

# KUR'ÂN'DA TEFEKKÜRÜN SEMANTİK EVRENİ THE SEMANTIC UNIVERSE OF THE CONTEMPLATION IN THE QUR'AN

SADIK KILIÇ  
PROF. DR.

ORDU ÜNİVERSİTESİ İSLÂMÎ İLİMLER FAK. ÖĞRETİM ÜYESİ



## ÖZ

Tefekkürün yeniden teşekkülü konusu, kendi içinde itirazlar, aforizmalar, yeni soluklar taşıdığı hissini veren bir öne çıkış hamlesi gibi değerlendirilebilir. Kur'ân ve İslâm eksenli dinî tefekkürün yeniden işlenmesi, bu bağlamda tüm boyutlarıyla varoluş dünyamıza aktarılmaya çalışılması, kanaatimize göre, katmanlı yapılar halinde betimlenebilecek üstün çabaları, hatta tam bir adanmışlığı gerektirmektedir.

Nereden başlanılması gerektiği sorusuna yansıtılabilecek en güçlü projektör de, tefekkürün semantik gök adaları sayılabilecek olan, Kur'ân'daki semantik birimlerdir. Bu yazının konusu da, tefekküre ilişkin bazı temel kavramlar ve onların mensup olduğu semantik evreleri sistematik bir şekilde irdelemek olmuştur. Kendi bakış açımıza uygun bir biçimde, bazı semantik alanları vurgulayarak bunu yapmaya çalıştık. En-Nazar, et-tevessüm, et-Taharri, el-Kırâ'a, et-Temhîs, el-Fıkr/et-Tefekkür, et-Tevevsum/et-Tahassüs, er-Rüsûh/er-Râsihûn ve el-İbdâ / el-Bedi' gibi anahtar sözcüklerin gerek aslî, gerekse izafi/şer'î bakımından, tefekkür küresinde gösterimde buldukları mana mertebelerini ortaya koymaya çaba sarf ettik.

Anahtar sözcükler: Tefekkür, inşa ve teşekkül, Kur'ân, Semantik alan, Özümseme ve özgülleşme ibdâ.

## ABSTRACT

The subject of reformation of contemplation can be considered as a stand-out move that gives the feeling that it contains objections, aphorisms and new breaths. The reproduction of the Qur'anic and Islamic-oriented religious contemplation, and the attempt to translate it into our world of existence in all its dimensions, requires, in our view, great efforts, even a complete commitment, which can be described as layered structures.

The strongest projector, which can be reflected in the question of where to start, is the semantic units in the Qur'an, which can be considered as the semantic sky islands of contemplation. The subject of this paper is to examine some basic concepts and their semantic phases in a systematic way. We tried to do this by emphasizing some semantic areas in accordance with our own point of view. We tried to put forward the levels of meaning of the keywords, which are shown in the sphere of contemplation, both in terms of original and relative structures such as al-Badi al-Nazar, al-tavassum, al-Taharri, al-Qirâat, al-Tamhis, al-Fıkr/al-Tafakkur, al-Tawassum/al-Tahassus, al-Rusuh/al-Rasihun and al-Ibda/al-Badi.

Keywords: Contemplation, construction and formation, Qur'an, Semantic Areas, assimilation and origination (ibda).

## Giriş

Düşünce ve tefekkürün mahiyeti kadar, meydana geliş süreçleri; olduğu yer ya da zihinsel ruhi mekân, aynı biçimde onları dile getirme, dışarıya aktarma ve sunma araçları, yani dil de son derece önemlidir. Gerçeğin temel ve kurucu iki yanını oluşturduklarından, insan ilgisi de yüzyıllar boyunca bir yandan düşünce ve tefekkürün içsel, batınî dâhilî tekevvün süreçlerine, diğer yandan da bu süreçler esnasında meydana geldiği belirtilen fikrin, düşüncenin; geniş anlamıyla ‘tefekkür aksiyonu’ nun dile getirilmesi imkânıyla hep yakın olmuştur. Bu sebeple, mantık, ahlak, eğitim vb. konularla yakından alakadar olan bilimler bilhassa insanın dâhili istidatlarına bağlı olarak, bilginin insanda oluşumuna dikkat çekmiş, bu muhtevada, bilen (âlim) bilinen (malum) ve bilme (ilim) münasebetine vurgular yapılmıştır. Daha da özelde, bilme ediminin merkez üssü olarak, insanın hem bir ayrıcalığı hem de üstünlüğü bağlamında, duyu organlarına (*havâss-ı hamse*) atıfta bulunulmuş, özellikle beşeri idrak ve sezgi, diğer bir ifadeyle akıl ve kalb/ruh, sezgi yetilerine güçlü işaretler yapılmış; bu bağlamda, dinin temel metni Kur’ân’daki ‘akıl, kalb, gönül, vd.’ kavramları besleyen, onlara güçlü göndermelerde bulunan kavram alan ve düşünce adalarına sık sık göndermelerde bulunulmuştur.

Diğer yandan, bilhassa bilen bilinen ikilisi arasında oluşan bir semere olarak bilginin tanım ve tasnifi yapılmış; özellikle, ‘doğru ve geçerli bilgi’ tanımına dikkat çekilirken, bunun karşıtı olan diğer durumlara, mesela yanlış, yalan, asılsız, uydurma, vb. vasıfları taşıyan bilgi çeşitlerine de hem epistemolojik hem de ahlaki ve kognitif bakış açısı altında dikkat çekilmiştir. Bu yolla da diyalektik bir süreç içinde, doğru ve gerçek bilginin elde edilmesine teşvik yapılırken, yanlış, hatalı ve asılsız bilgiden de bireyler, toplumlar uzak tutulmaya çalışılmıştır.

Bütün medeniyetler için söz konusu olabileceği gibi, İslâm medeniyetinin temel kurucu metni

olan Kur'ân da, kendi inanç, düşünce ve ahlak modelini oluştururken, aynı zamanda bunları dile getirecek dilsel simgelerini, daha gerçek bir kullanımla kendi öz anlamsal dil birimleri ve işaretlerini de sunmuş; bunlar vasıtasıyla, varlığın evi olduğu dile getirilmiş olan kendi Kur'ânî dil vasatında varlık, hayat, kültür, insan ve evren, vb. gerek fenomenolojik gerekse metafizik ve eskatolojik değer algılarını ifşa etmiştir. Zaten değil mi ki, 'dil varlığın evi ve bir ifşadır', ya da diyebiliriz ki, dil, 'anlamaya ve bilmeye konu olan şey/nesne ile onu anlayabilme yetisine sahip birey arasında oluşan' bir sonuç, onun varlık alanına çıkmasına imkân veren ise dil aracı üzerinden sözcüklerdir, cümlelerdir.

Bu noktada belirtmek gerekir ki, insan sosyal bir varlık olarak, aynı zamanda da, dilsel bir varlıktır ve dilin mevcudiyeti, insanla diğer varlıklar/canlılar arasındaki varlık-yokluk sınırını teşkil eder. Bu bakımdan, birer anlamsal (semantik) semboller gibi niteleyebileceğimiz sözcükler, dilsel ve fonetik (sessel) simgeler, aslında kodlanmış birer varlık ve varoluş ifşası gibi durmaktadırlar.

Daha sonra semantik dökümünü ve anlam delaletlerini sunacağımız Kur'ân'ın semantik ve dilsel birikimi de özü bakımından düşünmeye en geniş planda önem verdiği bir göstergesi olarak, son derece zengin bir yekûn ihtiva etmektedir. Bilhassa Yaraticının varlık ve ef'âline delil teşkil eden sunumların peşinden ya da bu sunumların yapıldığı esnada vaki olan kullanımlar, düşünme ve tefekkürün, bilimsel birikim ve onun inşa gücünün öne çıkarılıp vurgulanması olarak, hep düşünüp tefekkürde bulunmanın gereğine; bunun, varlık ve varoluş için –ki bilinç ve düşünce söz konusu olduğunda var olan tek varlık insandır- yaşamsal ehemmiyetine dikkat çekmekte, muhatapları, bilhassa müminleri ilim ve tefekkür konusunda aydınlamaya davet etmektedirler.

Bu günün bilim ve tefekkür dünyasının aslında kolektif ve evrensel bir birikim olduğunu vurgularken, bilhassa Müslümanlar özelinde belirtmek gerekir ki, temelde Kur'ân'ın varlığı ve insanı bilme yolundaki köklü teşvikleri, peşinden Hz. Peygamber'in bilme ve tefekkürde bulunmaya dair coşkulu teşvik ve yol göstericiliğinin büyük bereketiyle, Kur'ân müminleri daha ilk çağları itibarıyla, hem içe doğru hem de dışa doğru bilmek, varlığı sahil bir bilişle tanıyıp kodlamak, bu yolda gerçekleşmiş kadim ve çağdaş birikimlerden istifade edip faydalanmak adına, sadece övgü ve gıptaya layık olan büyük çabalar ortaya koymuşlar; bunun doğal bir sonucu olarak da, pek tabii ki, ilim, tefekkür, aydınlanma ve irfan üzerinde yükselmiş pek çok toplum modelleri, kentler, bilim aletleri ve bilim alanları, bunlara dair göz alıcı terminolojik külliyyât vücuda getirmişlerdir. Pek çok coğrafyada ispatı vücut ederek gelişmeye devam etmiş olan Kur'ân düşün ve medeniyeti, kimi kabullere göre özellikle 17. yüzyıldan itibaren parlak-

lığını ve örnekliğini yitirmeye başlamış; buna bağlı olarak, bu durum toplumsal ve bilimsel alanlarda da derin olumsuz etkiler meydana getirmiştir.

Şuna inanıyor ve kuvvetle benimsiyoruz ki, İslâm medeniyeti ve Kur’ân, özü bakımından ilme ve tefekkürü varoluşsal düzlemde önem vermektedir; bilim ve tefekkürün, buna bağlı olarak ilmi düşünce ve eleştirinin, bu yolda yeni yollar ve istikametlere sülûk etmenin bulunmadığı bir tarih kesiti veya zaman boyutu, ancak karanlıktır, zulmettir; bu, aktüel tarih açısından bile olsa, onun bize yakınlığına bakılmaksızın, aynı şekilde modern ve şimdiki bir karanlık boyutudur; uzak doğunun terimiyle belirtirsek, dünyayı ve insanlığı tehdit edecek olan bir ‘karanlık çağ’ yani ‘*Kali yuga*’.

Kur’ân vahyi, evrensel gerçeğin son formu olarak Hz. Muhammed’e vahyedildi. Daha ilk sözcüğü “Oku!” olan bu varlık ve hakikat Paradigması, bir inanç ve ahlak anlayışı ikame etmesi yanında, bilgiye, olguların adlandırılmasına dair de kendi kadim ilkelerini getirdi.

Kitâb’ta nihai ifadesini bulmuş olan iman ve teslimiyetin aydınlatılması, anlatılması ve paylaşılması amacını gerçekleştirmek için, her türlü bilgi ve bilgi nesnesinin ilgi alanına dâhil edilmesini zaruri gördü. Toplumsal yaşamışlıklardan olduğu kadar, bizi kuşatan tüm nesnel tezahürlerden de bilgi, marifet elde edilmesini teşvik etti. Dağlara, oradan göklere, derken ayağının altına halı gibi yayılıp serilmiş olan yere dikkatli ve sistemli bakışlarla bakmamız, kimi zaman doğrudan, bazen de zımnî yollardan bizlerden hep talep edildi ve edilmektedir de.<sup>1</sup>

Bu sembolik ve kurucu şartlarda biz, iman ve inanç hayatını salt soyut ve sözsöz teyitlerle gerçekleştiremeyeceğimizi; bilakis, içerden dışarıya doğru genişleyen bir dalgalanma ve spiral biçimli hareketle, dış dünya ile de yüzleşmesi, onun karşımıza çıkardığı değerlerinden de haberdar olmak zorunluluğunu anlıyoruz. Bunu, imanın temel metni olan Kur’ân’daki teşviklerin bir sonucu olarak, imanın bilgi, gözlem, yeni tasarımlar ve ifadelerle desteklenmesi; temellendirilmesi, görünür ve hissedilir hâle getirilme merhalesi olarak görebiliriz. Müslümanların ilimler tarihindeki müstesna eserlerine dair kaynak çağ olarak niteleyebileceğimiz bu evrede, Müslümanlar, iste mecâzi isterse hakiki manada olsun, ‘bilginin, tefekkür ve fikir rüzgârının hangi yönden olduğuna bakmaksızın, hep almışlar, anlamaya çalışmışlar; kendi ebedi mesajlarının içeriği ile daimi bir yüzleştirme, nihayet sentezleme çabası içinde bulunmuşlardır. Kur’ân vahyinin kendi coğ-

<sup>1</sup> Mesela, أَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ (Ğaşıye, 88/17-20); أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (A’raf, 7/185; وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرَجُ مِنْهُ خَبًا مَثَرًا كِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (En’âm, 6/99; yine bkz. Âl-i İmrân, 3/137; Yûnus, 10/101; Ankebût, 29/20; Rûm, 30/42) âyetleri bu bağlamda örnek olarak hatırlanabilir.

rafyasındaki epistemolojik değer ve birikimlerden olduğu kadar, kadim kültürlerin birikim ve kayıtlarından da en üst düzeyde istifade etme cihetine gitmişler; böylece, kısa zaman içinde göz alıcı bir başarı olarak değerlendirilebilecek olan, İslâm medeniyetinin yükseliş temellerini atmışlardır. Müteakip dönemlerdeki, diğer medeniyetlerle metinler üzerinden diyalog kadar, onların başyapıtlarının Arapçaya çevrilmesi şeklindeki büyük kognitif/bilgisel ve epistemolojik faaliyetin zeminini de, bilgiye dair bu paradigma ve kelimenin tam anlamıyla, filozofik tavır teşkil etmiştir.

İman ve akidenin spekülatif/tefekkürü ve ta'abbudi bir şekilde kökleşmesi yanında, daha da önemlisi, bu ilk kurucu çağlarda, Müslüman zihin dışı da yönelmiş; her bakımdan, kendisinin tek dünya ve coğrafya olmadığının bilinciyle, öteki medeniyet ve kültürlerle de ilgi duyarak, kendisini, esas tez olarak onlar karşısında konumlandırma cesaretini hep sergilemiştir.

Müslüman tefekkür sürecini bir anlamda '*açık tefekkür*', '*hayırlı ve yararlı*' kullanım modalitesine yükselten en temel özellik ise İslâm'ın, özünde bilgi, marifet, hakikat, varlık ve varoluş alanlarına karşı çok derinlerde hissedilen, büyük bir 'Telos: Gaye' dünyasına doğru akış halindeki bilgi, aydınlanma; karanlığı ve bilinmezlikleri giderme tutkusudur! Bu tutku, herhangi bir şey için, pratik ya da dünyasal bir hedef uğruna varlığa eklenmiş olan yüzeysel istek ve arzudan çok ilerde, insanın kendi cüzi varlığı ve dünyasına ilişkin olması yanında, aynı zamanda ve daha köklü bir şekilde varlığın, var olanların ve varoluşun tamamına, onun durum ve mahiyetine yönelik varoluşsal ilmi bir Romantizm'dir. Özne varlık insan/mümin ile dışındaki tüm var olanlar arasındaki bilinçli ve kesintisiz bir bilgi aktarımı, bilim ve buna dayalı sonuçlar elde etme (istihraç, istinbat) diyalektiğini ifade eder. Bir başka ifadeyle, bilgi ile bilgi nesnesi arasındaki münasebet, kulluk bilincinin nitelik ve tezahürünü de etkileyecek bir şekilde, bir kulluk duyarlığı ve kuşatıcılığı benzeri, Müslüman kimseyi tüm varlığı ile kuşatma altına alan; hatta tüm özel varoluş durumları ve sınırlarının ötesinde, onun öznel varlığını ve varoluşunu anlamlı kılan bir yönelimdir. Bilgi ve anlama perspektifinde nasıl ki mümin ile bilgi nesnesi arasında hiçbir boşluk, uzaklık ve yabancılaşma söz konusu değilse, bunun gibi iman temelli bir hayat da bilme, bilgi, tefekkür, tedebbür vb. varlığı çözümleyici, irdeleyici; ondan ulaşılabilecek gizil değer ve hakikatlere iletici aktivitelerin hep yanındadır ve yakınındadır.

Tefekkür faaliyetlerine bizi yönelten bilgi nesnesi üzerinde muhtelif tefekkür etkinliklerini işaretleyen ve vurgulayan anlamsal söz kümelerine ve sözcüklere göz attığımızda da kendimizi sanki coşkusuna kaptırdığımızı duyumsayacağımız denli yoğun ve çok yönlü semantik bir birikimle yüz yüze buluruz. Gerek dilsel medlûlü, gerekse bağlamsal delâlet imkânları itibarıyla son derece anlamlı, bütüncül ve dinamik bir nitelik taşıyan bu

temel kavramlar ve delâlet hususiyetleri bizleri, sanıldığına aksine, çok güçlü, varlığa bitişik ve de son derece etkin bir ilim, tefekkür ve yüksek medeniyet tasavvuruna ve realitesine yönlendirmektedir.

Kur’ân dünyasında ‘*Tefekkürün Semantik Evrenine*’ dalmadan önce, bilgi ve tefekkürün oluşum süreciyle alakalı olarak bazı tespitler yapmak uygun olacaktır. Bu yöndeki tespitleri, genel ve ortak gözlemlere, deneyim ve tespitlere mutabık bir şekilde, genel bilgi tarihinin durumundan olduğu kadar, kişisel deneyimlerimizden de yararlanarak ortaya koymaya çalışacağız.

Semantik bir ifadeyle, en azından iki şahıs münasebetli bir etkinlik olan; sürecin sonunda ulaşılan netice, fikir, bilgi vb. ise üçüncü ve en önemli bir unsur olarak ortaya çıkan tefekkür sürecinde, birbirini izleyen ve düzenli bir basamak oluşturan beş aşamadan söz edilebilir. Bilginin elde edilmesi ya da hür fikrin, görüşün oluşturulması yolunda öngörülen bu merhaleler, birbirlerinden kopuk ve münasebetsiz olmayıp, aksine bir sebep netice bağıntısı içinde birbirleriyle irtibatlıdır. Denilebilir ki, bu merhalelerin her birinden sırayla ve düzenli olarak geçmek, sırayı ihmal etmemek mutlaka zorunlu değilse de, bilgi ve tefekkürün geçerli, anlamlı ve kalıcı bir değer oluşturabilmesi için, tefekkürün kendi zihinsel ve fenomenal koşulları içinde yürütmek çok daha sağlıklı olacaktır. Böylece nihai fikre ve bilgiye doğru yol alınırken, sağlıklı bilgi ve tefekkürün olmazsa olmaz gereklilikleri atlanmamış, bütün unsurlar göz önünde bulundurulmuş olacaktır. Bunun bir diğer ifadesi ise, tefekkür ve fikirde herhangi bir boşluğun, zafiyetin meydana gelmemesi; ulaşılan her fikri sentezin geleceği doğru yeni tez ve postülalar oluşturma gücüne sahip olmasıdır.

Şunu da belirtmek gerekir ki, bizim bu hususta yapacağımız tespitler ve öngörüler, her ne kadar temellendirilmişler ise de, yine de öznel, kurgusal ve zihinsel şemalar olmaktan öteye geçmezler. Kısaca, sonuç için bazı yol haritaları.

Bilgi ve tefekkürün psikolojisi ve sosyolojisi, muhakkak ki çok müstesna bir uğraş sahasıdır. Yani, bilgi ve tefekkürün niçin, neden ve niye’sini ortaya koymak; burada egemen olan duygusal ve amaçsal (teleolojik) gereklilikleri ortaya çıkarmak, bilgi felsefesi ve üretim etkinliğinin en belirgin tayin edicileridirler. Şu sebeple ki, bilgi ve tefekkür bir yandan insan bireyine; onun ferdi nitelik, toplumsal konum ve maddi ulaşılabilirliklerine/imkânına bağlı iken, diğer yandan bilgi ve tefekkürün hiyerarşik bir karakter arz eden harici ve nesnel bağlamına da son derece bağımlıdır. Buna göre bilgi ve tefekkür süreci, en temel motivisi olarak ihtiyaç duymak, güçlü olmak, haberdar olmak, tanımak gibi sâikler tarafından kışkırtıldığı, harekete geçirildiği gibi, bilginin yine bir bilgi objesi olması biçiminde, kümülatif tefekkürü daha ileri, yüksek, farklı, hatta duyulmadık noktalara taşıma motivasyonu tarafından da teşvik edilir. Kısaca çoklu amil ve uyarılar

tarafından harekete geçirilen; esasen insan varlığının ontik yapı ve mahiyetinde de varoluş ve işleyip temellerini bulan tefekkür, çok çeşitli kapsamlar altında sayısız tikel ve tümel konulara yönelir. Sonuç bakımından ise, tefekkür faaliyetinin konusu, öznenin kendisi de dâhil, düşünceyi çevreleyen evrendir, maddi tinsel tüm âlemdir.

