

Vahiy, İç Söz ve Yorum Bağlamında *Kelām-ı Nefsī* Tartışmasının Hermenötik Uzantıları*

MUHAMMED COŞKUN

Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi
muhammed.coskun@marmara.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-5613-2182>

Öz

Halku'l-Kurʿān tartışmasında Eş°arī-Mâturīdī düşüncenin belirleyici kavramı olan *kelām-ı nefsī*, hem vahyin nüzulünün keyfiyeti konusu hem de yorum meselesi ile irtibatlandırılabilir. *Kelāmın* ses ve harflerden müteşekkil olmayıp nefsteki (zihindeki) mana olduğu düşüncesi Kurʿan lafızlarının anlama delaletinin doğrudanlığı-dolaylılığı konusunu derinden belirliyor görünmektedir. Hıristiyan teolojisinde bir bakıma *kelām-ı nefsī* kavramının muadili olarak geliştirilen “iç söz” (*verbum interius*) kavramının, Hans-Georg Gadamer tarafından hermenötik problemin evrenselliği noktasında yorumlanmış olması dikkate alındığında benzer ya da farklı hermenötik uzanımların *kelām-ı nefsī* çerçevesinde de izinin sürülmesi mümkündür. Bu çerçevede anlama hadisesinin dilselliği, yorumun anlamadaki rolü ve öznellik gibi başlıklar öncelikli olarak zikredilebilir. Bu makalede öncelikle *kelām-ı nefsī* kavramının İslam kelim disiplininin özgün tartışma alanı içerisindeki konum ve işlevi betimlenmiştir. Daha sonra *kelām-ı nefsī* kavramı hem *verbum interius* ile belirgin yönleri açısından mukayese edilmiş hem de hermenötik uzantıları çerçevesinde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Kelām-ı Nefsī*, İç Söz, Eş°arilik, Mu°tezile, Vahiy, Yorum

Abstract

The Hermeneutical Extensions of the Debate on *al-Kalām al-Nafsī* in the Context of Revelation, Inner Speech/Verbum Interius and Interpretation

Al-kalām al-nafsī is the defining concept for the Ash°arite-Mâturīdite school of thought in the controversy over the creation of the Qurʿan (*khalq al-Qurʿān*). As such, it is related to both the conditions of the revelation and hermeneutics of the Qurʿan. The notion that the Word consists of the meaning in the *nafs* (intellect) rather than that of sounds and letters, seems to profoundly shape the quality and directness/indirectness of the signification of Qurʿan’s words. If we consider that the Christian concept of *verbum interius* -developed for similar purposes to that of *al-kalām al-nafsī*- has been recently interpreted by Hans-Georg Gadamer in the context of the universality of hermeneutical problem, we may surmise that similar or different hermeneutical repercussions might also be traced for the latter term. Among these are the linguisticity of understanding, the role of interpretation in understanding, and subjectivity. In this essay I compare the concept of *al-kalām al-nafsī* and *verbum interius* in terms of their most definitive features, and elaborate on the former’s hermeneutical repercussions.

Keywords: *al-Kalām al-Nafsī*, Inner Speech, Ash°arites, Mu°tazilites, Revelation, Interpretation

Giriş

Tefsir ve kelam disiplinlerinin ortak tartışma noktalarından birini teşkil eden *ḥalku'l-Kur'an* meselesi, hem Mu^ctezile ve Eş^carilik arasında hem de Eş^carilik-Māturīdilik birlikteliğinden oluşan taraf ile Ehl-i Hadis arasında ihtilafli bir konudur. Ehl-i Hadis, Kur'an'ın gerek anlam gerekse lafız itibarıyla de Allah kelamı vasfı taşıdığını ve bu nedenle de onun hem anlam hem lafız bakımından yaratılmamış (*ğayr-ı maḥlūk*) olduğunu iddia etmişken karşı kutupta yer alan Mu^ctezile, kelamın ses ve harflerden müteşekkil olduğunu ve bu manada Allah kelamı olan Kur'an'ın yaratılmışlığını savunmuştur. İki uç arasında konumlanan Eş^cariler ve Māturīdiler ise kelamı biri *lafzī* diğeri *nefsī* olmak üzere iki kısımda mütalaa etmişler ve Allah kelamı söz konusu olduğunda birincisinin yaratılmış (*maḥlūk*), ikincisinin ise yaratılmamış (*ğayr-ı maḥlūk*) olduğunu savunmuşlardır. Böylece diğer ekollerden farklı olarak Eş^carilik ve Māturīdilikte *kelām-ı nefsī* kavramı hususi bir noktaya işaret eden özgün bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Eş^cariler *kelām* kelimesinin asli olarak *kelām-ı nefsiye* delalet ettiğini ifade ederek kavramı bir anlamda *kelām-ı nefsiye* indirgemişlerdir. Bu durumda Allah kelamı sadece manadan ibaret (*kelām-ı nefsi* olduğu) kabul edildiğinde, bunun lafızlarına Allah kelamı denilip denilemeyeceği sorusu akla gelmektedir; dahası bu lafızların vahyin inzali esnasında mevcut olup olmadıkları ya da Kur'an'ın lafızlarına Allah kelamı (*kelāmullāh*) isminin verilip verilemeyeceği sorusu da benzer şekilde gündeme gelebilmektedir. Çünkü ana akımı oluşturan Eş^carī-Māturīdī geleneğe göre Kur'an mana itibarıyla olduğu gibi lafız itibarıyla de Allah tarafından vahyedilmiştir. Vahyin nüzul keyfiyeti konusunda başka düşünceler bulunmakla birlikte, genel görüş budur. Dolayısıyla *kelām-ı nefsi* görüşü ile Kur'an'ın lafız-mana birlikteliği içerisinde vahyedildiği kabulünü esas alan görüş arasında uyumsuzluk bulunduğu düşünülebilir. Ne var ki Fāhrüddin er-Rāzī'nin (ö.606/1210) de işaret ettiği gibi Eş^cariler ile Mu^ctezile arasında bu konu etrafında cereyan eden tartışmanın büyük bir kısmı kavramsal çerçeve ile sınırlıdır, yani taraflardan her biri *kelām* ifadesi ile farklı şeyler kast etmektedir.¹ Bu sebeple *kelām-ı nefsi* kavramı ile kast edilen şeyin var olup olmadığı, ona hangi ismin verileceğinden daha önemli-

* Makaleyi hazırlarken Ercan Alkan, Naim Dursun, Sabuhi Shahavatov, Cihat Öztürk ve M. Emin Çay'ın değerli katkıları oldu. Ayrıca Bilal Baş ve (hocası) Torrance Kirby, Augustine'in "inner word" kavramına vukufiyetimin artmasını sağladılar. Her birine hususen teşekkür ederim.

¹ Fāhrüddin er-Rāzī, *Ḥalku'l-Kur'an beyne'l-Mu^ctezile ve Ehli's-Sunne*, tah. Aḥmed Ḥicāzī es-Sekḫā (Beyrut: Dāru'l-Cil, 1992), s.62.

dir. Bu mesele Hristiyan teolojisinin enkarnasyon meselesini izah kaygısı ile geliştirdiği “iç söz” (*verbum interius*) kavramı ve bu kavramın modern hermenötik tartışmalarındaki süreci ile de ilişkilendirilebilir. Bu iki kavram arasında tarihsel süreç ve mantıksal uzantılar açısından benzerlik ve farklılık noktaları bulunmaktadır. Bu nedenle, bu yazıda *kelām-ı nefsi* ile ilgili tartışmanın lafza taalluk eden detaylarına girilmeyip tarafların kelimadan ne anladıkları, *kelām-ı nefsi* kavramının hangi sorunları çözmek için üretildiği ele alınacaktır. Bu çerçevede Mu^ctezile ile Eş^carlık arasında cereyan eden tartışmanın temel noktaları tespit ve analiz edilmeye çalışılacak, *kelām-ı nefsi* ile “iç söz” (*verbum interius*) kavramlarının mukayesesi yapılmak suretiyle vahyin nüzul keyfiyeti üzerinden tartışmanın “nas yorumu” ile ilişkili olabilecek hermenötik yansımaları değerlendirilecektir.

