» (١٨٨٩ - ١٩٥١)، فقد أوجز الكلام في هذا المقام بتلك الكلمات: إن حدود لغتي هي حدود العالم، فإن الموجود بواسطة اللغة يظهر لظاهر الوجود^(٦٠).

وإن أي ماهية مجهولة تشرق على الحرية من كونها - مهما كان الأمر - وهذا الانتخاب يلزم إذا استدعى الأمر من أجل الإشارة إلى الإيجاب. وقد أشار كل من هرقليدس وفرجمانت إلى هذا على هذا النحو: لو كان يوجد كل زمان «لوجوس» فإن الناس لم يتسن لهم أن يفهموه قبل أن يسمعوهم، أما مفهوم هذه الترجمة عند هرقليدس الذي كتب السواد والإيصاد فإنها كانت واضحة. بمعنى أنه أراد أن يقول / إن الناس لم يفهموا الحقيقة قبل أن تكون على هيئة قول ودون أن يذكرها اللسان^(٦١).

(٥٧) انظروا الملاحظات في حق اللسان، الخصائص، ابن جني (٣٩٢/١٠٠٢)، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت ١٣٧٢/١٩٥٢، (٤٠/١)، (٤٦ - ٤٧)، والمحصل في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي (٦٠٦/١٢٠٩)، (١٧٧ - ١٩٢)، وسر الفصاحة، ابن سنان الخفجي (٤٦٦/١٠٧٣)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢/١٩٨٢، ص ٤٨ - ٤٩، وتفسير التحرير، ابن عاشور، (٤١١/١)، والاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، أبو زيد نصر حميد، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣، ص ٧٠ - ٨٢، و De Saussure, I/29-38.

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

(٥٩) *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları., 1. bs., Mart-1985, 5.6 (٦٠) *Martin Heidegger- Anılar ve Günlükler*, De Towarnicki, Frederic, çev. Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 34-35.

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

حتى إن «وان فون هامبولدت» قد أوضح أن ثمة طاقة تؤثر من عمق على جميع العلاقات والأواصر التي تربط الوجود باللغة والذهن، وأن اللغة ليست منتجاً أو شيئاً ينتهي^(٦٣)، وعندما كان يقول: إنها أحد التأثيرات فإنه كان يقصد أن يقول إن اللغة إحدى القوى المبدعة الخلاقة المرئية في تاريخ الإنسان^(٦٤).

ولزام علينا أن نضع في اعتبارنا هذه الحقيقة العميقة التي يلزم أن لا نغض الطرف عنها، وأن نوليها كل احترام وثقة، وأن نحملها على النصوص الأصلية للغة حتى إنه يجب علينا أيضاً أن نتساءل عنها: إلى أي حد يمكن أن تشير بالعبارات والكلمات المحدثه والمخلوقة إلى الأوضاع والأوصاف الخاصة به والتي كانت عند الآخرين؟ وبتعبير آخر: إلى أي حد من الممكن أن تعبر بواسطة المتن عن إرادته الأبدية؟ وأين ما وراء ما تحمله الكلمات؟ وكيف وإلى أي درجة من الممكن أن تدل الحروف التي خلقت وظهرت للوجود من بعد على إرادته وعلى هويته المقدسة التي أظهرت جميع الأشياء من نفسها؟ وفضلاً عن هذا فإن الحروف كانت من جملة هذه الأشياء أيضاً، وإذا ورث الله تعالى هذه الحروف فإن العقول نفسها لن يتسنى لها أن تجد سبيلاً لفهمه سبحانه بأي صفة من الصفات^(٦٥).

وكان حامد الدين أحمد الذي توفي بعد عام (٤١١هـ-١٠٢٠م) من الذين تناولوا هذا الموضوع بالبحث والدراسة وخلص إلى الآتي^(٦٦). إنه عند تمحيص وتدقيق التناقض الظاهري للمعنى أو خلف المعنى اللانهائي الذي يتأرجح حول النص الديني بين أفق التقديس للمصدر مع اللغة الخاصة بالدنيا ستطلق سراحنا عدم الإمكانية المطلقة التي تعبر بلغة مجال مادي ملموس وظاهري والأشياء التي تتجاوز المجال الوجودي المادي الظاهري إلى نقاط محددة وقاطعة من الممكن أن نذكرها في معيارها^(٦٧).

وقد استعمل أسلوباً سلبياً بدلاً من نسبة أي صفة تظهر اللغة المعروفة لله تعالى في نقطة التصوير، ويوجد حل لهذه المشكلة عند اقتراح حل لها.

وإن ما عرفته الإلياذة بقولها السر الكبير وتأريخ وتحديد «خيروهاني» باعتباره مقدساً طاهراً هي إحدى المراحل التي طبقت الكلام في الارتباط بعيسى عليه السلام، الذي ظهر وكأنه «لوجوس» في الأساطير المسيحية. ووفقاً للإلياذة؛ فإن السر الكبير عبارة عن حقيقة ظاهرة ومقدسة. وذلك لأن المقدس هو الذي يؤرخه ويحدده عن طريق الظهور، وتستمر الإلياذة على هذا قائلة: لقد قبل الله تعالى أيضاً أن يحدد نفسه ويؤرخها عن طريق التشخيص في «جيسوس كريست»، من أجل ذلك فإن جيسوس كريست كان يتحدث

(٦٢) Akarsu, "a.g.m.", s. 2.

(٦٣) مفهوم، أبو زيد، ص. ٦٠؛ راحة العقل، أحمد حميد الدين الكرمانى، نقلاً عن صفحة ٥٠ وما بعدها.

(٦٤) انظر حميد الدين الكرمانى: "Kirmânî (İsmâ'îlî dâ'îsi)", Farhad, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 16/63-64.

Daftary Ankara, 2002, 16/63-64.

(٦٥) مفهوم أبو زيد، ص. ١٦٠، وراحة العقل، الكرمانى، ص. ٤٢-٤٣.

(٦٦) *Mythes, Rêves et Mystères*, Mircea Eliade s. 157.

اللغة الآرامية، ولهذا السبب كان لا يتكلم اللغة السنسكريتية ولا اللغة الصينية، وقد قبل ان يعيش في إطار كل من التحديد والتاريخ^(٦٧).