Buna göre diyebiliriz ki, bilgi ve tefekkürün oluşması, zaman zaman psikolojik ve sosyolojik iç amillerin, kültür ve medeniyet özelliklerinin de karıştığı, şu merhalelerden geçerek gerçekleşmektedir.

## I- TEFEKKÜRÜN TEŞEKKÜL MERHALELERİ

*Birinci merhale: Bilgi nesnesi ve dünyasıyla birleşme/ittisal.*

Zihinsel ya da epistemolojik veya gözlemsel bir buluşmanın (iltikâ), bir temas ve ittisalin söz konusu olduğu bu merhalede, merkezi faktör olarak özne yer alırken, ayrıca *bilgi nesnesine teveccüh* edildiği esnada, başka vasıtalar da insan benine onun kognitif yapısına katkı sağlarlar. Biz bu aşamayı dolaysız, dolaylı gözlem ve temas, ayrıca bilgiye dair referans kaynakları ve teknolojik yardım unsurlarının kullanıldığı ilk adı ve hareket olarak adlandırabiliriz. Bu aşamada akıl ve mukayese edici yeti, bir bakıma bilgi ve tefekkür konusu tarafından davet edilmekte, sonuçta da, çok muhtelif formlar altında zuhur edebilecek olan zihinsel, kognitif bir yanma/tutuşma meydana gelmektedir. Bu noktada, Kur'ân'daki nazar, tefekkür, seyir ve sülûk edimine davet eden çağrılar, tefekkür ve düşünce üretiminin bu ilk aşamasıyla ilişkilendirebiliriz.

Bu birincil aşama da tabi ki, özne ile nesne arasında kendiliğinden, zorunlu olarak, irade ve bilinç, hatta tercih ve teveccüh söz konusu olmayan, mekanik bir karakter taşımamaktadır. Bilakis, bu aşamada özne-nesne münasebeti, iradeyi devreden çıkarıcı zorlamalar (ilcâât) dışında, bütünüyle bir yönelim ve arzu mekanizması olarak karşımıza çıkar. Bir başka ifadeyle, kendi özel durumu içinde meknuz/potansiyel olarak sahip olunan yönelim ve ilgi yetisi, birey ve toplum tarafından tetiklenir. Burada son derece önemli bir işlem gerçekleştirilmelidir, düşüncesindeyim. Bu, bilginin ve tefekkürün konusu olarak dışarda, düşünce ve muhakemenin ötesinde bulunan bilgi ve tefekkür konusuna uyanmak; onun varlık ve varoluşsal konumunun bilincine vararak 'iç mekânımızı'/zihin, akıl, analogi ve kurgulama gücümüzü onun düzeyine, karşısına getirmek. Yani, zihin ve tefekkür ufkunun, dış âlemdeki düşünce, fikir ve ilim ufkuyla bir tekâbüliyet münasebeti içine girmesi (*Adæquatio scienta*).<sup>2</sup> Böylece bir yandan zihin ve fikir yetisi kendi dışına doğru açılarak kendi mahiyetini gerçekleştirirken, diğer

<sup>2</sup> Bu konuda bkz. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, çev. Mustafa Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 55-97, "Yeterlilik I", "Yeterlilik II" ve "Dört Bilgi Alanı".

yandan da gerçekliğe ve dışsal vakıya dair ipuçları ve bir kısım tanımlar taşıyan objektif/reel ve geçerli değerleri de açığa çıkarır. Yani bilhassa şark toplumlarında ve mistik düşünce biçimlerinde gözlemlenen, gerçekliğin ve hakikatin kendi zihninde bulunandan ibaret olduğunu vehmeden tekbencilik (solipsizm) ve düşüncenin kendi üzerine bükülüp pörsümesine yol açan spekülâtif bağımlılıktan uzak durulmuş olunur.

*İkinci merhale: Apriori ön kabul ve baskı unsurlarının aşılması.*

İkinci aşamada bizi bekleyen serüven, hiçbir ön yargı ve kaygıya aldırmaksızın, özne-nesne buluşmasıyla gerçekleşen, bir anlamda uç veren bilgi ve tefekkür ürününü cesur bir girişim ile elde etmektir. Bu merhalede, tefekkürün yoluna devam edebilmesi için, özne, zihin ve alışkanlıklar üzerinde baskı kurmuş olan bir takım apriori durumlardan uzak durabilmiş olması gereklidir. Hangi konuma yerleştirilmiş olursa olsun, tefekkürü daima sınırlayacak olan yerellik baskısı; yine, tefekkürü evrensellik ve paylaşılabilir olma niteliklerinden uzaklaştıracak olan tek *bencilik (solipsizm)*; hatta onu, kapalı ve çıkışı olmayan bir zihin işleyişinin kısır ürünü haline getirecek *narsisizm*, bu aşamada kendisinden uzak durulması gereken zihinsel ve fikri zaaflar olarak dikkat çekmektedir. Bu itibarla, tefekkür sürecinin bu ikinci merhalesi, bilgiyi ve tefekkürün neticesini alma, onu özümseme yolunda, tam bir yansızlığı, tefekkür ve tedebbürün yöneldiği nihai ürüne karşı derin bir bağlılık ve sevgi hissini gerekli kılmaktadır.

Kur'ân terbiyesiyle benlikleri inşa edilmiş, nebevi bilgi ve hikmet tutkusıyla dünyaları yeniden kurulmuş; bu sebeple, hakikati anlama, onun açılım ve tomurcuklanışını gerçekleştirme yolunda büyük bir heyecan ve yönelişle/motivasyon inşa olmuş Müslüman zihin ve bilim yetisi de, kesinlikle belirttiğimiz gibi davranmış; zihinsel her buluşmada hem iman ve şevklerini daha da canlı tutmuşlar, hem de varlığın ve evrenini hakikati konusunda sürekli aydınlanmayı seçmişlerdir. Gerçek bilgi ve tefekkürün, diyalektik bir süreç içinde karşılaşma, yüzleşme, kendini test etme, verme-alma vb. münasebetler vasıtasıyla geliyeceğinin derin ve engin kavrayışı içinde, ilahi ve varoluşsal hakikati daha da parlatmak; hayatı ve tarihi daha açık, aydınlık, esenlik dolu ve anlamlı ölçüler üzerine kurup inşa etmek için, kaynağına ve istikametine bakmaksızın tam bir miras severlik tavrıyla, her tür bilgiye ve anlayışa dokunmuşlardır. En önemlisi de onları tortularından ayıklayıp Kur'ân ve hikmet prizmasında saflaştırmışlar, insanlığa göz alıcı çığırar ve çağlar açmışlardır.

Üçüncü aşama da, işte tam bu noktada başlamaktadır.

*Üçüncü merhale: Bilişsel (kognitif) ve bilgisel (epistemolojik) engellerin aşılması*

Tefekkürün hakikatini ve hayatiyetini durgunluk, korumacılık ve Statükoculuk değil, bilakis hareket, dinamizm ve gelişim; olası ihtimaller ve



durumlar içinde, onu en iyi noktaya taşıma, nicelik ve nitelikçe onu yüceltme teşkil etmektedir. Tefekkür, bulduğuuyla yetinme ya da kendisine ulaşan birikimleri aynen muhafaza edip sürdürme, koruma altına alıp, mütemadiyen aynı şeyi dillendirme ve parlatma çabası değildir!

Tefekkürün geçmişten bize intikal eden sütun ve kubbelelerini muhafaza etmek her ne kadar gerekli ise de, ona yeni unsurlar katmak, yeni olasılıklar açısından onu test edip geçerlilik düzeyini ve gücünü sınamak; sağlayacağı esin ile yeni boyutlar katmak vb. gibi hususlar da tefekkür faaliyetinin en belirgin gerekliliklerindedir. Zaten, sürekli bir devinim ve oluşum halindeki tarih içinde, durağanlığa ve salt geleneğin, kadim ve önceki düşünce ve tefekkür şablonlarının aynen sürdürülmesine çalışmak, dinamik ve gelişmeci, aynı zamanda da varoluşa doğru açılımcı bir varlık anlayışıyla çelişecek; bizi, hikmetsiz, ışıltısız bir korumacılığa mahkûm edecektir.

Bu aşamada şu savımızı zikretmek yerinde olacaktır, kanaatindeyim: Bilgi ve tefekkürde, kendi rafımızda ve heybemizde bulunan kıymetler yanında, başka dünyalardan, fikri ve ilmi kürelerden, yabancı paradigmalardan yeni, başka şeyler, unsurlar almak da, kesinlikle kaçınılmaz olarak değerlendirilmelidir! Biz bu durumu, özgün modeller, yaklaşımlar ve tezler öncesinde bize zemin ve enerji kaynağı işlevi gören 'eklektik' üniteler nazarıyla bakabiliriz. Kısaca söylemek gerekirse, eklektik bakış açısını benimsemek, bilgi, kültür ve medeniyetin doğasında var olan; sonuçta bizi kesin olarak, orijinal/özgün, yaratıcı yeni fikir, kavram, anlayış, bilgi ve bilim birikimlerine iletecek olan 'geçici', bir 'ara aşama' olarak değerlendirilmelidir. Bir anlamda toprağı işleme, hayvanları ehlileştirme ve yerleşik hayata geçme evresinden önceki, toplayıcılık, ufuklar arası göç olgusu gibi bir şey... Nitekim Kur'ân'ın tefekkürle alakalı semantik dünyasında en sık kullanılan tefekkür, tedebbür, taakkul gibi sözcükler de, bizlere adeta sonu gelmez bir arayış ve hareket fikrini ilham etmektedir. Çünkü sözcükler, anlamsal içeriğı yanında ayrıca form ve yapı bakımından da böylesi bir çabaya işaret etmektedirler.

İslâm tefekkür tarihinin periyodik dönemleri açısından bakıldığında da, Mekke dönemi bütünüyle bir uyanış, yeni bir düşünce ve bilim paradigması kurma, dünyaya ve varoluşa diriltici bir perspektiften bakma becerisi oluşturma tavırlarıyla karakterize edilir. Medine'ye hicret ise, yeni bir dünya ve ümitleriyle buluşma; diğer bir ifadeyle başka hakikat algıları ve bilim açılımlarıyla yüzleşme, Müslüman kimseyi tefekkür ve bilginin daha ileri bir aşamasına taşıma duyarlılığına götürmüştür.

*Dördüncü merhale: Bilginin özgünleşmesi/ sadece gerçeğe bağlılık kaygısı.*

Biz bu merhaleyi, bir önceki merhaleyle de irtibatlı olarak, tefekkür ve bilginin özgürleştirilmesi merhalesi olarak niteleyebiliriz. Sınırlarına ve

gayelerine ulaşmış bir coşku ile birlikte, artık dinginleşmiş bir tefekkür ritmiyle bilginin, tefekkür konuları ve içeriğinin evrensellik izleriyle birlikte, özgünleştirilmesi; bir kültür ve medeniyet aidiyeti bilinciyle damgalanma aşaması olarak niteleyebiliriz bu dönemi. Fark ediş, temas ve ‘alma’ (*el-ahz*), ayırt etme, bilincine varıp özümseme; şeffaflık ve açıklık Paradigması içinde onu geliştirme, yeni boyutlar ilave etme. Sonra da tefekkürü, varlığımızı ve total varlık alanını titretecek özgün karakter ve özelliklerle güçlendirme; bilhassa saklı kalmış ve benliğimizde hazır bekleyen yaratıcılık (*el-ibdâ*) itkiisiyle, tefekkürün sınır ve boyutlarını geliştirme evresi. Medeniyetler ve kültürler açısından bakıldığında özellikle sorumluluğumuzu en çok derinden taşıdığımız şey, işte bu ‘özgün olma’, ‘yaratıcılık’ ‘*ibdâ*’ ‘evresine sıçrayabilme, bu uğurda inşa edici zihinsel, kognitif ve epistemolojik çabalara karışabilme coşkusudur.

Tefekkür ve medeniyetimize eklemleyeceğimiz böyle bir coşku, bütüncül fikir, ilim, teknoloji ve felsefi bakış ufukumuzu da ta derinlerden harekete geçirecek; böylece topal ve aksak olmayan; aksine tefekkür ve sanatsal derinliğinin yanında bilimsel, teknolojik ve epistemolojik bakımdan da olgun, verimli ve üretken yapılar ortaya koyabileceğiz.

## TEFEKKÜRE İLİŞKİN TEMEL KAVRAMLAR ve SEMANTİK EVRELERİ

Dikkatli nazarlara Kur’ân’a baktığımız zaman, orada, varlığı anlama, sırlarına muttali olma; bu muhtevada onu sağlıklı bir yöntem ve süreç içinde izleme; netice olarak hem sosyal insani, hem de nesnel tecrübi yüksek fikir, ilim ve yararlar elde etmenin aşamalarına yükselebilmek imkânının kilometre taşlarını, anahtar sözcük ve odak kavramlarını bulabiliriz. Ancak bulmayı arzuladığımız her kavramı ve onu bünyesinde taşıyan dilsel, anlamsal birimi/sözcüğü kimi zaman apaçık olarak değil, ama lafızların dünyasında potansiyel ve adeta serpiştirilmiş bir koku olarak hissederiz.

Burada özellikle altını çizmek istediğimiz husus, semantik öğelerin bir kısmını aynen Kur’ân’dan elde edebileceğimiz gibi, diğer bir kısmını da, sentezlenmiş bir form içinde sezip gözlemleyebileceğimizdir. Öte yandan, semantik delâlet alanları, ortaya konabilecek her tür çabaya rağmen, genel karakter olarak, öznel ilmi bir beğeni, tespit, tercih ve anlamlandırma çabasının ürünü olacaktır.

### 1. En-Nazar (النظر)

Kur’ân’ın tefekkür dünyasına giriş sürecinde bizi karşılayan ilk sözcük, muhtemelen *en-Nazaru* sözcüğü olacaktır. Sözlük yazarlarının ifadelerine göre, ‘göz bebeğini sağa sola hareket ettirmek’, ‘görülmesi istenilen nesneyi görmek için göz bebeğini ona doğru yöneltip evirip çevirmek’, yalın bir

ifadeyle ‘bakmak’ manasına gelen *en-Nazaru* maddesi, bir adım daha ileri gidilerek, ‘*Henüz bilinmeyen bir şeyi bilmeye müncer olacak bir biçimde, sistemli olarak, şeyleri tertipleyip tanzim etmek*’ anlamını belirtir.<sup>3</sup> Aynı muhteva içinde, ‘Bir şeyi ‘ıyânen/bizzat gözle gördüm’ anlamında, bir objeye yönelip ona nazar atfetmeyi belirtir ki, buna göre *en-Nazaru* maddesi, bir şeyi iyiden iyiye merak edip düşünmek; adeta bakışla onu kuşatarak görmek’ anlamını ifşa eder. *En-Nazaru* maddesiyle kendisinde gösterimde bulunulan ‘bakmak’ fiilinde asıl amaç salt ‘*bakış ve nazar eyleme*’ olmayıp, kendisine nazar edilen/bakılan şeyi anlamak, zihinsel ve epistemik olarak kavramak, ona dair özellikleri bilmek, bir sebep-sonuç münasebeti bağlamında, bir neticeyi öğrenmek anlamına da delalet etmektedir. Kısaca, mecaz ve anlam genişlemesi yoluyla (*el-mecâz ve 'l-ittisâ*’), sebep kastedilip sonuç (müsebbeb) amaçlanır ki, Arapçada mesela, نظرت الأرض ‘Arza, toprağa baktım’ dediğimiz zaman, ‘Onun bitkisine, nebatına, ürününe baktım’ anlamı kastedilir<sup>4</sup>. Ebu Hilal el-Askeri ise, *en-Nazaru* maddesini, bir şeyi ya göz cihetinden ya da fikir cihetinden idrak etmeyi dilemek şeklinde tanımladıktan sonra, *en-Nazaru-bakmak* eyleminin aslının ‘mukabele: karşı karşıya gelme, yüz yüze bulunma’ şeklinde olduğunu vurgulayarak, şöyle bir izah yapar: “Basar/gözle nazar etmek/bakmak, göz ile görülenin tarafına doğru yönelmektir. Kalb ile ‘nazar eylemek’ ise, düşünülene doğru, fikren yönelmektir. Yine, yumuşak cismi sert olandan ayırt edip anlamak için, dokunma yetisiyle de ‘nazar’ olunur! İnsana rahmet ile nazar etmek ise, ona iyilikle yönelmek ve ihsanda bulunmaktır”<sup>5</sup>.

Öyleyse diyebiliriz ki, *en-Nazaru* maddesi bir şeyi gözle bizzat görerek teemmül edip düşünmek anlamına geldiği gibi, aynı şekilde bu kökten türemiş olan ve hareket ve süreklilik kipi olan *fa'alân kipine aktarılmış bulunan en-Nazarân kelimesi de kesintisiz, sürekli ve sistemli bir bakma, anlama ve bilme çabasını gösterir*.<sup>6</sup> Külliyyât sahibi, sözcükteki ‘tefekkür ve derinliğine düşünme’ anlamlarına dikkat çektiği satırlarında ise şu açıklamayla bizi aydınlatır: “*en-Nazaru* maddesi araştırmak, incelemek anlamlarında olup, bu sebeple *kıyastan* daha geneldir. Onun için, bir kimse hakkında ‘Bir şeye nazar eyledi, baktı’ denildiğinde, bu ifadeden, ‘*O tefekkür etti, adam akıllı düşündü*’” anlamı murat edilmiştir.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Ebû 'l-Bekâ, Eyyûb İbn Mûsâ, *Küllîyyat*, thk. Adnân Dervîş-Muhammed el-Masrî (Müessesetu'r-Riskâle, 1432/2011), 762.

<sup>4</sup> İbn Faris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi 'l-Lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dâru'l-Fikr), 5: 444.

<sup>5</sup> Ebu Hilâl Askerî, *el-Furûku 'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, ty.) 76.

<sup>6</sup> Cevherî, *es-Sihah: Tâcu'l-Lüğa ve Sihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdü'l-Ğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984), 830.

<sup>7</sup> Ebû'l-Bekâ, *Küllîyyat*, 764.

Kelimenin delâlet ettiği ‘bakmak ve düşünmek’ anlam alanı, hiç kuşku yok ki, aynı zamanda konuyla ilgili araçları/zihin, dimağ ve akıl gibi unsurları da doğrudan çağrıştırmaktadır. Sözcüğün Kur’ân’daki dağılımına ve kullanım konularına baktığımız zaman, bu semantik ögenin, enfüsi varlık alanlarından afaki, kozmik, astronomik varlık alanlarına kadar her şeyi konusu içine aldığı görmekteyiz. Kur’ân’daki pek çok kullanım alanından en çok dikkat çekici olanlar ‘göklere, arza, yıldızlara, insanın yaratılış safhalarına, geçmiş toplumların geride bıraktıkları ibret dolu kalıntılara, insanın yiyeceği konumunda bulunan şeylere, derelere dağlara, vd. bakmak, ‘nazar eylemektir’.<sup>8</sup> Öte yandan, sözcüğe eş anlamlılık (*terâdüf*) açısından yaklaşan el-Müneccid *en-Nazaru* maddesini kendisiyle anlam yakınlığı içinde bulunan diğer dilsel unsurlarla birlikte değerlendirerek, hem işlevsel zorunluluk, hem de senkronizasyon bakımından bir sıralamaya tabi tutarken ilk sıraya ise, *en-Nazar* maddesini yerleştirir. Ona göre sıralama şöyledir: a- *en-Nazar*; b- *el-İbsâr*, *el-Basiret*; c- *el-İdrâk*. Bu dilsel unsurların peşinden ise, yine görmek, hissetmek, sezmek gibi anlamlara gelen *el-Înâs* (الإيناس) ile yalnızlık ve yabancılık hissetmek gibi manalara gelen *el-Îhâş* (الإحاش) kelimeleri gelir.<sup>9</sup>

Bu vesileyle el-Müneccid, sanılanın aksine kelimeler arasında bir eş anlamlılıktan (*terâdüf*) bahsedilemeyeceğini, bilakis her bir sözcüğün, diğerinde olmayan başka ve farklı bir anlamı olabileceğini belirterek, şu açıklamayı yapar: “*el-Înâs* genel anlamda olup, görmek ya da hissetmekle olabilir; ayrıca, hayırlı olan ve gönlü rahatlatan şeylere özgüdür. *El-İbsâr* ise gözde mevcut olan ve akıl onu görsün diye nesnelere formunu aktaran bir kuvvettir. Böylece ‘görmek’ (er-rü’yetü) sözcüğü de, idrak durumuna delalet eder...”<sup>10</sup>

Nihai tahlilde *en-Nazaru* maddesi, salt ‘göz bebeklerinin bilgi ve tefekkür nesnesine yönelmesiyle sınırlı bir anlam alanına gösterimde bulunmayıp, aynı zamanda, ister zihinsel isterse objektif, bir şey üzerinde zihin, akıl ve tasavvur gücünün odaklanması manasına delalet eder. Bu bakımdan da, düşünce ve tefekkürde sürekli bir hareket ve dinamizm, hatta yenileşme yönelimi de bu maddenin kapsamı alanındadır. Bu nedenle de, *en-Nazaru* maddesi, tefekkür ve düşünce üretiminin, hatta medeniyet oluşumunun hemen her evresinde etkin olması gereken, zihinsel ve davranışsal bir dinamizm olarak, son derece ehemmiyetlidir.