1. Kelam ve *Kelām-ı Nefsī*

Mu^ctezile’ye göre kelam; birbirinden ayrı seslerin (işitim imgelerinin) ve belli bir düzen içerisinde bir araya getirilmiş (*manzūm*) harflerin (görsel imgelerin) adı olup² iki ya da daha fazla harften meydana gelmek suretiyle oluşturulan hususi yapıdır (*mā lehu nizām mine ’l-ḥurūf maḥşūş*).³ Eş^carlılara göre ise asıl kelam, telaffuz edilen seslerin ve yazılan harflerin delalet ettiği ve bu harflerin telaffuzunun öncesinde kişinin nefsinde (zihninde) bulunan manadır (*el-fikr ellezī yedūru fī ’l-ḥuld*).⁴ Bundan dolayı Allah harf ve seslerden oluşan kelam ile değil, nefsteki kelam ile mütekellimdir,⁵ çünkü lafızlar dillere göre farklılık arz eder.⁶ Konunun alt başlığı kabilinden kimi farklılıklar bulunsa da, bu yaklaşımın Eş^carlık ile Mâtürîdîlik arasında ortak bir konumu temsil ettiği söylenebilir.⁷ Mu^ctezile’nin buna itirazı, kişinin ko-

² El-Kāḏī °Abdulcebbār, *Şerḥu ’l-Uşūli ’l-Ḥamse*, tah. °Abdulkarim °Uşmān (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.), s.528 vd.

³ °Abdulcebbār, *Şerḥu ’l-Uşūli ’l-Ḥamse*, s.529.

⁴ El-Cuveynī, *Kitābu ’l-İrşād ilā Kavāfi ’i ’l-Edille fī Uşūli ’l-İ’tikād*, tah. Muḥammed Yūsuf Mūsā ve °Abdulmun°im °Abdulḥamīd (Kahire: Mektebetu ’l-Ḥāncī, 1950), s.105.

⁵ Ebū Ḥamīd el-Ğazālī, *el-İktisād fī ’l-İ’tikād*, tah. İ. Ağāh Çubukçu ve Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962), s.116; Fahrüddin er-Rāzī, *Muḥaşşalu Efḳāri ’l-Mutekaddimīn ve ’l-Mute’ahḫirīn mine ’l-’Ulemā’ ve ’l-Ḥukemā’ ve ’l-Mutekellimīn*, tah. Ṭāḥā °Abdurra°uf Sa’d (Kahire: Mektebetu ’l-Kulliyāt el-Ezheriyye, tsz.), s.175.

⁶ Fahrüddin er-Rāzī, *Me’ālimu Uşūli ’d-Dīn*, nşr. Semīḥ Duğaym (Beyrut: Dāru ’l-Fikri ’l-Lubnānī, 1992), s.48.

⁷ Bu farklılığı *kelāmullāḥin* (*kelām-ı nefsinin*) *mesmū°iyyeti* (işitilebilirliği) meselesinde izlemek mümkündür. Tanrısal sıfatların duyu algısına konu olabileceği görüşünde olan Eş^carî kelamı bu hususta kendi ilkeleri ile tutarlı bir şekilde, Allah kelamının işitilebilir olduğunu savunur. Buna karşılık el-Mâtürîdî, *kelām-ı ilāhînin* işitilebilir olmadığı kanaatindedir. *Ru°yetullāḥ* tartışması çerçevesinde Mu^ctezile karşısında *zāt-ı ilāhînin* görülebilirliği savunulurken *kelām-ı ilāhînin* işitilebilirliğini yadsamak görece daha zor bir tutum sayılabilir. İlgili tartışma ve görüşler için bkz. el-Ğazālī, *el-İktisād fī ’l-İ’tikād*, ss.121-122; Nürüddin eş-Şabūnī, *Mâtürîdiyye Akaidi*, terc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV, 2011), ss.79-80.

nuşma öncesinde aklında bulunan şeye kelam değil; *kaşd*, *irāde*, *karār* (*°azm*), *tefekkur* gibi isimlerin verilmesi gerektiği şeklindedir.⁸ Faḥruddīn er-Rāzī konuşma öncesinde *kaşd*, *irāde*, *karār* ve *tefekkur*den büsbütün bağımsız, adına *emr* ya da *kelām* denilen bir şeyin mevcut olduğunda ısrar etmekte, hatta; “bu husus dışında konunun bütün yönlerinde Mu°tezile’nin söylediklerine katılıyoruz, onlardan fazla olarak bizim söylediğimiz ve onların inkar ettikleri şey budur”⁹ diyerek, konuşma öncesinde insanın zihninde bulunan ve *kaşd*, *irāde*, *karār* (*°azm*) ve *tefekkur* gibi isimlerle tesmiye edilemeyecek olan bir şeyin varlığını kabul etmeyi Eş°arī kelamı açısından meselenin merkezine yerleştirmektedir. Et-Taftāzānī de (ö.793/1390) *emr*, *nehy* ve *ḥaberin* arka planında *irāde* ve *°ilm* olarak isimlendirilemeyecek bir şeyin bulunduğunu ve ehl-i lisan tarafından buna kelam adının verildiğini ifade etmektedir.¹⁰ Aynı husus el-Curcānī (ö.816/1413) tarafından; “Biz Mu°tezile’nin bu söylediğini reddetmiyoruz, aksine kabul ediyor, ona ‘lafzī kelām’ adını veriyor ve onun yaratılmış (*ḥādīs*) olup Allah’ın zatı ile kaim olmadığını itiraf ediyoruz. Fakat biz bundan öte bir şeyin var olduğunu söylüyoruz. Bu, nefiste bulunan ve lafızlarla ifade edilen anlamdır”¹¹ şeklinde ifade edilmiştir. Dolayısıyla Mu°tezile ile Eş°arīlik arasındaki tartışma açısından temel nokta, konuşma öncesinde insan zihninde bulunan ve *°ilm*, *irāde* ve *kaşd*den farklı olarak *kelām* denilen hususi bir şeyin (*kelām-ı nefīsīnin*) mevcut olup olmadığı meselesidir. *Kelām-ı nefīsīnin* mevcudiyeti ortaya konulduktan sonra, ilahi *kelāmın nefīsī* olduğu söylendiğinde, bunun vahyin nüzul keyfiyeti ve yorumu açısından ne gibi sonuçlar doğuracağını tartışmak gerekmektedir.

2. İhtilafın Kaynak ve Boyutları

Mu°tezile ile Eş°arīlik arasındaki ihtilafların pek çoğu, bu iki ekolün ilahi sıfatlara ilişkin yaklaşım farklılığından kaynaklanmaktadır. Allah’ın zatı ile sıfatları hem epistemolojinin hem de Tanrı-âlem ilişkisini belirleyici olması açısından ontolojinin merkezinde yer almaktadır. Ancak dikkatten kaçmaması gereken nokta, her iki ekolün de bu tartışmadaki temel kaygısının tenzih düşüncesi olduğudur. Eş°arīler için zat-sıfat ilişkisinde gözetilen en büyük hassasiyet ilahi zatın eksiklik, noksanlık vb. özelliklerden tenzihi ve kudret sıfatının muhafazası iken Mu°tezile için hassas olan nokta ilahi zatın çokluk, değişim, *ḥudūs*, *teceddud* ve *°abes* hallerinden tenzih edilmesi-

⁸ °Abdulcebbār, *Şerḥu'l-Uşūli'l-Ḥamse*, s.533.

⁹ Faḥruddīn er-Rāzī, *Ḥalku'l-Kur°ān*, s.59.

¹⁰ Sa°duddīn et-Taftāzānī, *Şerḥu'l-Makāşid*, tah. °Abdurrahmān °Umeyra (Beyrut: °Älemu'l-Kutub, 1998), c.4, s.149.

¹¹ Es-Seyyid eş-Şerīf el-Curcānī, *Şerḥu'l-Mevākıf: Mevākıf Şerhi*, terc. Ömer Türker, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), c.3, ss.150-151.

dir. Sıfatların, ezeli (*kadīm*) olmakla beraber ilahi zatin ne aynı ne gayrı olduğunu ifade eden Eş°ariler böylelikle hem sıfatları ilahi zattan ayırıştırmanın sebep olabileceği çokluk (*te°addud*) fikrinden hem de sıfatları nefyetmenin sebep olabileceği Tanrı-âlem ilişkisizliğinden (*ta°tīl*) kaçınmak istemişlerdir. Eş°arî kelamı açısından ilahiyat bahislerinde *kādir-i muhtār* Tanrı düşüncesi, nübüvvet bahislerinde *işîfā°* kavramı, insan fiillerinde *kesb* kavramı, âlemin bütünü söz konusu olduğunda *°adet* teorisi, aynı düşüncenin (kaygının) değişik meselelerdeki ifadesinden ibarettir.¹² Bunlardan ilk ikisi Eş°ariler ile Mu°tezile arasında ortak olmakla beraber son ikisinde, özellikle *kesb* konusunda görüş ayrılıkları söz konusudur. *°Adet* kavramını belli ölçüde Mu°tezilî kelam metinlerinde bulmak mümkün olsa da *kesb* düşüncesi Mu°tezile'nin temel ilkeleri açısından kabul edilemez görünmektedir. Mu°tezile'ye göre Tanrı'nın sıfatları zati ve zati olmayan şeklinde ikiye ayrılmakta, zati olmayan sıfatlar ise me°anî sıfatları ve fiilî sıfatlar şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Zati sıfatlar ilim, kudret ve hayat gibi zıtları Allah hakkında düşünülemez olan niteliklerdir ve Allah bu sıfatların ifade ettiği fiilleri zati gereği yapar. Yani Allah bir ilim ile bilen değil, zati ile bilendir, bir kudret ile kadir değil, zati ile kadirdir. İbn Kullāb (ö.240/845) ve el-Eş°arî (ö.324/935) ise Allah Teala'nın kadim birer mana ile alim, kadir ve hayy olduğunu, yani kadim bir ilim, kudret ve hayat sıfatına sahip olduğunu söylemişlerdir. El-Ḳāḏī °Abdulcebbār'a (ö.415/1024) göre İbn Kullāb Müslümanların Allah dışında bir varlığa kadim demediklerini görünce bu sıfatların kadim olduklarını açıkça ifade etmeye cüret edememiş, ancak el-Eş°arî bu cüreti göstermiştir.¹³