وعلى هذا النحو فإنه عند هذا التحديد النصي للغة في مواجهة «نية الكاتب» مراد الله الذي يصعب بحال مماثلته مع العالم المحدث والممكن فإن كلاً من قارئ النص وكاتبه سيسأل سؤالاً باسم الإنسان الذي يبحث عن جواب لنفسه من أجل كشف المعنى وتوضيحه، وسيسعى جاهداً إلى توسيع إمكانات المفهوم الواردة في النص. إن القراءة الثابتة الراسخة وغير المقيدة للنص والقراءات المميزة لأشخاص منسويين إلى مستويات وجودية وذهنية واجتماعية وذات صلة إلخ... من الممكن أن تكون في المستقبل انعكاسات خاصة من النص على هؤلاء، وذلك بسبب عدم الفهم بصفة مباشرة - ولو كان ذلك، فإنه ليس شيئاً سوى التصديق بالله تعالى، يعني أن «لكتيو ديفينيو» قد أوجب أن تكون القراءة إلهية - وإن هذه المميزات التي ستمخض عن المتن ستهب لنا في الوقت نفسه عدداً من المفاتيح بخصوص معرفة مراد الله تعالى في هذا الأمر. وسوف تشكل آثاراً مباركة من الممكن أن نتقرب بها إليه.

وفي هذا الحال فإن النيات التي توجه من عمق المفسر وقراءة نتاجه وموضوعه عند تفسير نص اللغة مجبرة على أن تضع ذلك نصب عينها نظراً لأهميته. ومن جهة أخرى فإن المساعي - وبصفة خاصة الكلاسيكية التي شكلت عادة ومنهاج التفسير، والتي حملناها قيمة مرجعية - لم تكن محل نقاش، كما أنها لم تكن نتاج مساعي الإنسان الخالص، وبهذه الطريقة فإن التفسيرات والجهود المبذولة لفهم المعاني من الممكن أن تظهر على أنها مرحلة إعداد الأرض السليمة لخطط وبرامج تطويره ومفصح عن إرادة الله تعالى حول القرآن الكريم، وإذا قيل إن هذا لا يجب أن يبدو بعيداً، فإن العلماء أياً كانوا يرون القيمة باعتبارها انعكاساً بشرياً بسبب عدم امتلاكهم حصانة وقطعية القراءة الإلهية بصفة عامة وأنهم يستهلكون المفهوم الإلهي الذي يعد ألبداً في الأساس. وعلى هذا فإن تعظيم مكتسبات التفسير - بمعناها العام - التي لا تولي اهتماماً لهذه النظرة والعمل على تقديسها والحلول والفرديات التي تنتظر طرقاً للخروج والأجوبة المصفاة منها والمتجهة برغبة عارمة نحوها قد أجبرت على الاستماع دون شرط أو قيد لهذه الانعكاسات العلمية والذهنية لترتيب التأريخ الذي التبس بالماضي.

وقد حرّمته من أن يسأل سؤالاً أو جواباً باسمه للقرآن. وقد أوضحت له طريقاً واحداً للسكوت في مواجهة القرآن الكريم، وجرت به إلى مستنقع نفاذ الاستعداد الذهني والروحي، وعلى حسب الوجود النفساني فإن الإنسان عالم قائم بذاته، وإن هذا العالم كله خاص به. ويقول «ديلسي»: إن الوجود النفساني الذي حقق قيمة واعتباراً بين ثنائيا الوجود الكامل ما هو إلا دنيا قائمة بذاتها تمتلك شعور الوجود وكماً لا منفصلاً داخل

.Yorum ve Aşırı Yorum, Umberto Eco, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, 2. bs. 1997, s.35 (٦٧)

وحدته. إن هذا الكل الذي لا يتجزأ قد استحوذ على مكانة هامة بين ثنايا الحقائق التاريخية والاجتماعية^(٦٨).

وإن كل الوحدة النفسانية قد تبوأَت مكانا بين ثنايا كل من الثقافة والتاريخ والإجماع الواضح، وتعيش داخل هذا الجمع الذي أحاط بهم جميعا. وتستمد التأثيرات منه، ويؤثرون عليه من جديد من البداية^(٦٩)، وعند النظر إلى هذا المنظر فإن الاجتهادات التي بذلها المفسرون قد أوجدت أمام أعيننا قائمة بطلبات أحادية الاتجاه. وقد أغفل التمدد نحو أي من أنواع التطور والمرونة، كما أغفل الأبعاد التي توسع العالم، وأغفل أين يقف الإنسان وإلى أين سيذهب، وقصارى القول في ذلك إن ذلك جاء نتيجة التغافل عن عمد.

ولهذا السبب يمكن أن يقال: إن الذهول في مواجهة هذا الميراث العلمي العظيم والشيء المبذول أيّا كان في المساعي لإحياء تفسير نصوص القرآن الكريم الذي تناولته أيدي البشر قد انسل عن المشاعر التي تعيق النجاح كما تعيق رؤية أي تأثير على هذا العمل. وملا ديناميكية الحياة بالحث على الرغبة في النجاح، وانضم إلى الإيقاع وهدوء هذه الحياة الموجودة بداخلنا.

إن متابعة السير المتوازي نحو حقيقة الإنسانية ورؤية أوضاع كل من الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين في فترة نزول الوحي قد حملنا إلى عصور المطابقة والتفسير بعد عصر النص، يعني إلى تاريخنا الذاتي، وقد تحقق خروجه إلى السياحة وإلى العوالم الروحية والمعنوية نافذا خلف معاني قشور الحروف والتراكيب. وذلك يرجع إلى أن النصوص في كثير من الأحوال وفقا للمفهوم الطبيعي كانت تقضي بان تبقى مغلقة ومستعصية على الأفهام أثناء فترة الاجتهاد لفهمها. من أجل ذلك يجب التحرر من قشور حروف المعاني الروحية أو المعاني المغلقة والمستورة. ويجب إخراجها إلى ضوء النهار^(٧٠)، ومن الممكن أن يقال أيضا إن معيار أكمل تفسير وأعظمه تأثيرا يكون بارتباطه بالروح أكثر من ارتباطه بلفظ النص؛ لأنه لو قتل لفظ النص فإن المعنى سيحييه^(٧١).

اقترح على أنفسنا...

الآن، بعد الأعمال والمساعي الموجهة للحصول على المعرفة والمعلومة التي تعزز الهدف، ينبغي البدء بالأعمال والدراسات التي سوف تشكل الإجابة عن مطالب الإنسان، وعن توقعاته وتطلعاته التي لم يتمكن من الإفصاح عنها، والتي ستعيد الحماس والهيّاج الإياني إلى هدوئه واعتداله ليتمتع بالحركية والإنتاجية، وليكون حامية للتاريخ، والتي سوف تربط ذاك الإنسان بالحياة على الرغم من تمسكه بالنص الديني، والتي

(٦٨) أصله «sosal».

(٦٩) *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Kâmuran Birand, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960, s. 27

(٧٠) مباحث، صبحي الصالح، ص ٥٠-٥٢ و ٥٦.

(٧١) Ernst, a.g.m., s. 6-10

سوف تشكل «تقوّل» التهيّجات الروحية للتعالّي ضمن الأبعاد الجمالية والعلمية والإنسانية...

