

ISSN 1300-8498

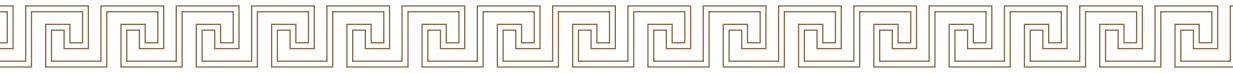
DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT:54 • SAYI: 4 • EKİM-KASIM-ARALIK 2018



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 54 - SAYI: 4 - EKİM-KASIM-ARALIK 2018



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

DIYANET İLMİ DERGİ



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Publisher & Chief Editor

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Managing Editor

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU
Finance & Distribution

EDİTÖR
Editor

YAZI TAKİP
Secretary

YAYIN TÜRÜ
Type of Publication

YÖNETİM MERKEZİ
Head Office

ABONE İŞLERİ
Subscription Affairs

GRAFİK TASARIM
Technical Production

ABONE ŞARTLARI
Subscriber Terms

BASIM TARİHİ
Publication Date

Dr. Fatih Kurt

Dr. Elif Arslan

Bünyamin Kahraman

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

Ahmet Dede

Üç Aylık, Uluslararası, Süreli Yayın

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 86 09
Faks: (0312) 295 61 92
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Tel: (0312) 295 71 96-97 / 295 72 05-06
Faks: (0312) 285 18 54
E-mail: dosim@diyanet.gov.tr

Salmat Basım Yay.
Şebzebahçeleri Cad. Alibey İş Hanı No: 9/22
İskitler / ANKARA
Tel: 0 312 341 10 24
salmatbasim@gmail.com

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 40,00 TL
Yurt dışı yıllık: ABD; \$25, AB Ülkeleri; €20,
Avustralya; 30 Avustralya Doları, İsveç ve
Danimarka; 150 Kron, İsviçre; 30 Frank

15.12.2018

Bu dergi uluslararası , ulusal ,  ve  veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara-Kamu Girişimci Şubesi'ndeki İBAN: TR08 0001 0025330 59943085019 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir dilekçenin (0312) 285 18 54 nolu telefona faks çekilmesi ya da dosim@diyanet.gov.tr e-posta adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

SAYI HAKEMLERİ / Referees

Prof. Dr. Asım YAPICI
Prof. Dr. Hasan KAPLAN
Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR
Prof. Dr. Mehmet ÜNAL
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ
Prof. Dr. Muammer ERBAŞ
Prof. Dr. Murat YILDIZ
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN
Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ
Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK
Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN
Doç. Dr. Saffet KARTOPU
Dr. Faruk GÖRGÜLÜ

YAYIN KURULU / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye MARTI
Dr. Fatih KURT
Prof. Dr. Cenksu ÜÇER
Prof. Dr. Ahmet YAMAN
Dr. Elif ARSLAN
Dr. Faruk GÖRGÜLÜ
Dr. Fatma BAYRAKTAR KARAHAN

DİYANET İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELEERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELEERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmaları ihtiva eder. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi hakemli bir dergidir. Dergi'de yayımlanacak makaleler, Dini Yayınlar Genel Müdürlüğünün yayın ilkelerine uygunluğu bakımından Yayın Kurulu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede Yayın Kurulu'nun salt çoğunluğu tarafından "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmesine Yayın kurulu karar verir.
5. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
7. Derginin yayın dili Türkçedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması ise Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
8. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına iade edilmez.
9. Makaleler; ilmidergi@diyanet.gov.tr elektronik posta adresine; <http://dergipark.gov.tr/did> Dergi Park makale takip sistemine ve ya "Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı, Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya/Ankara" adresine gönderilebilir.

B) YAZIM İLKELEERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinler pdf olarak eklenmelidir.
3. Yazılara 150-250 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, İngilizce özetin üstüne İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.
4. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
5. Yayımlanması talep edilen yazılarda ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüğünde kalın (bold) olmalıdır. Yayımlanması talep edilen yazılarda Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.

6. Metin içinde verilen âyet ve hadis mealleri metinle aynı yazı tipinde italik değil, düz şekilde yazılmalı, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde verilmelidir.
“İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer” (el-Enfâl 8/2).
7. Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve Muvatta’da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî’de kitap adı ve bab numarası, Müsned’de cilt ve sayfa numarası verilir.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 289.

Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 19

Buhârî, “İlim”, 12.

Müslim, “Ticârât”, 45.

8. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı diller ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarında ise her kelimenin baş harfi büyük olmalıdır.

Örnek: Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27: 224.

9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.

10. Dipnotlar ve kaynakça için “İsnad Atf Sistemini (The Isnad Citation Style)” esas alınmalıdır.

- Kitap: Basılmış eserlerde; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin (çev.), tahkikli ise tahkik edenin (tahk.), sadeleştirme ise sadeleştirinin (sad.), edisyon ise editörün veya hazırlayanın (ed. veya haz.), yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi ve sayfası “c. ve s.” kullanılmadan yazılmalıdır.

Dipnot Örnek: Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 63.

Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), 2: 28-29.

Kaynakça Örnek: Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

- Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, süreli yayın ise sayı numarası, sayfası.

Dipnot Örnek: Faruk Görgülü, “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü”, *Diyanet İlmî Dergi* 52/2 (Haziran 2016): 95.

Kaynakça Örnek: Görgülü, Faruk. “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü”, *Diyanet İlmî Dergi* 52/2 (Haziran 2016): 95-112.

- Diğer Kaynaklar: Basılmış sempozyum bildirimleri, ansiklopedi maddeleri ve kitaptan bölümler ise makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

Dipnot Örnek: Süleyman Uludağ, “Ârif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 361.

Kaynakça Örnek: Uludağ, Süleyman. “Ârif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 361. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

11. İnternet kaynaklarında ise kaynağın tam adresi yazılmalı, ayrıca kaynaktan yararlanılan tarih de belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.diyamet.gov.tr/tefsir.html> (erişim: 21.07.2014)

12. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

13. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	9
KUR'ÂN VE SÜNNET IŞIĞINDA DİNÎ TEFEKKÜRE DAİR BAZI KAVRAMLARIN TAHLİLİ IN THE LIGHT OF THE QURAN AND THE SUNNAH THE ANALYSIS OF THE SOME CONCEPTS ABOUT RELIGIOUS CONTEMPLATION MUMAMMER ERBAŞ	13
KUR'ÂN'DA TEFEKKÜRÜN SEMANTİK EVRENİ THE SEMANTIC UNIVERSE OF THE CONTEMPLATION IN THE QUR'AN SADIK KILIÇ	41
DİN-TEFEKKÜR İLİŞKİSİ RELIGION-CONTEMPLATION RELATIONSHIP KEMAL SÖZEN	87
GÜNÜMÜZDE DİNÎ TEFEKKÜRÜN YÜZLEŞTİĞİ TEMEL PROBLEMLER THE MAIN PROBLEMS FACİNG TODAY'S RELİGİOUS THOUGHT FARUK KARACA	107
ÇATIŞMACI SÖYLEMİN DİNÎ TEFEKKÜRE ETKİSİ THE EFFECT OF CONFLICTING DISCOURSE ON THE RELIGIOUS CONTEMPLATION ASIM YAPICI	117
DEĞERLERİN KÜLTÜRLERARASI ETKİLEŞİMİNDE ÇEVİRİNİN DEĞERİ THE ROLE OF TRANSLATION IN THE CULTURAL INTERACTION OF VALUES EYYÜP TANRIVERDİ	147

EDİTÖRDEN / From the Editor

Diyanet İlmi Dergi olarak 2018 yılının son sayısını “Dinî Tefekkür” konusuna ayırdık. Dinî terminolojide önemli bir yeri olan tefekkürün İslâm medeniyeti için bugün de önemli bir hareket noktası olabileceği düşünceyiyle tefsirden, felsefeye; psikolojiden Arap diline kadar farklı disiplinlerin katkısı ile dergimiz hazırlandı. Tefekkür kavramının semantik evreni, tefekküre ilişkin Kur’ân’da geçmekte olan temel kavramlar, din-tefekkür ilişkisi, tefekkürün yüzleştiği temel problemler de ele alındı. Zira medeniyetimizin inşasında olduğu gibi günümüz dünyasının içinde bulunduğu problemlere karşı çözüm üretebilmek için de dinî tefekkürün üzerinde durulmalıdır.