Bu noktadan bakıldığı zaman Eş°arî doktrinde *kelām-ı nefsî* kavramı sistemin gereği olarak ihdas edilmiş görünmektedir. Çünkü ilahi zatin *teceddud* ve *hudūs* gibi eksikliklerden tenzih edilmesinin yanı sıra O'nun âlem ile ilişkisinin gerçekçi bir tarzda inşa edilebilmesi için sıfatların hem ezeli kabul edilmesi hem de ilahi zatin ne aynı ne de gayrı olduklarının benimsenmesi gerekmektedir. Fakat kelam, karşılıklı bir diyalogu gerektiren yönüyle ezeli kabul edildiğinde, Mu°tezile'nin iddia ettiği gibi ezeli varlıkların birden çok olduğu düşüncesine (*te°addud-i kudemā°*) yol açılmış olacaktır. Bu da kelamın biri ezeli, diğeri yaratılmış olmak üzere iki farklı düzeyde ele alınmasını gerektirmektedir. Kavramı bu iki farklı düzeyde değerlendirmek suretiyle literal/lafzi kelamın yaratılmış, buna karşılık lafızda içkin olan nefsi kelamın

¹² Türker, "Giriş," el-Curcānī, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.1, s.79.

¹³ °Abdulcebbār, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, s.183.

yaratılmamış olduğu ileri sürülebilecektir. Diğer bir deyişle bu formülasyon sayesinde, zamansallığı aşan ilahi bir sıfatın tarihsel/zamansal forma bürünmüş halini izah etmek mümkün olacaktır. Bu formülasyon dışındaki (önce-sindeki) seçeneklerden biri, Ehl-i Hadis tarafından, diğeri ise Mu^ctezile tarafından denenmiş ve her ikisinde de meselenin bir yönünün feda edildiği görülmüştür. Çünkü konuya Ehl-i Hadis'in baktığı noktadan yaklaşıldığında ilahi sıfat bütünüyle insani ve zamansal kategoriye indirgenmekte, aşkınlığı sadece retorik düzeyde (*ve'l-keyf mechül*) savunulabilmektedir. Mu^ctezile tarafından bakıldığında ise ilahi sıfatın insan ve tarih ile olan somut/reel irtibatının yadsınması (*ta^cīl*) söz konusu olabilmektedir. Bu açıdan özellikle Eş^carî doktrin, Ehl-i Hadis ve Mu^ctezile karşıtlığından devşirilmiş tecrübeyle ulaşılan bir üst seviye olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Söz konusu teorik arka plan *kelām-ı nefsî* kavramsallaştırmasının üretilme sebebini izah etse de gerçekten insanın bir sözü söylemeden önce onun zihninde bulunup bulunmadığı ya da kelim olarak isimlendirilmesinin doğru olup olmadığı tartışmalıdır. Daha önce er-Rāzî, et-Taftāzānî ve el-Curcānî'den nakledilen ifadeler, *kelām-ı nefsî* kavramının varlığını kabul edip etmemenin, tartışmanın özünü teşkil ettiğini yeterli açıklıkta göstermişti. Bu bağlamda kavramın nass yorumuyla ilişkili fikhi ya da itikadi meseleler üzerindeki dolaylı yansımalarını takip etmek, teorinin uygulamada hangi imkan ya da sınırları muhtevî olduğunu gösterebilir. Bunun için *kelām-ı nefsî* kavramının vahiy, nüzul ve yorum ile olan ilişkisi çerçevesinde düşünülmesi yararlı olacaktır.

3. *Kelām-ı Nefsî ve Vahiy*

Kelam kavramı *kelām-ı nefsî*ye indirgenildiğinde, Kur'an'a *kelāmullāh* sıfatını atfetmek onun ilahi zatın sıfatı olarak arz ettiği niteliği imlemekle sınırlı kalacaktır. Diğer deyişle lafızlardan müteşekkil bir metnin *kelāmullāh* olarak nitelendirilmesi “ancak mecaz kabilinden” mümkün olacaktır. Bu durumda ilahi zatta bulunan ve lafızlardan müteşekkil olmayan, lafızlarla sadece “ifade edilen mana”nın, Allah tarafından peygamberlere intikal ettirilmesinin (*vahyin*) nasıllığı/keyfiyeti önem kazanmaktadır. Çünkü Eş^carî ulemanın yaygın olarak kabul ettiği üzere, bu mananın yine Allah'a ait olan lafızlarla ifade edilmiş olması durumunda, elimizdeki Kur'an'ın lafızları bir taraftan Allah'a ait kabul edilecek, ancak diğer taraftan “Allah kelamı olarak” değerlendirilmemiş olacaktır. Başka bir ifadeyle, böyle bir durumda Allah'ın, yaratılmamış nefsî kelamını yaratılmış lafzi kelam kalıbı içerisinde peygamberlere vahyettiği söylenmiş olacaktır. Bu doğrultuda Ebū Hānife (ö.150/767) namaz esnasında Kur'an'ın başka bir dildeki (Farsçadaki) ter-

cümesini okumanın cevazına hükmederken onun lafız itibariyle değil, lafızların delalet ettiği mana itibariyle *kelāmullāh* olduğunu ifade etmiştir.¹⁴ Haneî fukahasının °Alā°uddīn el-Kāsānī (ö.587/1191), Ebū Hānife'nin bu görüşüne karşı dile getirilen; “Kur'an Arap dili ile indirilmiş olan ilahi kitabın adıdır” şeklindeki itiraza cevap verirken şöyle demektedir:

Arapça olan lafızlara Kur'an denilmesinin nedeni, onların asıl Kur'an'a delalet ediyor olmalarıdır, bu nedenle biz Kur'an yaratılmamıştır derken şu Arapça ibareleri değil, o ibarelerin delalet ettiği hakiki kelimeler olan ilahi sıfatı kast ederiz.¹⁵

Buna karşılık -aralarında bu konunun ne ölçüde tartışılmış olduğunu kestirmek zor olsa da- Ebū Yūsuf (ö.182/798), Muḥammed b. el-Ḥāsen eş-Şeybānī (ö.189/805) ve Muḥammed b. İdrīs eş-Şāfi°ī (ö.204/820) Kur'an'ın hem lafız hem de mana itibariyle Kur'an olduğunu, bu yüzden de namazda Arapça dışında bir şeyin okunmasının caiz olmadığını savunmuşlardır.¹⁶ Ne var ki bu görüşteki alimlerin harf ve seslerden oluşan kelama, yani *kelām-ı nefsiye kelāmullāh* niteliği yükleyip yüklemedikleri, bu fetvayı böyle bir gerekçe üzerine dayandırıp dayandırmadıkları noktasında açık kayıtlar bulunmamaktadır. Buna karşılık Ebū Hānife ve el-Kāsānī meselenin tam da bu yönüne işaret ediyor görünmektedirler. Onlara göre okunan, telaffuz edilen kelimeler en nihayetinde lafzidir, ezeli kelimeler değildir, ama bu lafzi kelamın delalet ettiği *medlūl ezeli*dir. Lafızlara da bu itibarla, yani bir bakıma mecaz kabilinden olmak üzere *el-Ḳur°ān* denilmektedir. Ebū Hānife'nin bu fetvaya, “ve innehu le-fi zūburi'l-evvelīn/O Kur'an elbet evvelkilerin kitaplarında da vardır” (26/eş-Şu°arā°:196) ayetini gerekçe gösterdiği ifade edilmektedir. Ayet üzerinden yapılan bu gerekçelendirme tefsir geleneğinde tartışılmış olsa da Ebū Hānife'nin kendi söylemini geliştirirken teorik bir gerekçelendirme arayışı içinde olduğunu göstermek için yeterlidir.