وهذا لا يمكن تحقيقه بتناول القرآن على أساس أنه نص نازل على القرون السابقة فقط، والنظر إليه بعيونهم، وإنما على العكس حيث يمكن تحقيق ذلك من خلال الدراسات والأعمال التفسيرية التي سوف تفهمه على ضوء رؤى وأصوات جديدة بشكل متوافق مع المقاصد الإلهية المليئة بصفات الجمال، وذلك على اعتبار أنه مصدر يتسم بالحيوية، ولم ينزل لأجل القرون الأولى وإنما من أجل كل الناس الذين يأتون خلال القرون المتلاحقة المتعاقبة، وأنه سوف يستمر ببث إشعاعات الهداية والإرشاد للقلوب والأدمغة التي أودعت فيها طرقاً ومسالكاً لا نهاية لها للبحث والتحقيق. وبعبارة أوضح؛ ينبغي الانتقال مع فعالية «التفسير» بموقف قوي إلى مرحلة «التأويل»، وتحليص كلمة «التأويل» من الأعباء المشوّمة للمفاهيم والمعاني القاتلة التي حملت فوقها وتركت ترزح تحتها.

إن نص القرآن الكريم في هذا أيضاً يعد مرتبطاً بعدم رؤيته على أنه نص محصن لا تتناوله الأيدي وموقوف ومحمد في إطار تاريخية معينة. وبتعبير آخر إنه قرأ بالمبني للمجهول فحسب، وليس قرأ.

وإن القراءة الشاملة الواعية ستخلق رابطة عضوية مفعمة بالروح والحياة مع كل من الإنسان والكون، وإنما ستجر الإنسان بكل أصنافه سواء أكان مسلماً أو مسيحياً أو يهودياً أو بوذياً أو من يعتقد بالمذهب الروحاني أو كان ممن يدين بالطوطمية أو كان جاهلاً أو مؤمناً بوجود الله أو منكرأ إلى علاقة عميقة مع الوجود ومع الله. وستكون ذات علاقة في كل مكان أو في أي مكان سيقف قريباً من عقلنا باعتباره نصاً في الأفق، وهكذا فليس من الممكن أن يقرأ مثل قراءة أحد الكتب الدينية بسبب ارتباطه المتأصل بالوجود، وذلك لأنه يحتوي على جواب صحيح لكل سؤال ولكل مشكلة، وإذا كان «وورد جوتس» قد تمسك بأن كلام الله الذي يدخل ضمن إطار تاريخ الكتاب المقدس حي فإنه تعالى على هذا النحو قد أسمع بصفة مستمرة هذا الكلام، وهو يريد أن يوجد في داخله حياة مادية للمستمتع^(٧٢).

ويلزم أن نجد تصريحاته مفهومة من أجل موضوعنا ونصنا، وهذا هو عين المراد، ومن ناحية أخرى فإن إرادة الله تعالى ليست استيلاء مذهباً، إنها تأتي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم على هيئة وحي يسمو فوق شفقة تأسيس اتصال به وتظهر المودة بالتاريخ، وهذا مثل من يجعلنا نشعر كيف أننا سنحيط بعلم الأخلاق الإلهي ومفهوم الحرية الإلهية، ولو طبقنا ما قاله «أوزجان» فإن هذا الوحي «الحوار» لو كان في موضع المصطلح فإنه ليس مع الإرادة الحرة، إنه محدد بشروط تاريخية وثقافية، فعلى سبيل المثال وردت بيانات في القرآن الكريم على أنها إجابات على أسئلة وجهت للنبي ﷺ، وهي نتاج لأوضاع ليست شديدة الضرورة مثل المقاييس التي تم اختيارها والمفاهيم الفلكية والتاريخية المتسلسلة والقصص التي تحمل العبر من أجل حكاية أفعال الله تعالى^(٧٣).

Ernst, "a.g.m.", s. 36, 37 (٧٢)

.Teolojik Hermenötik, Zeki Özcan, s. 153 (٧٣)

إذ إن المقرر هو: لا مفر من تحويل عصر التفسير إلى عصر التأويل والانفتاح في العهد الجديد وتأصيل العلاقة التي بيننا وبين النص ببذل جهودنا وتقديمنا نحو ذلك. كما نقل الزركشي أنه يجب ألا يُنسى أن التفسير والتأويل غير المنازعين للقرآن والدلالة القاطعة له لا يُعَلَّم إلا بطريق السماع عن الرسول ﷺ فذلك لا يمكن إلا في آيات قليلة العدد. ولذلك فإن المعنى المستمد من الكلام الإلهي والمراد منه لا يستنتج ولا يؤخذ إلا بالأدلة والقرائن المختلفة وبطريقة الاستنباط منه... إن الله سبحانه وتعالى أراد في حق عباده أن يتدبروا كتابه ويتفكروا فيه ولذلك لم يأمر رسوله أن يبين لعباده المعاني المرادة من كلامه عز وجل. ومن جانب آخر إن إقرار الرسول ﷺ وتصديقه بعضاً من آراء مجموعة من المفسرين يفيد إفادة قطعية ويعتبر دليلاً قاطعاً على أن التفسير من غير السماع من الله ورسوله صحيح ومعتبر^(٧٤). إن نتيجة تلك الرخصة التي منحها سبحانه وتعالى لعباده في تفسير كتابه، بل حثه وحضه عليه فاستمرت عملية التفسير ودراساته في مستويات مختلفة. وبذلك تكونت موسوعة عظيمة حيث تساعد وتدعم لتحقيق تقدم في التفسير والتأويل بعد تلك المرحلة...

اقترح بديل: من التفسير إلى التأويل...

- ١- أفق التفسير أو «mundus litteratus»: لما يدخل مصطلح التفسير، الذي رسخ تفرعه العلمي ضمن العلوم الإسلامية السابقة في الظهور، إلى عالم الاشتقاقات والتصريفات^(٧٥)، فإن الكلمة، والتأثير الذي تحدثه، تقودنا في مصادرنا إلى تعاريف مصاغة بعبارات متقاربة مع بعضها:
- ١) التفسير: بيان كلام الله تعالى. أو التفسير: هو العلم الذي يشرح ألفاظ القرآن، ويبين معاني الألفاظ^(٧٦).
- ٢) التفسير: هو بيان مراد الله تعالى من كلامه^(٧٧).
- ٣) التفسير: هو علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه^(٧٨).
- ٤) التفسير: علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمت ذلك^(٧٩).
- ٥) وكذلك يُعرف التفسير بأنه: علم نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكّيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها وحلالها وحرامها ووعداها ووعيدها وأمرها ونهيها وعبرها وأمثالها^(٨٠).

(٧٤) البرهان، الزركشي (١٦/١).

(٧٥) تفسير التحرير، ابن عاشور (١٣/١ - ١٤).

(٧٦) التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي، دار الكتب الحديثة، ط ٢، ١٣٩٦/١٣٩٦، (١/١٤).

(٧٧) تفسير التحرير، ابن عاشور (١٣/١).