İlk makalemiz Muammer Erbaş’ın kaleme aldığı kavramın anlam alanını ortaya koymayı hedefleyen “Kur’ân ve Sünnet Işığında Dinî Tefekküre Dair Bazı Kavramların Tahlili” başlığını taşıyor. Erbaş, makalesinde Kur’ân-ı Kerim’in bizi dinî tefekküre yönlendirdiği, Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ashabının da Kur’ân’ın bu yönlendirmesine uygun davrandıklarını vurgulamaktadır. Makalede Kur’ân bağlamında dört aşamadan oluştuğunu ifade edilen dinî tefekkürün anlam alanı, her bir aşamaya delalet eden kavramlar ile ortaya konulmaktadır. Birinci aşamada; kırâat, tilâvet, tertîl, dirâse ve temennî-ümniyye, ikinci aşamada; semâ-istimâ, akıl, ilim ve fıkıh, üçüncü aşamada; zikr-tezekkür, fikr-tefekkür, tedebbür ve nazar ve dördüncü aşamada; ittibâ, imsâk-istimsâk ve ikâme kavramları ele alınmaktadır.

Sadık Kılıç’ın “Kur’ân’da Tefekkürün Semantik Evreni” başlıklı makalesinde ise tefekkürün gerektirdiği çaba vurgulanmakta bunun yanında tefekküre ilişkin temel kavramlar ve onların semantik evreleri sistematik bir şekilde irdelenmektedir. Nazar, tevessüm, taharri, kırâ’a, temhîs, fikr/tefekkür, tahassüs, rüsûh/râsihûn ve ibdâ / Bedî’ gibi anahtar sözcüklerin aslı ve izafî/şer’î bakımdan anlam alanları ortaya konulmaktadır.

“Din–Tefekkür İlişkisi” başlıklı makalede ise Kemal Sözen, dinî ve ahlakî açıdan sıklıkla vurgulanan dinî tefekkürün vasıtaları, engelleri ve ortaya çıkardığı müspet sonuçlar üzerinde durmaktadır. Makelede dinî terminolojide üzerinde durulan bir kavram olmakla beraber tefekkürde bulunmamanın olumsuz sonuçlarına işaret edilmektedir.

Üzerinde önemle durulan tefekkürün bugünün insanı için ne ölçüde mümkün olduğu, hangi sorunlarla karşı karşıya kaldığı konularına da Faruk Karaca “Günümüzde Dinî Tefekkürün Yüzleştiği Temel Problemler” başlıklı makalesinde işaret etmektedir. Tefekkür, geçmiş, gelecek ve şu anı da içeren bir kavramdır. Diğer bir özelliği de sentez ve analiz ile özgün düşünceye ulaşılmasını sağlayan üst düzey bir bilişsel etkinlik olmasıdır. Bu

sebeple insani gelişimin önemli bir güç kaynağı olan tefekkür beraberinde pek çok zorluğu getirmektedir.

Bu zorluklardan biri de hiç şüphesiz Asım Yapıcı'nın "Çatışmacı Söylemin Dinî Tefekküre Etkisi" başlıklı makalesinde dile getirdiği çatışmacı söylemdir. Yapıcı, makalesinde ön yargı ve çatışmacı söylemin dini düşüncüyü nasıl olumsuz etkilediğini sosyal psikolojik bir bakışla ortaya koymaktadır. Temel dinî metinlerin yorumlanması, sosyokültürel ortam, farklı dinî yapılarla etkileşim içinde olmak, bireysel faktörler ve zamanın ruhu da dinî düşüncüyü şekillendiren unsurlardandır. Bunun yanında dinî düşüncenin inşasında müntesipleri arasında kurucu ve yapıcı bir etkileşimin varlığı da etkilidir. Bu etkileşim olumlu ve yapıcı olduğunda dinî tefekkür zenginleşecek çatışmacı ve dışlayıcı bir karaktere büründüğünde ise tam tersi etkide bulunacaktır.

Dergimizin son makalesi Eyyüp Tanrıverdi'nin "Değerlerin Kültürlerarası Etkileşiminde Çevirinin Değeri" başlıklıdır. Tanrıverdi, makalesinde İslâm düşüncesinin teşekkül sürecinde çeviri faaliyetlerinin katkısını, farklı kültür ve düşüncelerle iletişim ve etkileşime imkân veren medeniyetimizin tarihi tecrübesini ele almaktadır. Böylelikle tercüme faaliyetleri neticesinde hem İslâm kültür havzasında yer bulan toplumların kültürleri korunmuş hem de düşünce dünyamızın zenginleşmesi imkânı söz konusu olmuştur. Bugünün dünyası için de İslâm kültür ortamında benzer, farklı, çelişik ve hatta zıt düşüncelerin varlığını sürdürebilmesine ilişkin bu tarihi tecrübesi çok kıymetli bir örneklik teşkil etmektedir.

"Dinî Tefekkür" özel sayısı olarak çalıştığımız yılın bu son dergisinin ilim dünyamıza katkı sunmasını ve dinî düşüncüyü zenginleştirecek yeni ufuklar açmasını temenni ediyorum.

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

KUR'ÂN VE SÜNNET IŞIĞINDA DİNÎ TEFEKKÜRE DÂİR BAZI KAVRAMLARIN TAHLİLİ IN THE LIGHT OF THE QURAN AND THE SUNNAH THE ANALYSIS OF THE SOME CONCEPTS ABOUT RELIGIOUS CONTEMPLATION

MUMAMMER ERBAŞ

PROF. DR.

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

Humans, unlike other creatures, have the ability of reasoning. It makes humans the only moral being in universe. In accordance to the nature of humans, the Holy Qur'an appeals directly to the mind and heart of humans. It is so because the purpose of the revelation of the Qur'an is to provide guidance. To achieve this purpose, an approach to the Qur'an as to set the basis for contemplation is necessary. This is how the Prophet Muhammad and his Companions approached the Qur'an. Religious contemplation in the context of the Qur'an consists of the following four stages: Reading/reciting, understanding, interiorizing and assimilating, and living according to the Qur'an. There are many concepts in the Holy Qur'an that signify each of these four stages. The most important of these are: First Stage: Qiraah, tilawah, tartil, dirasah and tamanni-umniyyah. Second Stage: Sama-istima (listening), aql, ilm and fiqh. Third Stage: Zikr-tazakkur, fikr-tafakkur, tadabbur and nazar. Fourth Stage: Ittiba, imsaq-istimsaq and iqama.

Keywords: Qur'an, Sunnah, religious contemplation, reading/reciting, understanding, interiorization, practicing, guidance.

ÖZ

İnsanoğlu, diğer varlıklardan farklı olarak akıl sahibidir.

Bu, onu evrendeki yegâne ahlakî varlık yapar. İnsanın yapısına uygun olarak Kur'ân-ı Kerim, doğrudan insan aklına ve kalbine hitabetmiştir. Zira Kur'ân vahyinin gönderiliş gayesi hidâyettir. Bu gayenin gerçekleşebilmesi için Kur'ân'a dinî tefekküre zemin teşkil edecek şekilde yaklaşılması gerekir. Hz. Peygamber ve ashâbı, Kur'ân'a bu doğrultuda yaklaşmıştır. Kur'ân bağlamında dinî tefekkür, şu dört aşamadan oluşur: Kur'ân'ın okunması, anlaşılması, benimsenip özümsemesi ve hayata geçirilmesi. Kur'ân-ı Kerim'de bu dört aşamanın her birine delalet eden pek çok kavram mevcuttur. Bunlardan en önemlileri şunlardır: Birinci Aşama: Kırâat, tilâvet, tertîl, dirâse ve temennî-ümniyye. İkinci Aşama: Semâ-istimâ, akıl, ilim ve fıkıh. Üçüncü Aşama: Zikr-tezekkür, fikr-tefekkür, tedebbür ve nazar. Dördüncü Aşama: İttibâ, imsâk-istimsâk ve ikâme.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Sünnet, Dinî tefekkür, okumak, anlamak, özümsemek, yaşamak, hidâyet.