Bu noktada Ebū Hānife'nin durduğu konum, *kelām-ı nefsi* kavramlaştırmasının mantıksal sonuçlarını öngörme açısından yeterince dikkatli görünmemektedir. Çünkü asıl kelamın ses ve yazıdan oluşmadığını, Allah'ın ezeli kelamı olarak nitelenen *kelāmullāh*ın ses ve yazı tarafından kendisine delalet edilen mana olduğunu –ki bu kabuller er-Rāzī, et-Taftāzānī ve el-Curcānī gibi alimler tarafından açıkça dillendirilmektedir– söylemek, ses ve yazıdan

¹⁴ °Alā°uddīn el-Kāsānī, *Bedā°i°u'ş-Şanā°i° fi Tertibi'ş-Şerā°i°* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-°İlmiyye, 1986), c.1, s.112.

¹⁵ El-Kāsānī, *Bedā°i°u'ş-Şanā°i°*, c.1, ss.112-113.

¹⁶ El-Kāsānī, *Bedā°i°u'ş-Şanā°i°*, c.1, s.112.

müteşekkil lafzi kelamın ezeli olmadığını ve *kelāmullāh* sıfatı sayılamayacağını söylemek demektir. Zaten Ehl-i Hadis ile Eş°arī/Māturīdī kanadı arasındaki can alıcı farklılık tam da bu noktadır. Görünen o ki Ebū Ḥanīfe mesele-ye sadece bu açıdan odaklanmıştır. Ancak Ebū Yūsuf, eş-Şeybānī, eş-Şāfi° gibi Ebū Ḥanīfe dışındaki alimler ses ve yazıdan müteşekkil lafzi kelamın aslında *kelāmullāh*ın bizzat kendisi olmadığını, sadece ona delalet ettiğini biliyor ve kabul ediyor olmalarına rağmen –ki bütün bu alimlerin müntesibi buldukları kelam paradigması bunu gerektirmektedir– yine de lafzi kelamın Allah’a aitliği konusunda ısrarcıdır. Çünkü lafzi kelamın Allah’ın ezeli sıfatı olup olmaması başka, “Allah’a ait, Allah tarafından yaratılmış” olması başka bir meseledir. Bu bağlamda *kelāmullāh* terimi ile Allah’ın zatına ait ezeli sıfat kast edilebileceği gibi, terimin geniş manada kullanılması durumunda, Allah’a ait olan yaratılmış kelam anlamı da kast edilebilir. Hz. Musa’ya yanan bir ağaç aracılığıyla iletilen bu zati ve ezeli kelamın, diğer peygamberlere de yine Allah’a ait olan yaratılmış sözler aracılığıyla ulaştırıldığı söylenebilir. Kur’an metninin lafzi boyutuyla da Allah kelamı (*kelāmullāh*) olduğu ve bu yüzden namazda Arapça lafızlardan müteşekkil bu metinden başkasının okunmasının doğru olmayacağı düşüncesi, *kelāmullāh* teriminin bu geniş anlamına dayanıyor olmalıdır. Ebū Ḥanīfe *kelāmullāh* kavramını sadece nefsi kelama hasrediyor görünmektedir. Ancak lafzi kelam, dar anlamda olmasa da geniş anlamda *kelāmullāh* sayılır, çünkü nihayetinde bu lafızlar Allah’a aittir.

Kur’an lafızlarının Allah’a ait olmadığı düşüncesi bu yönüyle Tefsir disiplininde daha çok °Ulūmu’l-Kur°ān literatüründe tartışılmış ve Kur’an lafızlarının Allah’a ait olmadığı yönünde görüşler dile getirilmiştir. Ez-Zerkeşī (ö.794/1392) ve es-Suyūfī’nin (ö.911/1505) aktardıkları bu görüşlerden ilkinde göre Kur’an Cebrail tarafından Allah’tan mana olarak alınmış ve Arap dilinde lafızlara dökülüp Hz. Peygamber’e iletilmiştir; ikincisine göre ise Hz. Peygamber’e mana olarak nakledilmiş ve onun tarafından Arapça ibarelere dökülmüştür.¹⁷ Ancak bu görüşlerin ikisi de genel kabule mazhar olmuş değildir. Kabul göreni, Kur’an’ın hem lafız hem mana itibarıyla Allah tarafından indirilmiş olduğu şeklindeki görüştür. Haddizatında ilahi kelamın tabiatı konusunda diğer ikisinin zayıf olduğu açıktır. Çünkü lafız ile anlam arasında entelektüel düzeyde yapılabilecek ayrımı değer düzeyinde yapmak, anlam lehinde lafzı değersizleştirmek yanıltıcı olabilir. Dolayısıyla

¹⁷ Ez-Zerkeşī, *el-Burhān fī °Ulūmi’l-Kur°ān*, tah. M. Ebū’l-Faḍl İbrāhīm (Kahire: Dāru’l-Turās, 1984), c.1, s.230; es-Suyūfī, *el-İtkān fī °Ulūmi’l-Kur°ān*, tah. M. Ebū’l-Faḍl İbrāhīm (Kahire: el-Hey°etu’l-°Ämme el-Mişriyye li’l-Kitāb, 1974), c.1, ss.157-158.

Eş°arî/Mâturîdî ulemanın Kur'an lafızlarının Allah'a aidiyeti konusunda görüş birliği içinde olmaları anlamlı görünmektedir. Bu durumda Kur'an lafızları Allah'ın ezeli ve zati sıfatının bizzat kendisi olarak kabul edilmeyip sadece ona delalet eden lafızlar olarak değerlendirilseler bile, bu durum onların Allah'a aidiyetini ya da değerini herhangi bir şekilde sorunsallaştırılmaktadır. Dolayısıyla buradan hareketle vahyin inzal keyfiyeti açısından herhangi bir sorun ya da belirsizlik olduğu sonucuna varmak doğru değildir. Diğer taraftan *kelām-ı nefsî* kavramı, vahyin inzal keyfiyetinden ziyade, yorum açısından farklı perspektifleri ihtiva ediyor olabilir. Çünkü anlamın "dile gelme" hadisesinden önceki mevcudiyeti ve "dile geliş" in bir yorum süreci olarak macerası, bu kavramın "yorum" ile olan sıkı irtibatını göstermektedir.

4. *Kelām-ı Nefsî* ve İç Söz (*Verbum Interius*)

Kelām-ı nefsî kavramı belli açılardan Hıristiyan teolojisindeki "iç söz" (*verbum interius*) kavramı ile benzerlik arz etse de ondan köklü bir şekilde farklılaştığı noktalar söz konusudur. Farklılıklar iki teolojik alanın temel ihtilaflarını, benzerlikler ise iki kavramın en nihayetinde Tanrı-âlem ilişkisi çerçevesinde geliştirilmiş olduğunu yansıtır niteliktedir. Her ne kadar doğrudan nass yorumu ile ilişkilendirilmemiş olsa da *kelām-ı nefsî* kavramının hermenötik uzantılara açık olduğunu söylemek imkan dahilindedir. "İç söz" ifadesi ise modern hermenötikte dil-düşünce ilişkisi bağlamında kullanılan bir kavramdır. Hans-Georg Gadamer (1900-2002) hermenötik problemin evrenselliğini, yani her türlü insan bilgisinin yorum aracılığıyla ve dilsellik içerisinde inşa ediliyor oluşunun salt insan bilimlerinin metodoloji arayışına mahsus olmayıp evrensel bir nitelik arz ettiğini ortaya koyabilmek için,¹⁸ Augustine'nin (354-430) "iç söz" (*verbum interius*) düşüncesinden ilham aldığını ifade eder.¹⁹ Kavramın açtığı perspektif, hem yorum sürecinin bizim bir sözü/metni karşımızda bulduğumuz andan daha geriye gidiyor olmasında hem de düşüncenin "dile bağımlılığına" dair tartışmada kendisini göstermektedir. Bu nedenle önce bu iki kavramın kısa bir mukayesesini yapmak ve her ikisinin (özellikle *kelām-ı nefsî* kavramının) yorum ile olan ilişkisine yakından bakmak yerinde olacaktır.

¹⁸ Hans-Georg Gadamer, "The Universality of the Hermeneutical Problem," David Linge (ed. ve terc.), *Philosophical Hermeneutics* (London: University of California Press, 1977) içinde, ss.3-17.

¹⁹ Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, terc. Joel Weinsheimer (New Heaven: Yale University Press, 1994), ss.xiii-xiv.

