

Kur'an Terimlerinin Semantik Çok Katmanlılığı*

ŞABAN ALİ DÜZGÜN

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi
duzgun@ankara.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-0447-9018>

Öz

Her metin, içinde bir niyet barındırır. Semantik tahlil de bu niyetin açığa çıkarılmasının aracıdır. Bu niyet, 'vaat', 'uyarı', 'hatırlatma', 'bilgi verme', 'emretme', 'yasaklama' gibi formlar kullanır. Bu formları kullanan irade bununla sadece soyut bir kurguda bulunmaz aynı zamanda söz konusu formlar üzerinden bir eylemler alanı yaratmak ister. Zira uyarı korkuyu, müzakere iknayı getirir. Her soyut olanın somut sonuçları böylece tezahür eder. Bu durumda anlam metinle, eylem okuyucuyla ilgilidir. Başka bir ifadeyle 'tek metin', 'çok tezahür' söz konusudur. Bu tezahürler, muhatap tarafından farklı bağlamlarda etkinleştirilirler. Metnin tam yorumu/tezahürü onların etkinleşmesini sağlayan şartların yani bağlamların gelip çatmasıyla gerçekleşir. Metnin semantik çok katmanlılığı da bu çoklu şartların bir gereği olarak ortaya çıkar. Metin ve yorumcu ilişkisini Kur'an bağlamında ele aldığımızda temel varsayımlarımız şunlardır:

1-Bir Kur'an terimi, öncelikle bizde Allah hakkında bir tasavvur oluşturur. Zira her konuşma (*hiṭāb*), öncelikle konuşan (*ḥaṭīb*) hakkında ipucu verir.

2-Bir terim ikinci olarak, hedeflediği zihni/muhatabı dikkate alır.

3-Bir terim üçüncü olarak nesnellüğün temeli olan dış gerçekliği dikkate alır.

4-Dördüncü olarak bir terim, Kur'an'da başka bağlamlarda kullanılan terimleri de dikkate alır. Bu, metin mantığı/tutarlılığı dediğimiz şeydir.

Anahtar Kelimeler: Semantik Analiz, Dil ve Anlam, *Te'vīl*, Hermenötik, Kur'an Yorumu, Lafzî Yorum

Abstract

Semantical Multiplicity of the Qur'anic Terms

Every text is penned with an intention and semantical analysis is deciphering this intention. It attracts the addressee to uncover it and manifests itself in the forms of such acts as 'promising', 'warning', 'reminding', 'informing', 'commanding', 'banning', etc. But the author of the text does not just articulate all these but also wishes to create a realm of actions through these abstract words. So warning requires fear; and discussion requires conviction. Every word has an active counterpart in this process. In this case meaning is related to the text, and action is related to the reader. In other words we have one text but many manifestations of the text. These manifestations are activated through addressees in different contexts. The full interpretation/manifestation of the text is realized only with the full actualization of these contexts. And the semantic multiplicity of the text arises as the requirement of these conditions. Our presuppositions in terms of the Qur'an and its interpreter are as follow:

1-Any Qur'anic term creates a conception about God. For every discourse gives the clues about the author.

2-The term regards the addressee. This in the basis of the conception about the reader.

3-The term thirdly considers the outer reality which is the basis of objectivity.

4-And finally this term regards other Qur'anic terms which is the basis of internal compatibility and logic of the text.

Keywords: Semantical Analysis, Language and Meaning, *Ta'vīl*/Hermeneutics, Interpretation of the Qur'an, Literary Interpretation of the Qur'an.

Giriş

Semantik analiz, metnin anlamını deşifre etmeyi amaçlar. Metnin anlamını kavramaya çalışmak, metindeki niyeti/maksadı keşfetme sürecinin bir parçasıdır. Zira bir metnin (*kitāb*) yahut sözün (*hiṭāb*) mutlaka bir amacı/hikmeti vardır. Bu niyet metinleştigi zaman, anlam adını alır. Bu durumda bir anlama ne kadar yaklaşırsak, niyete de o kadar yaklaşmış oluruz. Metindeki niyet, yorumcuyu yönlendiren gizli unsurdur. Yorumcu da her zaman bu niyeti anlama peşindedir.

Metindeki anlam, okuyucuyla buluştuğunda *mefhūm* adını alır; başka bir ifadeyle kavramsallaşır. Kavramsallaşması, aynı zamanda etkinliğinin bir göstergesidir. Sözün amacı eylem yaratmaktır. Böyle bir sözün muhatabı önce semantik içerikle dolu bir mesaja muhatap kılınır. Metnin semantik bir anlam taşıdığına göstergesi, metnin ‘vaatte bulunmak’, ‘uyarmak’, ‘hatırlatmak’, ‘bilgi vermek’, ‘emretmek’ gibi formları içermesidir. Ama mesajın sahibi sadece bunları söylemekle kalmaz. Bütün bunların eylemler dünyasını var kılması beklenir; uyarı korkuyu, tartışma iknayı getirir. Bu durumda anlam metinle, yarattığı etki yahut kavramsallaşma bağlamı da okuyucuyla/yorumcuyla ilgilidir. Bu açıdan, niyet sabit, onun önemi ve etkinliği ise okuyucuya ve bağlama bağlı olarak değişkendir. Metnin semantik çok katmanlılığı dediğimiz husus buradan neşet etmektedir.

Bu teorik temelden hareket ettiğimizde, Kur’an terimleri (*mantūk*) ve bunların bir bağlama oturtulup anlaşılır kılınan halleri (*mefhūm*) çoklu referans alanlarına sahiptir. Biz buna *semantik çok katmanlılık* adını vereceğiz. Kur’an terimlerinin semantik çok katmanlılığı hem *ḥatīb* (Allah) hem de *muḥāṭab* (insan) yapısı dikkate alınarak anlaşılabilir. İdeal bir anlam evrenini insanların aktüel yaşamları üzerinden hakim kılmaya çalışan Kur’an, terimlerini seçerken, bu kapsamlı amaca hizmet edecek şekilde, insanın hem zihnini (enformatif/bilgi dili) hem de bedenini (performatif/eylem/ahlak dili) hedeflemektedir. Terimlerin çok katmanlılığına imkan veren ve bizim anlam evreni olarak adlandırdığımız dünyanın deşifresini mümkün kılan ise bizim ontolojimiz, epistemolojimiz, metafizik kabullerimiz, aksiyomlarımız, etik ve estetik ön kabullerimiz, vs. şeklinde uzayıp giden kategorilerdir. Buradan hareketle çalışmamız, Kur’an’ın omurga terimlerinin çoklu referans alanlarını tespit ederek ayetlerin anlam evrenlerini genişletmenin imkanını tartışacaktır. Bu bağlamda ana varsayımlarımız şunlardır:

1- Bir Kur'an terimi, öncelikle bizde Allah hakkında bir tasavvur oluşturur. Zira her konuşma (*hiṭāb*), öncelikle konuşan (*ḥaṭīb*) hakkında ipucu verir.

2- Terim, hedeflediği zihni/muhatabı dikkate alır. İleteceği bilgiye hazırlık olmak üzere muhatabın *ilgisine* hitap eder, muhatabıyla duygusal bir ilişki kurar ve onun duygularını tetikleyecek terimler kullanır. Bu seviye de insan tasavvurunun ipuçlarını verir.

3- Terim dış gerçekliği dikkate alır. Bu dil nesnellik, doğruluk değeri ve ispat edilebilirlik yani hakikat taleplerini karşılar.

4- Terim, Kur'an'da başka bağlamlarda kullanılan terimleri de dikkate alır. Bu, metin mantığı/tutarlılığı dediğimiz şeydir.

Dil, Semantik Analiz ve Anlam

Kelimelerin semantik tahlili, onları hem konuşmak ve düşünmek hem de kendilerini kuşatan dünyayı yorumlamak için kullanan insanların dünya görüşlerini ele verir. Bu yönüyle semantik, üretilen ve düşüncenin anahtarı haline dönüştürülen terimlerin tahlili üzerinden, dünya görüşlerinin yapısını çözümlene sürecidir.