(٧٨) البرهان، الزركشي، ص. ١٣/١ / التفسير، الذهبي، ص. ١٥/١.

(٧٩) التفسير، الذهبي، ص. ١٥-١٤/١.

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

٦) وأما تعريف عمر نصوحي بيلمّن (١٨٨٣ - ١٩٧١) فبالإضافة إلى أنه يشمل كل التعاريف، يبدو وكأنه يلفت الانتباه جزئياً إلى البعد الديناميكي والعملي الذي ينبغي إضافته للتفسير، فيعرّف التفسير بأنه: بيان معاني كلمات القرآن العظيم، ومضامين الآيات، وأحكامها، وقصصها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها وأسباب نزولها بالألفاظ والعبارات واضحة الدلالة عليها^(٨١).

فكما يتبين من التعاريف الواردة في الأعلى أن التفسير في المفهوم العام، وكما أكده علماء الأصول أيضاً حيث يلعب اللفظ دوراً محورياً: «بيان المعاني التي يمكن أن يحتملها اللفظ ظاهرياً»^(٨٢).

وبالمقابل؛ وكما سوف نورد التفاصيل بعد قليل، فإن التأويل الذي ينبغي أن يحتل مكانة مركزية في جهودنا التفسيرية الجديدة هو: «بيان المعاني الخفية والباطنية التي يمكن أن يحتملها اللفظ»، ولكن مع بقاء اللفظ موافقاً لما قبله ولما بعده، وعدم مخالفته قطعي الكتاب والسنة^(٨٣).

وباختصار يمكننا القول: يُشخص التفسير بأنه يبقى مرتبطاً بالألفاظ أكثر، ويعطي الأولوية لدى الاستفادة من الإمكانات التركيبية والمعاني الباطنية للألفاظ، يعطي الأولوية للنقل والسماع. بيد أن كلمات القرآن الكريم وعباراته قد تشير - ما عدا معانيها الظاهرية المتعلقة باللفظ - إلى غايات ودلالات أخرى تخص مجالات مختلفة. وهذا الاحتمال يفرض استخراج رموز المعاني الجديدة الخاصة والمناسبة لها ضمن السياقات الزمنية والتاريخية المتدفقة نحو المستقبل. وهذه ميزة خاصة جداً حيث تفصل التأويل عن التفسير، وتسير به إلى الأمام بمزيد من الخطوات. وذلك لأن التفسير لا يخرج عن المعنى الذي تدل عليه ألفاظ العبارة، ويعتمد على التفكير الفقهي. وأما التأويل فإنه يخرج الألفاظ عن معانيها الظاهرية بوجود دليل آخر^(٨٤).

وأما الطريقة الأولى لهذا الأمر فتكون بعدم تأطير وتقييد التفسير لنفسه بالنقل والرواية، والولوج إلى عالم التأويل! وهذا هو الأمر الضروري الذي أشار ونبه إليه الغزالي، حيث يقول الغزالي: «وجملة ما نقلناه من الآثار في فهم القرآن يناقض هذا الخيال (اشتراط النقل والرواية في التأويل) فبطل أن يشترط السماع في التأويل، وجاز لكل واحد أن يستنبط من القرآن بقدر فهمه وحد عقله..»^(٨٥). وما يبعث على الجرأة أكثر هو تصريحه الذي يدور حول سعة عالم معاني القرآن الكريم، حيث يقول: «فاعلم أن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مخبر عن حد نفسه، وهو مصيب في الإخبار عن نفسه، ولكنه مخطئ في الحكم برد الخلق

(٨١) *Büyük Tefsir Tarihi* (1883-1971), Ömer Nasûhi Bilmen, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1973, I/97

(٨٢) *Fenârî, a.g.e., s.7*

(٨٣) *Fenârî, a.g.e., s.5*

(٨٤) *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, Muhammed Ebû Zehra, çev. Abdülkadir Şener, Ank. Üniv. 1973, s.127

(٨٥) *إحياء علوم الدين* (٢٩٢/١)، والتفسير والمفسرين (٢٦٣/١).

كافة إلى درجته التي هي حده ومحطه^(٨٦)، بل الأخبار والآثار تدل على أن في معاني القرآن متسعاً لأرباب الفهم». ومن هنا يمكن القول: «فإن صح ما قاله أهل التفسير فما معنى فهم القرآن سوى حفظ التفسير؟»^(٨٧)

ولهذا السبب يمكن القول: إن الخطاب الإلهي الذي له أسلوبه الخاص جداً به، على الرغم من كل علومه وكماله وقدرته وحكمته، لو حقق اتصالاً على لسان البشر عن طريق «التنزيل» فإن الخطاب البشري أيضاً، على الرغم من كل ما يتصف به من الجهل والنقصان والعجز والأحكام المسبقة، سوف يحقق اتصالاً مع هذا الخطاب عن طريق «التأويل»^(٨٨)!

٢- أفق التأويل أو «mundus hermeneuticus»: إن التأويل الذي يمكن وصفه بالديناميكية وبجهد تفسيري متقدم يُعرف لغة واشتقاقاً: من أول^(٨٩) يؤول تأويلاً، وثلاثية آل يؤول؛ أي رجوع وعاد، يقال: آل الشيء: جمعه وأصلحه. فكان التأويل جمع معان مشكلة بلفظ واضح لا إشكال فيه^(٩٠). وأما اصطلاحاً: فهو صَرَف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يَقْتَرِن به^(٩١) أو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر محتمل. وبجملة موجزة وشاملة: «إعادة اللفظ إلى المعنى المقصود منه»^(٩٢)؛ ويقدم أبو زهرة تعريفاً أشار فيه أيضاً إلى العلاقة الوثيقة بين التأويل واللفظ كشرط أساسي، ومن جهة يمكن أن يكون تعريفاً لأصول الفقه أيضاً، فيقول: «تأويل النص هو إخراج اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر يحتمله وليس هو الظاهر فيه»^(٩٣). ويقول شيخنا محترم إسماعيل جراح أوغلو بعبارة وجيزة: «ردّ واحد من الاحتمالين الظاهري، والمطابق»^(٩٤). وأما المؤول الذي يشكل مركز العملية فهو الذي يصرف اللفظ عن المعاني المتعددة المحتملة إلى أكثرها دلالة وتعبيراً عن المعنى وفائدة^(٩٥).

وهذا يعني أنه يوجد مفهوم ظاهر وآخر مستتر لكل ظاهرة وكل حادثة وكل لفظ. وفي الحقيقة إن هذا البعد المستتر من الممكن أن يظهر من خلال التأويل الذي يعيده إلى أسبابه ومبادئه^(٩٦)، وفي أثناء التأويل الذي

(٨٦) إحياء علوم الدين (١/ ٢٩١)، والتفسير والمفسرين (١/ ٢٦٣).

(٨٧) إحياء علوم الدين (١/ ٢٩٠).