<sup>8</sup> Bkz. Abese, 80/24; Târık, 86/5; A’râf, 7/185; Yûsuf, 12/109; Rûm, 30/9; Kâf, 50/6; Bakara, 2/259; En’âm, 6/24, 99, vd.

<sup>9</sup> Muhammed Nuruddin Münecid, *et-Teraduf fi'l-Kur'âni'l-Kerim beyne'n-Nazariyye ve't-tatbik* (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Fikr, Dımeşk-Daru'l-Fikri'l-Muasır, 1997), 183.

<sup>10</sup> Münecid, *et-Teraduf fi'l-Kur'âni'l-Kerim beyne'n-Nazariyye ve't-tatbik*, 183.

## 2. et-Tevezzum ( التوسم ; el-Mütevessimûn: المتوسمين)

Kur'ân'da tefekkür ve düşünce ediminin semantik dünyasını tespit bakımından dikkat çekici semantik bir unsur da, sadece bir kere geçiyor olmasına karşın, kanaatimizce uzak ve derin çağrışımları bulunan *el-Mütevessim* sözcüğüdür.

Sözcüğün yer aldığı Hicr, 15/75 âyetinde sözcük, bu güne de etkili mesajlar içeren güçlü tarihsel, ahlaki, nebevi ve sosyolojik göndermelerle kuşatılmıştır. Şöyle ki; Hicr, 15/51. âyetten itibaren konu Hz. İbrahim, Lût ve onların misafiri olan melekler ile Lût'un kavmi arasında cereyan eden hâdiseler etrafında cereyan etmektedir. Buraya kadar meleklerin Lût'a, ona inananları şehirden çıkarması, emredilen yere varıncaya değin hiç kimsenin geri dönüp arkasına bakmaması, gayri ahlaki bir hal içinde bulunan Sodom halkının sabah vaktine doğru helak olacağına bildirilmesi ifade edilmekte; kente gelen ilahi elçilere/meleklerle halkın çirkin muamelesi; Lût'un müthiş mücadelesi ve ferağati anlatılmakta; nihayet Hicr, 15/74. âyette, Sodom kentinin altüst edildiği, oraya gökten taş yağdırıldığı belirtilmektedir. 76. âyette ise, burasının, herkesin ibret alacağı bir şekilde, apaçık ve besbelli bir yol kenarında bulunduğu belirtilmektedir.

Burada, özellikle tarihsel süreçle alakalı olarak şu iki ifade dikkat çeker; birisi, 75. âyeti meydana getiren, *إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ* ifadesidir, diğeri de, *إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ* (Hicr, 15/77) ifadesidir. İki âyette dikkat çeken şey, *mütevessim* ile *el-mümin* olarak nitelenenlerin birbirlerinin yerine kullanılmış olmasıdır. Hz. İbrahim, Lût, melek elçiler ve Sodom halkı arasında cereyan eden olay o denli özel; insani, teolojik, toplumsal ve ahlaki göndermeleri o denli önemli ve yaşamsal olmalıdır ki, Cenâb-ı Hak burada söz konusu olan ibretlerden, olağandışı tecelli ve hadiselerden yararlanıp ders alacak kimseler olarak, çok nadir oluşun (nedret) tazim ve teşrif anlamına delalet ediyor olması karinesiyle, *el-Mütevessim* diye nitelenen kimseleri öne çıkarmıştır.

*El-Mütevessimîn* kelimesinin kendisinden türemiş olduğu köke, sülasi/ üç harfli yapıdaki *ve-se-me* ( وسم ) formuna baktığımız zaman, sözcüğün birincil anlamının maddi ve müşahede edilir bir niteliği gösterdiğini anılmaktayız. Buna göre, kelimenin kökü olan 've-se-me' ve diğer türevleri, 'etki, iz bırakmak, işaretlemek, dağlamak, alamet koymak, nişan etmek, vb.' anlamları gösterir.

'Ayırt edilmek, ayırışmak' ortak karinesiyledir ki, başkalarına karışmasın ve ayırt edilsin diye, ehli bir hayvanı kızgın demirle damgalamak ve dağlamak işi, aynı kökten gelmek üzere, *el-Vesmu* (الوسم) kelimesiyle belirtilir.<sup>11</sup> Bu anlama bağlı olarak mesela, 'bitirdiği bitki/ot ile yerde bir iz ve alamet

<sup>11</sup> Ahmed b. Yusuf Halebî, *Umdetu'l-Huffâz fî Tefsiri-i Eşrefi'l-Elfâz* (Beirut-Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996), 4: 312.

bıraktığı için’ bahar mevsimimin ilk yağmuru *el-Vesmiyyu* (الوسمي) şeklinde isimlendirilirken, bu özel otu aramaya çıkan kimse için de, ‘*Adam, bahar yağmurlarının ilk otunu aramaya çıktı*’ anlamında, *توسم الرجل* deyimini kullanılır. Yine el-Esma’î’nin belirttiğine göre ‘*ve-se-me*’ den ‘mif’al’ formuna taşınmış bir sözcük olan *el-Mîsem* (الميسم) kelimesi, ‘tesir, etki ve iz’ anlamıyla bağlantılı olarak, ‘*cemal ve güzellik*’ anlamına da gönderimde bulunur. Nitekim üzerinde güzelliğin kalıcı etkisini taşıyan bir hanım için Arapçada *امرأة ذات ميسم* deyimini kullanılmaktadır. Bu asli anlamla içsel bir münasebet sebebiyle, bir kimse, maruf ve meşhur olacağı güzel bir sığata sahip olduğunda, işte onun hakkında, ‘Adam, çok güzel bir nitelik ve sıfat ile muttasıf oldu’ anlamında, *تسم الرجل* ifadesi kullanılmaktadır.<sup>12</sup>

Buna yakın bir kullanım da, İbn Kuteybe ve Zemahşerî tarafından zikredilir ki, buna göre Arapçada, bir kimsede hayır ve bereketin izi, emaresi, alamet ve etkisi iyice görülüp belirginleştğinde, bu hal, *توسمت في فلان الخير* ifadesiyle dile getirilmiştir. Yani, ‘Falancada, hayır ve bereketin derin izini ve etkisini, kalıcı tesirlerini gördüm, apaçık gözlemledim’.<sup>13</sup> *Teveşşüm* kavramının gerek lügat gerekse kavramsal muhtevasıyla alakalı olarak *Kamûs* Sahibinin izahları ise, dilsel orijinallığı yanında, ayrıca derleyip toparlayıcı bir özet karakteri de arz etmektedir. Der ki mütercim: “*Teveşşüm*, ... bir nesneyi, âlâmetlerinden zann-ı sahih ile idrak eylemek manasındadır; fetânet ve ferâset gibi. Arapçada bir kimse bir şeyi tahayyül ve teferrüs ettiğinde de, *توسم الشيء* denilir. Evvel-i bahar ilkbahar yağmuruyla nâbit olan çayır araştırmak manasındadır. Arapçada kişi, ilkbahar yağmurlarıyla biten otu, çayırı aramak istediğinde, bu şöyle ifade edilir: *توسم الرجل إذا طلب كلاً الوسمي*.”<sup>14</sup>

Kelimenin özellikle, ‘*Hayvanı işaretli ve akkor haldeki bir demirle dağlamak, üzerine işaret basmak, yakmak*’ anlamıyla ilişkili olarak, Hz. Peygamber’i betimleyen şu ifade oldukça anlamlıdır: *و في يده الميسم وهي الحد يده*. Hz. Peygamber’i tasvir eden cümledeki anahtar sözcük, *الميسم* kelimesidir. Yani, “*O’nun (s.a.s) elinde [beytül-Male tasadduk olunmuş olan develeri] kendisiyle dağlayıp işaretlediği dağlama demiri (الميسم) bu-*

<sup>12</sup> Cevherî, *es-Sıhah*, 2051-2052; Ebû Bekr es-Sicistânî, *Nüzhetü'l-Kulûb* (Beyrût-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 427; İbn Manzur, Muhammed ibn Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr (1401/1981), 4838; İbn Faris, *Mu'cem*, 6:111; Halil İbn Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Abdu'l-Hamîd Hindâvî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4: 37.

<sup>13</sup> İbn Kuteybe, *Tefsiru Garibi'l-Kur'an*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1398/1978), 239; Musa Cârullah Zemahşerî, *Esasu'l-Belağa* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1989), 675. bkz. Semîn el-Halebî, ‘*Umde*, 4: 312.

<sup>14</sup> Ahmed Asım, *el-Okyânusu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* (Kâmûs Tercemesi), (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1304-1305/1886-87), 4: 515.

*lunuyordu*” demektir.<sup>15</sup> Biraz sonra sözcüğün tefsirler üzerinden semantik dünyasını inceleyeceğimiz üzere, kelimenin medlûlünü daha soyut, manevi, entelektüel ve işarî sûfi bağlamda ele alan âlimler de bulunmaktadır. Mesela Rağîb el-İsfehânî, *el-Mufredat*'ta, *el-mütevessimîn* sözcüğünü, “*İbret alan, irfan sahibi olan ve öğüt alan kimseler*” şeklinde tefsir ettikten sonra, doğrudan kelimenin izahına girişerek şöyle demektedir: “Buradaki *tevessüm*, bir topluluğun ‘sezgi, idrak’, başka bir topluluğun fetanet, derin, ince anlayış olarak isimlendirdiği durumdur. Bu mana bağlamında Hz. Peygamber de şöyle buyurmuştur: اتقوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ “*Müminin ferasetinden sakının; çünkü o Allah'ın nuruyla nazar eyler*”.<sup>16</sup> Sözcüğün anlam boyutunu ortaya koymak bağlamında İbn Kesir'de ise şöyle bir aktarım bulunmaktadır: احذروا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ مِنْ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ وَ يَنْطِقُ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ “*Müminin ferasetinden sakının, çünkü o, Allah'ın nuruyla nazar eyler ve Allah'ın Tefvik ve inayetiyle konuşur, söyler (nutk)*”. Doğrudan *et-Teves-süm* sözcüğünün yer aldığı nebevi bir haberde de şöyle buyurulmaktadır: إنَّ اللَّهَ يَعْرِفُونَ النَّاسَ بِالتَّوَسُّمِ [seçkin] kulları vardır!<sup>17</sup>

*Et-Teves-süm* sözcüğü, lügavî açıklamalarından da anlaşıldığı üzere, öğrenme, anlama ve kavramada yüzeyde kalmayan; zihinde ve idrak melekelelerinde derin bir etkisi ve nüfuzu olan; olgu ve nesnelere ta içlerine nüfuz etme çabasını taşıyan bir bilme halini betimler.

Âyetin tefsirine baktığımızda da bu yöndeki yorumlarla karşılaşırız. Mesela İbn Aşur, ifadeyi “*el-Mütevessimîn*, ashab-ı tevessümdür; tevessüm ise, işaret ve alamet koyan varlığa delalet eden belirti, iz, işaret üzerinde etkili bir biçimde düşünmek ve tasavvurda bulunmak manasındadır” şeklinde açıkladıktan sonra şöyle devam eder: Burada murat edilen ise, *sebep-ler ve sonuçları hakkında derinden derine düşünen kimselerdir* ki, bunlar da müminlerin ta kendileridir!<sup>18</sup> *Mütevessim* sözcüğünün içeriğini açılma bağlamında yine şu izahlar da dikkat çekmektedir: İbret nazarlarıyla (*el-kıyas*) derinlemesine bakan; bir olguyu iyice düşünüp de, onun hakikatini öğrenmeye gayret edenler<sup>19</sup>; “bakış ve kavrayışlarında son derece dikkatli, araştırmacı ve ihtiyatlı olan, olgudaki alametin (*es-Simetu*) hakikatini

<sup>15</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4838; erişim 26 Ekim 2018, <http://hadithportal.com/hadith-sharh-1502-31717&book=1#>

<sup>16</sup> Rağîb İsfehani, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Beyrut: ts.), 524; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Mustafâ es-Seyyid v.dğr. (Kahire: Müessesetü Kurtuba, Mektebetü'l-Evlâdi'sh-Şeyh li't-Turâs, 2000), 8: 271.

<sup>17</sup> İbn Kesir, *Tefsîr*, 8: 271.

<sup>18</sup> İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrir ve't-Tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 14: 69.

<sup>19</sup> Sâvî, *Haşiyetu'l-'Allâme es-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, t.y.), 2: 300.

öğreninceye kadar böyle olmayı sürdüren kimseler”;<sup>20</sup> “mütefekkir ve feraset sahibi olanlar”;<sup>21</sup> “...üstün anlayış ve kavrayışıyla tanınmış kimse; bir şeye bakar bakmaz o şeyin hususiyeti hakkında bilgi serdeden; bir konuyu inceden inceye araştırıp çözümlenmeye çalışan, hakikatleri (...) gören, kavrayan ve onlardan ders/ibret alabilen duyarlı insan.”<sup>22</sup>

Görüleceği üzere, Kur’ân’ın düşünce ve tefekkür dünyasında *el-Mütevessim* sözcüğü, araştırıcı, irdeleyici, en son noktasına değin yol alıcı bir şekilde, bilgi nesnesi ile arasında ontolojik, kökten bir yakınlaşmanın vücuda geldiği; iç dünyası engin ve sürekli açılım halinde olan bir karakteri; keşif ruhunu, sınırsız bir bilgi ve marifet dünyasına yolculuk coşkusunu göstermektedir (Signification). *Bu yapısı itibarıyla tefekkür; ilim ve medeniyet serüveninin ilk aşamalarını daha çok alakadar ediyorsa da, temel nitelikleri sebebiyle, tefekkür ve bilim, medeniyet ve toplum inşasının her aşamasında bulunması gereken zihni davranışsal bir niteliktir.*

### 3. et-Taharrî (التحرِّي)

Kur’ân’da tefekkür ve tedebbür atlasının önemli dilsel unsurlarından bir diğeri, Kur’ân’da her ne kadar sadece bir kez yer almış olsa da, *et-Taharrî* (التحرِّي) maddesidir. Sözcük, sure içindeki bağlamı itibarıyla de son derece dikkat çekicidir; şöyle ki: Cin taifesi Hz. Peygamber’i Kur’ân okurken dinlemişler; Kur’ân’ın cazibesine ve harikuladeliğine kendilerini kaptırmışlar; bu muhteva içinde kendi topluluklarıyla ilgili olmak üzere bazı bilgiler vermişlerdir. Özellikle Hz. Peygamber’in bi’setinden sonra göklere uzanan bilgi kanallarının tıkanmasını sorgulamışlar; bu arada, maruz kaldıkları kozmik ateş bombardımanından bahisle, Allah’ın yeryüzünde asla acze düşürülemeyeceğini; içlerinden iman edenler olduğu gibi şirke düşmüş zalimlerin de bulunduğunu belirtmişler, peşinden *et-Taharrî* sözcüğünün anahtar konumda bulunduğu şu yargıya varmışlardır: *فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا* “Her kim iman edip teslim olursa, işte böyle kimseler gerçekte doğruyu amaçlamışlardır.” (Cin, 72/14)

Lügatlere baktığımız vakit, sözcüğün semantik anlam alanının ‘*araştırmak, taramak, en iyi, uygun ve en doğru olanı araştırmak, bu uğurda tüm gücünü sarfetmek*’ gibi anlamlara geldiği görülecektir. “Doğruyu elde

<sup>20</sup> Mûsa Cârullah Zemaşeri, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd v. dğr. (Riyad: Mektebetu’l-Ubeykân, 1998), 3: 414.

<sup>21</sup> Şeyh Zâde, *Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyh Zâde alâ Tefsîrî’l-Kâdî el-Beydâvî* (Beyrût-Lüb-nân: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1419/1999), 5: 229; Abdulkadir el-Hüseyni, Abdu’l-Kâdir el-Esîr, *Hediyetu’l-İhvân fî Tefsîri mâ Ubhime ‘ale’l-‘Amme min Elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Bahaddin Dartma (Beyrût-Lüb-nân: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 55.

<sup>22</sup> Zeki Duman, *Beyânü’l-Hak (Kur’ân-ı Kerîm’in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 2: 83.



etme uğrunda çaba sarf edip içtihadta bulunmak”;<sup>23</sup> ‘kararlı ve yoğunlaşmış (*azm, kasd*) bir şekilde bir nesneye yönelmek”;<sup>24</sup> kullanmaya en layık, müstahak ve en elverişli olan şeyi baskın zanna göre isteyip hedeflemek. Nitekim bu anlamda sözcük, içinde taşıdığı zihinsel odaklanma, takip ve tetkik anlamıyla beraber, bizzat Hz. Peygamber’in hadisinde geçmektedir. Kadir Gecesinde bu zaman diliminde aranılması çabasına işarette, şöyle buyurmuştur Peygamber: *تَحَرَّوْا لَيْلَةَ الْقَدْرِ فِي الْعَشْرِ الْآخِرِ: “Kadir Gecesinde Ramazan ayının son on gecesinde araştırınız.”*<sup>25</sup> Yani taharri, özellikle bir şeyi yapmak ve söylemek hususunda yüksek bir çabayı gösterip, içtihat ve zihinsel yönelimde bulunmak anlamına gösterimde bulunur.<sup>26</sup> Cevherî gibi, *Tefsiru Garibi'l-Kur'ân* sahibi İbn Kuteybe de, *تَحَرَّوْا* fiilini, aynı anlama geldiği düşüncesiyle, *وَمَمَّ* ve *تَوَخَّى* (kastetti; yöneldi) fiilleriyle açıklamaktalar ise de,<sup>27</sup> taharri sözcüğü ile *tevahhi* (*تَوَخَّى*) sözcüğü arasında şöyle bir nüans bulunmaktadır: “Taharri lafzı ile ‘tevahhi’ (*تَوَخَّى*) lafzı, istemek ve talep etmek anlamında eşit iseler de, ne var ki, şunu belirtmek lazım: ‘Tevahhi’ (*تَوَخَّى*) kelimesi beşeri muameleler hakkında kullanılırken, ‘taharri’ ise ibadetlerle ilgili olarak kullanılmaktadır. Taharri, din dilinde, bir şeyi, hakikatine vakıf olmak imkânsız olduğunda zannı galip yoluyla elde etme arzusunu gösterir. Taharri, şek ve zandan başka bir şeydir; çünkü kuşkuda özne, bilgi ve bilgisizlik (cehalet) uçlarına eşit bir noktada bulunur; zan ise, iki şeyden birinin, delil olmaksızın tercih edilmesi durumudur. Taharride ise, kendisi vasıtasıyla doğru bilgiye ulaşılacak olan bir delil vesilesiyle, iki şıktan birinin tercih edilmesi söz konusudur”<sup>28</sup>

Öyle anlaşılıyor ki, Tehanevî her ne kadar ‘taharri’ kelimesinin ifade ettiği ‘*araştırma, tetkik, yönelme, en doğru ve uygun olanı araştırma*’ gibi anlamları ‘ibadetler’ e tahsis etmiş ise de, anlamı tahsis edici akli ya da nakli güçlü bir delil bulunmadıkça, lafzın anlamı umum üzere bırakılır; yani, her konuda inceleme, araştırma, en doğruyu ve uygun olanı arama...

Tefsirlere baktığımızda da, hemen hemen aynı anlamlarla karşılaşmaktayız. İbn Kesir, ‘*taharri*’ anahtar sözcüğünün yer aldığı ifadeyi, “Kendileri için kurtuluşu talep edip araştırmışlardır”;<sup>29</sup> Ferrâ, “Kurtuluşa (el-hüdâ) yönelip ona uymuşlardır”<sup>30</sup> şeklinde yorumlamışlar iken, Razi, “Hak

<sup>23</sup> Halebi, ‘*Umdetu'l-Huffaz*, 1: 398.

<sup>24</sup> Asım, *Kamus Tercemesi*, 4: 918.

<sup>25</sup> Buharî, *Sahîh*, Kitâbu fadli leyleti'l-Kadr; Müslim, *Sahîh*, Kitabü's-Sıyâm.

<sup>26</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 853; Cevherî, *es-Sıhah*, 2311; Ebû'l-Bekâ, *Külliyat*, 261.

<sup>27</sup> İbn Kuteybe, *Tefsiru Garibi'l-Kur'ân*, 490; Cevherî, *es-Sıhah*, 2311.

<sup>28</sup> Tehanevî, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn* (Beyrût-Lübnan: Mektebetu, 1996), 390.

<sup>29</sup> İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 14: 152.