Giriş

Allah Teâla, yoktan var etmiş olduğu maddî ve manevî pek çok âlemde canlı cansız binlerce varlık yaratmıştır. Onun yaratmış olduğu bu varlıklar arasında sahip olduğu konum ve potansiyel itibarıyla en değerli olanı insandır: “Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık...”¹ İnsanoğlunu diğer varlıklardan farklı ve ayrıcalıklı kılan husus, onun *akıl* sahibi olmasıdır.² Sahip olduğu akıl melekesi, insanı *cüz-i irade* sahibi; yani *ahlakî* bir varlık yapar. Buna göre her bir kişi bütün düşünce, söz, eylem ve tutumlarından sorumludur. Yüce Allah, insanın bu zorlu sorumluluk alanlarından her birine hakkını tam olarak verebilmesi için kendisini Hz. Âdem’den itibaren ilahî vahiyleriyle desteklemiştir: “Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti...”³

İlahî vahiylerin gönderiliş gayesi, *hidâyet*; yani insan aklını yanılığdan, kalbini bozulmadan, uzuvlarını hatalardan ve şahsiyetini de kötü hasletlerden kurtararak onu hem nazarî hem de amelî yönden doğruya yöneltip hedefine ulaştırmaktır. Bu bağlamda Yüce Allah, seçkin elçileri aracılığıyla insanoğluna pek çok kutsal suhuf ve kitap göndermiştir. Bu ilahî mesajların sonuncusu Kur’ân vahiyidir. Kur’ân’ın ilahî buyrukları ve Hz. Peygamber’in bunları uygulaması (sünnet) sayesinde önce Cahiliye Arab’ı, ardından da pek çok millet içine düştüğü şirk ve inkâr bataklığından kurtulmuştur: “Bu, doğruluğu şüphe götürmeyen ve Allah’a karşı gelmekten sakınanlara *yol gösteren* Kitap’dır.”⁴ Bu konuda Hz. Peygamber de, şöyle buyurmuştur: “*Peygamberlerden hiçbir peygamber yoktur ki, ona insanların iman etmek zorunda kaldığı mucizelerin bir benzeri verilmiş olsun. Bana verilen mucize ise Allah’ın vahyettiği Kur’ân’dır. Bunun için, kıyamet günü ümmeti en çok olan peygamber ben olacağımı umuyorum!*”⁵

¹ İsrâ, 17/70.

² Secde, 32/9.

³ Bakara, 2/31.

⁴ Bakara, 2/2.

⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 451; Buhârî, “Fadâi-

İnsanın dinî hususlarda nazarî ve amelî her türlü yanılığın kurtulabilmesi, ancak doğru bir *dinî tefekkür* bilincine ve yöntemine sahip olmasıyla mümkündür. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim âyetlerinde, kendisine samimi bir şekilde inanan bir Müslümanı her türlü yanılığın uzaklaştırıp onu gerçek anlamda *hidâyete* kavuşturacak pek çok esas ve prensip mevcuttur. Bu temel esasların nasıl anlaşılıp tatbik edilmesi gerektiği, bizzat Hz. Peygamber'in fiili sünneti örneğinde bizlere gösterilmiştir: “Andolsun ki Resûlullah, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir.”⁶

İslâm dini, inanç-düşünce, ibadet-amel ve tutum olmak üzere üç farklı boyutun uyumlu birleşiminden oluşan bir bütündür. Buna uygun olarak Kur'ân-ı Kerim bağlamında dinî tefekkür, salt zihne dayalı teorik bir faaliyet olarak görülemez. Bilakis insanı *hidâyete* ulaştıracak sağlıklı bir dinî tefekkür eyleminde Kur'ân'ı düzgün okuma, doğru anlama, iyi bir şekilde benimseyip özümseme ve güzel bir şekilde yaşama olmak üzere dört farklı boyut mevcut olmalıdır. Zira bizatihi Kur'ân vahyi, bizlere kendisinin herkesi değil, bilakis takva sahibi kimseleri *hidâyete* ulaştırabileceğini söylemektedir: “O kitap (Kur'ân), müttakiler (sakınanlar ve arınmak isteyenler) için bir yol göstericidir.”⁷ Buna göre, Kur'ân okuyan kimsenin ondan düzgün bir şekilde istifade edebilmesi için iyi düzeyde bir hazır bulunuşluk durumuna sahip olması ve ciddi boyutta bir dinî tefekkür eylemi içine girmesi gerekir.

Bu bağlamda görevi Kur'ân-ı Kerim'i insanlığa tebliğ etmek olan Hz. Peygamber, insanlar içinde en hayırlı olanların Kur'ân'ı öğrenen ve öğrenenler olduğunu ifade ederek⁸ Kur'ân okumanın önemine işaret etmiş ve sürekli Kur'ân'la meşgul olan kimseleri '*Allah'ın ehli*' olarak nitelemiştir.⁹ Bunun yanı sıra Hz. Peygamber, Kur'ân okuyanların nübüvveti idrak etmiş gibi olacağını ifade ederek onları kendisine vahiy gelmeyen peygambere benzetmiştir.¹⁰ Peygamberin vahiyyle ilgili görevleri, bunları okumak / okutmak, anlamak / anlatmak, benimseyip özümsemek / benimsetip özümsetmek ve yaşamak / yaşatmak olduğuna göre Kur'ân bağlamında gerçek bir tefekkür eylemi, bütün bu boyutları içermelidir. Nitekim söz konusu hadisin devamında ifade edilen; Kur'ân okuyan kimseye, her kızanla kızmaması ve her cahillik yapana uyup onunla cahillik yapmasının yakışmayacağı yönündeki uyarılar, bu esnada Kur'ân'ın anlaşılması, içselleştirilmesi ve yaşanmasıyla ilgili hususların da bulunması gerektiğini ortaya koymaktadır.

lü'l-Kur'ân" 1, "İ'tisam" 1; Müslim, "İman", 239.

⁶ Ahzâb, 33/21.

⁷ Bakara, 2/2.

⁸ Buhârî, "Fadâilü'l-Kur'ân", 21; Tirmizî, "Fadâilü'l-Kur'ân", 15.

⁹ İbn Mâce, "Mukaddime", 16; Dârimî, "Fadâilü'l-Kur'ân", II: 429.

¹⁰ Münzirî Zekiyyüddîn, *et-Tergîb ve't-Terhîb* (Mısır:1954), II: 352; Nureddin Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid* (Beirut: 1967), VII: 159.

Hz. Peygamber; *'Ümmetimin en şereflipleri yani önde gelenleri hamele-i Kur'an olan hâfızlardır,*' buyurmuştur.¹¹ Bu dönemde Kur'an'ı iyi bilen kimselerin, başta ilim olmak üzere dinî, siyasî, ahlakî, ekonomik vb. birçok yönden toplumun gerçek anlamda önde gelen kimseleri olduğu görülmektedir. Dolayısıyla "hamele-i Kur'an" olmak, Kur'an'ı sadece yüzünden veya ezbere bilmeyi değil, bunun ötesinde onu doğru anlamayı, iyice özümsemeyi ve güzelce uygulamayı da gerektiren bir husustur.

Biz, bu makalemizde, Kur'an okuma bağlamında dinî tefekkürün söz konusu dört farklı boyutunu bizatihi onlara delalet eden belli başlı kavramlar ışığında ortaya koyup incelemeye çalışacağız.