(٨٨) *Dinsel Söylem*, Nasr Hamid Ebû Zeyd, s. 73

(٨٩) المفردات في غريب القرآن، راغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد الجيلاني، بيروت، ص. ٣١. مجمل اللغة، أحمد بن فارس،

تحقيق: زبير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦/١٩٨٦، ١/ ١٠٧.

(٩٠) *“Te’vîl”*, M.E.B. *İslâm Ansiklopedisi*, Nazif Şahinoğlu, M.E. Basımevi, İstanbul, 1979, 7/215

(٩١) التفسير، الذهبي (١/ ١٨).

(٩٢) تفسير التحرير، ابن عاشور (١/ ١٦).

(٩٣) *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, Muhammed Ebû Zehra, çev. Abdülkadir Şener, Ank. Üniv. (٩٣)

İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1973, s.138

(٩٤) *Tefsir Usulü*, İsmail Cerrahoğlu, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971, 210

(٩٥) التفسير والمفسرون (١/ ١٦).

(٩٦) *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, Muhammed Ebû Zehra, çev. Abdülkadir Şener, Ank. Üniv. (٩٦)

İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1973, s. 138

يتطلب مجهوداً على نحو خاص، تكون العناية بالتأثير الذي يكشف أعماق مفاهيم الكلام في مواجهة المتطلبات الظاهرية والإنسانية بطرق مثل: تخصيص^(٩٧) العام وبيان المجمل المنغلق على الفهم، واستنباط^(٩٨) الأحكام وفقاً للمفسر الذي يظل في إطار موضوع النقل في أغلب أحيانه.

إن لموضوع البحث والاهتمام روحانية خاصة به تتجاوز إطار التجريدية النصية والموضوعية النصية التي تحدد التفسير في إطار التأويل، وإن هذه الروحانية كانت سبباً مؤثراً وموجودة أيضاً في العناصر المعنى بها والمرتبطة بالبناء الشخصي الاجتماعي الذي جلب في موضعه هذه الوظيفة بإزاء عدد من العناصر الموضوعية التي كانت مستترة في البناء اللغوي للنص^(٩٩).

إن التفسير متحكم في علم الحقائق وفي علم الروحانيات في مرحلة التأويل وهو غير الشخصية الملتصقة بعالم الإنسان وإن هذه العناية مقابلة للمنهج المركزي للنص الخارجي وهذه العناية ذاتها هي التي أنزلت المفسر من مواجهة اللفظ إلى الموضوع المتناول بالبحث.

ومن الممكن في التأويل أن نجعل علامات حركية لمساعي تحديد وتعبير هذا النص الذي ترك للمفسر باعتبارها طريقاً مؤثراً وخصوصاً بالمفسر^(١٠٠).

وإذا تم تفعيل النص في أفق التأويل في نسيج الاستنباط من خلال مذهب ليس لفظياً في مواجهة الظواهر، فإنه سيتحرك من أفقه صوب أفق الهدف الموجود في اللفظ في المرحلة العقلية والذهنية. ولا ريب أن مصطلح التأويل أيضاً يشير إلى الديناميكية وإلى حركة في معية علم هيئة الإنسان وتكوينه. ويظهر هذا خطوط تكوين الجدلية، وذلك لأن التفعيل الذي أوضحه لفظ التأويل هو نقطة التقاطع لمفاهيم التوصل إلى الهدف والنتائج والإعادة. وإن التأويل هو روح الحركة التي تدل على عالم المثال. وفي هذا السبيل فإن التأويل يكون مصطلحاً مفتاحياً يحرك كل شيء في اتجاه الهدف؛ بيد أن الحركة الموجودة في هذا السبيل لم تكن تتحرك في المعنى المادي، وعلى العكس من ذلك تماماً فإنها حركة عقلية ذهنية في سبيل فهم الظواهر^(١٠١).

إن هذا الهدوء والسكينة الذي كان موجوداً في حركة التأويل والقوة التي كونت المطابقات الجديدة بين

(٩٧) البرهان (٢/١٦٦).

(٩٨) استنباط: استنبط البئر واستخرج الماء، إظهار الشيء بعد الخفاء، وفي العربية يقال استنبط الشيء أي أظهره. ويستعمل في استخراج المجتهد أو الفقيه المعاني والأحكام الشرعية بفرط الذهن وقوة القرينة: *Kâmûs Tercemesi [el-Okyânûsu'l-Basît ve'l-Kâbûsi'l-Vasît]*, Ahmed Âsim [Efendi] (ö. 1819), Cemal Efendi .Matbaasi, İstanbul, H. 1325, 3/139

(٩٩) سلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣، ص ٢٦٤.

(١٠٠) مفهوم، أبو زيد ص ٢٦٤.

(١٠١) مفهوم، أبو زيد ص ٢٦٠؛ عندما يدير الأمير شعبه يقال، آل الأمير رعيته، مجمل اللغة (١/١٠٧)؛ الأول: السياسة التي تراعى مآلاها: المفردات ص ٣١.

النصوص في معية الظواهر والمفاهيم والمعايير الجديدة التي من الممكن ان تتكئ على الظواهر في سماء الأهداف غير المحددة ووجود انعكاسات علمية ومفهومية لما في ألفاظ القرآن للمفسر سيقدم قفزة شعورية فطنة للتجليات الإلهية التي يُشتاق إليها في معية مراتب المفهوم اللانهائية في القرآن الكريم وهذا نفسه ما عبر عنه أبو الدرداء (ت: ٢٣هـ-٦٥٢م)^(١٠٢) في معرض حديثه عن تصوير القرآن، أو كما قال عبدالله بن مسعود (ت: ٢٣هـ-٦٥٢م) الذي صورته للآخرين بأنه حقل زاخر بالخيرات التي لا تنتهي، وأن حروف القرآن حرفاً حرفاً وجملة جملة، وكلامه كلمة تضاف إلى العالم الموجود^(١٠٣). وإذا قيل بتعبير محكم: إن ديناميكية الحياة المعيشة بين ما تم تفسيره من أجل نفسه وما فسر «الفاعل؟» بالنص يجب أن يتبوأ مكاناً باعتباره «من؟» علاقة لبية «أساسية؟» ونقطة استناد.