<sup>30</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, ‘Âlemû'l-Kutub (Beyrût: 1983), 3: 193.

yolu amaçlayıp buna yönelmişlerdir”<sup>31</sup> ve Bikaî de, daha açık bir tanımla, sözcüğe, “İçtihat ederek, doğruyu araştırıp ona yönelmişlerdir”<sup>32</sup> şeklinde bir açılım kazandırmışlardır. Bikâî’nin yapmış olduğu yorumda yer alan ‘مجتهد ين : içtihat bulunarak, içtihat yaparak’ hal cümlesi bize, söz konusu ‘*taharri*’nin büyük bir çaba, gayret ve emekle gerçekleşmesi gerektiğini de göstermektedir. Nesefî de ifadeye, ‘*en uygun, evlâ, en yaraşır*’ (أحرى) kelimesinden hareketle, “Onlar, hidayeti talep edip onu araştırmışlardır” dedikten sonra, kavramsal olarak *taharrinin* de tanımı olacak bir şekilde şu açıklamayı yapar: “Taharri, en uygun, layık (أحرى) ve en öncelikli (الأولى) olanı araştırmaktır.”<sup>33</sup> Müfessir İbn Aşûr da, yapılması uygun ve yaraşır olan şeyi belirten الحرا (el-harâ) kökünden hareketle, *taharri* sözcüğünü, “Yapılması yaraşır ve uygun olanı isteyip araştırmaktır” biçiminde tanımladıktan sonra, âyete şöyle bir yorum getirir: “Kim Allah’a iman ederse, muhakkak ki o, kurtuluş vasıtasını ve kendisiyle ilahi ödüle (es-sevâb) nail olacağı şeyi elde etmiş demektir. Çünkü salt doğruluktur (الرشد), bunun vesilesi ve sebebi!”<sup>34</sup> Buna yakın bir yorumda da Tabersî, ‘*Taharri* sözcüğünü ‘doğruyu ve gerçeği elde etme kararlılığı ve kasdı’ olarak tanımladıktan sonra, Cin, 72/14 âyetini şöyle yorumlar: “İman edip teslim olan kimse-ler, salt doğruya (er-reşadu) yönelmişler, ilahi ödülü ve kurtuluşu (el-hüda) elde etmeye çalışmışlar, gerçeği (el-hakk) elde etmeye azmetmişlerdir. Onlar, arzularının kendilerini çağırdığı şeye alışmış olup, böylece de, hidayet yolundan sapmış olan müşrikler gibi değillerdir.”<sup>35</sup>

Bu açıklamalar ışığında diyebiliriz ki, *taharri* terimi, gerek akli, ruhi ve ilmi muhtevada, gerekse somut, ameli ve ahlaki konularda olsun en isabetli, doğru, gerekli olan sonuca ulaşmak için öznenen dışı, dış âleme, olgulara doğru zihinsel bir yönelimi, açılım (inkışaf) hareketini simgeliyor gibidir. Bu gerekçeyle taharri sözcüğünün, tefekkür ve düşünce hareketinin ilk safhalarında daha etkin olacağını belirtebiliriz.

#### 4. el-Kırâ’e (القراءة)

Kur’ân’da muhteşem ifadelerle dile getirildiği üzere, insan, tüm canlılar içinde son derece müstesna, ayırt edici, yüceltici, öznel kıymetini arttırıcı pek çok sıfatla donatılmıştır. “Terkip ve oluşumların en güzeli” olarak da nitelenen bu total mükemmellik, insanın fiziki, sosyal ve kozmik faaliyet-

<sup>31</sup> Razi, *Mefâtihu’l-Ğayb (et-Tefsîru’l-Kebîr)*, (Beyrût: Dâru’l-Fıkr, 1981), 30: 160.

<sup>32</sup> Bikâî, *Nazmu’d-Dürrer* (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, t.y.), 20: 485.

<sup>33</sup> Ebû’l-Berekât Nesefî, *Medariku’t-Tenzîl (Hâşiyetuhu: el-Vâdıhu’l-Mesâlik, li’l-Mulâ Mûsâ el-Celâli el-Beyâzîdî)*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 6: 349.

<sup>34</sup> İbn Aşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 29: 236.

<sup>35</sup> Tabersî, *Mecme’ul-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrût-Lübân: Dâru’l-Ma’rife, 1406/1986), 10: 116.

lerinde kendisini gösterdiği gibi, daha ilginç olmak üzere, kendisine adeta bedeninin her tarafında etkin, faal ve nafiz olan bir iç âlemin, örtük bir hakikatin, bilinç, idrak ve tanzim kudreti gibi ruhsal yetilerin verilmiş olmasıdır.

İşte bu manevi ruh ve bilinç yetisinin önemli tecelli alanlarından birisi de, insanın, sözcüğün en geniş anlamıyla *okuma*, *bilgi depolama* (*el-Kırâ'at*, *el-Va'yu*) becerisine sahip olmasıdır. Kur'ân'ın tefekkür ve düşünce etkinliğinde işte en çok dikkat çekmiş olan ve çekmeye de devam eden kavram *kıraat* kavramı olmuştur. Kelimenin gerek çekimli fiil kipleri, gerekse mastar kipleri irdelendiğinde en çok dikkatimizi çeken, onun hemen her geçtiği yerde, isten Kur'ân ile ilgili bir bağlamda, isterse 'kulun amel defteri' kavramıyla ilgili bir bağlamda bulunmuş olsun, kesinlikle 'Kitâb' odak kavramıyla birlikte gelmiş olmasıdır. Kelimeyi hakikat ve bilinen manasıyla ele aldığımızda *Kırâ'at*, Kur'ân'ın veya diğer kitapların okunmasına gönderimde bulunduğu kadar (signification), mecazî bir yönelimle kâinat/kozmos kitabının okunmasına da gönderimde bulunmaktadır. Buna göre bu noktada, *kırâ'at* ediminin merkezden dışa, içten çevreye ve öteye doğru uzanan bir bilişsel, ilmî bir salınım, yönelim olması gerektiğini söyleyebiliriz. Demek oluyor ki, *kırâ'at*; *okuma*, kendimize özgü varlık kitabımızı okumaktan, bilgi kaynaklarımızı mütalaa etmekten/onların bilgi değerini kavrayıp, özümseyip tasnif etmekten başlayıp dışa doğru diğer bilgi ve değer kaynaklarına yönelmeyi bünyesinde taşır. Bu bakımdan, hem satırlardan hem de zihinden ve ezber olarak okunabilmesi itibarıyla, nihai vahyin ifadesi olan Kur'ân, aynı zamanda, geniş zaman kipi içinde, 'okumak' yani *kırâ'at* mastarına da tekabül etmektedir.

Kelimenin etimolojisi ve anlamsal dünyasına yöneldiğimizde de, lügatlerin sözcüğe biriktirme, bilgiyi derleme ve kodlama; onu yeni sonuç ve ürünler çıkarma öncesinde (el-istikrâ) adeta sentezleme vb. anlamlar yüklemekte olduklarını görmekteyiz. Rağıb, *el-Kırâ'etu* kelimesinin asli anlamına indiği ifadelerinde, sözcüğümüzle aynı kaynağa bağlı olup delalet ve anlam kapsamı bakımından 'regl hali, kirlenme'- 'temizlik hali, kirlilikten (regl) çıkma' gibi iki zıt anlamı bünyesinde taşıyan *el-Kar'u* (الْقَرَاءُ) kelimesinin 'toplamak, biriktirmek' manasını gösteren 'k-r-e' (قَرَأَ) maddesinden türemiş olduğunu belirttikten sonra, *el-Kırâ'atu* (الْقِرَاءَةُ) kelimesinin de, birincil manaya bağlı olarak, 'Kur'ân'ın tilaveti ve tertîli esnasında harfleri ve kelimeleri birbirine ekleyip bitişirmek' anlamını gösterdiğini belirtir.<sup>36</sup> Kelimenin bu anlamsal kapsamı yanında, yeni netice ve sentezlere hazırlanma, henüz ulaşılmamış başka sonuçlar arifesinde bulunma gibi anlamları içerdiğini de gösteren başka bir kök anlamı da, 'rüşeym tutmak, gebe kalmak, hamile olmaktır'. Kelime Araplar nezdinde hanımlar için kullanılır.

<sup>36</sup> Isfehâni, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'ân*, 402.

dığı gibi, aynı zamanda *dişi deve* için de kullanılmıştır. Mesela, dişi bir devenin hamile kalması ve döl tutması hali, işte odağında *el-Kırâ'etu* sözcüğünün bulunduğu şu ifadelerle dile getirilmektedir: *قُرْءَتِ النَّاقَةُ 'Deve, yükünü aldı, gebe kaldı'*<sup>37</sup>. Aynı bağlam içinde, dişi bir deve döl tutmadığında da, yine aynı sözcüğe yer verilerek şöyle denilmektedir: *مَا قُرْءَتْ هَذِهِ النَّاقَةُ سَلَى فِطً وَّ مَا قُرْءَتْ جَنِينًا* Yani, “*Bu dişi deve ne bir eş bağladı, ne de bir cenin oluşturdu/tuttu!*” Bir başka ifadeyle, “*Dişi deve, rahminde bir yavruya gebe kalmadı!*”<sup>38</sup>

Sözcüğün *kitab* ile mukayyet anlamlarına mukabil, *kırâ'at* sözcüğü Kur'ân'da varit olduğu tek bir yerde sadece muayyen bir bağlam ile kayıtlanmamış olarak, genel (âmm) bir siyak içinde gelmiştir; ‘Alâk, 96/1. âyet. Vahiy ve Kur'ân tarihi açısından Hz. Muhammed'e indirilen vahyin o kutlu ilk anlarına gönderimde de bulunan âyette Allah Teâla, bilgi ve bilimin kendisiyle çoğaltılacağı, mükemmelleştirileceği, geliştirilip insanlığın ve varoluşun yararına sunulabileceği her şeyi okuyarak zihin taramasından, saf bilgi haline dönüştürme sürecinden; böylece yeni, farklı, yüksek hakikatlere ulaşma merhalelerinden geçirmeye davet edecektir. Bu doğru, dingin ve hayat yüklü düşüncenin bir özelliği olmak üzere, bitmeyen bir çabayı vaz geçilmez bir hareket halidir; okumayı varoluşa içkin kılıp özümseme ve onun özsel bir niteliği haline dönüştürme emridir: *اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ...*

Vahyin bu ilk ışınımı olan ‘*kırâ'at ediniz, okuyunuz*’ ilahi direktifi sebebiyledir ki, vahyin o tomurcuklanış çağının inananları, kırâatte öznel ve merkezi bir başlangıçla kendi metinlerini okumaya başlarken, aynı zamanda da zihinlerini, kozmik tecelli sahifeleri de dâhil olmak üzere, diğer tüm metinler, kaynaklar, görüşler ve bilgilere de ayna yaparak açık tutmuşlardır. Çünkü kendisinden başlayarak, kendi dünyasını ve diğer tüm dünyaları anlama sürecine geçmiş olan bu kurucu dimağ ve kalp, gerek kognitif gerekse Epistemolojik bakımdan buraya kesintisiz şekilde veri ve hammadde aktarmak gereğini duymuştur.

Diyebiliriz ki, *el-Kırâ'at* kelimesinin anlam alanı birincil olarak Kur'ân vahyini anlayıp işlemekle alakalı olmuş ise de, Kur'ân'da yüceltilen *salt kırâat eylemi*, Kur'ân'la beraber diğer bilgi, marifet, hikmet ve hakikat kaynakları, en önemlisi de kozmik olgular ve varoluş süreçlerini de, kesintisiz bir biçimde okumayı içerir. Bu noktada *kırâat*, hayatın başlangıcını tarihleyen, son ilahi vahyin insanlığa sunum ve telkinin harekete geçiş anını gösteren semantik bir anlam vadisini gösterirken, ayrıca ‘*zihin, bilgi, hakikat, medeniyet ve kültür*’ gibi alanların da canlı, diri kalabilmesinin

<sup>37</sup> İbn Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3: 370.

<sup>38</sup> Cevheri, *es-Sihâh*, 1: 65; Zemahşeri, *Esâsu'l-Belağa*, 63. ‘*Toplama, biriktirme, muhafaza etme*’ anlamıyla ilgili olarak yine bkz. Halebi, ‘*Umdetu'l-Huffaz*, 3: 286.

'olmazsa olmaz' (*Conditio sine qua non*) bir şarttır. Bu noktada diyebiliriz ki, özellikle emir kipiyle gelmiş 'اِقْرَأْ' 'oku' (Alâk, 96/1, 3; İsrâ, 17/14) ve 'اِقْرَأُوا' 'okuyunuz' (Hakka, 69/19; Müzzemmil, 73/20) ifadeleri, İslâmi düşünce ve tefekkür serüveninin yeniden canlandırılması ve ihyasında çok önemli bir bilinç, bilgi, özümseme ve sentezleyip varlığa sunma yolunu ve çaresini göstermektedir.

Bir atılım ve yönelime göndermede bulunduğundan, tefekkür ve düşünce evrelerinin birincisinde yer alması sezadır. Dilsel kök anlamlarına da bağlı olarak denilebilir ki, *Kırâ'at* anahtar sözcüğü bir ürün ve sonuç elde etmeye dönük bir bilgi birikimini, derken bunun özümseme nihai saf ve kâmil bir forma kavuşturulmasını da güçlü bir biçimde göstermekte; böylece de *tefekkür mertebelerinin tümünde* etkin olarak yer almaktadır.

### 5. et-Temhîs (التحصيص)

Tefekkürün mahiyetine dair bize ışık tutacak kavramlardan bir diğeri ise, Kur'ân'da çok farklı bir bağlamda geçmiş olduğu düşünülen, ancak kavramsal dünyasına inildiğinde doğrudan tefekkür, düşünce, tasavvur ve kurgulama (tahayyül); irdeleyip ortaya bir takım neticeler koyma anlamıyla alakalı olduğu anlaşılan *et-Temhîs* (التحصيص) anahtar sözcüğüdür.

Sözcüğün Kur'ân'da geçtiği iki yerde de ifade ettiği mana, bilhassa müminlerin içlerindeki, kalplerindeki hisleri, niyetleri, tasarıları açığa çıkarıp bunu bir davranış enstantanesi durumuna dönüştürmek şeklinde ifade edilebilir.

Kur'ân'da sözcüğün odak kelime olarak yer aldığı âyetlerde şöyle buyrulmaktadır:

وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ

"Bir de Allah, iman edenleri günahlardan arındırmak, kâfirleri de yok etmek için böyle yapıyor." (Âl-i İmrân, 3/141).

ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْعَمِّ أَمَنَةً نُعَاسَا يَعْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قَاتَلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ

"Sonra o kederin ardından Allah size bir güven, bir grubunuzu kendinden geçiren uyuklama hali verdi; bir grup da kendi canlarının derdine düşmüşler, Allah hakkında haksız yere Câhiliye düşüncelerine kapılarak, "Bu işten bize ne?" diyorlardı. De ki: "İşin tamamı Allah'a aittir." Sana açmadıklarını içlerinde gizliyorlar: "Bu işte bizim görüşümüz alınsaydı burada öldürülmezdik" diyorlar. De ki: "Evlerinizde dahi olsaydınız, yine de haklarında ölüm yazılmış olanlar ölüp düşecekleri yere gelecekdiler. Bu, Allah'ın içinizde olanı ortaya çıkarması ve kalplerinizdeki şüpheyi gidermesi içindir. Allah kalplerde olanı bilir." (Âl-i İmrân, 3/154).

Sözcüğün *lügavi* birincil anlamlarına baktığımız vakit bu anlayış ve tespiti destekleyecek verilerle karşılaşmaktayız. Hemen hemen bütün kaynaklarda, sözcüğün birincil anlamı olarak, *işleme tabi tutmak, bir şeyi içindeki kusurlu şeylerden arındırmak, altını ateşte eriterek ondaki yabancı unsurları ayıklamak*, *Kâmûs* sahibinin ifadesiyle, ‘Altunu ateşte ayırıp gillügişinden pâkize/temiz eylemek’, ‘her türlü kusurdan arındırıp tahliye etmek’ gibi anlamlara delalet eder.<sup>39</sup> Kelimenin, ‘deneye ve gözleme tabi tutma, test olunma’ anlamlarına da gelebileceği konusunda Hz. Ali’den nakledilen bir açıklama son derece anlamlıdır. Hz. Ali (k.v.), bir ‘fitneden söz ettikten sonra şöyle demektedir: “يُمَحِّصُ النَّاسُ فِيهَا كَمَا يُمَحِّصُ الذَّهَبُ الْمَعْدَنِي: “Tıpkı altının ateşte işleme tabi tutulup/eritilip de hakikisinin sahtesinden ayırt edilmesi gibi, bu fitne sırasında da insanların iyisi kötüsünden/hamı hasından ayırt edilip ortaya çıkarılır.”<sup>40</sup>

Bir şeyin gerçek mahiyetini kavrama, özsel olan ile arazı/birincil olan ile tali olan unsurları: Yasa ve mahiyete dair olanla fenomenal olanları ayırt etme; temel unsurlar ile geçici şeyleri birbirinden temyiz edip analitik ve sentetik bir işleme tabi tutma anlamlarını gösterirken, özellikle Ebu’l-Bekâ, el-Halebi ve el-İsfehani, *et-Temhîs* anahtar sözcüğümüzü diğer bir kavram ile mukayese etmektedir ki bu da, *el-Fahsu* (الفحص), *et-Tefahhusu* (التفحص) sözcüğüdür. Genel delaletleri bakımından her iki sözcük (التحصيص ve التفحص) birbirlerine benziyor görünseler de, aralarında şöyle bir nüans bulunmaktadır: التحصيص, *bileşim* halinde bulunan bir şeyi temel unsurlarına ayırmayı, onu kurucu cüzlerine bölmeyi ifade ederken, التفحص sözcüğü ise, *karişık, bulamaç* halde olan bir şeyi/kümeyi unsurlarına taksim edip, bundan ortaya bir şey çıkarmak (*ibraz, ihraç, istihraç*) gibi bir manaya gösterimde bulunmaktadır.<sup>41</sup> Öyle anlaşılıyor ki, âyet-i kerimelerde Allah’a nispet edilerek, O’nun (c.c.), müminlerin kalplerini arındırıp temizlemesi (*tezkiye*), imana aykırı şeyleri buradan izale edip gidermesi, günahlardan pâkize eylemesi;<sup>42</sup> tövbekârın günahlarından arınması ve günahların silinmesi<sup>43</sup> gibi anlamları gösteren sözcük, insana nispet edildiğinde, düşünce ve tefekkür hayatımızla ilgili olarak olguların deruni, iç ve kurucu mahiyetlerini anlama; bilhassa irdeleyici bir bakış açısıyla analitik düşünme ve şeylerin neliğini (*ipséité ontologique*) kavrayarak açığa çıkarma gibi çok

<sup>39</sup> İbn Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 4: 122; Cevherî, *es-Sihâh*, 1056; Asım, *Kâmûs Tercemesi*, 2: 1217.

<sup>40</sup> Ahmed İbn Muhammed Herevî, *el-Garibeyn fi’l-Kur’ân ve’l-Hadîs*, thk. Ahmed Mezîd el-Mezîdî (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999), 1731; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 4145.

<sup>41</sup> Ebû’l-Bekâ, *Küllîyyat*, 588; Halebi, ‘*Umde*, 4: 73; İsfehânî, *el-Müfredat*, 464.

<sup>42</sup> İbn Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 4: 122.

<sup>43</sup> Zemahşeri, *Esasu’l-Belağâ*, 195; el-Halebi, ‘*Umde*, 4: 73; İsfehânî, *el-Müfredat*, 464.

önemli zihinsel, ilmî ve olgusal hallere işaret eder. Bu *olgu ve nesnelere görünen boyutlarıyla ilgilenmekten daha çok, onların iç ve kurucu katmanlarıyla, temel eleman ve parçalarıyla derinliğine ilgilenme* anlamına gönderimde bulunur.