Augustine'in, yüzyıllar sonra Gadamer'in hermenötik sorununun evrenselliliğine dair tezinin ilham kaynağı olan "iç söz" kavramı²⁰ aşkın tanrısal varlığın tarihsel/zamansal forma girmiş haline (Tanrı'nın, İsa'nın bedeninde yeryüzüne inmesine) kelam sıfatı ile işaret etmekte ve ezelilik ile değişim arasındaki uzlaşmazlığın giderilmesini hedeflemektedir. Aslında "iç söz" kavramı ile *kelām-ı nefsi* kavramının nihai kertede benzer kaygıların sonucu olup olmadıkları tartışılabilir. Çünkü ikisinde de hem aşkın Tanrısal niteliğin (sıfatın) muhafazası hem de bu aşkın Tanrısal niteliğin âlem ile olan ilişkisinin izahı hedeflenmektedir. Platon'un Sofist diyalogunda "iç konuşma" olarak ifade edilen kavram²¹ Stoacılar da *endiathetos* (iç konuşma) ve *prophorikos* (dış konuşma) şeklinde ikili bir tasnif üzerinden detaylandırılmış, ardından Augustine tarafından insan zihninde bulunan ve henüz belli bir forma sokulmamış, *saf entelektüel ve evrensel söz* (herhangi bir tarihsel/zamansal dil kalıbına dökülmemiş söz) anlamında *iç söz* kavramına dönüşmüştür.²² Stoacılar da, *internal logos/endiathetos* (iç konuşma), düşüncenin dilde dışavurumundan önceki refleksiyonu anlamında kullanılıyordu.²³ *External logos/prophorikos* (dış konuşma) ise bu refleksiyonun dil tarafından dışsallaştırılmış hali idi ve bir bakıma ikincil öneme sahipti. Ancak Augustine, Stoacılardaki bu ayrım ve değer yükleme mantığını hem benimsedi hem de bir bakıma aşmayı denedi. Çünkü Augustine için bu ayrım bir yönüyle, tarihsel bir şahsiyet olarak İsa'nın bedeninde somutlaşan aşkın Tanrısal Söz'ün bu tarihselliği aşan mutlak ve evrensel zatına işaret etmekteydi. Nasıl ki biz bir insanın dilinden dökülen lafızlardan yola çıkarak onun zihnindeki manayı bütün yönleriyle kavrayamıyorsak, tarihsel forma bürünmüş Tanrısal Söz olan İsa'nın da bütün yönleriyle aşkın Tanrısal Söz olduğunu düşünemeyiz. Tanrısal zaman üstüdür. Bu yüzden tıpkı *dış söz/lafız iç söze* kısmen işaret ettiği gibi, zamansal boyuttaki Tanrısal Söz de aşkın Tanrısal Söz'e ancak bir yönüyle delalet eder.²⁴ Bu yönüyle Augustine, Stoacıların iç konuşma ve dış konuşma arasında iç konuşma lehine yaptıkları ayrımı benimsemiştir. Ancak bu tercih, Hıristiyan teolojisi için yeterli değildir. Çünkü aşkın Tanrısal varlık kadar onun bedenlenmiş hali olan İsa'nın bu niteliklerle kabulü de

²⁰ Augustine, *On The Trinity: Books 8-15*, terc. Stephen McKenna, ed. Gareth B. Matthews (New York: Cambridge University Press, 2002), ss.186-187 (15.10.19).

²¹ Jussi Backman, "Hermeneutics and the Ancient Philosophical Legacy," Niall Keane & Chris Lawn (ed.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (Oxford: Wiley Blackwell, 2016) içinde, s.25.

²² Robert H. Ayers, *Language, Logic, and Reason in the Church Fathers* (New York: Georg Olms Verlag Hildesheim, 1979), s.71; Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, s.35.

²³ Jean Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, terc. Kathryn Plant (Chesham: Acumen Publishing Limited, 2003), s.134.

²⁴ Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, s.36.

Hıristiyan teolojisi için önemlidir. Bu nedenle Augustine için dil öncesi *iç söz* kadar *dış söz*, yani dilin düşüncüyü dışavurumu da başlı başına önemli idi. Çünkü enkarnasyon düşüncesinde ifade edildiği şekliyle “Tanrının insan suretinde bedenlenmesi”, diğer deyişle enkarnasyonun “maddiliği” mutlaka vurgulanmalıydı. Biçim ile öz arasında öz lehine bir değer ayrımı yapmak Augustine için problemliydi. Bu da enkarnasyonun anlam ve değerini vurgulama amacını güden Hıristiyan teolojisinin dilin hem sınırlılığını hem de önemini kavraması anlamına geliyordu. Dahası Hıristiyan teolojisinde, öz ile biçim ya da beden ile ruh arasındaki ayrım zamanla belirsizleşiyor, bu çiftler “ne aynı ne gayrı” şeklinde niteleniyordu. İşte Augustine’de Gadamer’in ilgisini çeken nokta burasıdır. Gadamer’e göre enkarnasyon düşüncesinde nihai olarak *iç söz* ile *dış söz* özdeşleşmektedir. Çünkü enkarnasyon tam bir cisimlenme değildir. Beden ve ruhun birbirinden büsbütün ayrı iki varlık olarak birleşmesi, Platoncu ve Pythagorasçı felsefede varsayılan ruh-beden ilişkisidir.²⁵ Gadamer, Hıristiyan teolojisinin dili keşfettiğini, dil dışında ve dilden mutlak bağımsız bir düşüncenin bulunmayışını fark ettiğini düşünmektedir. Her ne kadar Hıristiyan teolojisi tam olarak dil/düşünce ilişkisini konu edinmiş değilse de²⁶ Gadamer, üçleme doktrininin gizemini çözecek kavramsal araçlara ulaşmak için *verbum* problemine ilgi duymuştur.²⁷ Hıristiyan teologların nokta bir bakıma *iç söz* ile *dış söz*ün birbirinin ne aynı ne gayrı oldukları şeklinde özetlenebilir ve Gadamer hermenötüğü açısından bu özdeşleşme, düşüncenin saf eyleminin dildeki dışsallaşmasından bütünüyle ayrışamayacağı anlamına gelmektedir.²⁸ Çünkü bu durumda artık düşünce dilde dışsallaştığı, dilselleştiği zaman bu dışsallaşma eksik/kusurlu olarak görülmeyecek, hatta alternatifsiz olduğu fark edilecektir. *İç söz*ün dışsallaşmasının/ifade edilmesinin yegane yolu dildir. Dilsellikte dışsallaşmadan, düşüncenin varlığının evrensel boyut kazanamayacağı şu şekilde dile getirilmiştir:

Düşüncenin *iç* diyalog olarak kaldığı ve sesli hiçbir *dış* form bulamadığı dünya ne türde bir dünyadır? Böyle bir şey var mıdır? Düşüncemiz daima belirli bir dilin patikalarını izlememekte midir ve biz, eğer gerçekten onu konuşmak istiyorsa insanın bir dil içinde düşünmesi gerektiğini tam anla-

²⁵ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, terc. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), c.2, s.219.

²⁶ Hıristiyan teologlarının (Tertullian, Augustine ve Aquinas’ın) dil-düşünce ilişkisi konusundaki görüşleri için bkz. Robert H. Ayers, *Language, Logic, and Reason in the Church Fathers*, ss.7-121.

²⁷ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, c.2, s.219.

²⁸ Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, ss.134-135.

mıyla bilmiyor muyuz? (...) “Aklın dili,” bir özel/kendi başına dil değildir. Bu yüzden, dile bağımlılığın aşılamayacağı dikkate alınırsa, aklın saf akıl diliyle, tabiri caizse, konuşulan bir “iç kelime” hakkında konuşmak hangi anlamda mümkündür?²⁹

Bu açıdan bakıldığında Gadamer için özelde Augustine genelde Hıristiyan teolojisi, bütün bir Batı düşünce tarihindeki “dilin unutulmuşluğu” macerası içinde istisna konumundadır.³⁰ Görülebileceği üzere Gadamer açısından Hıristiyan teolojisinin iç konuşma ile lafız arasındaki farklılığa değil özdeşliğe yaptığı vurgu önemlidir. Bu noktada Gadamer’in Augustine’i belli oranda aşırı yoruma tabi tuttuğu söylenebilir. Çünkü Augustine insanın kalbinde Grekçeye, Latinceye ya da herhangi başka bir dile ait olmayan bir *iç sözün* bulunduğunu ve bunun dile gelen sözden önce, apayrı bir varlığa sahip olduğunu bütün açıklığı ile ifade eder.³¹ Gadamer’in varmak istediği nokta, insanın dilin belirlenmesi dışında bir düşünceye zaten sahip olmayacağı, dil dolayımı olmaksızın düşüncenin mümkün olmadığı şeklinde bir sonuçtur.³² Ancak bunu Augustine üzerinden temellendirmek, Hıristiyan teolojisinin kendinde “Tanrı” kavramını yadsıyabileceğini düşünmek olacaktır. Dil öncesi bir “iç söz”ün varlığını kabul etmek “Tanrı” kavramını temellendirmek için Augustine açısından zorunlu, fakat Tanrı kavramını temellendirme amacı olmayan Gadamer için önemsizdir.³³ Diğer taraftan kelimelerdeki lafzi-nefsî ayrımı, sözün önce insan zihninde şekillendiği, ardından dile döktüğü kabulü üzerinden hareket eder. Hıristiyan teolojisinde bu ayrım, enkarnasyonun izah edilebilmesi için belirsizleştirilir. Çünkü Tanrının insan bedeninde dünyaya inmiş olduğunun izahı ancak *iç söz* ile *dış sözün* büsbütün ayrı varlıklar olmadığını kabul edilmesi ile mümkün görünmektedir. Buna karşılık İslam kelimelerinde *tevhîd* ve *tenzîh* düşüncesi, *iç söz* ile *dış söz* (*nefsî kelâm* ile *lafzî kelâm*) arasındaki ayrımın belirgin bir şekilde vurgulanmasını mümkün kılmıştır. Söz konusu ayrımın Hıristiyan teolojisinde büsbütün ortadan kalktığını söylemek de zordur. Doğrusu böyle bir ayrımın neredeyse bütünüyle yadsınması ve *iç sözün* *dış söze* bağlı olarak ve ancak onun üzerinden var olabildiğinin düşünülmesi Gadamer’in Augustine’de ve

²⁹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, c.2, s.223.