وحسب منطق بولتمان يجب أن يكون في التفسير اتصال حيوي بين المفسر بالذات وبين الشيء المفسر المذكور في النص!^(١٠٤)

إذاً إن الغاية الأساسية لعملية التأويل هي تخلص اللفظ القرآني من قيد «المعنى الخاص» أي المرحلة التاريخية المعيشة والمنقضية، وتحويله إلى مصدر للقيم والمقترحات والتوصيات من أجل سائر المراحل التاريخية. لأن النص، وكأنه من خلال جاذبية أبعاده الهادفة والجوهرية العميقة، يجرنا بسبيلته وحركيته من الخاص ليقودنا إلى العام.. نحن نعلم بأن جانب الدلالة الخاصة للنص جانب دلالي يشير مباشرة إلى الظاهرة الثقافية التاريخية. وأما جانب الدلالة العامة فهو الجانب الديناميكي، والذي يكون مفتوحاً على معانٍ جديدة باستمرار ومع كل قراءة^(١٠٥)... إذاً لكي نفهم ونطبق نظام التأويل سوف ننتقل من حواف «المعاني المحددة» لنسلك الطريق المتجه إلى وديان المقاصد والغايات التي تتموضع على خارطة سير مفتوحة نحو المراحل التاريخية كافة. وإذا كان هذا ما تم التعبير عنه بأقوال مختلفة من قبل عدد من المؤلفين^(١٠٦)، فيمكن تعريف الأمر باختصار وبصورة مجازية «توسع المعنى الحقيقي».

(١٠٢) لا يفقه الرجل حتى يجعل للقرآن وجوهاً. ينظر: إحياء علوم الدين (١/٢٩٠)، والبرهان (٢/١٥٤).

(١٠٣) من أراد العلم فليثور القرآن لأن فيه علم الأولين والآخرين: (البرهان، الزركشي، ٢/١٥٤)؛ وذلك لا يتحقق بتأويله الظاهر فقط (إحياء علوم الدين ١/٢٩٠)؛ وفي القرآن علم الأولين والآخرين وَمَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَبِمَكْنُ اسْتِخْرَاجِهِ مِنْهُ لِمَنْ فَهَمَّهُ اللَّهُ تَعَالَى: (البرهان: ٢/١٨٩).

(١٠٤) Ernst, "a.g.m.", s. 23

(١٠٥) Dinsel Söylem, Ebû Zeyd, s. 190

(١٠٦) المجاز، التجاوز، التجوز، أبو عبيدة (٢١٠/٨٢٥)؛ الانتصاع، الفراء (٢٠٧/٨٢٢)؛ المجاز المثل، التشبيه، الكناية، الاشتقاق، الجاحظ (٢٥٥/٨٦٨)؛ وغيرها... انظر: الاستفسارات الواسعة لتلك المسألة: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة (من الكاتب؟) دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣، و "Belâgat" و "İslam Araştırmaları Dergisi", Sedat Şensoy, sayı:8, yıl: 2002, ss. 1-37; İsmail Durmuş, T.D.V. Geleneğinde Akli Mecaz Tartışması", Ankara, 2003, 28/217-220; "Mecâzu'l-Kur'ân", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, Abdulhamit Birişik, Ankara, 2003, XVIII/223-225; Araççada Kelime Türetimi/Kavramlar-Kuranlar... وغيرهم... Kurumlar, Soner Gündüzöz, Samsun, Din ve Bilim Kitapları, 2005, s. 153

براءة التأويل: في تلك الحالة لا يكون التأويل طريقة إلى التزكية من الشهوات والضلالات الفكرية التي تجعل الفرد أجنبياً لغاية الإفادة والحل وإنما هو، لكونه وسيلة ووساطة حية لإنشاء الجسر بين القرآن والإنسان وبين الإلهية والإنسانية، مهم جداً^(١٠٧). وهو مهم أيضاً لكونه ثمرة دعاء النبي عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن عباس حيث دعا له الرسول ﷺ قائلاً: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل^(١٠٨). وكذا قال له مادحاً: نعم ترجمان القرآن أنت^(١٠٩).

إذا هكذا نقول:

هلم بنا إلى توسيع المعنى أو فيوضات المجاز: ماهذا المجاز الذي ظهر أمامنا على أنه سبيل لإنتاج المعاني الجديدة للفظ بسبب الأوضاع والعلاقات المتنوعة؟

إن المجاز بحسب المعنى هو نقيض الحقيقة، وقد تم قبوله على أنه مقابل الحقيقة، وكان الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ - ٨٦٨م)، هو أول من استعمل معنى المجاز^(١١٠)، ووفقاً للجاحظ يستعمل المجاز في معنى يكون خارج المعنى الحقيقي للفظ بهدف توسيع استعمال اللغة^(١١١). وعلى كل حال يكون اللفظ حقيقة إذا استعمل في معناه الحقيقي الذي وضع له من أجل دلالته، وإذا انتقل إلى معنى غير المعنى الأصلي لعلاقة ما، وإذا وجدت قرينة معنوية تمنع استعماله في معناه، فإن هذا يكون المجاز^(١١٢) أما أبو عبيدة (ت: ٢١٠هـ - ٨٢٥م) فكان صاحب أشهر كتاب تناول الإعجاز في القرآن الكريم، وكان مجازه يمتاز من كثير مما عرفه علماء البلاغة، وقد أفاد في شكل المناهج والسبل التي تعقبها في تعبيرات القرآن الكريم^(١١٣).

ومن الضروري وجود علاقة متأصلة بين اللفظ وهذا المعنى الآخر الذي سيصل إليه المفسر بنفسه خلف المعنى الطبيعي عند مطابقة أحد المجازات يستمد منبوعه من المتن^(١١٤)، وفي التقدير العكسي فإنه ينقطع عن أصله في معية النص المتصور ويتناول تفسيراً جديداً عن طريق المجاز، وعلى هذا النحو يعود إلى الإقدام على إنتاج

(١٠٧) التحرير والتنوير (١٦/١).

(١٠٨) حلية الأولياء وطبقات الاصفياء، أبو نعيم الأصبهاني (٤٣٠/١٠٣٩)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٨٧/١٩٦٧، (١٣٦/١)، وإحياء علوم الدين (١/٢٩٢).

(١٠٩) حلية الأولياء (١/٣١٦).

(١١٠) المفهوم ص ٩٣.

(١١١) ثلاث رسائل، محمد أحمد خلف الله، ص ١٦٢، وكتاب التعريفات، الشريف الجرجاني، ص ٢٠٢-٢٠٣.

(١١٢) Edebiyat Lüğatı, Tahir-ül Mevlevî, 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.

(١١٣) مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى (٢١٠/٨٢٥)، تحقيق: محمد فؤاد سزجين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١/١٩٨١، (١٩/١).

(١١٤) المفهوم ص ٩٤.

مفاهيم غير أصلية (مجازية)، وحتى يتسنى لنا أن نحصل على تفسيرات جامعة ومهيمنة يتأتى منها الأمر والنهي فإنه يجب علينا بصفة قاطعة إيجاد علاقة، أياً كانت درجتها، بين اللفظ والمعنى الذي من الممكن أن يُتناول في مرحلة التأويل، وأن تبقى اللغة داخل إطار علاقاتها الضرورية والطبيعية.