Bir başka ifadeyle, insan ile nesne arasındaki bilişsel ve entelektüel bir empatiye vurgu yapar. Bu yoğun bilişsel ve ilmî yoğunlaşma ise bir inkişâf ve dışa doğru açılım ile sonuçlanır. Et-Temhîs (التمحيص) anahtar sözcüğü-müz burada, Heidegger'in, varlığın zuhuru ve açığa çıkışını göstermek üzere kullandığı, 'açığa çıkarma, izhar etmek, açıklık kazandırma' gibi anlamlara gelen *aletheia*<sup>44</sup> terimini hatırlatmaktadır. Zira *et-Temhîs* anahtar sözcüğünün içerdiği beşeri zihinsel, ilmi çabanın sonucunda da bir inkişâf/dışa açılım söz konusudur ki bu da, zihnin ve düşünce melekesinin kendisine yöneldiği şeye dair teşhis edici, mahiyeti tanımlayıp onu açığa çıkarıcı bir takım bilgiler sunmasıdır. Sözcüğün Arap edebiyatındaki kullanımının da, ihtiyatlı olmak kaydıyla, bir bakıma bu soyut çıkarsamaya dilsel bir şahit oluşturabilir. Zemahşeri, *Esâsu'l-Belağ'a*'da, sözcüğün bu inkişâf, zuhur etme, net ve duru bir bakışla, zihinle görüp anlama manasına gönderimde bulunduğu şöyle bir mısra nakleder:

قد بدت قمرأوه و تمحصت  
ظلمأوه و رأى الطريق المبصر

"Gecenin mehtabı göründü, karanlığı da çekilip açıldı. Böylece görebilen kimse de yolu gördü."<sup>45</sup>

Sözcüğün terimleştirilmesi hususunda mahall-i istişhadımız olan ifade, 'ظلمأوه تمحصت' terkididir ki, içinde barındırdığı Metaforla beraber karanlığın kaybolması, çekilmesi; yerine mehtap ve aydınlığın gelmesi manasını gösterir. Bir başka deyişle, 'zuhur etme, inkişâf edip ortaya çıkma'. Heidegger'in ontolojik zuhur bağlamında kullandığı kadim ifadeyle, *aletheia, lichtung!* 'Karanlığın çekilmesi' deyimindeki mecaz yönüne gelince, her tefekkür ve teemmül hareketi, her akletme ve düşünme edimi de bir 'aydınlanma' sürecini gösterir. Bilgilenme, bu bakımdan, meçhul/bilinmeyen hatta ma'dûm/henüz yok olan şeylerin malûm ve marûf, hatta münkeşif hale

<sup>44</sup> *Aletheia*: Hakikat, doğruluk. Meydana-çıkma, açığa-çıkma, gizinden-çıkma, görünüm-verme Françis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Ünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 32. Kelimeye yeniden felsefi bir derinlik ve güncellik kazandırmış olan "Heidegger, Sokrates öncesi dönemde kullanılan *aletheia* kelimesini hakikatin karşılığı olarak kullanmıştır. *Aletheia*, 'varlığın gizlenmemişliği' anlamına gelir. Varlık daima kendisini ifşa eder. Varlık kendini 'gizleyerek açan, açarak gizleyen'dir. Bu anlamda Varlık görünüştür, yokluk ise gizlenmedir" Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji* (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 59 vd.; yine bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 60-61. *Aletheia* kavramıyla ilginç bir münasebet için bkz. Corbin, Henry, *Bir 'le Bir Olmak*, "Tecelli olarak yaradılış", çev. Zeynep Oktay (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013), 201. vd.

<sup>45</sup> Zemahşeri, *Esâsu'l-Belağ'a*, 195.

getirilmesidir ki, bu ise, tefekkür hareketinin en ayırt edici vasfı olmalıdır! Hatta diyebiliriz ki, kelimenin, gün ışığının ortaya çıkıp parlaması, tecelli etmesi; şimşegin çakması, parıldayıp ışıldaması gibi anlamlara delalet etmesinden<sup>46</sup> hareketle de, bu kavram bağlamında, etki gücü yüksek, göz alıcı, dikkat çekici bir tefekkür ve bilgilenme faaliyetine dikkat çekildiğini belirtebiliriz. Bu delalet alanlarına bakarak sözcüğün, tefekkür faaliyetinde 3. veya 4. Merhalelere ait olabileceğini söyleyebiliriz.

### 6. el-Fikr (الفكر), et-Tefekkür (التفكير)

İslâmî tefekkür hayatının yeniden yapılandırılmasında bizlere yol haritası oluşturacak anahtar sözcüklerden bir diğeri de, *tefa'ul* kalıbıyla geçmekte olan *tefekker* (تَفَكَّرَ) fiil kökü veya *et-tefekkürü* (التَفَكُّرُ) mastardır.

Sözlük bilgileri bakımından değerlendirildiğinde, kelimenin *teemmül*, *tedebbür*, *en-nazaru* gibi kavramlarla aynı bağlam içinde yer aldığı gözlemlenir. Cevheri *es-Sıhah*'ta, *tefekür* terimini 'teemmül sözcüğü ile karşılarken,<sup>47</sup> yine *es-Sıhah* ve *Esas*'ta, kelimenin birincil anlamına örtük bir göndermede bulunularak, sözcüğün 'gereksinim duyulan, kendisine ihtiyaç duyulan şey' anlamına işaret edilir. Onlar bu anlamı, Arapların, 'bir şeye gereksinim duyulmadığı, teveccüh edilmeyerek onunla ilgilenilmediği durumu betimlemeleri sırasında kullandıkları şu ifadeyi naklederek örnekleme yoluna giderler: لا فِكْرَ لِي فِي هَذَا : [Böylesi bir durum hakkında] Arapçada şöyle denilir: 'Benim bu şeye ihtiyacım/gereksinimim (لا فِكْرَ) yok!'<sup>48</sup> Halil ibn Ahmed'in de betimlediği üzere, ifadede geçmekte olan *الفكر* : *el-fikru* sözcüğü, 'tefekür' kelimesinin türediği kök olup, aynı zamanda tefekküre verilen bir isimdir de... Yani bir şey hakkında düşünülüp de fikredildiği zaman, bu hal *tefekür* (التَفَكُّرُ) kipiyle belirtilir.<sup>49</sup> İbn Manzur, tefekkürün ismi olan *el-fikru* edimini, 'kalbin ve zihnin bir şeyde, bir şey üzerinde çalıştırılması' biçiminde, kısmen veciz olarak tanımlarken<sup>50</sup> fikir ve tefekkürün soyut ve ilmî bir düzlemde tanımlanışı olarak Ebu'l-Bekâ da, 'Nefsin (akıl, ruh, zihin) ilkelere doğru hareket edip, onlardan da önermelere intikal etmesidir'<sup>51</sup> biçiminde tanımlar. Kurgusal ve soyut bir platform içinde beyin melekelerinin işlevselliğini gösteren sözcüğün terimsel olarak daha anlamlı tanımları da yapılmıştır ki, düşünme, anlama, dile getirme süreci bakımından son derece önemlidir. Mesela el-Halebi, tefekkürün ismi olan *el-Fikru* sözcüğünü, 'Bilgi elde etmek için, konusu

<sup>46</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 4145; Asım, *Kâmûs Tercemesi*, 2: 1217.

<sup>47</sup> Cevherî, *es-Sıhâh*, 783; yine bkz. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 3451.

<sup>48</sup> Cevherî, *es-Sıhâh*, 783; Zemahşeri, *Esasu'l-Belağâ*, 32.

<sup>49</sup> İbn Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 3: 334.

<sup>50</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 3451.

<sup>51</sup> Ebû'l-Bekâ, *El-Külliyat*, 587.



olan maluma doğru dikkatlice bakabilme/yönelme kuvveti' biçiminde tanımladıktan sonra, tefekkürü de, 'Aklî bakış yetisi bakımından bu kuvvetin özgür bir şekilde etkin olup hareket etmesidir (cevelan); bu da, canlılar içinde sadece insanoğluna özgü kılınmıştır'<sup>52</sup> şeklinde tarif eder. *Furûk* sahibi Ebû Hilâl ise, bilgi elde etme ve üretme vasıtalarından olan *tedebbür* kelimesiyle karşılaştırmalı olarak yaptığı değerlendirmede, *tedebbürü* 'kalbin/zihninin, sonuç ve verilere bakarak yapmış olduğu etkinlik' şeklinde tarif ederken, tefekkürü de, 'istikrâi /tümevarımsal (endüktif) bir metodla, 'Kalbin/zihninin delillere bakarak etkinlikte bulunması' biçiminde tanımlar.<sup>53</sup> Aklî, tasavvurî ve kurgusal nitelikli yoğunlaşma; fikrî ve ilmî bir netice elde etmeye yönelik olarak veriler, deliller hatta fenomenler üzerinde aklî ilkeye uygun bir şekilde metodik düşünce eylemine gönderimde bulunan tefekkür, zihinde ve akıl düzleminde bir formu oluşabilen şeyler için kullanılabilir. Rağib bunu, Allah'ın zatını değil de O'nun nimetlerini tefekkür etmeyi konu alan şu rivayetle temellendirmektedir: تفكروا آلاء الله ولا تنفكروا في الله: *Allah'ın nimetlerini tefekkür ediniz, (doğrudan) Allah'ı tefekkür etmeyiniz!*" Niçin? "Çünkü Allah, herhangi bir form içinde tasavvur olunmaktan, nitelenmekten münezzehtir."<sup>54</sup>

Tehânevî de, *el-Fikru* ve *et-Tefekkürü* maddelerini konu alan uzun açıklamasında, 'nazar'/bakış, kavrama ve anlama çabasını ifade eden yetinin (*el-kuvve, faculté*) aynı şey olmakla beraber, ilintilenme ve yönelim bakımından iki ayrı kavramla dile getirilmiş olduğunu, kuvve-i nazariyenin (réflexion), makulât/aklî ve soyut şeyler üzerinde tasarrufta bulunması halinde bunun, 'tefekkür melekesi' (kuvve-i mütefekfire); hissî ve maddî şeyler üzerinde tasarrufta bulunması halinde de 'kurgulayan, imgeleyen, tasavvur eden yeti, meleke' (kuvve-i mütehayyile) olarak adlandırıldığını dile getirir.<sup>55</sup>

*Tefekkür* anahtar sözcüğünün Kur'ân'daki kullanımına baktığımızda da, genel olarak, düşünen özneyi, mukaddime ve verilerden nihai neticelere gitmeyi amaçlayan bir bağlamda olmak üzere âyetlerle, belgelerle, delillerle, olgularla birlikte kullanıldığını görürüz. Mesela, Bakara, 2/219, 266; Âl-i İmrân, 3/191; Yunus, 10/24; Ra'd, 13/3; Nahl, 16/11, 69; Rûm, 30/21; Zümer, 39/42; Câsiye, 45/13 âyetlerinde *tefekkür* kavramı 'delil, belge, fenomen' vb. anlamları gösteren *el-âyetu* (الآية), *el-âyâtü* (الآيات) anahtar sözcükleriyle birlikte kullanılmış; öte yandan iki bir yerde (Haşr, 59/21, *örneklemeli anlatım* anlamına gelen *el-emsâl* (الأمثال) kelimesiyle; bir yerde

<sup>52</sup> Halebi, *Umdetu'l-Huffaz*, 3: 246.

<sup>53</sup> Ebû Hilâl Askeri, *el-Furûku'l-Lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Dârul-'İlm ve's-Sekâfe, t.y.), 75.

<sup>54</sup> İsfehânî, *El-Mufredat*, 384.

<sup>55</sup> Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn*, 1285, 'el-fikr' maddesi.

(Nahl, 16/44), Kur’ân’ın ebedi ve mutlak bir öğüt kitabını olduğunu ifade için, onun bir niteliği olan *ez-zikru* (الذِّكْرُ) kelimesiyle; bir yerde (A’raf, 7/176), tarihsel olgu ve hadiselerin tefekkürün konusu olmadaki mühim payına işarette *el-kasas* (القصاص) sözcüğüyle; bir yerde (Âl-i İmrân, 3/191), ‘Allah’ı zikretme’ fiiliyle birlikte, göklerin ve yerin yaratılışı (*el-halk*) olgusuyla; bir yerde (Rum, 30/8), beşerî benlik bütünlüğüne işaret eden *el-enfus* (... أنفُسهم) terkihiyle kullanılmış, bir yerde de (Araf, 7/184), müşriklerin Hz. Muhammed için iddia ettikleri *cünûn: cinnet, delilik halini* reddetme bağlamında, ruhi akli bir tespit ve reddiye ifadesi konumunda bulunan *ما بصا حبكم من جنّة* : “Arkadaşlarında hiç cin çarpma hali (*cinne*) yoktur!” terkihiyle varit olmuştur. *Et-Tefekkür* sözcüğü ayrıca mecazî olarak, hidayete eren kimse ile hidayeti reddeden kişinin kastedildiği *الأعمى* (*el-a’mâ*) ve *البصير* (*el-basîr*) sözcükleriyle zikredilip ‘görüyor olma ya da olmamanın kriteri’ olarak konumlandırılmıştır. Bir yerde (Müddessir, 74/18-19) varit olmuş olan *tef’îl* kipindeki *fekkera* (فَكَرَ) formu ise, dikkat çekici bir şekilde, Kur’ân’ı rivayet edilen bir sihir, bir beşer sözü olarak niteleme çabasındaki kişiyi (Velid ibn Muğîre) betimlemektedir:

إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَفَّرَ \* فَقَتِلَ كَيْفَ فَكَّرَ

“O/Velid ibnü’l-Muğîre, [güya] iyice düşündü ve [Kur’ân hakkında söyleyeceklerini] zihninde ölçüp biçti! Hay kahrolasıca, nasıl da ölçüp biçti!”

Kur’ân’da zikrediliş frekansı çok yoğun olmayan (on sekiz defa) tefekkür sözcüğü, kapsam ve nitelik olarak adeta Kur’ân’ın tamamına serpiştirilmiş gibidir. Özellikle, sübjektif ve objektif olgulardaki gerçeklik ve hikmetlerin, tahsis edici bir üslupla, ancak ‘tefekkür eden’ bir toplum için tecelli edeceği yolundaki medhedici ifadeler yanında, yine tefekkürün bir gönüllülük işi ve kendini adayış yolu olduğuna imada bulunan teraccî (لَعَلَّ) formlarının (*أَلَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ* : *umulur ki tefekkür edersiniz*; *أَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ* : *umulur ki tefekkür ederler*) geldiği âyetler yanında, üçüncü mertebe olarak nitelebilecek olan ve tefekkürü latif ve dakik bir tarzda teşvik ve emreden pasajlar (*أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ* : *hala düşünmez misiniz?*) bizleri tefekküre davet eden Kur’ânî bildirimler olarak okunmalıdır. Sözcüğün kapsayıcılığından söz ettik; bu, *tefekkür* sözcüğünün semantik medlul ve anlam yelpazesinin tedebbür, tezekkür, ta’akkul gibi, aynı anlam dünyasına ait olan diğer dilsel unsurlar tarafından da temsil ediliyor olmasıyla açıklanabilir.

Tüm bu açıklamalar ışığında denilebilir ki, *tefekkür* anahtar sözcüğümüz, *tefaul* kipinin içerdiği ‘kendini bir şeye zorlama, zor da olsa, bir şeyi tekrar ve yeniden yapma’ gibi tekellüf ve meşakkat manası nedeniyle de zihnin, olgunluk evresine girdiği andan itibaren düşünce ve akletme süreçlerinin tüm safhalarında yer alması gereken bir kavram olarak tayin edici bir öneme sahiptir.

## 7. et-Tecessüs (التجسس), et-Tehassüs (التحسس)

Tefekkürün yeniden inşası ve yüceltilmesi yolunda bize Kur'ân dünyasından ışık tutacak kavramlardan birisi de, ne yazık ki, ahlaki bağlamda şüyu bulmuş delaleti nedeniyle, talihsiz bir anlam daralması hatta tek manaya çakılı kalma gibi bir durumla yüz yüze gelmiş olan *et-Tecessüs* (التجسس) sözcüğüdür.

Kur'ân'da varit olduğu âyette, herhangi bir konusu ve hedefi zikredilmeyip, âyetin özel, surenin ise genel bağlamı vasıtasıyla olumsuz bir anlam alanıyla sınırlanmış olan sözcük, gerek lügat gerekse kavramsal bakımdan objektif olarak incelenmeye değer görünmektedir. Çünkü gerek fikri ve dinî tefekkür, gerekse ilmî ve teknolojik düşünce ve yaratım etkinliğinin özünde, etkin bir motor güç olarak, Türkçede 'merak' kelimesiyle karşılayabileceğimiz *tecessüs* kelimesi yer almaktadır.

Kelimenin düşünce ve tefekkür bakımından önemi hususunda şüphesiz pek çok şey söylenmiş olabilir. Mesela Einstein, *tecessüsün* önemli bir göstergesi olan sorgulamakla alakalı olarak, "*Aslolan şey sorgulamaktan hiç vaz vazgeçmemektir*" derken,<sup>56</sup> Graham Swit, "*Merakın bittiği yerde insan ölür*" demekte; merak ve *tecessüs* yetisinin insan için özsel ve varoluşsal bir ehemmiyeti bulunduğunu vurgulamaktadır.<sup>57</sup> Bu bağlamda en dikkat çekici ifade ise, S. Willian Oriental Jones'e aittir; der ki: "*İnsan ve tabiat hakkında yeni bir şey öğrenemediğim her günü kayıp sayarım.*"<sup>58</sup> Varoluş ve bilgi korelasyonu bakımından, insanî ve toplumsal varlığın mükemmelliğini, kesintisiz bir öğrenme ve bunu, değişen varlık koşullarına paralel olarak güncelleme faaliyetine bağlayan bu yaklaşım; tefekkür, tedebbür ve ta'akkul etkinliğini mutlak olarak yücelten, buna teşvik eden Kur'ân'ın genel anlayışı ve mesajıyla da örtüşmektedir. Yeni veya nadir şeyler öğrenmek arzusu olarak nitelenen *tecessüs*, A. France tarafından ise eğitim ve öğretim faaliyetinin tam kalbine yerleştirilir. Çünkü ona göre, "*Öğretim sanatı, sonraki haz için, genç ruhların meraklarını/tecessüslerini (curiosité) uyandırmak sanatından başka bir şey değildir ve tecessüs de ancak mutlu ruhlarda yaşar; hayat bulur.*"<sup>59</sup>

Kur'ân semantiğindeki diğer tüm bilgi ve tefekkür kavramlarında olduğu gibi *tecessüs* anahtar sözcüğümüz de, özünde 'bilme', 'bilgiyi geliştirme', 'onu teknolojik bir yarar formuna yükseltme' ediminden elde edilecek yüksek ve nerdeyse ölümsüz olarak nitelenebilecek 'haz ve tutkuyu' kımıldatıp, onu diğer tüm hazların üstüne çıkarmayı hedefler. Çünkü ebediliğe

<sup>56</sup> John Lloyd ve John Mitchinson, *Afili Lügat*, çev. Duygu Akın (İstanbul: Domingo Yayınları, 2010), 227

<sup>57</sup> Lloyd ve Mitchinson, *Afili Lügat*, 228.

<sup>58</sup> Lloyd ve Mitchinson, *Afili Lügat*, 227.

<sup>59</sup> Paul Foulquié, *Dictionnaire de la Langue Philosophique* (Paris: 1969), 149

yakın bir mutluluk ancak böylesine yüksek ve mükemmelleştirici hazlara nail olmakla gerçekleşir. Hobbes’ın şu tümcesi de, tam bunu anlatmaktadır: “*Neden ve nasıl arzusu, yani merak, insandan başkasında yoktur. Dolayısıyla insan yalnızca akıyla değil, bu tutkusuyla da ayrılır diğer hayvanlardan [canlılardan S.K.] (...) Sürekli ve bitimsizce bilgi [ve fikir] üretimine duyulan isteğin kalıcılığı, her türlü bedensel zevkin kısa süreli coşkusu aşar.*”<sup>60</sup> Hobbes’ın altını çizdiği en önemli iki kavram, tefekkür ve bilimsel hayatın, yükselişin de ilğini teşkil eden ‘coşku ve tutku, yüksek haz’ kavramlarıdır. İşte bizi, bu tutku ve coşku eşliğinde sonsuz hazlara, manevî ve tinsel yücelik hislerinin dünyasına yaklaştırabilecek en önemli süreç, asla sönmemesi, daima diriliğini muhafaza etmesi gereken *tecessüs* kavramıdır.

Bu gereklilik bize aynı zamanda, tarihsel süreç içinde olumsuz bir kimliğe büründürülmüş olan *tecessüs* kavramının bu kâbustan kurtarılması; yeni bilgi, yeni gerçekler, yeni fikirler yolunda tutkulu bir merak ile bakî ve mükemmel kılıcı hazlara nâiliyet çabası biçimindeki asli hüviyetine kavuşturulması ödevini de yüklemektedir.