I. "KUR'ÂN OKUMA" BAĞLAMINDA DİNÎ TEFEKKÜRE DAİR BAZI KAVRAMLAR:

Dinî tefekkürün ilk aşamasını *Kur'an okuma* eylemi oluşturur. Bu noktada Kur'an vahyinin ümmî olan Hz. Peygamber'e yönelik ilk hitabının "oku" olması çok büyük anlam ve önem arz eder: "Yaratan Rabbinin adıyla oku!"¹² Bu konuda Peygamber Efendimiz (s.a.s) de, şöyle buyurmuştur: "*Kur'an-ı Kerim'den tek bir harf okuyana bile sevap vardır. Her hasene için on misli sevap vardır. Ben 'Elif Lâm Mîm' bir harf demiyorum. Aksine 'Elif' bir harf, 'Lâm' bir harf, 'Mîm' de bir harftir.*"¹³

Kur'an ve sünnetin bu buyrukları doğrultusunda, bizzat Kur'an âyet ve surelerinde okumayı ifade eden pek çok farklı kavram yer alır. Bunlardan bazılarını şöyle ifade edebiliriz:

1. KIRÂAT (قرأ - يقرأ - قراءة، قرآن): Bu kelime, sözlükte; "okumak, tilâvet etmek ve telaffuz etmek" gibi anlamlara gelir.¹⁴ İslâm âlimlerinin çoğuna göre Kur'an, bu manadan türetilmiş *gufrân* vezninde bir mastardır, ancak ism-i mef'ûl anlamındadır.¹⁵ Kırâat kelimesi, Kur'an ilimlerinde ayrı bir ıstılah anlamı kazanmıştır: "Harfleri ve kelimeleri tertîl üzere bir araya getirip birleştirmektir."¹⁶

Kırâat kavramı, Kur'an'da bizatihi Kur'an okumayı ifade etmek üzere çok sayıda âyette geçer. Yüce Allah, gece namazından ve diğer ibadetlerden bahsettiği şu âyet-i kerîmede inananlardan Kur'an okumalarını ister,

¹¹ Heysemî, *ez-Zevâid*, 7: 161.

¹² Alak 96/1.

¹³ Tirmizî, "Sevabü'l-Kur'an", 16.

¹⁴ Râgib el-İsfehânî, *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'an* (Beyrut: ts), 414; trc. Yusup Türker, *Kur'an Kavramları Sözlüğü* (İstanbul, 2018), 1189; Muhammed b. Ebu Bekr Râzî, *Garibu'l-Kur'an*, thk. Hüseyin Elmalı (Ankara: 1997), 91; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, (ys: 1305), 1: 80.

¹⁵ Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfan* (Mısır tz.), I: 14; Subhî es-Sâlih, *el-Mebâhis* (Beyrut: 1985), 19.

¹⁶ İsfehânî, *el-Müfredât*, 414; Ayrıca bkz. Trc. Türker, *Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 1189.

fakat bu konuda kolaylığı tavsiye eder: "... Artık, Kur'ân'dan kolayınıza geleni *okuyun*; ..."17 Bir diğer âyette, Kur'ân okuma âdabı dile getirilerek okumaya başlamadan önce her türlü şeytani müdahaleden Allah'a sığınması istenir: "Kur'ân *okuyacağın* zaman, kovulmuş şeytandan Allah'a sığın..."18

Kur'ân okumanın gayesi, onun anlaşılmasıdır. Bunun için de onun iyi bir şekilde dinlenmesi gerekir: "Kur'ân *okunduğu* zaman onu dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin."19 Nitekim kâfirler, kendilerini Kur'ân'ın etkisinden kurtarabilmek için birbirlerine; "Bu Kur'ân'ı dinlemeyin, *okunurken* gürültü yapın, belki bastırırsınız"20 diye tavsiyede bulunmuşlardır.

Kur'ân okurken muhatapların sağlıklı bir dinî tefekkür ve doğru bir anlama boyutuna geçebilmeleri için Kur'ân âyet ve sureleri bir bütün olarak değil, peyderpey indirilmiştir: "İnkâr edenler: Kur'ân ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi? dediler. Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık (parça parça indirdik) ve onu tane tane (ayırarak) okuduk."21 Bu duruma uygun olarak Müslümanlara Kur'ân'ı tıpkı indirildiği gibi yavaş yavaş ve tane tane okumaları tavsiye edilmiştir: "Biz onu, Kur'ân olarak, insanlara dura dura *okuyasın* diye (âyet âyet, sûre sûre) ayırdık; ve onu peyderpey indirdik."22

Sonuç itibarıyla kıraat kavramı, Kur'ân âyet ve surelerini salt telaffuz etmeyi ve seslendirmeyi değil, bilakis okunan âyetleri dinî tefekküre zemin teşkil edecek şekilde iyice dinlemeyi ve doğru bir şekilde anlamayı da içermektedir.

2. TİLÂVET (تلا - يتلو - تلاوة): Bu kelime, sözlükte; "bir kimseyi arada başka kimse bulunmayacak kadar yakından takip etmek ve izlemek" anlamına gelir.23 Kelime, *tilâvet* masdarıyla *okumak* anlamına da gelir.24 Okumak, art arda sıralanan harfleri düzgün ve birbiriyle uyumlu bir şekilde takip etmektir. Fakat bu, sadece dil ile değil, aynı zamanda zihin ve beden ile de sürdürülen bir eylemdir. Çünkü kişi, sözlü olarak seslendirdiği şeyi zihnen de okuyarak veya fiiliyata dökerek devam ettirir.25

Tilâvet kavramı, "Yüce Allah'tan gelen kitaplara bağlılık" anlamında da kullanılır. Bu, bazen okumak, bazen onlarda yer alan emir ve yasakları, teşvik ve sakındırmaları dikkate alıp gereğini yapmak ya da orada olduğuna inanılan şeyleri yerine getirmektir. Bu anlamda *tilâvet*, kıraatten daha

17 Müzzemmil, 73/20.

18 Nahl, 16/98.

19 A'râf, 7/204.

20 Fussilet, 41/26.

21 Furkan, 25/32.

22 İsrâ, 17/106.

23 Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, 4: 886.

24 İsfehânî, *el-Müfredât*, 71. Ayrıca bkz. Trc. Türker, *Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 281.

25 Râzî, *Garibu'l-Kur'ân*, 537.

özel bir anlam ifade eder. Dolayısıyla her *tilâvet* bir kıraat olmakla birlikte, her kıraat bir *tilâvet* değildir.²⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de, Kur’ân okumayı ifade etmek üzere en çok kullanılan kavram *tilâvet*tir. Bu kavram, birçok âyette peygamberlerin kendilerine gönderilen vahiyleri gönderildikleri millete okuyarak aktarmaları bağlamında geçer: “Andolsun ki içlerinden, kendilerine Allah’ın âyetlerini *okuyan*, (kötülüklerden ve inkârdan) kendilerini temizleyen, kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur. Hâlbuki daha önce onlar apaçık bir sapıklık içinde idiler.”²⁷ Buradaki aktarım, salt anlamda bir okumayı değil, bilakis okunanları anlatmayı ve açıklamayı da içeren bir eylemdir. Zira muhatapların yapıp etmelerinden Allah katında sorumlu olmaları, kendilerine bu mesajların içeriğinin de ulaştırılmasına bağlıdır: “Rabbin, kendilerine âyetlerimizi okuyan bir peygamberi memleketlerin merkezine göndermedikçe, o memleketleri helâk edici değildir.”²⁸ Şu gibi âyet-i kerimelerde ifade edilen hususlar, *tilâvet* kavramının dinî tefekküre öncülük edecek şekilde anlamayı da içeren bir okuma eylemini ifade ettiğini açıkça ortaya koyar: “Onlara, Âdem’in iki oğlunun kıssasını doğru olarak *oku/anlat...*”²⁹ “Onlara Nuh’un başından geçenleri *oku/anlat...*”³⁰

Kur’ân’a göre *tilâvetin* gayesi, okuyanın hidâyet bulması; yani inanç, amel ve ahlak yönünden doğruya ulaşmasıdır: “Ben Kur’ân’ı okumakla/*tebliğ etmekle* emrolundum. Artık her kim doğru yolu kabul ederse, yalnızca kendi yararına kabul etmiş olur. Kim de sapa giderse de ki: ‘Ben, yalnızca tehlikeyi haber verenlerdenim.’³¹ Hidâyete ulaşma taklîde dayalı bilinçsiz bir kabul değil, bilakis dinî tefekküre dayalı bilinçli ve iradeli bir tasdîktir: “Onlara (Kur’ân) *okunduğu* zaman: Ona iman ettik. Çünkü o Rabbinizden gelmiş hakikattir.”³² Dinî tefekkür derinleştikçe kişinin imanı da artıp güçlenir,³³ güçlenen iman da kişiyi salih amele ve güzel ahlaka sevk eder: “De ki: Gelin Rabbinizin size neleri zorunlu kıldığını *okuyayım*: O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın, ana-babaya iyilik edin ...”³⁴

Sonuç itibarıyla *tilâvet* kavramı, kişiyi dinî tefekküre sevk eden anlamaya dayalı okumayı ifade eder. Nitekim şu âyet-i kerimede geçen “*tilâveti* hakkıyla yapma” tabiri, bu gerçeği çok açık bir şekilde ortaya koyar: “Ken-

²⁶ İsfehânî, *el-Müfredât*, 72. Ayrıca bkz. Trc. Türker, *Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, 281.