Semantik sadece dile değil dilin yüklenip bize taşıdığı anlama odaklanır. Zira hatiple muhatabı ortak noktada buluşturan ve hitabın da sebebi olan, dil değil anlamdır. Dilin, taşıyacağı anlama göre bir söz-dizimine (*sentaks/naḥv*) kavuşturulması, iletişimin amacına uygun olarak, en doğal yoldur. Bu haliyle insan oйдаşmasına (konvansiyon/*muḩvāda'a*)¹ dayalı olarak üretilen dil, ilahi bildirim için yapıldığı andan itibaren gelişmeye ve mesajı taşıyacak bir güce evrilmeye başlar. Bu yönüyle Arapça çok güçlü bir dil olduğu için Kur'an o dilde inmiş değildir; aksine, Kur'an Arapçayı geliştirip, dönüştürmüştür. Arapçaya/lafza ana kimliğini veren vahiydir. Kur'an'ın lafız ve manasının birleşmesiyle oluşan söz dizimi/*naẓm* *Ḥaṭīb*'in zihnindeki derin yapıyı yansıtmaya dönüktür. Kur'an'ın *naẓm*, ilahi kelamın (*hiṭābın/ḩavlin*) vermek istediği *anlamı* en iyi karşılayacak şekilde düzenlenmiştir. Bunu

* Bu makale, *II. Uluslararası Kur'an'ı Yeniden Düşünme – Kur'an Kavramları – Sempozyumu*'nda (10 Mayıs 2014, Ankara) sunulmuş tebliğin geliştirilmiş halidir.

¹ Dilin bir konvansiyon/oydaşma unsuru mu yoksa ilahi kökene sahip bir sistem mi olduğu tartışmaları için şu çalışmaya bakılabilir: Ebrahim Moosa, "The Unbearable Intimacy of Language and Thought in Islam," James Boyd White (ed.), *How Should We Talk about Religion?: Perspectives, Contexts, Particularities* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2006) içinde, s.311. Usûl-i fıkıhta *el-mebādî'u'l-luğaviyye*, dilin bu önceliklerini tartışmaktadır. Ebû'l-Abbās İbnu'l-Kâss'ın (ö.335/946) dilin hukukun kaynaklarından biri olduğunu söyleyecek kadar işi ileri götürmesinin sebebi dilin bu mahiyetine ilişkin algıdır. Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Baḩru'l-Muḩîṭ fî Uşûli'l-Fıḩh*, tah. Muḩammed Muḩammed Tâmir [Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000], c.1, s.12.

sağlamak üzere Allah, sözün (anlamın) ve onu taşıyacak lafzın tam örtüşmesini (*cem*^c) üzerine almaktadır: “Onun (anlamın ve lafzın) *cem*^ci bize aittir”² ayeti buna işaret etmektedir.

Lafız ve anlam birlikteliğine işaret etmek üzere el-Cāhiz (ö.255/869) “Allah Adem’e isimleri öğretti” ayetini yorumlarken isimlerin, *medlül*ünü içerecek şekilde kullanıldığını söylemektedir: “Allah’ın Adem’e isimleri öğretip, anlamlarını öğretmemesi; *delāleti* (göstereni) öğretip *medlül*ü (gösterilen/*signified*) öğretmemesi düşünülemez. Anlamsız isim boş bir kap gibi faydasız bir kelimedden başka bir şey değildir. Bir lafız, bir anlam taşımıyorsa isim olamaz.”³

°Abdulkāhir el-Curcānī (ö.471/1078-79) *beyām*, Kur’an’ın söz dizimsel *i^ccāz*ının zorunlu gereği saymaktadır. Ona göre, Kur’an’ın *nazm*/söz dizimi/sentaksı Kur’an’ın *i^ccāz*ının zeminidir.⁴ El-Curcānī, Arap dilinin yapısını/*nazm*ını metnin *çok anlamlılığ*ının kaynağı olarak görmektedir. Ona göre, gramer kuralları ile kelamın görünen yüzü olarak tezahür eden lafız ve onun da ‘alt yapısı’ olan insan düşüncesinin formu arasında çok yönlü bir etkileşim vardır. Semantik tahlil; biçimsel gramer kurallarının, dilin ‘üst yapısı’nın *lafız*da nasıl tezahür ettiğini, dolayısıyla da *manayı* nasıl etkilediğini açıklamaya gayretindedir.

Kur’an’ın *i^ccāz*ı, içeriğine bağlanırsa (geçmişten ve gelecekte haberler vermesi veya gayba dair bildirimleri), o zaman sadece bu içerikteki ayetler *i^ccāz* özelliği taşır; bir bütün olarak Kur’an’ın *i^ccāz*ından söz edemeyiz. O zaman *i^ccāz* içeriğe değil, metnin lafzına da atfedilmelidir. Metnin lafız derinliğini ortaya çıkarmanın yolu da *beyāndan* geçmektedir. Ona göre *beyān*, teolojide olduğu gibi, ikinci derecede değil (yani vesile ilmi değil) birinci

² 75/el-Kıyāmet:16-19. Geleneksel görüşe göre buradaki *cem*^c kelimesi vahyin Hz. Peygamber’in kalbinde-hafızasında korunmasına dönüktür. (Metindeki ayetler tarafımızca tercüme edilmiştir.)

³ Ebū °Uşmān el-Cāhiz, *Raṣā’ilu l-Cāhiz*, tah. °Abdusselām Muḥammed Hārūn (Kahire: Maṭba’atu l-Hāncī, 1964), c.1, s.262.

⁴ Allah’ın bizzat müdahale ederek Arapların Kur’an’ın bir benzerini meydana getirmelerini engellediği, aksi takdirde bunu yapabilecekleri yönünde en-Nazzām’ın (ö.231/845) *şarfe* teorisini hatırlamakta yarar var. Ona göre bu müdahale bir tür mucizedir. El-Ḳāḍī °Abdulcebbar (ö.415/1025) Kur’an’ın *i^ccāz*ını *feṣāhat* terimi altında tahlil etmekte ve *feṣāhat*ın sadece içeriğe yahut söz-dizimine verilmesinin doğru olmadığını söylemektedir. *Feṣāhat* ona göre kelimelerin hem gramatik fonksiyonu hem de metin içindeki yerini de içine alacak şekilde metnin yapısıyla/sentaksla ilgili bir hususiyettir. El-Ḳāḍī °Abdulcebbar şunları kaydetmektedir: “Metin içinde her bir kelimenin bir hususiyeti vardır. Bu hususiyet ya kelimenin kökeniyle ilgilidir (leksikal anlam) ki bu *muḩāda*’adır; ya kelimenin metin içindeki konumuyla ilgilidir ya da gramatik fonksiyonuyla alakalıdır. *Feṣāhat* bağlamında bu üç kategoriye eklenecek başka bir şey de yoktur.” Bkz. el-Ḳāḍī °Abdulcebbar, *el-Muḩnī fī Ebvābi t-Tevḩid ve l-°Adl*, c.16, *i^ccāzu l-Ḳur’an*, tah. Emīn el-Hūlī (Kahire: Vizāratu l-Şeḳāfe ve l-İrşādi l-Ḳavmī, 1960), s.19.

derecede önem taşır ve onsuz Allah'ın ilmi(nin anlaşılması) imkansızdır.⁵ °Abdulkâhîr el-Curcânî'nin şu fıkıh ilkesini işlettiği görülmektedir: “Vacibin kendisiyle gerçekleştiği şey de vaciptir” (*kullu mâ lâ yetimmu el-vâcib illâ bihi fe-huve vâcib*). Dolayısıyla ona göre, Kur'an'ı *beyân* yönünden araştırmak da dinin bir rûknüdür. Bu durumda Kur'an'ın lafzî yapısının analizi birinci derecede öneme sahip olmaktadır.⁶

*İ'câz*ın Kur'an'ın salt lafız yapısına (*naḥve/sentaksa/naẓma*) verilmesi ve hayatı inşa edecek bütün teorileri bu lafızların analiz edilmesine bağlamak, yani aşırı lafızcılık oldukça sorunludur. Dini insan varlığının temel parçası olarak gördüğümüzde, tarihsel okumalardan ziyade insanın varlık yapısına dokunan okumaların ve okuma yöntemlerinin daha fazla önemsenmesi gerektiği ortadadır. Dolayısıyla semantik yorum bir tür ictihadi gayret (entelektüel ve sosyal zemini sürekli yeniden inşa gayreti) olarak görülmelidir. Anlam elde etmeye yönelen dil analizi, bu durumda hayatı inşa etmeye yönelen dil analizine dönüşmüş olmaktadır. Bu dinamik ontoloji, Kur'an semantiğinin temel özelliğidir.