Sözcüğün lügat anlamına baktığımızda, birincil manasının ‘dokunmak; tabibin dokunarak eliyle muayene etmesi’ şeklinde olduğunu; sülâsi/üç harfli kök olan ‘ce-se-se’den gelmek üzere, doktorun muayene için elini bastırıldığı noktaya da *el-Mecessu* (المَجْسُ), *el-Mecessetu* (المَجْسَةُ) lafzının ıt-lak edildiğini; Zemahşerî de, verdiği bir örnek ile aynı kökten türemiş olan ‘ifti’âl (الإِجْتِسَاس) vezninin ‘deve’ kelimesiyle birlikte kullanımında mecazî olarak *aramak, araştırmak* gibi bir manaya delalet ettiğini kaydetmektedir. Şöyle ki; deve, ilk çıkan taze ve yeşil otları ve çimenleri araştırıp aradığında Araplar bunu: اجْتَسَّتْ الإِبِلُ البَارِضَ şeklinde ifade etmişlerdir. *Tefa’ul* kipindeki *tecessüs* formunun ise, genel anlamda araştırma, soruşturma anlamına geldiği hususu ise, hemen hemen tüm lügatlerin ittifak ettiği bir keyfiyettir.<sup>61</sup>

Sözcüğün semantik anlam alanını tespitinde özellikle dikkat çeken bir başka keyfiyet ise, ‘*tecessüs*’ kelimesinin, yine kendisi Kur’ân’da bir defa geçmekte olan *et-Tahassüs*- التَحَسُّسْ kelimesiyle olan benzerliği ya da ayrıldığı hususunun vurgulanmasıdır. Yine, ahlaki davranışlar bağlamında, insanların ayıplarını, kusurlarını, mahrem sırlarını, saklı kalması gereken özel bilgilerini araştırmak anlamında *et-Tecessüs*; onların iyiliklerini, yararlı işlerini, örnek davranışlarını, hayır haberlerini araştırmak anlamında ise *et-Tahassüs* kelimesinin kullanıldığı kuvvetli bir kanaat olarak gözükmektedir. *Kâmûs* tercemesi *tecessüsü*, “İşlerin iç yüzlerini ve ayıpları/kusurları

<sup>60</sup> Lloyd ve Mitchinson, *Afili Lügat*, 227

<sup>61</sup> Cevheri, *es-Sihâh*, 913; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belağa*, 139; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 623; Asım Efendi, *Kâmû Tercemesi*, 2: 888.

araştırmak' biçiminde açıklarken, *tahassüs*ü ise, 'İnsanların havadis ve haberlerini araştırmak manasındadır. Ama [*tahassüs*], hayırla alakalı, [güzel] haberlerle ilgilidir" biçiminde açıklamış,<sup>62</sup> böylece her iki kelime de 'araştırmak, incelemek' anlamına gelmesine karşın, *tecessüs*ü olumsuz; *tahassüs*ü ise olumlu bir bağlamda yorumlamıştır. Müfessir Alûsî'nin de bu yönde bir bilgi aktardığını görürüz ki, buna göre, *tecessüs* zahiri olguları izleyip araştırmak iken, *tahassüs* ise gizli, kapalı, görünmeyen şeyleri izlemek ve araştırmak anlamındadır.<sup>63</sup> Aynı bakış açısıyla, *Kâmûs* Sahibi, el-Câsûs (الجا سوس) kelimesinin şerre dair alanlar itibariyle; (النا سوس) *el-Hâsûs* kelimesinin de hayra müteallik ve olumlu konular itibariyle kullanıldığını bir not olarak nakletmiştir.<sup>64</sup> Benzer bir ayrımı en-Nâmûs (النا موس) sözcüğü ile el-Câsûs (الجا سوس) sözcüğü arasında yapan el-Herevi de, *tecessüs*ü, "İşlerin derununu ve iç yüzünü/mahrem yönünü araştırmak manasında olup, çoğunlukla kötü bağlamda kullanılmaktadır" biçiminde tanımladıktan sonra, *en-Nâmûs* sözcüğünü, 'İyi, hayırlı sırların sahibi'; *el-Câsûs* sözcüğünü de, 'Kötü, zararlı sırların, bilgilerin sahibi' şeklinde bir tasnife tabi tutmaktadır.<sup>65</sup>

Lügatlerdeki bu bakış açısının tefsire de yansımış olduğunu görmekteyiz. İbn Atiyye, Hucurat, 49/12 âyetinde geçen *و لا تجسسوا* ibaresini, "İnsanların saklı ve gizli olan hallerini araştırmayın, [muttali olduğunuz da ise] en güzel bir yöntem ile savuşturup, güzel olan yönleri haber verin" şeklinde;<sup>66</sup> el-Halebi de, "İnsanların gizliliklerini (el-avrât) araştırmayın, sırlarına muttali olmaya çalışmayın"<sup>67</sup> şeklinde yorumlamaktadırlar. Ez-Zemahşerî ise, burada kastedilenin, "Müslümanların mahremlerini ve kusurlarını araştırmaktan; saklı tuttukları şeyleri ortaya çıkarmaktan men" olduğu şeklinde tefsir edip, Alûsî ile birlikte, *et-Tahassüs* ve *et-Tecessüs* kelimelerinin aynı anlamda olduklarını; medlûllerinin ise, gizli haberleri ve bilgileri öğrenmek şeklinde olabileceğini; bundandır ki, insanın duyu yetilerine hem *el-Havâssu*, hem de *el-Cevâssu* sözcüklerinin isim olarak verilebileceğini belirtir.<sup>68</sup>

*Lisân*'da sunulan bir örnekten, kelimenin birincil anlamının 'bakışı ve dikkati bir noktaya odaklamak, keskinleştirmek' gibi bir delaletinin olduğunu da öğrenmekteyiz. Şöyle ki, İbn Manzûr, 'Bir şeyi iyice ayırt edip araştırmak amacıyla bakışları odaklamak ve keskinleştirmek' eyleminin, Arapça-

<sup>62</sup> Asım, *Kâmûs Tercemesi*, 2: 897

<sup>63</sup> Alûsî, *Rûhu'l-Me'âni* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.), 26: 157

<sup>64</sup> Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, 2: 896.

<sup>65</sup> Herevi, *Kitabu'l-Garibeyn*, 342; yine bkz. Halebi, *Umdetu'l-Huffaz*, 1: 326.

<sup>66</sup> İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, Vizâratu'l-Evkâf ve Ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye (Katar: 2007), 7: 19.

<sup>67</sup> Halebî, *Umdetu'l-Huffaz*, 1: 326.

<sup>68</sup> Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 5: 582; Alûsî, *Rûhu'l-Me'âni*, 26: 157.

da, بعينه جَسَّ terkihiyle dile getirildiğini söyler ki,<sup>69</sup> buradaki جَسَّ fiili, konumuz olan *tecessüs* anahtar sözcüğünün kendisinden gelmekte olduğu kök olup, bakışın odaklanması ve keskinleştirilmesi anlamını vurgular.

Bu açıklamalar ışığında diyebiliriz ki, düşünce ve tefekkür dünyamızın yatay ve dikey boyutlarda güçlenmesi; dikkatleri üzerine çekip bir örnek haline gelebilmesi için, onu adeta roketleyecek, hızla ileriye savuracak bir takım ruhsal, psikolojik ve bilimsel itici faktörlere ihtiyaç bulunmaktadır. Bunların en başında da, yaygın ve dikkat çekici fonetiğiyle *tecessüs* ve *tahassüs* yetileri gelmektedir. Birbirlerini tamamlayan bir bütünlük içinde, bu iki sözcük hem soyut ve mikro dünyaya dair derin bir merak, ilgi ve peşinden araştırma hissini; hem de fenomenal hadiselerin olgusal arka planlarını araştırma, etkin yasa ve zorunluluklarını bulup açığa çıkarma (*Aletheia*) yetilerinin geliştirilmesi ve devreye sokulması lüzumunu göstermektedirler.

Ayrıca *tecessüs* kelimesi üzerine atılmış olan olumsuz algı engelini kaldırıp, özü bakımından insanın temel ve kurucu psişik, akli boyutunu dile getiriyor olmasından yola çıkarak, onu nitelemek suretiyle (*ilmi tecessüs*, *edebi ve fikri tecessüs*, *sanatsal tecessüs*, vb.) zihin ve bilişsel dünyamıza daha çok dâhil etme çabasını göstermeliyiz. Bu bağlamda örneğin, *kültürel tecessüs*, *ilmî, akademik tecessüs*; *mikro (quanto) ve makro dünyalara yönelik tecessüs*, *öğrenme ve keşif tecessüsü*, *geleceğin dünya ve evrenlerine dair tecessüs* vb. ifadelerin bir yandan Türkçemizde daha çok yer bulmasına, diğer yandan da fiilen düşünce ve eylem hayatımızda gerçekleştirilmesine yoğun bir önem atfetmeliyiz. NASA'nın Mars'a göndermiş olduğu keşif ve gözlem aracının adının *Curiosity: Tecessüs, Merak, Keşif* olması, tam da bu noktada çok manidardır. Ahlaki ve toplumsal bakımdan başkasının sır ve mahremlerinin ihlal edilmesi; gerçek ve doğru (*yakîn*) bile olsa<sup>70</sup> başkalarının kusur, kabahat ve ayıplarını araştırıp muttali olunması ('tecessüs') günah ve yasak ise de,<sup>71</sup> *tecessüs* sözcüğü olumlu, yararlı; hamleci ve teşvik edici bir mahiyette kullanılabilir. Merak, ilgi ve arayış tutkusu duygusu körelmiş, kendi söntük kimliği ve benliği üzerine demir atmış bireyleri uyandırmak, harekete geçirmek bakımından sarsıcı bir odak terim konumuna yükseltilebilir. Sözcüğün yapısındaki sorgulama, keşif ve henüz duyulmamış şeylere ulaşmak için can atma gibi anlamlardan hareketle, kültürün etkin kılınması, düşüncenin evrensel kodlarla buluşup onları etkileyerek kendi çekim alanına katması; sınırlı bir zihin coğrafyası ve bilişsel kabul dünyasından, sınırları engin ve açık uçlu bir iklime doğru taşınması

<sup>69</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 624.

<sup>70</sup> Sözcüğün, dolaylı olarak '*kesin ve yakîn bilgi elde etme*' anlamı için bkz. Razi, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 28: 135.

<sup>71</sup> Bkz. Mustafa Çağrı, "Teccessüs", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (TDV Yayınları, 2011), 246-247.

süreci başlanabilir. Bu yolda yapıcı ve yaratıcı bir akış içinde, genç dimağlardaki tecessüs ve merak yoksunluğunun oluşturduğu kör noktaları deşifre edilip onları daha çok soran, sorgulayan, irdeleyen, deneyimleyen, tecessüs ve ilgi, merak, inovasyon düşkünü kişiler haline getirebilmek için özel etkinlikler başlatılmalı, gerekiyorsa kurumlar oluşturulmalı. İşte bu gerekçeyle diyebiliriz ki, *tecessüs* ve *tahassüs* terimleri, tefekkür ve düşünce hayatımızın özellikle ilk evrelerinde daha çok yer alması gereken semantik bir kavram olarak gözükmektedir.

### 8. er-Rüsûh (الرسوخ), er-Râsihûn (الراسخون)

Düşünce, bilim ve tefekkür hayatımızda çekici, coşturucu ve tetikleyici bir etki alanına sahip olan sözcüklerden biri de, doğrudan tefekkür ve ilim faaliyetiyle alakalı olup, bilhassa *müteşabih âyetler* bağlamında geçmekte olan *er-Râsihûn* kavramıdır. Kur'ân'da sadece iki kere (Âl-i İmrân, 3/7; Nisâ, 4/162) geçen ve çoğul kipiyle varit olmuş olan *er-Râsihûn* kavramı, yüksek düzeyli bir tefekkür, tasavvur ve ta'akkul kavramına göndermede bulunmakta; bu sebeple de, denilebilir ki, tamamen olumlu hatta teşvik edilen ve övülen bir eylem olarak belirginleşmektedir.

Bu bağlamdan bakıldığında kelimenin geçmekte olduğu Âl-i İmrân, 3/7 âyeti oldukça dikkat çekicidir. Çünkü âyet doğrudan Kur'ân tefsirini ilgilendirdiği gibi bilhassa Cenab-ı Hakk ile alakalı isim ve sıfatlar yanında Ahiret hayatıyla ilgili âyetlerin yorumunu da çok yakından alakadar ettiğinden, kelâm ve felsefe gibi akait ve tefekkür sahalarını da ilgilendirmektedir. Kur'ân'ın Allah tarafından inzal buyurulup, âyetlerinin bir kısmının muhkem bir kısmının da müteşabih olduğu; muhkemlerin Kitâb'ın anası olduğu belirtildikten sonra, özellikle kalplerinde sapkınca eğilimler (الرِّبْعُ) bulunan kimselerin, fitne çıkarmak ve keyfe göre yorumlamak amacıyla müteşabih âyetleri takip ettikleri vurgulanan Âl-i İmrân, 3/7 âyetinin özellikle ikinci kısmı, anlaşılma çabalarına ve ilmî tartışmalara konu olmayı sürdürmektedir. Müteşabih âyetlerin te'vilini (yorumunu) sadece Allah mı bilir yoksa âyetlerin Allah katından olduğuna iman ederek, onu yorumlama yetkisine sahip olan ve kendilerine *râsih*, *râsihûn* denilen kimseler de bu âyetlerin yorumunda söz sahibi midirler? Şayet *Râsihûn* sıfatını haiz olanlar da böyle olmayanlar gibi, salt iman etmek, daha ileri gitmemekle yükümlü iseler âyetteki onlarla alakalı, 'övgü ve tazim' üslubunun varlık sebebi ve hikmeti ne olabilir?

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

“Sana, Kitâb'ı indiren O'dur! Kitabın bir kısmı muhkem/çağrısız, [ihtimal ve benzeşimlerden uzak, manaya delâleti kesin olan] âyetlerden

*meydana gelir ki, bunlar Kitâb'ın temelidirler. Ve diğerleriyse, müteşabih/benzeşimli âyetlerdir. Kalplerinde, batıla eğilim bulunanlara gelince onlar, fitne çıkarmak arzusuyla, bir de onu [temelsiz bir şekilde] yorumlamak isteğiyle, Kitâb'tan müteşabih olan âyetlere yapışırlar. Kitab'ın [gerçek] yorumunu ise, ancak Allah ve [O'nun vâkıf kıldığı], ilimde ilerlemiş kişiler (râsîhûn) bilir. Bunlar, "Biz, ona iman ettik; hepsi de Rabbimiz katındandır!" derler. Ancak, [özü kavrayabilen] gerçek akıl (lûbb, elbâb) sahipleri hakıyla düşünür." (Âl-i İmrân, 3/7)*

Genel bağlam yanında hususi bağlam bakımından da bilgiye, ilim ve tefekkürde yatay ve dikey olarak gelişmeye, bu yolda kararlı ve istikrarlı bir benlik ve kimlik geliştirmeye davet eden; bir anlamda *Râsîh* sıfatını prestijli bir kavram olarak sunma gayesiyle, bu nitelikte muttasıf olmayı teşvik eden âyet, insanî tefekkür, kurgu, tahayyül, idrak, yorumlama kudret ve imtiyazını mükemmelleştirmeye çok güçlü bir çağrı oluşturmaktadır. Din bilimlerinde Kur'an yorumunda olduğu kadar, düşünce ve yorumlama alanına dâhil olan, mahiyeti ve yöntemi bakımından da özellikli olup hassas olmayı gerektiren her sahada nihai amacın *rûsûh* mertebesine ulaşmak olduğunu güçlü bir şekilde teyit eder.

Kavramın delalet alanını tespit etmek için başlıca kaynaklara baktığımızda, baskın olarak aynı noktaların vurgulanmakta olduğu görülür. Muhelif şeyler hakkında kullanılan sözcük, 'sabit olmak, yerinde sağlam şekilde durmak; güven ve itminan veren bir şekilde, iyice yerleşip kalmak' anlamları etrafında döner dolanır. Mesela İbn Manzûr, "Sağlam bir şekilde yerinde durdu";<sup>72</sup> Zemahşerî, "Bir şey sapaşğlam bir şekilde yerinde durdu, oraya sabitlendi";<sup>73</sup> yine Halil ibn Ahmed, el-Cevherî, Ebû'l-Bekâ da, kelimenin birincil anlamıyla alakalı olarak aynı muhtevada açıklamalarda bulunurlar.<sup>74</sup> Kelimenin izafî şer'î bakımdan medlûllerine bakıldığında, mesela el-Herevî, 'İlimde râsîh olanlar' ifadesine, "*Kitaplarına dair ilim hususunda çok ilerlemiş, bu hususta sabit kadem ve güven sahibi olan kimselerdir*" yorumunu getirirken,<sup>75</sup> Zemahşerî, mecazî bir bağlam içinde, *güçlü ve görkemli dağ* hakkında kullanılan 'جبلٌ راسخٌ' ifadesini verdikten sonra, 'mürekkebin sayfaya iyice sinmesi, işlenmesi, bilginin kalbe iyice yerleşip kökleşmesi', 'bir şeye olan sevginin kalpte kökleşmesi, orada yer etmesi' vb. ifadeler için hep *râsîh* (راسخ) sıfatının kendisinden gelmekte olduğu *رَسَخَ* 're-se-ha' sülâsî fiilini zikretmektedir.<sup>76</sup> Bu kök anlama bağlı olarak İbn Manzûr, '*Allah'ın kitabı konusunda râsîh olanların*', onu oku-

<sup>72</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1640.

<sup>73</sup> Zemahşerî, *Esâsu'l-Belağâ*, 352.

<sup>74</sup> İbn Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 2: 116; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 421; Ebu'l-Bekâ, *Külliyat*, 389.

<sup>75</sup> Herevî, *el-Garibeyn*, 739.

<sup>76</sup> Zemahşerî, *Esâs*, 352. (رَسَخَ العلم في قلبه ، رسخ حبه في قلبي )



yup iyice öğrenen, onu sürekli müzakere eden kişiler olduğu' görüşünü naklederken, yine o, Halid ibn Cenbe'den, 'ilimde râsih olan kimse' ifadesinin, 'Derin ilim sahibi kimse' anlamına geldiğini de aktarmaktadır. Ayrıca *rûsûh* sahibi olmanın muayyen kişilere tahsis edilmiş olmayıp, pek çok kimse için kullanılan bir niteleme olduğuna işaret olmak üzere de, Mesrûk'tan şöyle bir nakil aktarır: "Medine'ye geldim. Bir süre dolaşım araştırıldıktan sonra anladım ki, Zeyd ibn Sabit de ilimde râsih olanlardandır."<sup>77</sup> Aynı anlam doğrultusunda kişinin bilim, düşünce ve tefekkürde yetkin, güçlü ve sağlam temellere sahip olduğundan bahsedebileceği gibi, bilgi ve tefekkür yetisinin de bireyin kalbine kök salıp oraya sarsılmaz bir biçimde yerleşebileceğinden söz edilebilir. Bu nedenle, '*İlim, kalpte yerleşir, kök salar*' (العلم يرسخ في القلب) denilebileceği gibi, 'Kalp, ilim ve düşüncede iyice kökleşmiş; sarsılmaz bir şekilde ilme dalmıştır' (وهو راسخ في العلم) da denilebilir.<sup>78</sup> *Furûk* sahibi el-Askerî de, 'ilm' maddesiyle 'rûsûh' maddesi arasındaki karşılaştırmada, konuya, bilginin mahiyet ve içeriğini güçlendiren delil bakımından yaklaşarak, 'Rûsûh, bir şeyi pek çok delil vasıtasıyla ya da karşı durulması mümkün olmayan bir zorunluluk yoluyla bilmektir; (...) bu sebeple, bir şey tek delil vasıtasıyla bilinirse, bunun 'rûsûh' olduğu söylenemez"<sup>79</sup> tarzında, epistemolojik mahiyette bir izah yapar.

Âl-i İmrân 3/7 âyeti bağlamında tefsirlere baktığımızda da, sözcüğün birincil anlamı doğrultusunda yorumlarla karşılaşmaktayız. İlgili âyet münasebetiyle, ilmî müzakere ve münakaşalar, râsih olan kimsenin 'müteşâbih' âyetleri bilip bilemeyeceği meselesi üzerine yoğunlaşmıştır. İbn Atiyye kavrama davranışsal bir mana verirken, 'ilimde râsih' olanların tanımıyla alakalı olarak, Hz. Peygamber'den şöyle bir rivayet nakleder: "من برئت يمينه و صدق لسانه واستقام قلبه ومن عف بطنه وفرجه فهو من الراسخين في العلم : *Kim yeminini yerine getirir, sözü doğru (sıdk) olur ve kalbi istikamet üzere bulunur;*<sup>80</sup> yine, *kim midesi ve urzu konusunda iffetli olur ise işte o, ilimde 'râsih' olanlardandır!*"<sup>81</sup> El-Halebi de, sözcüğün birincil/kök anlamını zikrettikten sonra, sözcüğün yine ilmî ve ahlâkî içerikleri bulunan ikincil (*izafî, müste'âr*) bir anlama sahip olduğunu şöyle belirtir: "er-Râsihûn, ilimle süslenen (*et-tahallî*), eti kanı ilimle iç içe geçip kaynaşan ve böylece kendisinde ilim gerçek manada tahakkuk eden kimsedir! Öyle ki, bu kim-

<sup>77</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1640; İbn Ebî Hatim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 600.

<sup>78</sup> İbn Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 2: 116.

<sup>79</sup> Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, 83.

<sup>80</sup> İbn Cerir Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Ayi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah ibn Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecc, 1422/2001), 5: 223; İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke-Riyad: Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 599; İbn 'Atiyye, *el-Muharreru'l-Veciz*, 2: 163.

<sup>81</sup> İbn Ebi Hatim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim* (Tefsiru İbn Ebi Hatim), 1116 (Nisâ, 4/162 âyeti vesilesiyle).

seye kuşku bir şey sunulduğunda bundan ötürü kalbi zerre kadar sarsılmaz, bu şüphe ve karşı delilden ötürü dili tutulup asla tereddüt göstermez! Nitekim İbn Abbas da kendisini bu sıfat ile niteleyenlerden idi.”<sup>82</sup> Yine el-Halebi, sözcüğün birincil anlamının ‘Bir yerde sübût bulma ve iyice yerleşme, takarrür etme’ şeklinde olduğunu belirttiikten sonra, ‘rüsûh’ madde-sinin ifade ettiği anlam nüansının genel olarak ‘sabit olma ve yerleşme’ anlamından daha özel olduğunu; onun bir bakıma, insan ruhunu ve kalbini derinden etkileyen bir hal olduğunu belirtir ki, bu manayı güçlendirmek için de şairin şu beyitlerini şahit getirir:

لقد رسخت في القلبي مني مودة  
للئلى أبت آياتها أن تغيرا ...