²⁷ Âl-i İmran, 3/164.

²⁸ Kasas, 28/59.

²⁹ Mâide, 5/27.

³⁰ Yûnus, 10/71.

³¹ Neml, 27/92.

³² Kasas, 28/53.

³³ Enfâl, 8/2.

³⁴ En’âm, 151/6.

dilerine kitap verdiğimiz kimseler (den bazısı) onu, hakkını gözeterek okurlar. Çünkü onlar, ona iman ederler...”³⁵

3. TERTİL (رتیل - ترتیل): Sözlükte “رَتِيلٌ - رَتِيلٌ - رَتِيلٌ”, “bir şeyin uyumlu bir şekilde sıralanması ve muntazam bir şekilde düzenlenmesi” anlamına gelir. Dişleri çok muntazam olan kimseye; ‘رَجُلٌ رَتِيلٌ الْأَسْنَانِ’ denir.³⁶ Bununun tef’îl babındaki kullanımı ise, “kelimenin ağızdan akıcı ve düzgün bir şekilde çıkması”nı ifade eder.³⁷ Aynı şekilde *tertil*, “sözü yerli yerinde, uygun ve güzel bir şekilde söylemek”tir.³⁸

Terim olarak *tertil*, Kur’ân-ı Kerîm’in okunuş tarzlarından biridir. Kur’ân’ı tane tane, yavaş yavaş okumaya denir. Tahkîk tarzından³⁹ biraz daha süratli okumayı ifade eder.⁴⁰ Tahkîk, ta’lîm ve temrin için, *tertil* ise tefekkür ve istinbât içindir. Yani tahkîkte öğretim, *tertilde* ise okunamı düşünüp anlama gayesi vardır.⁴¹

Tertil kavramı, Kur’ân’da iki farklı âyette geçer. Bunlardan ilkinde şöyle buyrulur: “İnkâr edenler: Kur’ân ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi? dediler. Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık (parça parça indirdik) ve onu *tane tane (ayırarak) okuduk.*”⁴² Buradan Kur’ân’ın parça parça indirilmesinin ve yavaş yavaş okunmasının, onun dinî tefekküre zemin teşkil edecek şekilde doğru ve rahat bir şekilde anlaşılabilmesi gayesine yönelik olduğu anlaşılır. İkinci âyet-i kerimede ise, bizzat Hz. Peygamber’den Kur’ân’ı tıpkı indirildiği gibi onu anlayacak şekilde ağır ağır okuması istenir: “Ey örtünüp bürünen (Resûlüm)! Geceleyin biraz uyuduktan sonra kalk... Ve Kur’ân’ı *ağır ağır, güzel güzel oku!*”⁴³

Sonuç itibarıyla *tertil* kavramı, Kur’ân’ın indiriliş gayesi olan hidâyetin gerçekleşmesi için gereken anlamaya ve benimseyip özümsemeye dayalı okumayı ifade eder. Bu ise, doğru dinî tefekkürün temel zeminini teşkil etmesi itibarıyla büyük önem arz eder.

4. DİRÂSE (دِرْسَة - دِرْس - دِرْس - دِرْس): Sözlükte, “bir şeyin izinin ve eserinin silinmesi, yok olması” anlamına gelen bu kelime, “bir kitabı veya

³⁵ Bakara, 2/121. Bunun bir başka örneği için bkz. Fâtır, 35/29: “Allah’ın kitabını okuyanlar, namazı kılanlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan (Allah için) gizli ve açık sarf edenler, asla zarara uğramayacak bir kazanç umabilirler.”

³⁶ Râzî, *Garibu’l-Kur’ân*, 395.

³⁷ İsfehânî, *el-Müfredât*, 192. Ayrıca bkz. Trc. Türker, *Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, 593.

³⁸ Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, 3: 813.

³⁹ Tahkîk: Kur’ân kırâatinin en yavaş icrâ şekli olup, harflerin hakkını tam vererek, mahreçlerine ve sıfatlarına riâyet ederek, medleri gereği kadar uzatarak, ihfâ, izhâr, iklâb, gunne gibi tecvid kurallarına uyarak okumaya denir.

⁴⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşrî’l-Kırâati’l-Aşr* (Mısır: ts), 1: 209.

⁴¹ Çetin, Abdurrahman, *Kur’ân Okuma Esasları* (İstanbul: ts), 115.

⁴² Furkân, 25/32.

⁴³ Müzzemmil, 73/4.

dersi anlamak ve ezberlemek gayesiyle okuma”yı ifade eder. ’درستُ العلم’ ifadesi, “ezberlemek suretiyle ilmin izini elde ettim” anlamına gelir. Bilginin elde edilmesi, süreklilik arz eden bir okuma eylemiyle gerçekleştiği için bu tür okumaya *ders* denmiştir.⁴⁴

Dirâse kavramı, Kur’ân’da özelde Mekkeli müşriklere, genelde bütün insanlığa ilahî hak ve hakikatlerin öğretilmesi bağlamında kullanılır. Bu surette onların elinde; “Bizim haberimiz yoktu,” şeklinde bir mazeret kalmaz: “İşte bu (Kur’ân), bizim indirdiğimiz mübarek bir kitaptır. Buna uyun ve Allah’tan korkun ki size merhamet edilsin. ’Kitap, yalnız bizden önceki iki topluluğa (Hıristiyanlara ve Yahudilere) indirildi, biz ise onların *okumasından* gerçekten habersizdik’ demeyesiniz diye yahut ’Bize de kitap indirilseydi, biz onlardan daha çok doğru yolda olurduk’ demeyesiniz diye (Kur’ân’ı indirdik).”⁴⁵

Dirâse kavramı, Kur’ân’da daha ziyade Ehl-i Kitab bağlamında kullanılmıştır: “... Allah’a karşı yalnız hakkı söyleyeceklerine dair kendilerinden Kitap’ta söz alınmamış mıydı? Ve onun içindekileri durmadan okumadılar mı? ...”⁴⁶ Burada, Ehl-i Kitab’ın kendilerine gönderilen Kitaplar’ı sürekli okumalarına, dolayısıyla onun kaynağını ve muhteviyatını bilmelerine rağmen aynı kaynaktan gelen ve onunla çok yakın muhtevaya sahip olan Kur’ân’ı ve onu getiren elçiyi reddetmeleri kınanır.⁴⁷ Bu tutum, Kitap sahibi olan ve onu sürekli okuyan bir topluma yakışmamaktadır: “Hiçbir insanın, Allah’ın kendisine Kitap, hikmet ve peygamberlik vermesinden sonra (kalkıp) insanlara: Allah’ı bırakıp bana kul olun! demesi mümkün değildir. Bilakis (şöyle demesi gerekir): *Okutmakta ve öğretmekte olduğunuz Kitap uyarınca* Rabbe hâlis kullar olunuz.”⁴⁸

Burada dile getirilen Ehl-i Kitab’a ait muhalefet tavrı, elbette o Kitapların içeriğine yöneliktir. Zira âyette geçen ’*rabbânî*’ ifadesi, bildiğiyle amel eden, hayrı öğreten insan anlamına gelmektedir.⁴⁹ Dolayısıyla Kitap lafzı ile birlikte kullanılan *dirâse* kavramı, sadece okumayı değil, aynı zamanda okuduğunu anlamayı, onu iyi düzeyde bilmeyi ve ayrıca bu bildiğiyle amel etmeyi de içerir.