وقد أدلى الإمام الغزالي بدلوه في هذه النقطة فقال: إذا ادعى شخص أنه فهم أسرار القرآن الكريم دون أن يأخذ في الاعتبار التفسير الظاهر، فهو كمن يدعي أنه وصل إلى داخل بيته دون أن يمر من الباب، ومما لا شك فيه أن البعد الظاهري في التفسير يكمن في موضوع اللغة التي تعد ضرورة من أجل الوصول إلى المعنى^(١١٦).

وباختصار فإن المعنى الآخر الذي يفسره اللفظ لنفسه يجب أن يستحوذ بصفة قاطعة على مكانة سواء أكان واضحاً أم غامضاً في بنية اللفظ. أما بعض العلماء الذين لم يقبلوا بوجود المجاز مطلقاً في القرآن الكريم - مع أنه موجود حق - فلقد استندوا في رأيهم إلى أن المجاز شيء غير ممكن في حق الله تعالى (فلقد استندوا في رأيهم تجاه المجاز على أمر غير ممكن في حق الله تعالى) والمجاز يستعمل تعبيراً في هذا المقام يكون مدعاة للكذب والنقص، وإن الشخص الذي يتحدث لا يذكر إلا الحقيقة ويهرب إلى المجاز إذا دعت الضرورة إليه وهذا محال على الله تعالى. إلا أن الغالبية من العلماء يعتقدون بوجوده في القرآن الكريم. وذلك لو لم يكن المجاز موجوداً في القرآن الكريم فيلزم ألا تذكر تعبيرات التأكيد فيه وألا تتكرر القصص وألا توجد أيضاً مزايا القرآن الكريم، وبالإضافة إلى ذلك لو لم يوجد المجاز في القرآن الكريم لذهب نصف جماله الأدبي الموجود فيه^(١١٧)، وعلى كل حال فيمكن القول: إن المجاز أحد أشكال الفهم والإدراك والوعي المهم في القرآن الكريم^(١١٨) وذلك من زاوية منهج التفسير إضافة إلى الناحية الجمالية^(١١٩).

فالدعوة:

إن الإرادة الإلهية تواجه بظاهرة الانكسار مرتين: تنكسر أولاً بواسطة جهاز وعضو إنساني وهو اللسان فالإرادة هنا في الدنيا وساحة العلم السفلية تحمل الألوهية وأصالتها. ثم النص، الذي أصبح إرادة محولة ومؤولة بواسطة اللسان، ينكسر انكساراً مرة أخرى بالتأويل، وذلك في مواجهة أوضاع الدنيا ومتطلباتها. على الرغم من تلك الحقيقة فإن تقديم النشاط الإنساني المجرد المسمى بالتفسير بأنه «إنها هو إرادة الله» إن هو إلا تضليل الألوهية واستهلاكها بشكل متناقض... إذ إن التفسير قد أكمل وظيفته ودوره من الجوانب المختلفة: كالبحوث التاريخية وتأمين اللوازم، والبحوث المتعلقة بلفظ القرآن: كالبحوث اللغوية والمعنوية والتطبيقية،

(١١٥) إحياء علوم الدين (١/٢٩٢).

(١١٦) البرهان (٢/٢٥٥)، وتأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة (٢٧٦/٨٨٩)، شرح ونشر أحمد صقر، دار التراث، القاهرة

١٣٩٣/١٩٧٣، ص ١٣٢-١٣٤.

(١١٧) Dinsel Söylem, Ebû Zeyd, s. 190-191.

(١١٨) Ebû Zeyd, a.g.e., s.192.

والبحوث من حيث تحديد دائرة المخاطبين للمعنى اللفظي في الكلام وغير ذلك. في الوقت الذي يتقدم مع التطور؟ نقبل عصر المصطلحات والأبعاد المتغيرة تماماً. ولأجل ذلك لا يتوجه التفكير نحو الإله، إنما يهدف إلى التطبيق الموجه نحو الإنسان. ولا بد مبدئياً أن يُجعل التفسير عالماً للمراجع ولازماً غير مفارق عنه كبدائية عملية التأويل.

وهكذا بعد ما أشرنا إلى تلك الحقيقة وما اقتبسنا فيها سبق من الغزالي القائل^(١١٩): إن التفسير الظاهري يجري مجرى تعلم اللغة التي لا بد منها للمعنى، ولا بد من استماع الكثير منه، ومن جانب آخر فإنه تجب معرفة اللغة معرفة تامة أو معرفة قسم عظيم منها للتفسير الظاهري على الأقل. وبعدها بين وجوب معرفة المعاني المختلفة المتعلقة بجوهر القرآن وظاهره أيضاً. فإن غاية ما في الأمر هو التنبيه والتأكيد على حقيقة مفادها أنه: كما لا حد لقائل القرآن لا حد في فهم كلامه سبحانه وتعالى أيضاً. أو بعبارة أخرى: إن فهم كلام الله تعالى لا غاية له كما لا نهاية للمتكلم به^(١٢٠). ومن لم يكن له علم وفهم وتقوى وتدبر لن يدرك من لذة القرآن شيئاً. إذ إن من أحاط بظاهر التفسير، وهو معنى الألفاظ في اللغة، لم يكفه ذلك في فهم حقائق المعاني^(١٢١)...

ولأجل ذلك يجب أن يؤول نص القرآن بأنظار وآراء مختلفة مع إنقاذه من حمل وثقل الذهنية والاجتماعية المنهجية المؤقتة والمتغيرة.

يعني أولاً: إن التأويل إن هو إلا ذاته، أما الزيادة عليه فهي ليست بنص. بالإضافة إلى أنه ما من آية إلا عمل بها قوم. وقد يوجد أقوام يعملون بها. وعبارة أخرى: إن فعالية التفسير الذي تحول إلى تأويل التأويل يجب أن ينتقل إلى التأويل الذي يهدف إلى تأويل النص أصلاً. وبذلك يصبح التفسير حراً غير مقيد بساحة جاذبية متداعية للكسل، ومضیعة للاعتماد على الذات وملجئة ومبطئة شعور الأمن والثقة.

المراجع العربية:

- الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، أبو زيد نصر حميد: دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣.
- إحياء علوم الدين، الغزالي: دار إحياء الكتب العربية عيسى الباب الحلبي وشركاؤه، مصر.
- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي.
- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، دار التراث، القاهرة ١٣٩٣/١٩٧٣.
- تفسير التحرير، ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس.
- التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي، دار الكتب الحديثة، ط ٢، ١٣٩٦/١٩٧٦.
- ثلاث رسائل، محمد أحمد خلف الله.

(١١٩) إحياء، ١/ ٢٩٢؛ البهان، الزركشي، ٢/ ١٥٥.

(١٢٠) إحياء (١/ ٢٩٠).

(١٢١) الزركشي (٢/ ١٥٥).