Kur'an terimlerinin hem nüzul sürecinde hem de takip eden dönemlerde canlı birer organizma gibi değişim göstermeleri 'dil'in yapısı gereğidir. Kur'an'ın *naẓm*ının yanında esas *i'câz*ı, hayata eşlik etme kabiliyetidir. Kur'an dilinin bu kabiliyetini ortaya çıkaracak olan ise Allah, insan, toplum, evren gibi varlık alanlarına ilişkin tasavvurlarımızdan oluşan 'yorum yöntemleri'miz yahut 'okuma biçimleri'mizdir. Bunlar Kur'an terimlerini açma/açığa çıkarmanın anahtarlarıdır. Bu tasavvurlar üzerinden yapılacak bir semantik okuma bizi, dinamik bir Kur'an ontolojisiyle karşılaştıracaktır. Bu dinamizm, her ayette okuyucunun/yorumcunun kendisini özne olarak hissetmesini sağlayan *hiṭâb*dir (*dictum*). En önemsedığımız olayların aktarımında bile Kur'an isim, zaman, mekan gibi bir hikayede olması gereken detayları atlamaktadır. Kur'an kıssalar anlatır ama bunların vereceği derse odaklanır, detaya değil. Kıssa kahramanlarının isimleri, yaşadıkları mekan

⁵ Nasr Abu-Zayd, “The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an,” *Alif: Journal of Comparative Poetics* 23 (2003), ss.8-47.

⁶ °Abdulkâhîr el-Curcânî'ye göre bir metinde en az üç anlam türü bulunur: Kelimenin anlamı (leksikal anlam); ikinci olarak gramatik anlam; son olarak da bağlamsal anlam (yorumcuyu metnin ötesine geçiren anlam). Bu durumda şu sorunun sorulması gerekmektedir: Kur'an söz konusu olunca bu anlamlardan hangisi Allah'ın gerçek niyetini (*hiṭâb*) temsil etmektedir? El-Curcânî'ye göre konuşanın zihnini bize açan bunlardan gramatik olandır. Zira kelimeler ve bağlamlar değişkendir/tarihseldir. Ama onların kullanım biçimi metne özeldir ve değişmezdir. Ancak bunlar üzerinden konuşanın zihnine ulaşma imkanı olur. Detay için bkz. Kamal Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery* (Warminster: Aris and Phillips Ltd., 1979); Muhammed Günaydın, “The Idea of ‘Multiple Meanings’ in al-Jurjānī's Theory of Composition,” *Istanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), ss.127-143.

ve zaman *mubhemāt* olarak bırakılır. Kur'an, tarihin kronolojik anlatımıyla ilgilenmez. Tarihi kıran, akışını değiştiren 'anlam' ve 'yorum' kaynağı olan olaylar üzerinde durur. İbn Haldūn'un (ö.808/1406); tarihi, hikmetin/felsefenin bir dalı sayması,⁷ bu yorum etkinliğine mehz teşkil etme özelliği dolayısıyladır. Bu durumda Kur'an kıssalarının semantik tahlili, Kur'an'ın *mubhemāt* olarak bıraktıklarını açığa çıkarmaya değil; aksine okuyucuya yol gösterici 'anlam' dünyasını keşfe yönelik olmalıdır. Kur'an'ın Aşhāb-ı Kehf'in sayısına odaklanan mantığı kınaması,⁸ bunun en bariz örneklerindedir.

Lafız ile lafzın taşıdığı zihinsel modeller arasında birbirini gerektiren zorunlu bir bağ vardır. Bu da metnin lafzını anlamamızı önceleyen bir ön hazırlığın, genel zihinsel tasavvurların ve kavramsallaştırmaların var olduğunu göstermektedir. Kur'an'ın genelinin bize verdiği Tanrı tasavvuru, özel bir ayetin anlaşılmasının yolunu göstermiş olmaktadır. Antropomorfik Tanrı tasavvurunu yadsıyan Kur'an'ın genel Tanrı tasavvurunu zihnine kodlayan birisi için, Allah'ın elinin lafız anlamıyla 'el' olarak anlaşılamayacağını garantileyen; Kur'an'ın zihin dünyasıdır. Bu durumda Kur'an'ın genel çerçevesi, özel bir ayetin yorumlanma tarzını belirlemiş olmaktadır. Başka bir ifadeyle kavramlar üzerinden inşa edilen insanın psişik dünyası; anlamdan, anlamın anlamına geçebilmektedir; *tefsīre* takılmadan *te'vīle* sıçrayabilmektedir; Kur'an'ın ne dediğinin değil, ne demek istediğinin ardına düşmektedir.

Gramatik anlamın verdiğiinden başka anlamların var olabileceğini gösteren şey Kur'an'da başvurulan anlatım yöntemleri yahut dil sanatlarıdır. Kinayeler (*metonymy*), istiareler (*metaphor*), temsiller (*analogy*) ve teşbihler (*simile*), metnin, gramatik tahlilin el verdiğiinden ötesinde ikinci anlamı yahut anlamın anlamını hedeflediğini göstermektedir. Bu anlamın mahiyetini belirleyen şey de epistemik, etik (aksiyolojik, deontolojik) ontolojik (*sunnetullāh*, *fiṭratullāh*, vs.) ön kabullerimizdir.

Anlam, lafzın (terim/*mantūk*) zahirinden anlaşılan (*mefhūm*) ve doğrudan ulaşılan şeydir. Anlamı *mefhūm* olarak tanımlamamız, çok katmanlılığa giden yolu açmaktadır. Zira *mefhūm*, lafızdan ziyade hem lafzın ötesinde bir şeyin varlığını imler hem de lafzı görünen yüzünün ötesine geçirecek bir yorumcuya ihtiyaç duyar.

⁷ İbn Haldūn, *Mukaddime*, terc. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: MEB,1990), c.1, s.5; Philip K. Hitti, *Makers of Arab History* (Londra: Harper Torchbooks, 1971), s.238.

⁸ 18/el-Kehf:22.

Söz-dizimindeki bu *tevkîflî*ğe rağmen, metni anlamamızı sağlayacak yönlendirici ön tasavvurlara sahip olmadan anlamı bütünüyle dilin içinde keşfetmeye çalışmak, onu lafza kilitlemek yahut hapsetmek demektir. Dilin, düşüncenin/anlamın hapisanesi olduğu yönündeki yargı⁹ tam da bu riske dikkat çekmektedir.

Farklı Dil Seviyeleri ve Anlam Katmanları: Dil, Üst-Dil, Gerçek ve Gerçeklik

Normal şartlarda her metin, deneyimlerimizin tümünü anlamlandırma çabasıdır. Ama her zaman anlamlandırma çabasından kaçan, bu çabaya direnen, keşfetmekte başarısız olduğumuz olgular vardır. Bu tür olguların zihinde imgesel (imaj) kaydı bulunmamaktadır. Bu durum, metinde farklı dil seviyelerini kullanmayı gerektirmektedir. Okuyucu Kur'an metninin böyle bir içerikle ve bu içeriği bir dereceye kadar anlaşılır kılmayı amaçlayan bir dil yapısıyla kendi önünde bulunduğunu dikkate almak durumundadır.

Kur'an bahse konu ettiği birçok olguyu simgesel gerçeklik seviyesine çekerek ifadelendirme çabasıdır. Hakkında tam olarak hiçbir şeyin bilinmediği gerçeklikler, ritüeller ve inançlar ile inananların zihinlerine ve kalplerine taşınır. Kur'an insan tecrübesine konu olmayan gaybî yahut metafizik konuları, bir dil kalıbı içinde anlaşılabilir ve başkalarına anlatılabilir hale getirmektedir. Başka bir deyişle onları yeniden kavramsallaştırmakta ve bize bütünüyle kendilerini açmayan bu gerçekler hakkında, insani düzeyde, gerçeklikler oluşturmaktadır. Bunu da belli dil yapıları içinde yapmaktadır. Burası Kur'an'ın *muteşâbihât* dediği alandır. Tecrübe ettiğimiz gerçekliklerin farklılıkları sebebiyle, Kur'an'ın bu alanlardan bahsederken bir üst-dil (*meta-language*) kullandığını bilmemiz gerekir. Mecazlar, kinayeler hülâsa dil sanatlarını elzem kılan anlatımlar bu üst-dili kullanmayı gerektiren durumlarla ilgilidir.