“Ant olsun, kalbime Leyla’ya karşı öyle bir sevgi ve tutku yerleşti ki!  
[Bu sevgiye rağmen] onun davranışları değişmeye karşı hala direniyor!”<sup>83</sup>

Müteşâbih âyetlerin tarif ve tanımı hiç şüphesiz müstakil bir çalışma boyutunda ise de, müfessirlerin müteşâbih âyetlerin yorumu hususundaki yaklaşımları genel olarak müspet gözükmektedir. Mesela İbn Atiyye, te’vil en doğru ve mükemmel biçimde ancak Allah’ın bilebileceğini; te’vil edimini sadece müteşâbih âyetlerle sınırlamanınsa delilsiz bir tahsis olacağını; çünkü muhkem âyetin bir te’vili, müteşâbih âyetin ise pek çok te’vilinin olabileceğini vurguladıktan sonra, İbn Fûrek’in, ilimde *râsih* olan ulemanın te’vili bileceği görüşünü tercih ettiğini ve bu hususta geniş izahlarda bulunduğunu dile getirir.<sup>84</sup> Tabiîn müfessirlerinden Dahhâk’e nispet edilen bir görüşe göre o da, *râsih* olanların ‘müteşâbih’i bilebileceklerini söyler ve bunu şöyle gerekçelendirir: “*Râsih* olanlar kitabımı [müteşâbih âyetlerinin] te’vilini bilirler; zira, şayet bunu bilmemiş olsalardı, onun nâsihini de mensûhunu, helalini haramını, muhkemini müteşâbihini de bilememiş olurlardı.”<sup>85</sup>

Muhammed Abduh ise, *وَالرَّاسِيحُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ* ifadesinin bir [ibtidâ değil, öncesiyle irtibatlı] istinaf cümlesi olduğunu, bu tertibe göre, *râsihûn* olanların müteşâbihin manasını bilemeyeceğini; çünkü *يَقُولُونَ* *ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ* *عِنْدِ رَبِّنَا* cümlesinin lafzî manasının Allah’a mutlak teslimiyet dile getirdiğini; bir şeyi bilip anlayan kimsenin (er-*Râsih*) ise bundan sonra [aciz ve] mutlak teslimiyet ifade eden bir söz sarf etmeyeceğini dile getirir; bu anlayışın Übeyy ibn Ka’b, Hz. Hatice gibi pek çok sahabeinin görüşü olduğunu belirtir. Daha sonra da, halefîn görüşü olan *Müevvile* anlayışına değinerek,

<sup>82</sup> Halebi, *Umdetu'l-Huffâz*, 2: 88-89.

<sup>83</sup> Halebi, *ed-Durru'l-Masûn fi 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. *Ahmed muhammed el-Harrât* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, t.y.), 3: 29.

<sup>84</sup> İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 2: 160-163.

<sup>85</sup> İbn Ebi Hatim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 600.

açıklamasını şöyle sürdürür: “İbn Abbas ve sahabenin çoğunluğu, (buradaki vâv harfinin atf harfî, cümlelerin ise yeni başlayan ibtidâ cümlesi olduğunu savunan) ikinci görüşü benimsemiştir. Nitekim İbn Abbas (r.a.) şöyle derdi: “أنا من الراسخين و أنا أعلم تأويله : *Ben ilimde râsih olanlardanım ve ben Kur'ân'ın te'vilini bilirim*”. Bu ikinci görüştekiler, bunu temellendirme bağlamında şöyle bir istidlalde bulunmuşlardır: Cenâb-ı Hak burada ancak, bu yolu kullanıp da fitne çıkarmak arzusuyla ‘*muhkeme muhalif olan*’ anlayışa yönelerek te'vil peşinde koşanları kınamıştır. İlimde râsih olanlar ise fitne çıkarma peşinde değildirler; çünkü onlar, kendisinde hiçbir bulanıklık ve tereddüt bulunmayan sarsılmaz bir yakînî bilgi sahibidirler. İşte Cenâb-ı Hak bunlara, muhkem olan hükme uyacak şekilde müteşâbihin anlaşılması yetisini lütfedip bahşeder. Onların *ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا* : “*Biz, ona iman ettik; hepsi de Rabbimiz katındandır!*” şeklindeki sözlerine gelince, bu, Allah’a mutlak teslimiyeti ifade eder; bu ise, müteşâbihin bilinmesine (العلم) mani değildir. (...) Onlar ilimdeki derinlikleri ve kesin gerçeğe vukûfiyetleri sebebiyle asla bir tereddüt yaşamazlar ve sarsılmazlar; tam aksine. Hem *muhkeme* hem de *müteşâbihe* aynı şekilde iman ederler, ‘Zira bunların her birisi Rabbimiz Allah katındandır’ (derler). Hiç şüphe yok ki, cahil sürekli bir sarsıntı halindedir; râsih ise, hiç bitmeyen bir sebat ve kararlılık durumundadır. Sonra, hakikatin kaynağına muttali olan bir kimseye onun mecraları saklı kalmaz; o, hakikati bizzat bilir ve *ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا* : “*Biz, ona iman ettik; hepsi de Rabbimiz katındandır!*” diyerek, her sözünü Allah’a havale eder.”<sup>86</sup> Müteşâbih âyetlerin Kur'ân'da yer almış olmasını hem iman hem de tefekkürün boyut ve sınırları bakımından ele alan Abduh, konuyla ilgili olarak Fahreddin er-Razi'nin sunduğu beş gerekçeyi kısaca naklettikten sonra,<sup>87</sup> bu açıklamaları yetersiz hatta temelsiz bularak, bunlara karşın kendisi şu açıklamaları yapar:

a. Allah, Kur'ân'da müteşâbih âyetleri, iman hususunda kalplerimizi sınamak için indirmiştir. Çünkü eğer Kur'ân'da gelmiş olan ifadelerin tümü, zeki olsun olmasın, hiç kimsede bir şüphe ve tereddüt meydana getirmeyecek şekilde anlaşılır ve apaçık olsaydı, o takdirde, imanın özü ve mahiyetinde, Allah'ın emrine boyun eğme ve Resullerine itaat manasında bir şey bulunmazdı.

b. Allah Teâlâ, müminin aklını, zayıflayıp ölmemesi için tefekkür ve düşünme eylemine sevk eden bir amil olsun diye, Kur'ân'da müteşâbih âyetlere yer vermiştir; çünkü kolay ve çok açık, herkesçe anlaşılır olan şeylerde akla ve aklın tefekkür etmesine gerek kalmaz. Din ise insan için

<sup>86</sup> Muhammed Abduh, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim (el-Menar)*, tlf: Muhammed Reşid Rıza (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1366/1947), 3: 166-167; konu hakkında yine bkz. Abduh, *Tefsîr*, 3: 163-196.

<sup>87</sup> Bkz. Abduh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hâkim*, 3: 169

en değerli şeydir; insan onda araştırmaya değer bir alan bulamazsa, bu noktada adeta ölür; burada ölünce, onun dışındaki bir şeyle de dirilemez; zira akıl bir bütündür, bir konuda güçlü olunca her alanda güçlü olur; zayıf olunca da her şeyde zayıf olur. Bu sebeple Cenab-ı Hak, ‘Dinde râsih olanlar’ buyurmayıp, وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ : “İlimde ilerlemiş kimseler” buyurmuştur. Çünkü ilim daha genel ve daha kapsamlıdır; işte bu nedenle aşkın rahmetinin bir ifadesi olarak Yüce Allah, Kur’ân’a bir takım müteşâbih ifadeler yerleştirerek, dinde, aklın inceleme ve araştırmasına konu olacak bir alan açmıştır. Böylece müminin akli önce müteşâbih olanı olmayandan ayırt etmeye çalışacaktır; bu da, doğru anlayabilmek ve *te’vil*inde isabet edebilmek için, hem kozmik delilleri, hem akli hüccetleri, hem de hitabi yolları ve delalet vecihlerini araştırmayı gerektirir! Bu izah biçimi ise ancak, وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ifadesinin Lafza-i Celâle’ye bir atf olduğunu söyleyen kimsenin görüşüne göre yapılır.

c. Peygamberler, ister belli bir topluma, isterse tüm insanlığa gönderilmiş olsunlar din, âlim cahil, zeki-ahmak, kadın-erkek herkese gönderilmiştir. Dinin kimi hakikat ve manalarının ise, ister avamdan ister havastan olsun, herkesin anlayabileceği şekilde hakikatini ortaya koyup hükmünü iyice açıklayabilecek bir ifade ile dile getirilmesi mümkün olmaz. Aynı şekilde bu manalar içinde, tariz ve kinaye yoluyla dahi olsa, ancak özel (yetişmiş ve âlim) kişilerin anlayabileceği yüksek manalar ve ince hikmetler bulunur; buna mukabil insanların geri kalanına da, bu husustaki nihai hükmü Allah’a havale etmek ve muhkem olan hüküm içinde kalmak emredilir; böylece herkes kendi istidadına göre payını almış olur.”<sup>88</sup>

Tarihsel süreç içinde daha ziyade kelâmî ve itikadî düşünce hareketlerine zemin oluşturan *müteşâbih* âyetler aslında, düşünce, tefekkür, bilgi ve ileri teknoloji konularında sabit ve değişmez bir motivasyon, teşvik edici ve itici bir alan olarak varlığını sürdürmektedir. İçerdiği konular ve bunlar üzerinde tefekkürde bulunmak bir yana, daha da önemlisi, *müteşâbih* âyetler, Abduh’un da vurguladığı üzere, bizlere genel düşünce ve kurgulama, derinliğine araştırma (tahkik), abstre düşünce düzleminde zengin bir zemin ve çıkış noktası teşkil etmektedir. Bizzat ihtiva ettiği dinî, fikhî ve itikadî muhtevadan çok, simgesel olarak taşıdığı motive edici anlamı daha da önemlidir.

İbn Aşûr’un âyete getirdiği yorum ise, aydınlatıcı olması yanında ilim, irfan ve tefekkürde nasıl râsih olunabileceğine dair bir takım ipuçları da barındırmaktadır. O halde, İbn Aşûr’a göre, ‘İlimde râsih olanlar’ kimlerdir? Uzun bir iktibası gerektirse de, önemi sebebiyle bu sorunun cevabını nakletmek istiyoruz.

Bunlar, “Kitâb’ı/Kur’ân’ı bilme ve onu isabetli şekilde yorumlama hususunda köklü bir beceri ve birikime sahip olan; hiçbir kuşkunun kendile-

<sup>88</sup> Abduh, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Hakîm*, 3: 170-171.

rine galip ve baskın gelemeyeceği bir biçimde, onları, Allah'ın âyetlerden gözettiği gayelere iletecek delilere sahip olan kimselerdir. Er-Rüsûh kelimesi Arapçada, bir yerde sabit olup iyice yerleşmek, orada mekân tutmak; 'ayak' için kullanıldığında da, *yürürken sağlam basmak, sâbit kadem olup tökezlememek* gibi anlamlara geliyorsa da, 'rüsûh' kelimesi aynı zamanda istiâre yoluyla *şüphelerin onu asla saptıramayacağı, çoğunlukla hataların asla ona ulaşıp da sırayet edemeyeceği bir şekilde bireyin akıl ve ilim yetisinin mükemmel bir aşamaya ulaşması* anlamındadır. Birincil manasından ziyade bu ikincil ve izafi mana yaygınlaşmış ve nerdeyse sözcüğün 'hakkat manası' gibi olmuştur. Bu açıklamalara göre ilimde râsih olanlar, 'İlimde/kendi ilim alanında köklü bir birikime sahip ve bu alanda sâbit kadem olanlar, alanlarının inceliklerini bilenler (*arif*), böylece de *te'vil* yapılacak yerlere çok güzel vakıf olup onu bilen kimselerdir. İşte bu sebeptendir ki, *شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ*, Cenab-ı Hakkın, ilim sahiplerine göndermede bulunduğu, *وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ* : “*Bizzat Allah şahitlik eder ki, adaleti ayakta tutan O'dan başka hiçbir ilah yoktur; melekler ve ilim sahipleri de [buna tanıklık ederler!] Gücünün karşısında durulamayan ('azîz), bilgeliği sonsuz olan (hakîm) O'ndan başka hiçbir tanrı yoktur!*” (Âl-i İmrân, 3/18) âyetinin değerini yüceltme bulunmaktadır. (...) Buna göre Kur'ân'da, bilgisini Allah'ın sadece kendisine tahsis etmiş olduğu bir âyet bulunmuyor demektir.”<sup>89</sup>

Bu değerlendirmeden sonra denilebilir ki, *Rüsûh* maddesi ve *Râsihûn* kelimesi, tefekkür, düşünce, yeniden inşa ve yükseltilmesi sürecinde Kur'ân'ın semantik dünyasında bizi en fazla heyecanlandıran gereken sözcüklerden birisidir. Özellikle Kur'ân hakkında derinlikli ve donanımlı bir düşünme coşkusunu gösteren; rasyonel ve deneysel alanlar için olduğu kadar, irrasyonel, kurgusal, metafizik ve sanatsal noktalara doğru da itici bir içerik ve bağlam taşıyan *Râsihun* terimi, tefekkürün canlandırılması ve yüksek seviyelere taşınması için olmazsa olmaz bir kilometre taşı, irşat edici dilsel bir simge ve gösterge olarak bir hayli dikkat çekmektedir. Süreç trendinde ise, nihai merhalelerde yer almakla beraber, motive edici içeriği göz önünde bulundurulduğunda, tefekkür hayatı ve sürecinin her aşamasında etkisi olması gereken anahtar bir sözcük olarak değerlendirilebilir.

### 9. el-Bedî' (البدیع), el-İbdâ' (الإبداع)

İslâm'da tefekkürün yeniden harekete geçirilmesi, ihya ve diriltilmesi bağlamında kendisinden söz edilmesi gereken en önemli kavramlardan bir diğeri de, *el-Bedî'* sıfatının ilham ettiği bir mastar olarak, *el-İbdâ'* (الإبداع) sözcüğüdür. Sözcüğün taşıdığı harikuladelik, örneği olmama ve misâli

<sup>89</sup> İbn Aşur, *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvîr*, 3: 164-165.

bulunmama, eşsizlik ve benzersizlik gibi anlamlara bağlı olarak, *İbdâ'* terimi bize düşüncenin nihai aşamasını ve en olgun, yüksek mertebesini işaret etmektedir. Bu adeta tanrısal bir yaratım, izhar, ifşa ve ikame gibidir. Böylesi bir hedefe gösterimde bulunan en güçlü karine, *el-İbdâ'* (الإبداع) mastarının fa'îl kipine aktarılmış ism-i fâili olan *el-Bedî'* (البدیع) sözcüğünün, Kur'an'da, yaratma cihetinden Allah'a; eşsiz ve benzersiz bir şekilde yaratılmış olma bakımından da nesnelere; yerlere, göklere vb. atfedilmiş olmasıdır:

بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ  
 “Göklerin ve yerin eşsiz Yarıtıcısı’dır (bedî’)! Bir şeye hükmettiğinde, ona “Ol!” der ancak; oluverir o da.” (Bakara, 2/117)

Ve

بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَالِحَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ  
 “O Allah, Gökleri ve yeri, örneksiz Yaratan’dır (bedî’).. [Hâşâ] bir eşi olmamışken ve [ezeli ebedi olup] her şeyi yaratan da O iken, O’nun çocuğu olabileceği nasıl düşünülebilir ki? O, en iyi bilendir (‘Alîm).” (En’âm, 6/101).

Allah, gökleri ve yeri harikulade bir şekilde, bir prototip söz konusu olmaksızın muhteşem bir format içinde var edendir; gökler ve arz da, yaratılış biçimleri emsalsiz, mutlak mütenasip ve bütüncül (*Holistic*) bir nizam üzere kurulmuşlardır. Çünkü yaratana, Allah’tır!<sup>90</sup>

Kur’an’da ‘if’âl- إبداع ‘ formuyla varit olmayan sözcük, az yukarda belirttiğimiz üzere, geçtiği iki yerde de *Bedî'*- بديع formuyla Allah’a nispet edilirken; bir yerde, ‘ilk defa gözüken ve beliren; daha önce bulunmamış olan’ anlam içeriğiyle, ‘bid’an- بَدْعًا kipinde Hz. Peygamber’e (Ahkaf, 46/9) işaret etmekte; bir yerde de, sözcüğün ‘ifti’âl’ kipiyle (اِبْتَدَعَ), Hristiyanların bir din sınıfı oluşturmalarına işaretle, ‘din adamları sınıfı’ (رَهْبَانِيَّة) sözcüğü ile birlikte kullanılmaktadır. Kur’an’da nicelik olarak çok az bir yoğunlukla geçmesine rağmen, gerek birincil anlamdaki delaleti, gerekse kavramsallaşmış haliyle *İbdâ'*, tefekkür yolculuğu ve yükseliş hareketinde, kuşkusuz bizleri en çok heyecanlandıracak bir diğer kavram olarak durmaktadır.

Kelimenin lügat bakımından medlullerine göz attığımız zaman, gerek üç harfli kökte ( بَدِع ), gerek dört harfli kökte (إبداع), gerekse beş harfli kökte (ابتدع) bir ilk olma manası; her şeyden önce ve görülmemiş bir biçimde zuhur etme anlamı bulunmaktadır. Mesela, mantıki ve felsefi açılardan kavrama geniş bir yer ayırmış olan Tehânevî, “Daha önce bulunan bir misal ve bir örnek bulunmaksızın, bir şeyi ortaya çıkarmak”<sup>91</sup> tanımını getirmiş;

<sup>90</sup> Kılıç Kılıç, “Dinde Estetiğin Dini/İslâmî Temelleri”, 6. *Dinî Yayınlar Kongresi (İstanbul, 29-30 Kasım-01 Aralık 2013)*, (İstanbul: D.İ.B. Yayınları, 2014): 41-44.

<sup>91</sup> Tehanevî, *Keşşafu Istılahati'l-Funun*, 85.

Rağıb el-İsfehanî, “Bir örnek bulunmaksızın ve başkasına da uymaksızın bir sanatı inşa etmek, kurmak”;<sup>92</sup> Ali ibn Fâris, “Bir işi, geçmiş bir model ve misal olmaksızın, fiilen ya da sözle, ilk defa senin gerçekleştirmen ve başlatmandır”;<sup>93</sup> El-Cevherî, “Bir modele göre olmaksızın, bir şeyi yaratmak ve vücuda getirmek (*ihtirâ*)”;<sup>94</sup> Halil ibn Ahmed de, daha geniş bir tümeçle, “Daha önce varlığı, adı ve de bilgisi bulunmayan bir şeyi ortaya çıkarıp izhar etmek”<sup>95</sup> biçiminde açıklamışlardır. Zemahşeri de anahtar sözcüğümüzü kısaca ‘Yaratmak, icat etmek’ (*ihtirâ*) şeklinde karşıladıktan sonra, yine ‘yenilik, ilk olmak, daha önce hiç görülmemiş olmak’ gibi merkez anlamlara da gönderimde bulunarak, şöyle bir kullanım zikreder: سقاء بديع , yani “Yeni ve daha önce görülmemiş bir su kırbaşı.”<sup>96</sup> El-Herevî de, sözcüğe getirdiği anlamsal yorum ve açılımda, ‘misal, model’ kelimesine ek olarak, ‘tanım’ (*el-hadd*) dilsel unsurunu da ekleyerek, Bakara, 2/117 ve En’âm, 6/101 âyetlerini şöyle yorumlar: “بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ” yani, ‘Allah bir örnek ve bir tanım (hadd) üzere olmaksızın, her ikisinin yaratılışını ilk başlatandır”<sup>97</sup> Kelimenin üç harfli kök anlamına bağlı olarak Halil de الْبَدِيعُ kelimesini, ‘Daha önce ne varlığı, ne ismi ne de bilgisi bulunmayan bir şeyi icat edip ortaya çıkarmak (ihdâs)’ olarak açıkladıktan sonra, Bakara, 2/117 ve En’âm 6/101 âyetlerindeki بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ pasajını da, bu kök anlam bağlamında şöyle açıklamıştır: “Daha önce bu ikisi, bir hayal edebilenin (mütevehhim) hayal edip kurgulayacağı herhangi bir şey değilken, Allah bu ikisini [yok iken] var etti (الابتداع), varlığı modelsiz bir şekilde yaratıp başlattı”;<sup>98</sup> İbn Faris yine, birincil anlamı teyit edici bir örnek olarak, bir kimse, daha önce olmayan yeni bir kuyuyu eştiği zaman Arapların bunu, içinde anahtar sözcük gövdesinin yer aldığı, ‘ابتدع فلان الركيء’ ‘Falanca, yeni, daha önce olmayan bir kuyu eşti/açtı’<sup>99</sup> ifadesiyle dile getirdiklerini; onların bu manada, ‘Henüz, yeni açılmış kuyu’ hakkında da, رَكِيئَةٌ بَدِيعَةٌ (*rekiyyetun bedi’atun*) ifadesini kullandıklarını belirtir.<sup>100</sup>

*Bedi’* (بديع) kelimesi Arapçada, ‘Yeni, eskimeyen’ gibi anlamları da göstermektedir. Nitekim ‘yeni kırba, su tulumu’ anlamında سِقَاءٌ بَدِيعٌ ifadesi kullanılırken, aynı şekilde ‘yeni, sağlam ip’ manasında da, حبلٌ بَدِيعٌ terkihi

<sup>92</sup> İsfehânî, *El-Müfredat fi Garibi'l-Kur'ân*, 38.