³⁰ Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, s.135.

³¹ Augustine, *On The Trinity: Books 8-15*, ss.186-187 (15.10.19).

³² Günter Figal, “The Doing of the Thing Itself: Gadamer’s Hermeneutic Ontology of Language,” Robert J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2002) içinde, s.105.

³³ Alexander S. Jensen, “The Inner Word: Augustine and Gadamer on Language, Meaning and Being”, Lubicia Učnik ve Anita Williams (ed.), *Phenomenology and the Problem of Meaning in Human Life and History* (Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2017) içinde, s.266.

Thomas Aquinas'ta (1225-1274) bulmak istediği bir yoruma benzemektedir. Çünkü Gadamer için hermenötik problemin evrenselliği, anlamın dil düzeyinde ve dil dolayımında varlık kazandığının ortaya konulabilmesine bağlıdır.

Düşünce olan konu ile kelime mümkün olduğunca sıkı şekilde birbirlerine aittirler. Bu birliktelik öylesine güçlüdür ki, kelime zihinde “düşüncenin nesnesi” dışında/paralelinde tali bir yeri işgal ediyor değildir; aksine söz bilginin ikmal edildiği –yani içinde düşüncenin nesnesinin tam olarak düşünüldüğü– şeydir.³⁴

Gadamer'e göre anlam, kelimenin ardında/ötesinde bulunan değil, kelime seslendirildiğinde olup biten bir şeydir. Bununla beraber kelime ile anlam birebir aynı da değildir, çünkü aynı anlam farklı kelimelerle ya da farklı anlamlar aynı kelime ile ifade edilebilmektedir. Bu yüzden kelime ve anlam, karşılıklı olarak birbirlerine bağlıdır; biri olmadan diğeri düşünülemez. İşte Hıristiyan teolojisinin enkarnasyon kaygısı ile *iç söz* ve *dış söz* arasında tesis ettiği birlik, Gadamer'in kelime ile anlam arasında olduğunu düşündüğü bu birliği yansıtmaktadır.³⁵ Uzun vadede Gadamer'in buradan devşirmek istediği netice şudur: Söze dökülen, dile gelen şey ancak dil ile ve dilde anlaşılabilir. Anlam bir niyet, kasıt ya da zihinsel süreçte değil, dildedir.³⁶ Dil olmaksızın anlaşılabilir olan bir şey yoktur, bu yüzden de dil, anlama nazaran ikincil/tali bir şey olarak değerlendirilemez. “Anlaşılabilen varlık dildir.”³⁷

5. *Kelām-ı Nefsī* ve Yorum

Kelām-ı nefsī kavramı dil kalıbına dökülen “söz”ün, dil öncesinde mevcut olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Biz bir sözü söylemeden ya da bir yazıyı yazmadan önce onu zihnimizde tasarlarız. Böylece “dile gelen” söz, dilden önce insan zihninde, dildeki halinden farklı bir tarzda varlık kazanır. Bunun insanın genel “bilgi”si ile aynı olmadığı açıktır. Dile gelen her söz zorunlu olarak bilgidен neşet etmez; basitçe ifade etmek gerekirse, insan bilmediği bir şeyi de konuşabilir. Bu bakımdan Mu‘tezile'nin *kelām-ı nefsī* ile ilahi ilim kavramını bir tutması, bizzat Mu‘tezile'nin benimsediği *қыāsu'l-gā'ib* ‘alā’ş-şāhid kaidesi gereği, yeterince titiz bir değerlendirme değildir. Çünkü benim herhangi bir konu hakkındaki “bilgim” ile o konu hakkında söylemeyi tasarladığım şeyin zihnimdeki hali birebir aynı değildir.

³⁴ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, c.2, s.230.

³⁵ Figal, “The Doing of the Thing Itself,” s.113.

³⁶ Figal, “The Doing of the Thing Itself,” s.115.

³⁷ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, c.2, s.297.

Bu ikisi arasında bir süreç ilişkisi olduğunu söylemek, yani dil yoluyla ifade etmeyi tasarladığım şeyin, dil öncesinde zihnimde bulunan halinin mevcut bilgi hazinemden derlenmiş olduğunu düşünmek mümkündür. Ancak yine de bu kadarı, bu ikisini eşitlemek için yeterli değildir. Belki de bu farklılık nedeniyle hem Ortaçağ Hıristiyan hermenötüğündeki “iç söz” kavramında hem de bizdeki *kelām-ı nefsi* kavramında, söz öncesinde zihinde bulunan manaya *kelām* adı verilmiştir. Arap edebiyatında bu husus, “asıl söz kalptedir, dil ise ona bir delil kılınmıştır (*inne'l-kelām le-fi'l-fu'ād ve innemā cu'ile'l-lisān 'aleyhi delilen*)” şeklinde ifade edilmiştir.

Kelām-ı nefsi kavramı, dile dökülen sözlerin aslında zihindeki mananın tabirini, yani bir bağlantı noktasından geçmek suretiyle farklı bir varlık alanına transferini ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, insanın dilinden çıkan her söz, aslında onun iç dünyasındaki anlamın bir transferidir, dolayısıyla da bir tür “yorum” içerir. Çünkü bir varlık alanından diğer bir varlık alanına geçerken bütünüyle değil, ancak geçmekte olduğu varlık alanının imkan ve sınırlılıklarına göre şekil alarak, yeniden inşa edilerek intikal eder. Diğer deyişle aklımızdaki “anlam”, söze dökülürken “dilinin imkan ve sınırlılıkları çerçevesinde yeniden inşa edilir.” Bu “yeniden inşa” nedeniyle, konuşmak bir yorum sayılabilir. Kimi zaman dilin aklımızdakileri ifade etmeye yetmediğini düşünmemiz, iki varlık alanı arasındaki derin farklılıktan kaynaklanmaktadır. Dilin gündelik/sıradan kullanımında kendisini nadiren gösteren bu hususiyet sanatta ve din dilinde yoğun olarak hissedilebilir. Şair; “çocuk e harfine yaslanmış uyuyordu, sonra saçlarımız kapandı, denklelerimiz bağlandı sonra...”³⁸ dizeleriyle bu kelimelerden anlaşılan birebir anlamın çok ötesinde bir şey kast ediyor olmalıdır. Benzer şekilde; “Kafirlerin amel-leri ıssız çöldeki serap gibidir. Susamış kimse onu su sanır. Yanına geldiğinde hiçbir şey bulamaz. Ancak Allah'ı yanında bulur da Allah onun hesabını tastamam görür. Allah hesabı çabuk görendir” (24/en-Nür:39) ayetinde de anlamın, dilin sınırlarına dayandığını hissetmek mümkündür.