Yorumlamaya çalıştığımız terimin mecaz seviyesi, bize kendini hemen açmayan, ilk kavramsallaştırma teşebbüsümüze direnen farklı bir hakikatle karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Öyle 'gerçeklik'ler vardır ki haklarında söylenen onca söze karşın, 'gerçek' yapıları hiçbir şekilde deşifre edilemez.

⁹ Sapir-Whorf hipotezi olarak bilinen teori, bireyin düşünce ve eylemlerinin konuşulan dil tarafından belirlendiği varsayımına dayanır. Edward Sapir ve öğrencisi Benjamin Whorf'un bu teorisi, dili bir dereceye kadar düşüncenin hapisanesi olarak görmektedir. Bu teoriye en büyük eleştiri, dilin düşünce üzerinde sınırlı etkisi olduğunu iddia eden Noam Chomsky'den gelmiştir. Sapir-Whorf hipotezi için bkz. Konrad Koerner, "The Sapir-Whorf Hypothesis: A Preliminary History and a Bibliographical Essay," *Journal of Linguistic Anthropology* 2:2 (1992), ss.173-198. Sapir-Whorf hipotezinin eleştirisi için şu esere bkz. Penny Lee, *The Whorf Theory Complex: A Critical Reconstruction* (Amsterdam: John Benjamins, 1996).

Bu ‘gerçek’ler hakkında konuşarak onlar hakkında yarattığımız ‘gerçeklik’ler, onları tam anlamıyla temsil edemez. Söz merkezli (*logosentrik*) geleneklerin bu konularda yapabileceği başka bir şey de yoktur. Bunu kendi yaşam tecrübemiz içinde düşünelim: Ölüm hakkında istediğimiz kadar konuşalım, ölümü tadan birisinin yaşadığı gerçek ile ölüm hakkında yazılanların okuyanda yarattığı ölüm gerçekliği hiçbir zaman özdeş değildir. Allah hakkında konuşmak, kıyamet ve ahiret, cennet ve cehennem gibi henüz hiçbir insan tecrübesine konu olmamış gerçeklerde de durum böyledir.

Te’vîl yorumcuya; alan olarak *muteşâbihât*, dil olarak da *mecâz* seviyesinde bulunduğunu hatırlatır. Bu seviyedeki gerçekler, kendi ‘gerçek/hakikat’ yapılarının dışındaki bütün gerçeklik kazandırma çabalarına direndiklerine göre, bu direnç sonsuza kadar devam edecek demektir. Bu da her yorumu ve kavramsallaştırmayı *muhtemel* kılar. Yapılan yorumları muhtemel kılan ve başka yorumculara da aynı derecede muhtemel yorum yapma imkanı veren, *muteşâbih* alanın bu yapısıdır.

Sözmerkezli (*logosentrik*) geleneklerde, hakikat/kesinlik arayışı yorumcuyu böyle bir risk almaya zorlamaktadır. Zira yorum, kesinlik/hakikat kriterine göre hareket etmektedir ve bunu yaparken de başta akıl olmak üzere sınırlı insan yetilerini kullanmaktadır. İnsanın sınırlı yetileriyle metnin içerdiği hakikatleri bütünüyle deşifre etme imkanının olmadığını kabul etmek ve her yorumcunun aynı sürece girerek kendi imkanlarıyla yeniden yorum yapmasına imkan vermek ve son sözü hiçbir zaman söylememiş olmak; aslında, *te’vîl*in teker teker özerk özneler yaratma girişimidir. Yapılan yorumun ardından ‘*en doğrusunu Allah bilir*’ ifadesi ise bütün kesinlik arayışına rağmen bir sınırlılık itirafıdır. Yorumcunun bu sınırlılığı, başka yorumcu öznelerin önünü açmaktadır. Sözüün dünyanın özünü temsil etme kudretindeki bu zafiyetinin kabulü, metni de yorumcu karşısında rahatlatmak demektir. Aksi takdirde yorumcunun metni yorması ve nihayetinde metne tahakküm etmesi gibi bir sonuç ortaya çıkabilir. Bu durumda söylenmesi gereken şey *te’vîl*in, metin merkezli yapısalcı iddianın ‘metnin dışında hiçbir şey yok’ söylemi ile okuyucu merkezli ‘okuyucu yoksa metin de yok’ iddiası arasında bir denge yöntemi olduğudur.

Anlama ulaşmak için bir şeyin ne olduğu ve ne olmadığı anlaşılmalıdır. Aksi takdirde ortaya çıkacak çelişkiler ve çatışmalar, anlamın kesinliğe ulaşmasını hep erteler. Bunları çözmesi beklenen akıl; zaman dışı olmadığına aksine bu çatışmaların yaşandığı düzleme ait olduğuna göre, yorumların da kesinlik iddiası zayıflayacaktır. O zaman yapılması gereken şey, aklın keşfedeceği kesinliğin/gerçekliğin zaman dışı bir kesinlik ve gerçeklik mi

yoksa kültürel, dilsel ve tarihsel olarak inşa edilen bir gerçeklik mi olduğunu göz önünde bulundurmalıdır. Eğer ikinci tür gerçeklikse, akıl fazla sorun yaşamayacaktır. Birinci tür bir gerçeklikte ise aklın çabasının gerçeği temsil edebilecek imgeler (imajlar) üzerinden bir gerçeklik oluşturmakla yetinmesi gerektiği sonucu çıkacaktır. Bunun da sınırlarının olduğu açıktır.

Bu sınırları zorlayan kabul, Kelam'ın akıl teorisinden gelmektedir. Semiyolojinin diliyle ifade edecek olursak, zaman dışı gerçeklikleri, örneğin Tanrı'yı, gösterecek herhangi bir gösteren olmadığı için, aklın sadece gösterenlerden hareket etmeyen bir keşif yeteneğinin bulunduğu, Kelam tarafından bir öncül olarak kabul edilmektedir. Bu durumda aklın Kelam'da konumlandırılma biçimi, zaman dışı bir özellik taşımaktadır. Zira Kelamcılarının Allah'ın duyu verileriyle değil de akılla keşfedilebileceği yönündeki önkabulleri, eğer Allah'ı aklın düzeyine çeken değilse, akli ilahi olana doğru yücelten bir beyandır.

Aklın bütün bu keşif yeteneğine rağmen yine de bir sınıra gelip dayandığı bir alanın var olduğu kabul edilmektedir. Bu noktada şu soruyu sormak gerekecektir: Kur'an'ın bütün temaları karşısında yorumcu yahut özne aynı yorum kudretini gösterebilir mi? Özne, simgesel düzeyde ifadelendirilen kavramlara (*muhkem*, *ummu'l-kitāb* alanı) ilişkin başarılı yorumlar yapabilir, ama simgeleştirilemeyen temel gerçekler konusunda daha ihtiyatlı bir dil kullanmak durumundadır. Allah'ın birliği (*vāhid*) konusunda çok rahat deliller getiren ve bu yönde insanın varlık yapısının (*hilkatinin*) sunduğu keşfetme yeteneğini kullanan akıl, Allah'ın eşsiz birliğini (*eḥadiyyet*) anlama noktasına geldiğinde dilini değiştirmektedir.¹⁰ Kelamcılarımızın *bi-lā keyf* (nasıllığı bilinmeyen) dedikleri alan, hiçbir şekilde simgeleştirilemeyen, kendine has bir gerçek alanla karşı karşıya olduğumuz anlamına gelir. İfade ettiğimiz gibi, bunlar Kur'an'ın *muteşābihāt* olarak kavramsallaştırdığı alana ilişkin anlatımlardır ve bir metnin bu ifadeleri içermesi doğaldır.

Çağdaş metin teorisinde hermenötik olarak kavramsallaşan *te'vīl*, metnin bağlamı (*text*) ile yorumcunun bağlamını (*context*) dikkate alan bir yorum yöntemini öngörmekte, böylece çoklu yorumların önünü açmaktadır. Bu çoklu yorumlardan hiçbiri, el-Māturīdī'nin (ö.333/944) katı ifadesiyle, metni bütünüyle ve kesin olarak temsil ettiği iddiasında bulunamaz.¹¹ Bu yaklaşım dini, insan tecrübesinin her boyutuna eklenmiş bir fenomen olarak gör-

¹⁰ Allah'ın bir (*Vāhid*) ve eşsiz bir (*Eḥad*) oluşu arasındaki fark için bkz. Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih: Teolojinin Meta-paradigmatik Temelleri* (Ankara: Lotus Yay., 2005).