Sonuç itibarıyla dirâse kavramı, Kur’ân’ı yüzeysel olarak okumayı değil, bilakis onu muhatabı dinî tefekküre sevk edecek şekilde anlamıyla, açıklamasıyla ve uygulamasıyla birlikte okuyup özümsemeyi ifade eder. Nitekim şu âyet-i kerime, bu hususu açıkça ortaya koymaktadır: “Böylece

⁴⁴ İsfehânî, *el-Müfredât*, 169. Ayrıca bkz. Trc. Türker, *Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, 542.

⁴⁵ En’âm, 6/155-157.

⁴⁶ A’râf, 7/169.

⁴⁷ İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm* (Beyrut: 1966), 2: 261.

⁴⁸ Âl-i İmrân, 3/79.

⁴⁹ Bkz. İsfehânî, *el-Müfredât*, 189. Ayrıca bkz. Trc. Türker, *Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, 586; Fahreddin Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb* (Beyrut:1997), 3: 271.

biz âyetleri geniş geniş açıklıyoruz ki, 'Sen ders almışsın' desinler de biz de anlayan toplum için Kur'ân'ı iyice açıklayalım."⁵⁰

5. TEMENNÎ (التَمَنَّى) ve ÜMNIYYE (الْأَمْنِيَّة): Sözlükte, "bir şeyi dilemek, ummak, temennî etmek" gibi anlamlara gelen bu kelime, "bir şeyi zihinde belirleme ve tasavvur etme"yi ifade eder. Bu tasavvur, tahmin ve zanna dayanabileceği gibi bir bilgiye veya sağlam bir esasa da dayanabilir. Fakat çoğu tahmine dayandığı için yalan tarafı ağır basar. Aynı kökten türeyen *ümniyye* kelimesi de, "arzu duyulan bir şeyin zihindeki tasavvur şekli"ni ifade eder. Bu kavram, sözlükte *okumak* anlamına da gelmektedir. Şöyle ki *temennî*, bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde zihinde canlandırmayı ifade etmektedir. Buradan hareketle o, "hızlı bir şekilde anlamadan okuma"yı ifade etmek için kullanılmıştır. Kelimenin bir diğer anlamı da, *yalan söylemektir*. Yalan, gerçeği olmayan bir şeyi düşünüp onu sözle ifade etmek olunca, *temennî* de onun başlangıcı veya ilk adımı gibi olur.⁵¹

Bu kavram, Kur'ân'da *okuma* anlamında iki âyette geçmektedir. Bunlardan ilkinde, iki farklı anlam söz konusudur: "(Ey Muhammed!) Biz, senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, o, bir *temennide* bulunduğu, şeytan onun *temennisine* ille de (bir şeyler) katmaya kalkışmasın. Ne var ki Allah, şeytanın katacağı şeyi iptal eder..."⁵² Kelimenin aslı anlamına göre, peygamberler her ne zaman bir şey arzu etseler şeytan derhal onların bu arzusuna bir vesvese atmaya çalışır. Fakat müfessirlerin çoğuna göre, âyette geçen *temennî* kavramı *okumak* anlamındadır. Buna göre âyette, peygamberler kendilerine gelen vahiyleri okumaya başladıklarında şeytanın onun okumasını karıştırmaya çalıştığı, fakat Allah'ın şeytanın attığı vesvese ve sözleri giderip vahyettiği âyetleri peygamberin kalbinde ve zihninde sağlamlaştırarak yerleştirdiği ifade edilmektedir.⁵³ Buna göre burada *temennî* kavramı, "ezberden Kur'ân okumak" anlamına gelir.

Bu anlam, kavramın *emânî* şeklindeki türevi için de söz konusudur: "İçlerinde bir takım ümmîler vardır ki, Kitab'ı (Tevrat'ı) bilmezler. Bütün bildikleri *kulaktan dolma şeylerdir*. Onlar sadece zan ve tahminde bulunuyorlar."⁵⁴ Tefsirlere baktığımızda, bu âyette Yahudiler'den bir kesimin Kitab'ı doğru dürüst bilmedikleri halde zanna dayanan bir takım kuruntular veya kulaktan dolma bilgiler ileri sürdükleri ifade edilmektedir. Bu âyette,

⁵⁰ En'âm, 6/105.

⁵¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 496. Ayrıca bkz. Trc. Türker, *Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 1385-1386.

⁵² Hâc, 22/52.

⁵³ Garânik hadisesi hakkında bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân* (Mısır: ts), 17: 187; Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, 8: 236-240; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3: 230; Kurtubi, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: 1993), 12: 53-57.

⁵⁴ Bakara, 2/78.

kavramın her iki anlamı da görülmektedir.⁵⁵ Bunlardan ilkinine göre; onların bildikleri ve ileri sürdükleri şeyler; 'Yahudilerden başkası cennete girmez',⁵⁶ 'Ümmilere karşı bize bir sorumluluk yoktur'⁵⁷ veya 'Arapların mallarını yememiz bize helaldir; çünkü biz, Allah'ın dostları ve çocuklarıyız' gibi aslı olmayan ham hayaller yani yalanlardır.⁵⁸ İkinci manaya göre ise, onlar tarafından ileri sürülen bu hususlar onların manasını iyice düşünüp tam olarak anlamadan okudukları bazı Tevrat âyetleri veya kulaktan dolma sözlerdir.⁵⁹ Buna göre âyette, "Kendilerine Tevrat öğretildiği halde, onun gereğini yapmayanların durumu, sırtına kitap yüklenmiş merkebin durumu gibidir."⁶⁰ âyetinde olduğu gibi ilâhî Kitapları doğru dürüst okumadan, hükümlerini anlayıp uygulamadan sadece lafızlarını tekrar edenler kınanmaktadır. Zira mahiyetini ve anlamını bilmeden okunan bir şey, sahibi için tahmine dayanan bir dilek ve istekten öte bir anlam ifade etmeyecektir.

Netice olarak *temennî* ve *ümniyye* kelimeleri, diğer anlamlarının yanı sıra Kur'ân âyet ve surelerini onların anlamını bilmeden, üzerinde durup düşünmeden, şahsi arzu ve çıkarlar doğrultusunda okumayı da ifade eder. Kur'ân'da eleştirilen bu husus, Kur'ân okumadan maksadın bilinçten yoksun salt bir telaffuz olmadığını, bilakis muhatabı sağlıklı bir dinî tefekküre sevk edecek anlamaya, özümsemeye ve yaşamaya dayalı bilinçli bir okuma olduğunu ortaya koyar.⁶¹

II. "KUR'ÂN'I ANLAMA" BAĞLAMINDA DİNÎ TEFEKKÜRE DAİR BAZI KAVRAMLAR:

Yukarıda ilgili kavramları ele alırken temas ettiğimiz üzere, Kur'ân'da geçen okumaya dair kavramlar, salt lafzın telaffuzuna dayalı yüzeysel bir okumayı değil, bilakis dinî tefekküre zemin teşkil edecek şekilde âyet ve sureleri anlamayı da içeren bilinçli bir okumayı ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber, en güzel Kur'ân okuma şeklinin dinlenildiğinde Allah'a saygı ve huşû hissi doğuran okuma olduğunu belirtmiştir.⁶² Nitekim o, İbn Mes'ûd kendisine Kur'ân okurken; "*Her ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onlara şahit kıldığımız zaman halleri nice olacak!*" (Nisâ, 4/41) âyetine geldiğinde daha fazla dayanamamış ve 'Yeter!' diyerek

⁵⁵ Râzî, *Garibu'l-Kur'ân*, 590.

⁵⁶ Bakara, 2/111.

⁵⁷ Âl-i İmrân, 3/75.

⁵⁸ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: 1989), 1: 186-187.

⁵⁹ Şihâbuddin Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî* (Beyrut: ts), 1: 301-302.

⁶⁰ Cuma, 62/5.

⁶¹ Burada ele alınan beş kavrama dair bilgiler, şu çalışmamızdan özetlenmiştir: "Kur'ân'ın Mana Boyutu Işığında Kur'ân Okumanın Anlamı", *Marife Dergisi* 7/1 (Konya, 2007): 7-42.