<sup>93</sup> Ebu'l-Hüseyin Ahmed Ali ibn Faris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dâru'l-Fikr), 1: 209.

<sup>94</sup> Cevheri, *es-Sıhah*, 1183.

<sup>95</sup> İbn Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 1: 121

<sup>96</sup> Zemahşeri, *Esasu'l-Belağa*, 50

<sup>97</sup> Herevi, *el-Garibeyn fi'l-Kur'âni ve'l-Hadis*, 155.

<sup>98</sup> İbn Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 1: 121 (ابتدعاهما ولم يكونا قبل ذلك شيئاً يتوهمها متوهم و بدع الخلق).

<sup>99</sup> İbn Faris, Ali, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*, 1: 209.

<sup>100</sup> Rağıb el-İsfehani, *el-Mufredat fi Garibi'l-Kur'ân*, 389.

kullanılmaktadır.<sup>101</sup> Bu son mana bağlamında, Güney Arabistan'daki Tihâme bölgesinin güzelliğini betimlemek amacıyla Hz. Peygamber'in şöyle dediği nakledilmektedir: تهامة كبديع العسل حلو أوله حلو آخره حلو "Tihâme, [içindeki bal, lezzet ve tazeliğini hiç yitirmeyen] yeni bal tulumu gibidir; onun ön kısmı da son kısmı da son derece tatlıdır!"; diğer bir ifadeyle, "Tihâme'nin havası hiç değişmez, hep güzeldir; yeni tulumdaki saf bal gibi, hiç değişip bozulmaz."<sup>102</sup>

*El-Bedî'u* ( البديع ) kelimesi, daha önce hiç görülmemiş, bilinmeyen, acayip, şaşırtıcı ve nevzuhûr bir şey anlamına da gelir. Mesela, جنتٌ بأمر بديع denilir ki, "Daha önce hiç bilinmeyen, acayip bir iş yaptın" demektir.<sup>103</sup> Aynı şekilde sözcüğün semantik dünyasına gönderimde bulunan başka kullanımlar da bulunmaktadır. Buna göre, bir şair harikulade ve daha önce duyulmamış bir beyit, eser ortaya koyduğu zaman bu yine *İbdâ'* fiiliyle dile getirilir de şöyle denilir: أبدع الشاعرُ ; yani, 'Şair, bedî/harikulade, daha önce hiç duyulmamış, örneği olmayan, orijinal bir şiir söyledi, bir eser ortaya koydu.'<sup>104</sup>

Estetik ve sanatsal bakımdan olduğu kadar, bilim ve tefekkür bağlamında da *Bedî'*, *İbdâ'* sözcüğü her ne kadar vücuda getirme, var etme, yaratma, icat ve inşa etme, halk etme vb. anlamları gösteriyor ise de, tüm kaynaklarda altı çizilen temel ve kurucu anlam, bunun *modelsiz, benzersiz, henüz tanım ve tarifli olmayan bir yaratım* olmasıdır. *Külliyât'* da, bu hayati noktaya işaret edildikten sonra, şu kavramsal ve sezgisel içerikli tanıma yer verilmektedir. Buna göre *İbdâ'*, imkân halinde ve yokluk durumunda bulunan bir şeyi, zorunluluk (*vücûb*) ve varlık (*vücûd*) mertebesine çıkarmaktır. Hatta kelimenin, ondaki total/küllî var ediş anlamına işaret etmek üzere, *takdir etme, yaratma* anlamındaki *el-Halk* kavramından da daha genel ve kuşatıcı olduğu dile getirilmiştir.<sup>105</sup> Sözcüğün ıstılahî tanımını bağlamında mesela, el-Cürcanî'ye nispet edilen, "İbdâ', bir şeyi, maddeden olmaksızın, yokluktan varlık alanına çıkarmaktır"<sup>106</sup> şeklindeki açıklamalarla da karşılaşırız. Bu nedenledir ki, sözcük, öncesinde madde olduğundan

<sup>101</sup> Zemaşşeri, *Esas*, 32; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs* (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabiyy 1403/1983), 20: 307.

<sup>102</sup> Zebidî, *Tâcu'l-Arus*, 20: 308; Herevi, *el-Garibeyn*, 155; Zemaşşeri, *el-Faîk fî Garibi'l-Hadis* (Lübnan: Daru'l-Ma'rife, t.y.), 1: 86; Ahmed Asım, *Kamus Tercemesi*, 3: 182. Mezkur haber İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*, thk. Muhtar Zühri en-Neccâr, Dâru'l-Cil (Beyrut: 1992), 115'te, إنها كبديع العسل لا يدرى أوله خير أم آخره, "Tihâme, hiç kuşku yok ki o, yeni bal tulumu gibidir; başı mı hayırlıdır yoksa sonu mu bilinmez" şeklinde varit olmuştur.

<sup>103</sup> Zebidî, *Tâcu'l-Arus*, 20: 307.

<sup>104</sup> Cevheri, *es-Sihâh*, 1183.

<sup>105</sup> Ebû'l-Beka, *Külliyât*, 23, 24.

<sup>106</sup> Tehânevî, *Keşşafu Istilahati'l-Fünun*, 85.



*kurmak, oluşturmak* anlamındaki *Tekvîn* kavramının; öncesinde zaman bulunduğu için de *ihdâs* kavramının mukabili bir konumdur.<sup>107</sup> Müfessir Alûsi'nin de kavrama, *zaman mekân boyutunda yüksek düzeyli tefekkür ve yaratım; bir eser ortaya koyma* anlamını vermekte olduğunu görürüz. Der ki Alûsi: “*İbdâ'*, madde ve zaman söz konusu olmaksızın yaratmak, icat etmektir (*ihtirâ*) ve *ibdâ'*, Yüce Allah'ın, ilkeleri (*mebâdî*) var etmesi anlamında kullanılır.”<sup>108</sup>

Bu dilsel ve semantik sunumdan sonra diyebiliriz ki, tefekkür, tahayyül ve tasavvur hayatımızın en önemli âni ve durumuna işaret eden semantik unsur olarak, *İbdâ'* kavramı gözükmektedir. Bünyesinde taşımış olduğu zamanı ve mekânı aşma, zaman ve mekânın ötesine, bilindik olguların ötesine geçme, harikulade ve daha evvel hiç düşünülmemiş olma vb. anlam katmanlarıyla bize, tefekkür hayatımızın nihai diriliş noktasının *ibda-benzersiz eserler verme, orijinal ve şaşırtıcı, hayran bırakıcı sonuçlara ulaşma* yetisini elde etmek olduğunu telkin etmektedir.

Tefekkür etkinliğinin son aşamalarına işaret ederken *İbdâ'*, yeni göz alıcı ve sarsıcı, bambaşka bilgi ve hakikat idrakine iletici olmak gibi vasıflara sahip olmayan bir tefekkür biçimi ve mayalanmasının kısır olup, dünyaya büyük ilhamlar ve coşkular sunmaktan uzak olacağını da düşündürmektedir. Çünkü bir erek için yola çıkan tefekkür yaşamı ve serüveni, uzun ve çileli yolunun sonunda daima *İbdâ'* merhalesini; daha önce ayak basılmamış bir zirveyi, sonsuz hakikat ve fikir okyanuslarının dövdüğü uzak ve meçhul kıyıları hedeflemeli; tüm terkip ve ifade biçimlerinin neticesinde, ortaya konulmuş fikirlerin nihayetinde daima *ibdâ'*, yani *emsalsiz ve hayranlık uyandıran, parmak ısırtan bir yaratım* hedeflenmelidir. Aksi haldi, *tefekkür yıldızımız ve küremiz* sönük kalmaktan kurtulamayacaktır!

## Sonuç

‘*Tefekkürün yeniden teşekkülü*’ konusu, tarihsel boyutları ve paydaşları bulunan; bir kısım kabul ve onaylar yanında, kendi içinde itirazlar, aforizmalar, yeni soluklar taşıdığı hissini veren bir öne çıkış hamlesi gibi değerlendirilebilir. Özellikle Kur’ân ve İslâm eksenli dinî tefekkürün yeniden işlenmesi, bu bağlamda tüm boyutlarıyla varoluş dünyamıza aktarılmaya çalışılması, kanaatimize göre, katmanlı yapılar halinde betimlenebilecek üstün çabaları, hatta tam bir adanmışlığı gerektirmektedir.

Nelerin yapılması ve nereden başlanması gerektiği sorusuna yansıtılabilecek en güçlü projektör de, tefekkürün semantik gök adaları ve ışık kaynakları sayılabilecek olan, Kur’ân’daki semantik birimler ve

<sup>107</sup> Ebû'l-Bekâ, *Küllîyyat*, 23.

<sup>108</sup> Alûsi, *Rûhu'l-Meâni*, 1: 367.

simgelerdir. Bu yazının konusu da, genel bir sunumdan sonra, tefekküre ilişkin bazı temel kavramlar ile onların mensup olduğu semantik evreleri ele almak olmuştur. Biz, kendi bakış açımıza uygun bir biçimde, bazı semantik alanları vurgulamayı, özellikle onlara işaret etmeyi seçtik. *En-Nazar*, *et-teveessüm*, *et-Taharri*, *el-Kırâ'a*, *et-Temhîs*, *el-Fikr/et-Tefekkür*, *et-tecessüs/et-Tahassüs*, *er-Rüsûh/er-Râsîhûn* ve *el-İbdâ/el-Bedî'* gibi anahtar sözcüklerin gerek birincil, gerekse izafî, şer'î bakımdan, tefekkür küresinde gösterimde mana mertebelerini ortaya koymaya çaba sarf ettik. Vaktin elverdiği ölçüde, başlıca lügat kaynaklarına, tefsir eserlerine kadar inerek, bir tuhfe-i kelam olmak üzere, ebedi Kelam Kur'ân'ın semantik okyanusundan diriltici şebnemler, hayat imgeleri devşirmeye çalıştık.

Bu arada, Kur'ân'ın semantik okyanusu içinde başka kavramsal birimlerin de bulunduğunu; hatta Kur'ân'ın anlamsal dünyasının iç içe geçmiş ve mütemadiyen yükselen bir işaret ve delalet mertebelerinden meydana geldiğini bir kez daha müşahede ettik.

'Özellikle işitilen sözün manalarını anlamak' manasına gelen *el-Fehm*.<sup>109</sup> 'Hiddetlenip başkaldırmasını önlemek için deveyi bağlamak'<sup>110</sup> şeklindeki asli anlamından alınıp, insanı yanlış ve hatalı şeylerden men eden temel bilgi' anlamına gelip, ilim, tefekkür ve teemmül bağlamında Kur'ân'da çokça ve hep eylem halini gösteren fiil kiplerinde gelmiş olan *el-Akl*,<sup>111</sup> yine bunun gibi, 'bir şeye, bulunduğu hal üzere, kuvvetli bir yolla inanmak' (itikat)' anlamını gösteren *el-İlm*,<sup>112</sup> 'bir şeyin inceliklerine ve hassas noktalarına muttali olmak' anlamına gelen; ruh ve zihin hallerinin hassas ve özgün tinsel, estetik, bilimsel yeteneklerine gönderimde bulunan *eş-Şu'ûr*,<sup>113</sup> yine, bireydeki bir şeye dair bilgi ve sezginin daha mükemmel ve üst seviyelere ulaşması anlamında,<sup>114</sup> Kur'ân'da değişik formlarda geçmekte olan *el-Basîre*, *el-Besâir*, *el-İbsâr* maddeleri de dikkati çeken başlıca anlam adaları olarak değerlendirilebilir. Bu semantik alanlara ek olarak zikredebileceğimiz *el-Fıkh* ve *el-İdrâk* semantik alanları da, özellikle akli entelektüel kavrama yetilerine işaret etmektedirler. İlim ve tefekkürün yollarından birisi olan *el-İdrâk*, bir şeyi hem genel hem de en hususi sıfatları ile ele almayı; bir şeyin nihayetine ve kemaline ulaşmayı dile getirir<sup>115</sup> ki, sözcük Kur'ân'da farklı bağlamlarda varit olmuştur. İslâmî ilimler terminolojisinde muayyen bir ilme ad olarak konulmasıyla bir anlam daraltılmasına maruz bırakılmış olan *el-Fıkh* terimi ise, özü bakımından şeylerin ve

<sup>109</sup> Askeri, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, 87.

<sup>110</sup> Askeri, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, 83: 'عَقَلَ البَعِيرَ '

<sup>111</sup> Askeri, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, 83.

<sup>112</sup> Askeri, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, 81.

<sup>113</sup> Askeri, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, 81.

<sup>114</sup> Askeri, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, 91.

<sup>115</sup> Askeri, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, 89-91.

olguların mahiyetini, künhünü kavramayı ifade ederken, lügatlerin bildirimine göre, ‘Sözü teemmül ederek, hikmet-i vürudu olan gereğini bilmek, anlamak manasına’<sup>116</sup> gönderimde bulunmaktadır. Kahir çoğunluğu (on üç yerde) olumsuz, tamamı da şimdiki ve geniş zaman kiplerinde olmak üzere, Kur’ân’da on dokuz yerde geçmekte olan sözcük, özellikle de Hz. Peygamber’in Abdullah İbn Abbas’a olan özel duası ile yaygınlık kazanmış gözükmektedir: اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل “Ey Allah’ım! Onu/Abdullah İbn Abbas’ı din konusunda derin ve ince anlayışlı kıl, ona te’vîl ilmini öğret!”

Aynı şekilde, dini tefekkür yolunda müminleri nicelik ve nitelik bakımından zirvelere davet eden semantik simgelerden bir tanesi de, أولوا الألباب terkididir. *Seçkin, kusurlardan süzülmüş, arı duru, bozulmamış saf akıl* anlamındaki *el-Lubb* (اللُبُّ) sözcüğünün çoğul formunu oluşturarak, ‘iyelik ve sahiplik’ anlamındaki أولو ifadesine eklenerek oluşmuş olan *ulu’l-elbâb* kavramı, kendi varoluş kabiliyeti ve hususiyetine uygun olarak yozlaşmamış; olgu ve olayların künhüne yönelik yüksek bir anlama yetisine sahip olan insan varlığını ve onun hakikatini gösterir, Hatta el-Halebî’nin de belirttiği üzere, *el-Lubb* maddesi ile *el-‘akl* (العقل) maddesi arasında ‘*umûm husûs min veh*’ olarak nitelenebilecek bir anlam münasebeti bulunmaktadır. Yani, ‘Lübb’ün mahiyeti aynı zamanda aklı kapsarken, sadece bazı akıllar lübb kapsamında yer alabilirler’. Bir başka ifadeyle, ‘lübb’ sözcüğünün dile getirdiği anlam katmanı daha özel ve daha yüksektir.<sup>117</sup>

Kur’ân’da daha fazlasını bulabileceğimiz kavramlardan kendimize bir zihin, kültür, bilgi, bilinç; giderek de özgün ‘kültür ve medeniyet’ dünyası inşa ederek, kendi hususi medeniyet karakterimizi ve birikimlerimizi varoluşsal bir mertebeye taşımak; varlık, doğuş ve hayat ışığının kendi ufuklarımızdan boy vermesi için yolu açmak vaktidir. İçeriden dışa; dıştan içe doğru sistematik ve yaratıcı, diriltici ve erdirici bir ritim eşliğinde gerçekleştirilecek olan bilgi, kültür ve veri aktarımlarıyla ancak, tatmin edici ve huzur verici ufuklara erişilebilecektir.

### Kaynakça

Abduh, Muhammed. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm (el-Menar)*. Tif. Muhammed Reşid Rıza. Kahire: Dâru’l-Menâr, 1366/1947.

Alûsi. *Rûhu’l-Me’âni*. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ty.

Asım, Ahmed. *El-Okyânûsu’l-Basît fi Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît (Kâmûs Tercemesi)*. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1304-1305/1886-87.

<sup>116</sup> Askeri, *el-Furuku’l-Lügaviyye*, 87.

<sup>117</sup> Halebi, *‘Umdetu’l-Huffâz*, 4: 4-5; yine bkz. Ebû’l-Bekâ, *Külliyat*, 55.

Askerî. *El-Furûku'l-Lügaviyye*. Thk. Muhammed İbrahim Selîm. Dâru'l-'İlm ve's-Sekâfe, t.y.

Bikâî. *Nazmu'd-Dürrer*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

Cevherî. *Es-Sihâh: Tâcu'l-Lüğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*. Thk. Ahmed 'Abdü'l-Gâfûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1984.

Çağrıci, Mustafa. "Tecessüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 246-247. TDV Yayınları, 2011.

Duman, Zeki. *Beyânu'l-Hak (Kur'an-ı Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.

Ebû'l-Bekâ, Eyyûb ibn Mûsâ. *Külliyat*. Thk. Adnân Dervîş-Muhammed el-Masrî. Müessesetu'r-Riskâle, 1432/2011.

Ferrâ. *Me'âni'l-Kur'an*. Âlemu'l-Kutub. Beyrût: 1983.

Foulquié, Paul. *Dictionnaire de la Langue Philosophique*. Paris: 1969.

Halebi, Ahmed b. Yusuf. *Umdetu'l-Huffâz fi Tefsir-i Eşrefi'l-Elfâz*. Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996.

Halebi. *Ed-Durru'l-Masûn fi 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. Thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımışk: Dâru'l-Kalem, t.y.

Herevî, Ahmed İbn Muhammed. *El-Garibeyn fi'l-Kur'an ve'l-Hadîs*. Thk. Ahmed Mezîd el-Mezîdî. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999.

Hüseynî, 'Abdu'l-Kâdir el-Esîr. *Hediyyetu'l-İhvân fi Tefsiri mâ Ubhime 'ale'l-'Amme min Elfâzi'l-Kur'an*. Thk. Bahaddin Dartma. Beyrût-Lüb-nân: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.

İbn Ahmed, Halil. *Kitabu'l-Ayn*. Thk. Abdu'l-Hamîd Hindâvî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.

İbn Ebî Hatim. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*. Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*. Thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Dâru'l-Fikr.

İbn Atıyye. *El-Muharreru'l-Vecîz*. Katar: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 2007.

İbn Aşûr. *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvîr*. Tunus: *Ed-Dâru't-Tunûsiyye*. 1984.

İbn Kesir. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*. Thk. Mustafâ es-Seyyid v.dğr. Kahire: Müessetu Kurtuba, Mektebetu'l-Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, 2000.

İbn Kuteybe. *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*. Thk. Muhtar Zühri en-Neccar. Beyrut: Daru'l-Cîl, 1992.

İbn Kuteybe. *Tefsiru Garîbi'l-Kur'an*. Thk. Es-Seyyid Ahmed Sakr. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1398/1978.

İbn Manzûr. Muhammed İbn Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr. 1401/1981.

İsfehani, Rağîb. *El-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Beyrut: ts.

Kılıç. "Dinde Estetiğin Dini/İslâmî Temelleri", 6. *Dinî yayınlar Kongresi* (İstanbul, 29-30 Kasım-01 Aralık 2013) 1. Baskı (İstanbul; DİB Yayınları, 2014).

Lloyd, John - Mitchinson, John. *Afili Lügat*. Çev. Duygu Akın. İstanbul: Domingo Yayınları, 2010.

Müneccid, Muhammed Nuruddin. *Et-Teraduf fi'l-Kur'âni'l-Kerim Beyne'n-Nazariyye ve't-tatbîk*. Dîmeşk: Dâru'l-Fikr. Beyrut-Lübnan: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 1997.

Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medariku't-Tenzîl (Hâşiyetuhu: el-Vâdihu'l-Mesâlik, li'l-Mullâ Mûsâ el-Celâlî el-Beyzâdî)*. İstanbul: Ravza yayınları, 2017.

Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev. Hakkı Ünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.

Razi. *Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.

Savî. *Hâşiyetu'l-'Allâme es-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, t.y.

Sicistani, Ebû Bekr. *Nüzhetu'l-Kulûb*. Beyrût-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.

Şeyh Zâde. *Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyh Zâde Alâ Tefsî'l-Kâdî el-Beydâvî*. Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419/1999.

Taberî, İbn Cerir. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah İbn Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecl, 1422/2001.

Tabersi. *Mecme'ul-Beyan fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût-Lübân: Daru'l-Ma'rife, 1406/1986. 10: 116.

Tehanevî. *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*. Lübnan: Beyrût Mektebetu, 1996.

Tokat, Latif. *Varoluşçu Teoloji*. Ankara: Elis Yayınları, 2013.

Zebidî. *Tacu'l-Arûs*. Kuveyt: Et-Türasü'l-Arabiyy, 1403/1983.

Zemaşeri. Mûsa Cârullah. *El-Keşşâf*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd v.dğr. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.

Zemaşerî. *Esasu'l-Belağa*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1989.

Zemaşeri. *El-Faik fî Garibi'l-Hadis*. Lübnan: Daru'l-Ma'rife, ts.