¹¹ Ebū Mansūr el-Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān* (İstanbul: Mizan Yay., 2005), c.1, s.3: "... ve lā yeḳūlu: erāde Allāh bi-keẓā ev 'anā. Ve lākin yeḳūlu: yeteveccehu ilā keẓā ve keẓā mine'l-vucūh."

meye çalışır ve yorumlayıcı etkileyen sosyal, ekonomik ve kültürel belirleyenlerin metnin yorumunda doğrudan etkili olduğunu kabul eder. Metnin akla yahut *re'*ye dayanan yorumu, geçmişe uzanan metin ve içinde yaşadığımız bağlam arasındaki gelgitleri (*beyān*) ve gerilimi dikkate alır. Salt rivayete dayandığı zaman kendini geçmişe sabitlemiş olur.

Metindeki anlamın okuyucuyla birlikte var olduğu iddiası, aslında metnin okuyucuyu dikkate alarak var olduğu tezine dayanır. Emirler, yasaklar, tavsiyeler, ders alınması için anlatılan kıssalar aslında Kur'an'ın, muhatabının her türlü potansiyelini dikkate alarak nazil olduğunu gösterir. Kur'an'ın iniş sürecinde etkin olan muhatap, Kur'an metinleştikten sonra etkin bir okuyucuya ve yorumcuya dönüşmektedir. Kur'an ister 'söz' ister 'metin' olarak tanımlansın, bu durum değişmez. Mademki Kur'an'ın yaratmak istediği bir anlam evreni ve gerçekleştirmek istediği bir dünya vardır, o zaman okuyucu tarafından azami derecede anlaşılabilmeyi ve uygulanabilmeyi hedeflemesi de son derece doğaldır.

Metin ve Yorumcu

'Yorum' bağlamında ele aldığımızda Kur'an metninin iki aktörü olduğunu görürüz: Allah ve yorumcu. Allah, iletişim sürecinde aktif rol alan, belirleyen ve karar veren konumundadır. *Hiṭāba* niyetlenen de bu niyeti en iyi şekilde taşıyacak anlam yüklü lafızları seçen de O'dur. Tanrı'nın bu seçiminin en az iki yönünün bulunduğunu söyleyebiliriz: Biri, evrensel/indirgenemez/tarih üstü ilkeleri temsil eden yön. Diğeri ise muhatapın tarihsel koşullarını dikkate alan yöndür. Tartışmasız tarihsel koşulları yönlendiren şey de bu evrensel ilkelerdir.

Şu Kur'an ayetinin, bu ilkelerden bahsettiğini söylemek mümkündür: "Raḥmān olan Allah, Kur'an'¹² (temel tasavvurları ve ilkeleri)¹³ öğretti. İnsanı yarattı. Ona da (bunların) beyanını öğretti."¹⁴

Her şey kognitif bir süreç (علم) olarak başlatılmaktadır. İnsan yaratılana kadar bu kognitif süreç, insanın yaratılmasıyla başlayacak olan sürecin temel ilkelerini/tasavvurlarını (القرآن) hazırlamaktadır. İnsanla birlikte de *beyān* süreci başlamaktadır.

Bu ilkeler her şeyi öncelediği için, ilahi mesajın gönderilmesini gerektiren durum bağlamsal olsa da mesajın kodlarını belirleyen şey, evrensel-dir/indirgenemez olandır/tarih üstüdür. Bu evrensellik, Tanrı'nın metindeki

¹² Kur'an'ı burada *muṣḥaf* (yazılı bir metin/codex) anlamında kullanmadığıma, dolayısıyla Kur'an'ın *mahlūk* olup olmadığı tartışmasına meselenin kaydırılmamasına özellikle dikkat çekmek isterim.

¹³ Varlık ilkeleri, düşünme ilkeleri, ahlak ilkeleri vs.

¹⁴ 55/er-Raḥmān:1-4.

niyeti olarak görülebilir. İlahi hitabı diğerlerinden ayıran bu özelliğidir. Kur'an'ın (evrensel ilkelerin) insan yapısına bu önceliğidir ki hiçbir ayet salt bağlamsal okumayla tüketilemez. Dolayısıyla ezeli ve ebedi değerler üzerinden kendini ortaya koyan ve tezahürünü bu seviyede hissettirmeye çalışan bir metni, tarihsel koşullar (nüzul ortamı) dikkate alınmadan anlaşılması güç olan kutsal metinler (İncil metinleri) gibi düşünmek hataya yol açar.

Allah'ın vahiy öncesinde ve sırasındaki bu belirleyiciliğinin diğer ucunda da yorumcu vardır. Yukarıda andığımız *beyān* görevi, insanı metnin zorunlu yorumlayıcısı haline getirmektedir.

'Bir metinde okuyucu yoksa metin yoktur' iddiası, okuyucuyu da metin yazarı gibi aktif aktör olarak görmektedir. Metnin yazarı bazen okuyucunun/yorumcunun yorumlarını pasif bir şekilde izlemek durumunda kalmaktadır. Fakat yazarın sessiz kaldığı durumlarda bile onu dikkate almak zorunda hissederiz; çünkü yazar metne kendini sindirir yahut orada hazır bulunduğu hissettirir, böylece okuyucunun metne tahakküm etmesi imkansız hale gelir.

Kur'an terimlerine yüklediğimiz anlam aslında metne gömülü niyeti açığa çıkarma çabasından başka bir şey değildir. Niyet en baştadır. Bu niyeti açığa çıkarmaya çalışan ise en sondadır. Metin yorumu üzerinden baktığımızda, ilk başta Allah'ın niyeti en sonda ise bu niyeti anlamaya çalışan ve bunun için gel-git (*te'vīl*) durumunda bulunan yorumcu vardır.

Metnin gramatik anlamı; kināye, mecāz, temşil, teşbīh gibi dil sanatlarına başvurularak verilmek istenilen anlamlara da geçiş aşamasıdır. Dil sanatlarının kullanımı, gramatik anlamın esas olmadığını imler. Bu durumda metnin gramatik yapısı, anlamın mutlaka ona bağlanılarak elde edileceğini değil, bazen de ondan uzaklaşarak elde edilmesinin imkanını gösterir. Gramatik yapı burada sadece bir araç durumuna indirgenmiş olur. Gramatik yapının verdiği anlam, "doğrudan anlam"dır ve bu, doğrudan anlam verilmesi istenen "dolaylı anlam"ın bir vasıtasıdır. Dolaylı anlamın ele geçirilmesi, sadece gramatik yapının yani birinci anlamın belirlemesinin ötesine geçip, yorumcunun içinde bulunduğu şartları, zihin halini, metin-öncesi hazır bulunuşunu dikkate almayı gerektir.

Yorumcunun fazla etkin olduğu bir metin-yorumcu ilişkisinin izafilik getireceği iddiaları doğru değildir. Zira anlam 'sabit' değil, hareketlidir; canlıdır, reaktifdir. Başka referanslarıyla kendini savunmakta, kendine mevziler hazırlamaktadır. Örneğin, Allah'ın eli, yüzü gibi sıfatlarını yahut arşa istiva etmesi gibi fiillerini antropomorfik bir şekilde yorumlamaya gidildiğinde,

“*leyse ke-mişlihi şey*’/O’nun benzeri gibisi bile yoktur”¹⁵ ayeti savunma hatını kurmakta ve yorumcuyu engellemektedir. Yorumcunun etkinliğinin aşırı yorumları da beraberinde getireceği yönündeki endişe, eğer korku halini alırsa, metinle aramızda aşılmaz bir bariyere dönüşür ve metni yorumlayamayacak hale geliriz.

*Te’vīl*de metnin kelime anlamı değil, o kelime anlamının neye karşılık geldiği yönünde bir yorum etkinliği söz konusudur. Dolayısıyla yorumcu, ilgili kelimeyi, içinde bulunduğu tarihin ve kültürün kendisine dayattıklarından uzaklaşmanın ve geleceğe dair ümitler beslemenin dayanak noktasına dönüştürür. *Te’vīl* yapan, metin üzerinden kendi tarihini inşa etmektedir. Metnin tefsiri, metnin kelimelerinin açıklanmasıdır; metnin *te’vīli*, kişinin kendini *te’vīl* etmesidir. Tefsirin metin, *te’vīl*in okuyucu odaklı olmasından anlaşılması gereken budur.