⁶² İbn Mâce, "İkâme", 176.

onu durdurmuş, bu esnada gözlerinden yaşların süzüldüğü görülmüştür.⁶³ Burada Hz. Peygamber'i ağlatan İbn Mes'ûd'un sesinden ziyade âyette dile getirilen inanmayanların kıyamette içine düşecekleri acıklı durumdur. Zira o, Kur'ân okunurken manayı takip etmekte ve onun üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunun için de; *'Onun okuyuşu harf harf yani tane tane idi.'*⁶⁴

Aynı şekilde Hz. Peygamber, gürültülü ortamlarda, yolculuk esnasında veya uykusuz bir şekilde Kur'ân okunmasını hoş karşılamamıştır.⁶⁵ Çünkü bu gibi durumlarda, okunan Kur'ân'ı dinlemek ve anlamak mümkün değildir.

En hayırlı amelin az da olsa devamlı olan amel olduğunu belirten⁶⁶ Hz. Peygamber, Kur'ân okuma konusunda da itidalli bir yaklaşım benimseyerek; *'En hayırlı amel hatimden sonra tekrar hatme başlamaktır'*⁶⁷ buyurmuştur. Rivayetlere göre o, üç günden kısa sürede hatim indirmeyi menetmiş ve buna gerekçe olarak da Kur'ân'ı üç günden önce hatmeden kimse- nin onu anlamamış olacağını söylemiştir.⁶⁸

Benzer şekilde sahâbe de Kur'ân okumada nicelik yönüne değil, bilakis nitelik yönüne önem vermiştir. Nitekim İbn Abbas, bu konuda; *'Ağır ağır ve anlamını düşünerek yalnız bir sure okumayı, Kur'ân'ın tamamını okumaktan daha çok seviyorum,'* demiştir. Aynı şekilde Hz. Ali de; *'Kendisinde idrak ve anlayış bulunmayan ibadette hayır olmadığı gibi, düşünmeksiz yapılan kıraatte de hayır yoktur,'* buyurmuştur.⁶⁹

Bütün bu verilere uygun olarak pek çok âyet-i kerimenin sonunda, okunan âyetlerin anlaşılıp kavranması gerektiğini ifade eden kavramlar yer alır. Bunlardan bazılarını şöyle ifade edebiliriz:

1. SEMÂ' (السماع); İSTİMÂ' (الاستماع): Sözlükte; "kendisiyle seslerin işitildiği kulaktaki işitme gücü"nü veya "bizatihi işitme ve dinleme fiili"ni ifade eder.⁷⁰ Buna uygun olarak Kur'ân'da, bazen işitme organı olan kulağı; "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir..."⁷¹ bazen de doğrudan işitme eylemini ifade etmek için kullanılmıştır: "Şüphesiz onlar, vahyi işitmekten uzak tutulmuşlardır."⁷²

⁶³ Buhârî, "Fadâilü Kur'ân", 33, 35; Müslim, "Müsâfirün", 247-248.

⁶⁴ Tirmizî, "Fadâilü Kur'ân", 23; Ebû Dâvûd, "Salât", 349; Nesâî, "İftitah", 83.

⁶⁵ Ebû Zekerriya Yahya Nevevî, *et-Tibyân fî Âdâbi Hameleti'l-Kur'ân* (Mısır: 1960), 38-39.

⁶⁶ Buhârî, "Rikâk", 18.

⁶⁷ Ali Nâsîf, *et-Tâcu'l-Câmiuli'l-Usûl fî Ehâdisi'r-Râsûl* (Mısır: 1961), 4: 6-7.

⁶⁸ Ebû Dâvud, "Salât", 321.

⁶⁹ Abdullah Aydemir, *Kur'ân'ın Faziletleri* (İzmir: 1982), 54.

⁷⁰ İsfehânî, *el-Müfredât*, 248. Ayrıca bkz. Trc. Türker, *Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 743.

⁷¹ Bakara, 2/7.

⁷² Şuara, 26/212.

Bunun ötesinde *semâ* ve *istimâ* kavramları, bazen “anlama”, bazen de “itâat etme” anlamında kullanılır. Nitekim “dediğimi duymadın, işitmedin” dendiğinde, bundan “dediğimi anlamadın” anlamı çıkar. Benzer şekilde “sana söylediğimi dinle” dendiğinde, bundan “dediğime itaat et” manası anlaşılır. Bu son anlamda Kur’ân’da hem olumlu, hem de olumsuz olarak şöyle kullanılır: “... ‘Allah’ın peygamberlerinden hiçbiri arasında ayırım yapmayız. *İşittik, itaat ettik*. Ey Rabbimiz, affına sığındık! Dönüş sanadır’...⁷³”... (Peygambere karşı) *‘İşittik ve karşı geldik’*, dinle, dinlemez olası’, ‘râinâ’ derler. Eğer onlar ‘İşittik, itaat ettik, dinle ve bizi gözet’ deselerdi şüphesiz kendileri için daha hayırlı ve daha doğru olacaktı; ...⁷⁴

Kur’ân-ı Kerim’de işitme anlamını ifade eden *semâ* ve *istimâ* kavramları, müminler bağlamında olumlu, kâfirler bağlamında ise olumsuz anlamda kullanılmıştır. Bu durum bize, işitmeden kasdın ilgili âyet ve surelerde verilmek istenen anlam ve mesajın doğru bir şekilde tasavvur ve tefekkür edilmek suretiyle anlaşılıp kabul edilmesi olduğunu gösterir. Zira bu husus, doğrudan Kur’ân’da muhataplara yöneltilen çok açık bir emirdir: “Ey iman edenler! Allah’a ve Resûlüne itaat edin, işittiğiniz halde O’ndan yüz çevirmeyin. İşitmedikleri halde işittik diyenler gibi olmayın.”⁷⁵

Konumuz bağlamında *semâ* ve *istimâ* kavramları, dinî tefekkürün ikinci aşamasını oluşturur. Şöyle ki okunan âyet ve surelerden maksadın hâsıl olması için onların iyice kulak verilerek dinlenmesi ve böylece doğru bir şekilde anlaşılması gerekir. Nitekim hüküm olarak Kur’ân okumanın sünnet, dinlemenin ise vacip olduğu ifade edilmiştir.⁷⁶ Bu husus Kur’ân’da şöyle dile getirilir: “Kuran okunduğu zaman ona kulak verin, dinleyin ki merhamet olunanız.”⁷⁷

2. AKIL (العقل): Sözlükte; asıl kök anlamı itibarıyla; “bir nesneyi yakalamak veya bırakmamak üzere tutmak, alıkoymak, korumak veya ona yapışmak” vb. manalara gelir. Terim olarak akıl; a) “Bilgiyi kabul etmeye hazır olan kuvve”, b) “İnsanın bu kuvveyle kazandığı bilgi” olmak üzere iki farklı mana ifade eder.⁷⁸ Kur’ân-ı Kerim’de, daha ziyade ikinci anlamda kullanılmıştır: “İşte biz, bu temsilleri insanlar için getiriyoruz; fakat onları ancak bilenler düşüncü anlayabilir.”⁷⁹

Kur’ân-ı Kerim’de *akıl* kavramı, farklı çekimleriyle birlikte yaklaşık elli âyette geçer. Genel olarak bu kavram, âyet-i kerimelerin sonlarında; “...
 73 Bakara, 2/285.
 74 Nisâ, 4/46. İsfehâni, *el-Müfredât*, 248-249. Ayrıca bkz. Trc. Türker, *Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, 744.
 75 Enfâl, 8/20-21.
 76 Ebu Bekr İbnü’l-Arabî, *Ahkamu’l-Kur’ân* (Kahire: 1974), 2: 827-828.
 77 A’râf, 7/204.
 78 İsfehâni, *el-Müfredât*, 354. Ayrıca bkz. Trc. Türker, *Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, 1019.
 79 Ankebût, 29/43.