Gadamer'in ikisini özdeşleştirmekte ısrar etmesine karşın, dilin anlamdan farklı bir varlık tarzına sahip olması onun kendine özgü sınırlılıklarının bulunmasını da gerektirir. Zihnimdeki anlam alabildiğine geniş ve esnek olsa da onu dile getirirken, dil içerisinde, dilin kurallarına ve sistematiğine göre yeniden inşa ederim. Bu yeniden inşa sürecinde kendi kastım kadar “dil alanı”nın kuralları ve koşulları da iş başındadır. Böylelikle ortaya çıkan “söz” hem benim kastıma hem de dilin doğasına bağlı olarak şekillenir. Bir bakıma

³⁸ İsmet Özel, “Tüfenk”, *Erbain: Kırk Yılın Şiirleri* (İstanbul: İklim Yayınları, 1987) içinde, s.23.

bu söz, zihnimdeki anlamın dil dünyası içinde yorumlanması, oraya uyarlanmasıdır ve artık zihnimdeki anlam ile birebir aynı değildir. Bu da sözün “anlamı” ile “söz sahibinin maksadı”nın birebir aynı olamayacağını gösterir. Söz, sözün sahibinin maksadına delalet eder, yani ona bir yönüyle işaret eder, ama onu birebir karşılamaz. Zaten öyle olsaydı kimse yanlış anlaşılmaz, hiçbir söz/metin yoruma ihtiyaç duymazdı. Yorum olgusunun yegane varlık sebebi bu olmasa da dilin tabiatının yorumu zorunlu hale getirdiğini düşünmek mümkündür. Söz bir yönüyle sahibinin maksadına işaret ederken bir başka yönüyle onu aşar. Ancak bu “aşma” her zaman artı anlam olmak durumunda değildir. Kimi zaman yetersizlik/eksiklik şeklinde de gerçekleşebilir, ama her halükarda söz ile “kasıt” birebir örtüşmez. Eksik ya da fazla olan kısım, zihinde bulunan “anlam”ın dile dökülürken girdiği yeniden inşa sürecinin ürünüdür. Dilin tabiatı toplumsal uzlaşım/uylaşım üzerinden şekillendiği ve senkronik düzeyde (eşzamanlılık çerçevesinde) büyük oranda stabil olduğu için, söz içerisinde sözün sahibinin kastını “aşan” yönlerin söz sahibinden bağımsız olarak ve dilin kurallarına göre yeniden inşa edilmeleri gerekir. Burada artık ikinci bir “yeniden inşa” başlamış durumdadır. İlkinde bizzat söz sahibi kendi iradesini ya da zihninde bulunan anlamı dilin dünyasına uyarlayarak onu bu yeni dünya içerisinde yeniden inşa ediyorken, ikincisinde sözün muhatabı sözün söz sahibinin kastını aşan kısmını dil kuralları içerisinde yeniden inşa ederek anlamaya çalışmaktadır. Fakat takdir edileceği üzere bu ikinci “yeniden inşa”, her ne kadar dil kuralları içerisinde gerçekleşse de belli ölçüde okuyucu/dinleyici iradesine bağlı olarak icra edilmektedir. Biz bir sözü anlarken aslında, o sözden söz sahibinin neyi kast ettiğinin peşine düşeriz; ne var ki söz sahibinin kastı artık sadece sahibinin zihnindeki haliyle değil, “dil dünyasına girmiş, dilsel olarak formatlanmış” haliyle önümüzdedir. Yani söz sahibi zaten kendi kastını dil içerisinde formatlamış, yeniden inşa etmiş ve bize o şekilde sunmuş bulunmaktadır. Bu durumda biz aslında “yorumlanmış bir kastın” peşindeyizdir. Üstelik sözün içerisinde söz sahibinin kastını gösteren kısmı kusursuz bir şekilde anlayabildiğimizi varsayacak olsak bile, aynı sözün içerisinde bulunan ve kastı aşan (dilde yeniden inşa edilirken üretilmiş olan) kısmı ise hem dil kuralları çerçevesinde hem de kendi irade/eğilim ve diğer özelliklerimiz üzerinden yeniden inşa ederiz. Böylece bizim sözü/metni anlamamız, iki kez yorum süzgecinden geçerek gerçekleşir.

Sonuç

Kelām-ı nefsi ve belirli açılardan ona muadil olduğu düşünülebilecek “iç söz (*verbum interius*)” kavramının, bu yazıda dil-düşünce ilişkisi çerçevesinde ele alınan yönlerinden başka uzantıları da bulunmaktadır. Ancak bu yazının konusu çerçevesinde bu kavram bize, zihindeki dil öncesi tasavvurun, dile dökülme sürecinde başka bir varlık alanına intikal etmenin gerektirdiği dönüşümleri geçirdiğini ima etmektedir. Bu dönüşümün vahyin nüzul keyfiyeti açısından belirgin bir tartışmaya neden olduğunu söylemek zor olsa da “anlama” ve “yorumlama” faaliyetinin dolaylılığı ve öznelliği gibi çağrışımlara sahip olacağı açıktır. Çünkü bu kavram ile ilgili tartışmalardan dilsellikte ifadesini bulan her anlatımın zihinden dile dökülürken/dilde yeniden inşa edilirken farklılaştığını ve bu farklılaşmanın dilsellik sonrasındaki iletişim düzeyinde ikinci kez tekrarlandığını çıkarabiliriz. Anlama eyleminin yorum ile bu denli iç içe gelişen bir sürece tekabül edişi, her anlamının bir şekilde öznel olması demektir. Bu öznellik sorgusuzca yadsınacak, değersizleştirilecek bir hususiyet olarak düşünülmemelidir. Çünkü bu, dilin, tarihin herhangi bir kesitinde görünürde ve tedavülde olan stabilliği içerisinde vücut bulmuş bir öznelliktir. Diğer bir deyişle bu, büsbütün bir öznellik değil, dili kullanan bütün toplum bireylerinin ortak ufku içerisinde bir öznelliktir. Tabiatıyla öznelliğin bu düzeye kadar sınırlandırılabilmesi, herhangi bir sözü/metni anlamaya çalışan “yorumcunun” dilin bütün imkanlarını kusursuz bir şekilde devreye sokabilmesine bağlıdır. Yani yorumcu dili kavrama ve metne aşinalık (ve yorumun gerektirdiği diğer hasletler) konusunda kusurlu ise bu öznellik giderek büyüyecek ve yorumu temelden belirleyici hale gelebilecektir. Buna karşılık yorumcu, dili ve yorumun diğer kriterlerini (metnin içyapısını, türünü, tarihsel/kültürel çerçevesini vs.) olabildiğince deruhte ettiği takdirde öznelliğini büyük oranda nesnelleştirebilmiş olacaktır. Özneliğin nesnelleşmesi Hegelci diyalektik çerçevesinde düşünülebilir. Kişi, mensubu bulunduğu toplumun kültür ve dil mirasını bihakkın kavradığı, ehliyet ve yetkinlik sahibi olduğu zaman, artık onun öznel yaklaşımları kendiliğinden toplumsal düzeyde nesnellik arz eden yaklaşımlarla keşişecektir. Elbette bu noktada “iyi niyet” her zaman mevcut kabul edilmektedir. Çünkü niyetin, “doğru bir şekilde anlamak” dışında bir şeye yönelik olması, yoruma ve anlama faaliyetine dair bütün teorileri çaresiz bırakır ve bu yönüyle kötü niyet, “konu dışı” bir unsurdur. İyi niyet çerçevesinde ve gerekli bütün donanımlara sahip (yetkin) bir yorumcunun “öznelliği”, adına “nesnel” diyebileceğimiz şey ile büyük oranda keşişebilir. Ancak bu keşişme, yorumcunun öznelliğini büsbütün yok etmez. Nihayetinde her yorumcu “kendi yoru-

mu”nu yapar, “kendi anladığı şekilde” anlar. Bu yüzden de herhangi bir söz/metin karşısında anlama faaliyetine girişen bir yorumcu, anladığı “anlam” ile sözün sahibinin kastının ya da “metnin anlamı”nın birebir örtüştüğünü iddia etmenin hesabını veremez. Çünkü o hep kendi anladığı “anlam”dan söz ediyor olacaktır. Yorumcunun bahsi geçen iki yorum sürecini, iki “yeniden inşa” macerasını yok sayması ve metinden anladığı manayı “metnin manası” ya da “yazarın kastı” diye lanse etmesi, hermenötik çerçevede naif görünmektedir.

Kur’an yorumu/tefsiri söz konusu olduğunda ilk “yeniden inşa” faaliyetinin ilahi kudret ile bağdaştırılması sorunlu görülebilir. Ancak Allah’ın zâtında ezeli olarak kaim olan bir mananın “dil dünyası” (Arap dili) içerisinde bizzat Allah tarafından yeniden inşa edilmesinde de aynı tür bir farklılaşma olduğunu söylemek mümkündür. Bu farklılaşma ilahi kudretin eksikliğinden değil, dilin sınırlılığından kaynaklanır. Kaldı ki insan dilinin ilahi zata ait bir manayı bütünüyle kuşatabilmesi mümkün değildir. Diğer taraftan bir Kur’an ayetini anlama çabasına girişen yorumcu, yukarıdaki “ikinci yeniden inşa” süreci ile de karşı karşıya kalacaktır. Bu iki sürecin sonucunda yorumcunun/müfessirin Kur’an’dan anladığı şey, her zaman onun “kendi anladığı anlam” olacaktır. Şu halde bir Kur’an ayetini okuyarak “Allah şöyle buyurdu” demek, anlaşılman mana ile “Allah’ın buyruğu”nu doğrudan özdeşleştirmek pedagojik (vaaz/irşat) dilde anlaşılabilir olsa da ilmi/entelektüel düzeyde, *kelāmullāhın* mahiyeti tartışmalarının da gösterdiği üzere, tartışmaya açık görünmektedir. Bu nedenle olsa gerek; klasik tefsir bilginleri sıklıkla yorumlarını *Allāhu a’lem* diyerek sonlandırmışlardır. İctihadın müçtehide özgü kabul edilmesi ve her müçtehidin yanılabilirliğinin, yanılma dahi bir sevap alacağına, icthadın sadece müçtehidin bağlayacağına vurgulanmış olması bu bağlamda dikkate değerdir.³⁹ Bu durum, yapılan yorumların de-