- حلية الأولياء وطبقات الاصفياء، أبو نعيم الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٨٧/١٩٦٧.
- الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت ١٣٧٢/١٩٥٢.
- راحة العقل، أحمد حميد الدين القرماني.
- سر الفصاحة، ابن سنان الخفجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢/١٩٨٢.
- سلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣.
- السنن، دار قطني: تحقيق عبد الله هاشم بياني المدني، المدينة المنورة الحجاز ١٣٨٦/١٩٦٦.
- عين العيان، شمس الدين فناري، مطبعة رفعة بي، آستان، ١٣٢٥ هـ.
- الفردوس بمأثور الخطاب، الدليمي: تحقيق السعيد بن البسيوني الزغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦.
- كتاب التعريفات، السيد الشريف الجرجاني: ١٤١٣.
- كنز العمال، علاء الدين الهندي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩ / ١٩٧٩.
- مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح: دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٠، ١٩٧٧.
- مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر ابن المثنى، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مؤسسة الرسالة، بيروت، (١٤٠١/١٩٨١).
- مجمل اللغة، أحمد بن فارس، زبير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٦/١٩٨٦.
- المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي.
- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد جيلاني، بيروت.
- مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، أبو زيد نصر حميد: القاهرة، ١٩٩٠.
- نقد الحقيقة، (النص والحقيقة ٢)، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣.
- الوجوه والنظائر، مقاتل بن سليمان، تقديم: علي أوزاك، إستانبول، ١٩٩٣.

المراجع الأجنبية:

- *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Adnan Adıvar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2. bs, 1969.
- *Kâmûs Tercemesi [el-Okyânûsü'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît ve'l-Kâbüsi'l-Vasît]*, Ahmed Âsim [Efendi] (ö. 1819), Cemal Efendi Matbaası, İstanbul, H. 1325.
- *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (15.-17. Yüzyıllar), Ahmet Yaşar Ocak, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.
- *"Felsefe Açısından Dil"*, Bedia Akarsu, <http://www.turkischweb.com/anadilim/seite45.htm>
- *Nesimî Divanı*, Hüseyin Ayan, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990.
- *A Dictionary of The Social Sciences*, Ahmed Zeki Bedevî, Librairie du Liban, 1986.
- *Büyük Tefsir Tarihi*, Ömer Nasûhi Bilmen (1883-1971), Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1973.
- *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Kâmuran Birand, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1960.
- *"Mecâzu'l-Kur'ân"*, Abdulhamit Birişik, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2003.
- *Tefsir Usûlü*, İsmail Cerrahoğlu, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.
- *Libération des dogmes*, Charles Guingnebert, Flammarion, Paris 1910.
- *Martin Heidegger- Anılar ve Günlükler*, De Towarnicki, Frederic, , çev. Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.
- *Genel Dilbilim Dersleri I-II*, De Suassure, Ferdinand, çev. Berke Vardar, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1976.
- *"Mecâz"*, İsmail Durmuş, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2003.
- *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, Muhammed Ebû Zehra, çev. Abdülkadir Şener, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1973.

- *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, Nasr Hamid Ebû Zeyd, çev. Fethi Ahmet Polat, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2002.
- *Yorum ve Aşırı Yorum*, Umberto Eco, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, 2. bs. 1997.
- *Rêves et Mystères*, Eliade, Mircea, Mythes
- *İnsan Üstüne Bir Deneme* (1944), Ernst Cassier, çev. N. Arat, İstanbul 1980.
- “*Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem*”, Josef Ernst, *Schriftauslegung Beitrage zur Hermeneutik des Neuen Testamentes und im Neuen Testament* (Münih), 1972. çev. M. Faik Yılmaz, (Yayımlanmamış çalışma).
- *Essai Sur Les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1954.
- *Dictionnaire de Langue Philosophique*. Foulquié,
- *Değişen Dünya Değişen Dil*, Mecit Gökberk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 4. Baskı, 2004.
- *Anlam ve Yorum*, Tahsin Görgün, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2003.
- “...Kur'an-ı Kerim'in Tamamına Muhatabız” (söyleşi), Tahsin Görgün, *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 166, Ekim 2004.
- *Arapçada Kelime Türetimi/Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, Soner Gündüzöz, Din ve Bilim Kitapları, Samsun, 2005
- “*Kirmânî (İsmâ'îlî dâ'îsi)*”, Hamîdüddin el-Kirmânî hk. bk. Daftary, Farhad, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara 2002.
- *Kırık Taşlar*, Herakleitos, çev. Alova, , Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul 2003
- *Dil Alanı Üzerine*, Hüseyin Sesli, Atatürk Üniversitesi Yayınları, no: 56, Erzurum, 1968.
- “*Yorum Sadece Kendisidir, Daha Fazlası: Nass Değil*”, Sadık Kılıç, *Seferler Arefesindeyim Hep*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- *Nietzsche ve İnsan*, İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997.
- *Aforizmalar*, Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), çev. Tefvik Duran, Dost Kitabevi, Ankara, 2000.
- *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, Frank Magill, çev. Vahap Mutal, , Hareket Yayınları, İstanbul, 1971.
- “*Hallâc*” M.E.B. *İslâm Ansiklopedisi*, Louis Massignon, M.E. Basımevi, İstanbul 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).
- “*Te'vîl*”, M.E.B. *İslâm Ansiklopedisi*, Nazif Şahinoğlu, M.E. Basımevi, İstanbul, 1979.
- *Teolojik Hermenötik*, Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 1998.
- “*İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fıkhihiği*”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Şükrü Özen, sayı: 6, yıl: 2001.
- “*Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler*”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi (Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Anısına)*, haz. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997.
- *Dictionnaire des Religions*. Pike, E Royston,
- *Bilim Tarihi*, Ronan, Colin A., çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Tübitak Yayınları, Ankara, 1. bs., 2003.
- *La Métaphore dans Le Coran*, Adrien-Maisonneuve, Sabbagh, T., Paris, 1943.
- “*Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışması*”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sedat Şensoy, sayı:8, yıl: 2002.
- “*İnsan, Varlık ve Zaman*”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Şahin Uçar, sayı: 6, yıl: 2001.
- “*Te'vîl*”, M.E.B. *İslâm Ansiklopedisi*, Nazif Şahinoğlu, M.E. Basımevi, İstanbul, 1979.
- *Tractatus Logico-Philosophicus*, Ludwig Wittgenstein, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları., 1. bs., Mart-1985.
- *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, Yaşar Nuri Öztürk, Yeni Boyut, İstanbul, 1996.
- *Felsefe Yazıları*, Hilmi Yavuz, Boyut Kitapları, İstanbul, 1. bs., 1997.
- *Geçmiş Yaz Defterleri*, Hilmi Yavuz, Can Yayınları, İstanbul, 2. bs., 1998.
- *İslâm Tarihi Dersleri*, Hüseyin G. Yurdaydın, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.
- “*Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyyettin Mengüşoğlu*”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi (Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Anısına)*.Yusuf Örnek,