Bu durumda akla, ‘ortak bir anlam’ı nasıl elde edeceğiz sorusu gelebilir? Kur’an, gündelik yaşamın ilkelerini içeren *muḥkem* ayetlere ‘ortak anlam’ ayetleri olarak; *te’vīle*, *beyāna*, *tafsīle*, vs. konu olabilecek ayetlere ise *muteşābih* olarak işaret etmektedir. Kur’an-ı Kerim ilimde derinlik fikri/endişesi olan insanlara (*ve’r-rāsiḥūne fi’l-‘ilm*) *muteşābih* ayetler hususunda ayrı bir konum vermektedir. Allah, bilginlerin aynı konumunu; *istinbāḫta* bulunma (Kur’an’dan hüküm çıkarma), aklını daha iyi kullanma, Allah’tan daha fazla korkma gibi hususlarda da tekrar etmektedir. İlimde derinlik endişesi olanlar yahut ‘ilimde’ derinlik sahibi olanlar ile ‘anlayış’ derinliğine sahip olanlar arasındaki farkı unutmamak gerekir. Metin karşısında ilim objektiviteyi, *fıkıh* (anlayış) sübjektiviteyi temsil eder. İlimde derinlik vurgusuna layık olarak ayakları sağlam yere basan, ilkeler üzerinden yorumlarını yapan insanlar (*rāsiḥūn*) elde edecekleri sonuçlar farklı olsa da iç tutarlılık ve sistematiklik sorunu yaşamazlar.

Paradoksal Terimler Aracılığıyla Çoklu Anlamları Elde Etme Süreci

Anlama, açıklama, yorumlama gibi terimleri Kur’an bağlamında kullandığımızda ‘anlam’ın ilginç bir süreçle kendini ele verdiğini; bazen bu ele geçirmeye direndiğini görürüz. Bu paradoksal durumu şu terimler üzerinden görebiliriz:

***Beyyenel/Beyān/Tebyīn* (تبيين / بيان / بَيِّن)**

Bāne (*be-ye-ne*; *be-ve-ne*), hem “uzaklaşmak” hem “açığa çıkarmak” anlamındadır ve paradoksal kelimelerdendir. *Bāne’l-ḥaqq*, “gerçek ortaya çıktı, farklılığı belirdi” demektir. *Beyān* ise anlamı maskeleyen ne varsa ortadan

¹⁵ 42/eş-Şūrā:11.

kaldıran şey için kullanılmaktadır. *İki şeyin arasını ayırmak* anlamındaki *beyne*/بَيْن zarfı da bu kökten gelmektedir. ‘Arasını ayırmak’ vurgusundan dolayı da kognitif ve ayırt edici bir karaktere sahiptir.

Beyāna konu edilenlerin birbirinden farklılıklarını (seçiklikleri) ortaya koymak suretiyle sınırlarını belirleme, böylece tanımlama işlemi söz konusudur. Farklılıklara odaklanması sebebiyle *beyān*, fasillara, cinslere, türlere ayırmayı (*taksonomi*) ifade eden *faşşale* fiili ile örtüşmektedir.

Bāne, aynı zamanda “uzaklaşmak, sefere çıkmak” anlamına gelir. *Kaşide-i Burde*’den¹⁶ hatırlayacağımız gibi, *bānet Su‘ādu* (باننت سعاد), “Su‘ād ayrıldı/terk etti”, anlamındadır ve gözden kaybolmayı, artık açık-seçik bir şekilde ortada bulunmamayı paradoksal bir şekilde imlemektedir. Bu durumda *tebyīn*, anlamın üretilmesindeki diyalektik süreci ifade ediyor demektir. Bu anlamıyla *tebyīn*, mesafenin kapatılmasını, anlam ve lafız arasındaki ilişkinin sağlanmasını da içermektedir. Burada ‘uzakta oluş’ ve ‘açıklığa kavuşturma’ arasında bir diyalektik mevcuttur.¹⁷

Mubīn de birbirinden ayıran, parçalayan, farklılığı ortaya koyan anlamındadır. *Kitāb mubīn*; hak ile batılı birbirinden ayıran; her şeyi açıkça ortaya koyan Kitap demektir (10/Yūnus:61; 5/el-Mā‘ide:110).

Bāne, *beyān*, *tebyīn*, *mubīn* ve *beyn* grubu bize, terimleri ve kavramları birbirinden ayırmanın ve kavramanın imkanını veren ‘semantik bir alan’ yaratmaktadır.

Uzaklaşmak anlamı dikkate alındığında *beyān*, bir kelimenin tam da anlamının açığa çıkarıldığı anda, o kelimenin taşıdığı veya taşıması muhtemel başka anlamlardan da uzaklaştığımızı imler. Yapılan beyanlar (yanlış ise) bizi gerçek olandan uzaklaştırıyor, demektir. Her metin bu anlamda yorumcuyu *beyne* durumunda yani bir gerilim halinde, doğru ve yanlış arasında gel-git halinde tutar. Mademki *beyān* her ortaya çıkan şey ile ortaya çıkması muhtemel olan arasında bulunma halinin de adıdır; o zaman, ortaya koyduğumuz bir şey, hiçbir zaman son şey olmayacaktır. Kur’an metni böyle bir iddiaya konu olmaktan uzaktır.

*Beyān*ın bu tabiatı, ucu açık bir yorum sürecinde oluşumuzu göstermektedir.¹⁸ Bu ucu açıklık, herkesin bu sürecin bir parçası olma hakkının teslimi

¹⁶ *Kaşide-i Burde*, Ka‘b b. Zuheyr’in meşhur şiiridir. Hz. Peygamber’e sunduğu rivayet edilmektedir.

¹⁷ Jaroslav Stetkevych, “Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning,” *Journal of Near Eastern Studies* 48:2 (1989), ss.81-96.

¹⁸ İbn ‘Arabī bu durumu ‘kıyasız okyanus’ tabiriyle karşılamaktadır. Detay için bkz. Michel Chodkiewicz, *An Ocean without Shore: Ibn Arabi, the Book and the Law*, terc. David Streight (Albany: State University of New York Press, 1993).

kadar yapılan hiçbir yoruma da mutlaklık veremeyeceğimiz anlamına gelir. Bu *beyān*ın tabiatındandır.

Beyān, insanı ulaştığı sonuç konusunda ‘*beyn/arada*’ olma haline sevk eder, dedik. Pekiyi, *beyān* edilen anlamı güçlendirmenin, arada olma durumunu ortadan kaldırmanın bir yolu yok mudur? Bunun yolu, Kur’an’ın başka ayetleriyle yorumumuzu güçlendirmekten geçer. İster Kur’an/ kendi ayetleri isterse dış dünyanın varlık işaretleri anlamında olsun, ayetlerin tafsilatlı bir şekilde açıklandığını söyleyen Kur’an,¹⁹ insanı arada kalma durumundan başka ayetlerin kurtarabileceğinin ipuçlarını vermektedir.

Te’vīl (تأويل)

Beyān teriminin yorum yöntemimizde, ortaya çıkardığımız anlamla aramıza aynı zamanda bir mesafe koyması, *te’vīl* kelimesi bağlamında da geçerlidir. Dönüş, başa doğru gidiş anlamındaki *te’vīl*in (*āle* (آل) - *ye’ūlu*)²⁰ bir mesafe içerdiğini hatırlayalım. *Evvele* gidiş-geliş sürekli mesafeyi ve mesafenin kapatılmasını içerir. Mesafenin kapatılması anlamın açığa çıkmasıyla gerçekleşir. Ama ortaya çıkan anlam yeni bir mesafe kat edilmesini gerektirir. *Te’vīl*le gelen anlam bir keşif sürecinin sonunda meydana gelen, mesafelerin kat edilmesiyle ortaya çıkan bir şey olmalıdır. Bu da, elde edilen şeyin ilk bakışta (lafızda) kendini hemen ele vermediğini var saymaktadır. *Te’vīl* de *tebyīn* gibi, arada olma durumunu, gel-git halini temsil eder.²¹

*Te’vīl*de anlamın dış hatları (başka kesişenlerden ayrılan yönleri) *tebyīn* kadar kesin değildir. *Te’vīl*in özellikle Kur’an’da rüya yorumu gibi belirsizliğin daha çok olduğu bir alana müdahil olmayı gerektirdiğini de akılda tutmak gerekir (12/Yûsuf: 44. ve 100. ayetler). Serap anlamındaki *āl* (آل) da *te’vīl*le aynı kökten gelmektedir. Serabın ‘olmayan bir şeyi görme’ anlamı ile rüya *te’vīl*inde ‘kesinsizlik’, *te’vīl* bağlamında bir risk unsuru olarak gözden uzak tutulmamalıdır.²²

¹⁹ 17/el-İsrâ:12.