³⁹ *Ez-Zerkeşî*’nin *el-Burhān*’da Şemsüddin el-Huveyyî’ye atfen naklettiği şu satırların benzerlerine tefsir ve *‘ulūmu’l-Kur’ān* literatüründe sıklıkla rastlamak mümkündür: “Tefsir ilmi hem çetin hem kolaydır. Çetinliği pek çok bakımdan açıktır, ama bunların en açık olanı şudur: (Kur’an) öyle bir mükellimin kelimidir ki insanların bu mükellimin kastının ne olduğunu kendisinden dinleyerek öğrenmeleri mümkün değildir. Üstelik şiir ve mesellerde olduğu gibi Kur’an’ın, mükelliminin kastına ulaşmanın (başka) imkanı yoktur. İnsan, konuşan kimsenin muradını ya ondan işiterek ya da ondan işitmiş olandan işiterek öğrenebilir. Kur’an’ın tefsirinin doğruluğu/kesinliği de ancak Allah’ın peygamberinden işitilerek bilinebilir. Ne var ki birkaç ayet haricinde, Hz. Peygamber’den bu tür bilgi gelmiş değildir. O halde Allah’ın muradına dair bilgi ancak bazı delil ve emarelerle elde edilebilir. Durumun böyle olmasının hikmeti şudur: Allah Teâlâ kullarının kitabı üzerinde tefekkür etmelerini murat etmiş, bu yüzden de peygamberine kitabındaki muradı açıkça beyan etmesini (*tansîs*) emretmemiştir. Hz. Peygamber ise sadece *tefsîr* yapan bazı kimselerin görüşlerini tasvip etmekle yetinmiştir ki bu da Allah’tan ve peygamberinden doğrudan bilgi gelmediği halde tefsir yapmanın cevazına dair kesin bir delil teşkil eder. Bil ki bazı insanlar; “ben hiçbir kitabı etüt etmeden şu kadar kitap yazdım” gibi sözler söyleyip iftihar etmekte ve bunun bir övgü

ğersizliği anlamına gelmemektedir, aksine insanın içinden çıkamayacağı bu derin özneliğin farkında olmak, böyle bir özneliğin alternatifsizliğini görmek yorumcuya “bir yorumcu olarak” haddini bildirecektir. Haddini, yani sınırlarını, koşullarını, imkanlarını bilen yorumcu kendi yorumunu mutlaklaştırmadan, başka yorumlara açık bir şekilde düşünmeyi sürdürebilir. Bu nitelikteki öznel yorumlar giderek ortak bir iletişim ağı içerisinde paylaşıp tartışılacak ve bu tartışmalarda hesap verebilen yorumlar toplumsal düzeyde nesnellığe mazhar olacaktır. Gelenek, bu şekilde uzun bir süreçte tartışılmış ve şu ya da bu ölçüde hesabı verilmiş yorum pratiklerinin bütünüdür ve bu bütüncül miras bir yapı olarak sürekli bir sonraki nesle intikal ederek ilerlemektedir.

KAYNAKÇA

- Augustine. *On The Trinity: Books 8-15*. Terc. Stephen McKenna. Ed. Gareth B. Matthews. New York: Cambridge University Press, 2002.
- Ayers, Robert H. *Language, Logic, and Reason in the Church Fathers*. New York: Georg Olms Verlag Hildesheim, 1979.
- Backman, Jussi. “Hermeneutics and the Ancient Philosophical Legacy,” Niall Keane ve Chris Lawn (ed.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (Oxford: Wiley Blackwell, 2016) içinde, ss.22-33.
- el-Curcānī, es-Seyyid eş-Şerīf. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. 3 c. Terc. Ömer Türker. Ed. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- el-Cuveynī, İmāmu'l-Hārameyn Ebū'l-Me°ālī °Abdumelik. *Kitābu'l-İrşād ilā Kavāti°i'l-Edille fī Uşūli'l-İ°tikād*. Tah. Muḥammed Yūsuf Mūsā ve °Abdumun°im °Abdulḥamīd. Kahire: Mektebetu'l-Ḥāncī, 1950.
- Figal, Günter. “The Doing of the Thing Itself: Gadamer’s Hermeneutic Ontology of Language,” Robert J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2002) içinde, ss.102-125.
- Gadamer, Hans-Georg. “The Universality of the Hermeneutical Problem,” David Linge (ed. ve terc.), *Philosophical Hermeneutics* (Londra: University of California Press, 1977) içinde, ss.3-17.
- . *Hakikat ve Yöntem*. Terc. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan. 2 c. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.
- el-Ğazālī, Ebū Ḥāmid. *el-İktisād fī'l-İ°tikād*. Tah. İ. Agâh Çubukçu ve Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Yayınları, 1962.

olduğunu düşünmektedirler. Oysa böyle söyleyen kişi bunun en beter kusur olduğunu bilmez. Çünkü bu kişi kendi görüşünün başkalarının görüşleri karşısında ya da başkalarının görüşlerinin kendi görüşü karşısında herhangi bir üstünlüğe sahip olup olmadığını bilemez. Pekiyi, bu kişi tam olarak ne ile iftihar etmiş olmaktadır? Halbuki ben her ne yazdıysam Allah’tan korkarak, O’ndan yardım dileyerek, O’na itimat ederek yazdım. Yazdıklarım içinde güzel/doğru olanlar Allah’tandır, O’nun salih kullarının kitaplarını etüt etmeyi nasip etmiş olmak şeklindeki ihsanındandır. Yazdıklarım içinde zayıf olanlar ise kötülüğü emreden nefstendir.” (bkz. ez-Zerkeşī, *el-Burhān*, c.1, s.16).

- Grondin, Jean. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. Terc. Joel Weinsheimer. New Heaven: Yale University Press, 1994.
- . *The Philosophy of Gadamer*. Terc. Kathryn Plant. Chesham: Acumen Publishing Limited, 2003.
- Jensen, Alexander S. "The Inner Word: Augustine and Gadamer on Language, Meaning and Being," Eubica Učnik ve Anita Williams (ed.), *Phenomenology and the Problem of Meaning in Human Life and History* (Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2017) içinde, ss.265-275.
- el-Ķāđı °Abdulcebbār. *Şerhu'l-Uşüli'l-Ķamse*. Tah. °Abdulkerim °Uşmān. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- el-Kāsānı, °Alā°uddın Ebū Bekr b. Mes°üd. *Bedā'ı'u'ş-Şanā'ı° fı Tertıbi'ş-Şerā'ı°*. 7 c. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-°İlmiyye, 1986.
- Özel, İsmet. "Tüfenk", *Erbain: Kırk Yılın Şiirleri* (İstanbul: İklim Yayınları, 1987) içinde.
- er-Rāzı, FaĶruddın. *Halku'l-Ķur°ān beyne'l-Mu°tezile ve Ehli's-Sunne*. Tah. AĶmed Ķicāzı es-SekĶā. Beyrut: Dāru'l-Cıl, 1992.
- . *Me°ālimu Uşüli'd-Dın*. Nşr. SemıĶ DuĶaym. Beyrut: Dāru'l-Fikri'l-Lubnānı, 1992.
- . *Muhaşşalu EşĶāri'l-MuteĶaddimın ve'l-Mute°ahĶırın mine'l-°Ulemā° ve'l-Ķukemā° ve'l-Mutekellimın*. Tah. Ķāhā °Abdurra°uf Sa°d. Kahire: Mektebetu'l-Kulliyāt el-Ezheriyye, tsz.
- eş-Şābūnı, Nüruddın. *Mātürıdiyye Akaidi*. Terc. Bekir TopaloĶlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- es-Suyūfı, Celāluddın °Abdurrahmān. *el-İtkān fı °Ulūmi'l-Ķur°ān*. Tah. M. Ebū'l-Fađl İbrāhım. 4 c. Kahire: el-Hey°etu'l- °Āmme el-Mişriyye li'l-Kitāb, 1974.
- et-Taftāzānı, Sa°duddın Mes°üd b. °Umer. *Şerhu'l-MaĶāşid*. Tah. °Abdurrahmān °Umeyra. 5 c. Beyrut: °Ālemu'l-Kutub, 1998.
- ez-Zerkeşı, Bedruddın MuĶammed b. °Abdillāh. *el-Burhān fı °Ulūmi'l-Ķur°ān*. Tah. M. Ebū'l-Fađl İbrāhım. 4 c. Kahire: Dāru't-Turāş, 1984.