²⁰ *Me’āl* (مآل) de aynı kökten gelir ve Kur’an’ı yorumlama anlamının dışında, gidilecek yer (ahiret) manasında kullanılır.

²¹ *Te’vīl* karşılığında kullanılan hermenötüğün kökenini, Tanrı’dan aldıklarını insanlara aktaran Hermes’ten geldiğini ve Hermes’in bir tür ‘arada olan, gidip gelen kişi’ konumunu işgal ettiğini hatırlayalım. *Te’vīl*de de gidip gelme durumu, anlam çıkarım yöntemi olarak başat özelliktir.

²² Çağdaş metin teorilerinde hermenötik olarak kavramsallaştırılan bu yöntem, *te’vīl* adıyla İslam kültürünün ilk dönemlerinden beri etkin bir şekilde kullanılmaktadır. El-Mâtürîdî (*Te’vīlâtü l-Kur’ân*); eṭ-Ṭaberî (*Câmi’u l-Beyân ‘an Te’vīli Âyi l-Kur’ân*); ez-Zemaḥşerî (*el-Keşşâf ‘an Haḳâ’iki t-Tenzil ve ‘Uyûni l-Ekâvil fi Vucûhi t-Te’vīl*); el-Kâdî el-Beydâvî (*Envâru t-Tenzil ve Esrâru t-Te’vīl*); Ebû l-Berekât en-Nesefî (*Medâriku t-Tenzil ve Haḳâ’iku t-Te’vīl*) gibi Kur’an yorum geleneğinin abide isimlerinin eserlerinin başlıklarında *te’vīl* kelimesini kullanmaları bu yorum yönteminin yaygın bir kabul gördüğünün göstergesidir. İlk dönemlerde *tefsir* ve *te’vīl*in birbirinin yerine kullanıldığı söylenerek, *te’vīl*le sonradan yüklenen anlamın ilk dönemlerde söz konusu olmadığı iddia edilebilir. Ancak bu iddia el-Mâtürîdî için

Te'vîl yaparken yorumcunun ayaklarının yere basmasını sağlayan unsurların başında, metni yorumlamaya başlamadan önceki tasavvurlar gelir. Biz metne ulaşmadan önce birtakım tasavvurlara sahibizdir. Örneğin yazar tasavvurumuz vardır; bu tasavvuru ya metinden çıkarmamız ya da metinden önce bu tasavvura sahip olmamız gerekir. Kur'an bağlamında düşündüğümüzde, Allah'ın metinde neleri söyleyeceğine neleri söylemeyeceğine ilişkin zihnimizde bir yargı oluşturabiliriz. Yine Kur'an'ın önerme formuna döktüğü cümlelerin/hükümlerin, insanın ontik, epistemik ve etik yapısında bir karşılığı vardır. Bu, yorumcunun metinle karşılaşmadan önce (*pre-text*) hazır bulunuşuna işaret eden bir durumdur. Metnin söz dizimi/sentaks/*nahv*, okuyucunun (epistemik, etik, psikolojik, vs.) hazır bulunuşunun üzerine kendini inşa eder; ama bu durum, metnin sınırının yorumcunun anlama ve yorumlama kapasitesinin sınırı olduğu anlamına gelmemektedir.

Sefera/Sefira (سفر/سفرة)

Sefera (سفر) “açmak, keşfetmek, görünür hale getirmek, her yöne dağıtmak, uzaklaşmak” demektir. *Sefira* olarak okunduğunda ise “boş ve işe yaramaz hale gelmek” anlamındadır. *Sifr*, ‘eli boş’ ve ‘şifre’ (*cipher*) manasına gelir. *Sifr*, hem gizli/sır yazı yazmayı hem de bunları çözmeyi ifade eder. Kodlamak *sifr* (*cipher*) ve kodlarını çözmek (*decipher*) anlamında *sifr*, semantik ve hermenötiğin bir terimidir. Böylece *sifr*, bir tür kod yahut kodlama olarak metnin anahtarı konumuna gelmektedir. Esasen, Musa Kanunu bağlamında kullanılmaktadır. Yazılı metin ve kitap anlamına gelen *sifr*, aynı zamanda anlamını kolay kolay ele vermeyen bunun için sefere çıkmayı gerektiren bir metinle baş başayız demektir.

Kur'an'daki *sifr* (سفر) terimi²³ *beyān* ile yakın anlama sahiptir. Kitap anlamında kullanılan bu terim, aynı zamanda sefer manasındadır. Bu da şu demektir: Bir kelimenin anlamını tam da kavradığımızı söylediğimizde, onun başka anlamları sefere çıkmakta, bizden uzaklaşmaktadır. Bu aynı zamanda yorumcunun da sefere çıkması, yeni keşiflerin peşinde olması demektir. Anlamın keşif süreci, bu tür paradoksalılıklarla gerçekleşmektedir. Bu ucu açıklığı ve sonsuz anlamların keşfe hazır bekliyor oluşunu, İslam alimlerinin Kur'an'ı ‘anlam deryası’ (بحر المعانی) olarak adlandırmalarına dayanak teşkil eden şu ayetlerden takip edelim:

geçerli olamaz, zira el-Mâturîdî eserinin daha başında *te'vîl* ve *tefsîr* arasında bir ayrım yaparak eserine neden *Te'vîlât* adını verdiğini gerekçelendirmektedir. Bkz. el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, c.1, s.3.

²³ 62/el-Cumu'a:5.

Eğer, yeryüzündeki her bir ağaç kalem ve ardından yedi denizle desteklenen bir deniz de mürekkep olsa, yine de Allah'ın sözleri tükenmezdi.²⁴

De ki: “Rabbimin sözlerini yazmak için deniz mürekkep olsa ve bir o kadarı da yardıma gelse, Rabbimin sözleri tükenmeden, deniz tükenirdi.”²⁵

Faşşale (فصل)

Faşşale kelimesi hem ayrıntılı bir şekilde açıklamayı (*tafşîlât*) hem de varlıkların cinslerine ve türlerine ayrılarak anlaşılmasını kolaylaştıracak kognitif bir kimliğe kavuşturulduklarını ifade eder. Yarattılan her şeyin böyle bir *faşla* ve *tafşîlâta* konu edildiğini şu ayette görebiliriz:

Gece ve gündüzü iki simge/işaret yaptık. Gecenin işaretini silip gündüzünü aydınlatıcı yaptık ki, Rabbinizin bolluğunu arayın ve yılların sayısını ve hesaplamayı *bilin*. Her şeyi tafsilatlı bir şekilde açıklıyoruz.²⁶

Ayet gece ve gündüz ayrımıyla başlar (fasıllara ayırım) ve ayetin en sonunda bütün bunların ‘bilme/kognitif’ amaçlı bir tafsilat olduğu vurgusu yapılır.

Kur'an ayetlerinin *tafşîl* edilmesi ise, hem detayıyla anlatmayı hem de araya *fâşılalar* koymayı ifade eder. Dolayısıyla bir kelimenin *tafşîl* edilmesi hem kendi içeriğinin sınırlarının belirlenmesini hem de diğerlerinden ayrılma noktalarını ortaya koyar. Anlam elde etme noktasında bu terimin yarattığı paradoks şudur: *Tafşîlât*lı bir şekilde inceleyerek elde ettiğimiz bir anlam aynı zamanda elde edilmesi muhtemel anlamlarla aramıza *fâşıla/ara/boşluk* koymaktadır.²⁷

Şerh (شرح)

Şerh, “kapalı bir şeyi açmak” ve “ince dilimler haline getirmek” demektir. *Şerh*, şeffaflığa işaret etmektedir. *Şerh*; metinde herhangi bir sır, muamama bırakmamayı ve hatta metin öncesinde bile böyle bir durumun bulunmamasını ifade eder. *Şerh* edilen, açılan bir şey sonunda *şarîh* hale gelir. *Şar-raha*, *taşrîh*, *şarîh* kökü; “aşikar” ve “tartışma götürmez” anlamındadır. Hem *lâzım* hem de *mute^caddî* formunda kullanılan kelime, hem bir kelimenin ve hükmün açık-seçikliğini hem de bir kelime yahut hükmü açık-seçik şekilde ortaya koymayı ifade etmektedir.

²⁴ 31/Lukmân:27.

²⁵ 18/el-Kehf:109.

²⁶ 17/el-İsrâ²:12.

²⁷ Herkesin birbirinden ayrılarak tanınır/bilinir hale geldiği ahiret gününün isimlerinden birinin de *yevmu 'l-faşl* olduğunu hatırlamakta yarar var.

A[‘]rabe > ‘Abbera (عبر/أعرب)

A[‘]rabe (أعرب), “bir kimsenin zihnindekiyi açık bir şekilde ortaya koyması” demektir. Harflerin yer değiştirmesi durumunda ‘abbera (عبر) halini almaktadır. “Bir kimseyi karşıdan karşıya geçirmek” yani “bir şeyi taşımak” anlamı vardır. Bu durumda anlamın taşıyıcıları olarak lafızların ‘incelenmesi’, ‘açıklığa kavuşturulması’ anlamındaki ta[‘]bīr de (تعبير) bu kökten gelmektedir. Rüya tabirinde olduğu gibi.

A[‘]rabe ve ‘abbera fiilleri birlikte ele alındıklarında, bir şeyin ele geçmesi ve açığa çıkması için (pozitif yön), insanın karşıdan karşıya geçmesi, bulunduğu yerden hareket etmesi (negatif yön) gerektiğini imlemektedir.²⁸

Sonuç

Anlamın çok katmanlılığı bağlamında *hiṭāb/kavl* ile Kur'an ‘metni’ arasında ayırım yapmak gerekir. *Ḥaṭīb*in (Allah), *muḥāṭab*larına *hiṭāb*da bulunması, onların söyleneni anlayacak bir kapasitede buldukları ön kabulüne dayanır. Dolayısıyla *hiṭāb*ın anlaşılma olması bu sürecin zorunlu bir sonucudur. Ancak hitap ettiği toplumda anlaşılma olması; Kur'an'ın bütün anlam referanslarının anlaşıldığı veya tüketildiği anlamına gelmez. Her söz/*kavl*/*hiṭāb*/diskur, metinleştikten (*dictum*) sonra, okuyanın yorum etkinliğinin nesnesine dönüşür. Oysa bu durum *ḥaṭīb*-*muḥāṭab* ilişkisinde böyle değildir. Bu durumda anlama ve yorumlama arasında doğal bir ayırım ortaya çıkmaktadır. Kur'an'ı anlayanların onun yorumlanarak kapsayabileceği bütün anlamları içeren bir anlamayı gerçekleştirdiklerini söyleyemeyiz. Kur'an terimlerinin çok katmanlılığı da anlaşılmanın değil yorumlamanın konusu olarak görülmelidir.

Kur'an ayetlerinin iniş sebebi olarak gösterilen bazı olaylar (*nūzul sebepleri*) dahil, Kur'an'ın iniş tarihi Kur'an'ın anlaşılma tarihidir. Metinleştikten sonrası ise onun yorum tarihidir. Kur'an'ı anlamak için bu tarihsel şartlara, yer yer, referansta bulunmak gerekli olabilir; ama Kur'an'ın yorumlanması ve yorumcunun etkin olduğu bağlamda yeniden anlam kazanabilmesi (anlamın anlamı) için tarihsel şartlardan kopmak, uzaklaşmak gerekir. *Beyān*, *te'vīl*, *sifr*, *tafsīl* gibi metin içinde verdiğimiz yorum etkinliğimizin temeli durumundaki terimlerin uzaklaşmayı, gel-git durumunda bulunmayı imledikleri hatırdan çıkarılmamalıdır.

Metnin yorumlandığı her bağlam, metnin içindeki niyetin açığa çıkarılmasıyla (yeniden anlamlandırılmasıyla) yorumcu üzerinden hayatı yeniden

²⁸ Stetkevych, “Arabic Hermeneutical Terminology,” ss.81-96.

inşa eder. Bu söz-eylem birlikteliğinin zorunlu sonucudur. Zira sözün amacı eylem yaratmaktır. *Kelām-ı nefsi* yahut *hiṭāb-ı şer‘ī* hiç fark ettirmeden tarihsel olanın içine nüfuz eder ve evrensel/tümel tasavvurlarla yorumcuyu yönlendirir. Eylem yaratmayı amaçlayan sözün muhatabı önce semantik içerikle dolu bir mesaja muhatap kılınır. Metnin semantik bir anlam taşıdığıнын göstergesi, ‘vaatte bulunmak’, ‘uyarmak’, ‘hatırlatmak’, ‘bilgi vermek, ‘emretmek’ gibi aktlarda bulunmasıdır; ama mesajın sahibi sadece bunları söylemekle kalmaz. Bütün bunların eylemler dünyasını var kılması beklenir: Uyarı, korkuyu; tartışma, iknayı; hükümde bulunma, adaleti doğurur. Bunlar emirlerin, yasakların, tavsiyelerin ve isteklerin metafiziksel bir temelden beslendiği ‘deontolojik’ ve ‘aksiyolojik’ ahlakı yaratır. Bu durumda anlam metinle, anlamın yarattığı etki ise yorumcuyla ilgilidir. Bu bağlamda niyet sabit, onun önemi ve etkinliği ise okuyucuya ve bağlama bağlı olarak değişkendir. Metnin semantik çok katmanlılığı dediğimiz husus tam da burada ortaya çıkmakta ve etkin olabilmek için etkin bir okuyucuya/yorumcuya ihtiyaç duymaktadır.

KAYNAKÇA

- Abu Deeb, Kamal. *Al-Jurjānī’s Theory of Poetic Imagery*. Warminster: Aris and Phillips Ltd., 1979.
- Abu-Zayd, Nasr. “The Dilemma of the Literary Approach to the Qur’an,” *Alif: Journal of Comparative Poetics* 23 (2003), ss.8-47.
- el-Cāhiz, Ebū °Uşmān °Amr b. Baḥr. *Rasā’ilu’l-Cāhiz*. Tah. °Abdusselām Muḥammed Hārūn. Kahire: Maṭba‘atu’l-Ḥāncī, 1964.
- . *Kitābu’l-Ḥayevān*. Tah. °Abdusselām Muḥammed Hārūn. Kahire: Maṭba‘atu Muştafā el-Bābī el-Ḥalebī, 1966.
- Chodkiewicz, Michel. *An Ocean without Shore: Ibn Arabi, the Book and the Law*. Terc. David Streight. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Düzgün, Şaban Ali. *Allah, Tabiat ve Tarih: Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*. Ankara: Lotus Yayınları, 2005.
- Günaydın, Muhammed. “The Idea of ‘Multiple Meanings’ in al-Jurjānī’s Theory of Composition,” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), ss.127-143.
- Hitti, Philip K. *Makers of Arab History*. London: Harper Torchbooks, 1971.
- İbn Ḥaldūn, °Abdurrahmān b. Muḥammed. *Mukaddime*. Terc. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- el-Ḳādī °Abdulcebbār b. Aḥmed el-Esedābādī. *el-Muḡnī fī Ebvābi’t-Tevḥīd ve’l-°Adl*, c.16, *İ°cāzu’l-Ḳur’ān*. Tah. Emīn el-Ḥūlī. Kahire: Vizāratu’ş-Şekāfe ve’l-İrşādī’l-Ḳavmī, 1960.
- Koerner, Konrad E. F. “The Sapir-Whorf Hypothesis: A Preliminary History and a Bibliographical Essay,” *Journal of Linguistic Anthropology* 2:2 (1992), ss.173-198.

- Lee, Penny. *The Whorf Theory Complex: A Critical Reconstruction*. Amsterdam: John Benjamins, 1996.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muḥammed b. Muḥammed. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, c.1. Tah. Ahmet Vanlıoğlu; murâca'a: Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005-2010.
- Moosa, Ebrahim. "The Unbearable Intimacy of Language and Thought in Islam," James Boyd White (ed.), *How Should We Talk about Religion?: Perspectives, Contexts, Particularities* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2006) içinde, ss.300-325.
- Stetkevych, Jaroslav. "Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning," *Journal of Near Eastern Studies* 48:2 (1989), ss.81-96.
- ez-Zerkeşî, Ebû °Abdillâh Bedruddîn Muḥammed b. Bahâdur. *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fî Uşûli'l-Fiḳh*. Tah. Muḥammed Muḥammed Tâmir. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-°İlmiyye, 2000.