Umulur ki aklederler”, “... hiç akletmez misiniz” “...akleden kimseler için ...”, vb. tarzında kullanılır. Buna göre Allah Teâla, söz konusu âyetlerde insanoğluna ilahî buyruklarını bildirmiş, hemen ardından da ondan bunları doğru bir şekilde anlamasını istemiştir: “... Allah size işte böylece âyetlerini açıklar ki düşünüp hakikati anlayasınız.”⁸⁰

Kur’ân-ı Kerim’in pek çok âyetinde, orada anlatılıp dile getirilen öğüt ve nasihatlerin ancak onları doğru bir şekilde anlayıp akleden kimselere fayda vereceği ifade edilir: “... İşte bunlarda akıllarını kullanan bir toplum için ibretler vardır.”⁸¹ Buna göre şayet üzerinde gereği gibi düşünülüp doğru bir şekilde anlaşılmıyorsa, ilgili âyetler onları okuyana gereken faydayı vermeyecektir. Nitekim çoğu yerde muhataplar, ilgili âyetleri doğru okuyup düzgün anlamamakla itham edilmiştir: “Andolsun, size içinde sizin için öğüt bulunan bir kitap indirdik. Hâlâ *akletmiyor* musunuz?”⁸² Bu noktada Kur’ân’a göre gerek Ehl-i kitabın, gerekse müşriklerin yanlıya düşme nedeni, akıllarını şu veya bu gerekçeyle doğru kullanmayıp Kur’ân âyetlerini doğru anlamamalarıdır: “Kitab’ı okuyup durduğunuz halde kendinizi unuttur da başkalarına mı iyilikle emredersiniz? Akılınızı kullanmıyor musunuz?”⁸³

Sonuç itibarıyla Kur’ân’daki kullanımı itibarıyla *akıl* kavramı, muhatabını doğru dinî tefekküre sevk eden; bunu başarıları öven, başaramayanları ise yeren çok önemli kavramlardan biridir. Okunan âyetler bağlamında akıl kavramı devreye girdiğinde, doğal ve kaçınılmaz olarak ortaya onların doğru bir şekilde anlaşılması çıkmaktadır: “... İşte bunlar Allah’ın size emrettikleridir. Umulur ki düşünüp anlarsınız.”⁸⁴

3. İLİM (العلم): Sözlükte; “bir şeyi hakikatiyle idrak etmek” anlamına gelir. Bu, iki şekilde olur: a) Bir şeyin zatını idrak: Bu durumda, şu âyet-i kerimde olduğu üzere tek mef’ul alır: “... sizin bilmediğiniz, Allah’ın bildiği kimseleri ...”⁸⁵ b) Bir şeyin (bilgisinin) kendisinde olup olmadığına hükmetmek: Bu durumda, şu âyet-i kerimde olduğu üzere iki mef’ul alır: “... Eğer siz de onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız ...”⁸⁶ Bu kökten türeyen ta’lîm kelimesi ise, muhatabın belli manaları tasavvur etmesi için nefsin/akılın ilgisini uyandırmayı veya muhatabın aklında bir iz oluşuncaya kadar belli bir şeyi tekrarlamayı ifade eder: “Rahman, Kur’ân’ı öğretti.”⁸⁷

⁸⁰ Bakara, 2/242.

⁸¹ Ra’d, 13/4.

⁸² Enbiyâ, 21/10.

⁸³ Bakara, 2/44.

⁸⁴ En’am, 6/151.

⁸⁵ Enfâl, 8/60.

⁸⁶ Mümtebine, 60/10.

⁸⁷ Rahmân, 55/1-2. Bkz. İsfehânî, *el-Müfredât*, 355-356. Ayrıca bkz. Türker, *Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, 1024.

İlim kavramı, farklı çekimleriyle birlikte Kur’ân-ı Kerim’de en çok zikredilen kavramlardan biridir. Toplamda yaklaşık 700 kûsur yerde geçer. Bunların önemli bir kısmında *ilim*, mutlak anlamda Allah’a izafe edilir. Zira pek çok âyetin sonunda Yüce Allah’ın “el-Âlîm” ismi zikredilir: “... O, her şeyi hakkıyla bilendir.”⁸⁸ Mutlak ilmiyle hem gayb, hem de şühûd âlemini eksiksiz bilen Yüce Allah, Hz. Âdem’den itibaren insanoğlunu bir yandan akıl ve duyular vasıtasıyla bilgi edinebilme yeteneği bahşederken, diğer yandan da göndermiş olduğu ilahî vahiyler aracılığıyla onu doğru bilgi yönünden sürekli desteklemiştir: “Allah Âdem’e bütün isimleri, öğretti.”⁸⁹

Allah Teâla, insanoğlunu hem aklî ilimler yönünden, hem de naklî ilimler yönünden farklı imkân ve potansiyelde yaratmıştır. Bu noktada insana düşen görev ve sorumluluk, her meselede daha doğru ve güzel olana ulaşabilmek için kendi sınırlarını zorlayarak bilgisini sürekli artırmaya çalışmaktır. Zira bu konuda Kur’ân’da şöyle buyrulmaktadır: “Biz kimi dilersek onu derecelerle yükseltiriz. Zira her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen birisi vardır.”⁹⁰

Bu bağlamda Kur’ân-ı Kerim, bir Müslüman için en güvenilir bilgi kaynağıdır. Zira o, Kur’ân vahyi sayesinde kendisini dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştıracak en sağlam verilere ulaşmış olur. Buna uygun olarak Kur’ân âyetlerinin pek çoğunda okuyucu daima daha fazla ve güvenilir bilgi sahibi olmaya yönlendirilir: “(Resûlüm!) De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Doğrusu ancak akıl sahipleri bunları hakkıyla düşünür.”⁹¹ Bu noktada Allah’a karşı görev ve sorumluluklarını en iyi şekilde ancak bilgi sahiplerinin getirebileceği vurgulanır: “Kulları içinden ancak âlimler, Allah’tan (gereğince) korkar. Şüphesiz Allah, daima üstündür, çok bağışlayandır.”⁹²

Bütün bu hususlar birlikte değerlendirildiğinde, Kur’ân vahyinde okuyucuyu dinî tefekküre yönelten en önemli kavramlardan birinin *ilim* olduğu görülür. Nitekim *ilim*, muhatabı okuduğu Kur’ân âyetlerini anlamaya, bu onu doğru düşünceye, bu da neticesinde sahibini Allah’a kulluğa götürecektir: “... Allah’a kulluk edin. O’na karşı gelmekten sakının. Eğer bilmiş olsanız bu sizin için daha hayırlıdır.”⁹³

4. FIKIH (الفقه): “Fıkıh” kelimesi, sözlükte; “mevcut bir bilgi aracılığıyla meçhul başka bir bilgiye ulaşma” anlamına gelir. Bu noktada o, ilimden daha özel bir anlam içerir. Terim olarak fıkıh, İslâm dinine ait hükümleri bilmeyi ifade eder. Bu bağlamda Hz. Peygamber, amcasının oğlu İbn

⁸⁸ Bakara, 2/29.

⁸⁹ Bakara, 2/31.

⁹⁰ Yûsuf, 12/76.

⁹¹ Zümer, 39/9.

⁹² Fâtır, 35/28.

⁹³ Ankebût, 29/16.

Abbas'a: “اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل/Allahım! Onu dinde fakih kıl ve kendisine Kitab'ın izahını öğret.” şeklinde dua etmiştir.⁹⁴

Aynı kökün “تَفَكُّهُ/tefakkuh” kalıbı, mutlak anlamda “bir şeyin bilgisine sahip olmayı talep edip onun peşine düşmeyi ve kendini ona hasretmeyi” ifade eder. Bu anlamda Kur'ân'da, şöyle buyrulmuştur: “Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir gurup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.”⁹⁵

Kur'ân-ı Kerim'de inanç, amel ve ahlaka dair pek çok husus izah edildikten sonra âyet sonlarında bütün bunların doğru bir şekilde anlaşılması için ayrıntılı olarak izah edildiği ifade edilir: “De ki: 'Allah'ın size üstünüzden (gökten) veya ayaklarınızın altından (yerden) bir azap göndermeğe ya da birbirinize düşürüp kiminize kiminizin hıncını tattırmaya gücü yeter.’” Bak anlaşımlar diye âyetlerimizi nasıl açıklıyoruz!”⁹⁶ Bu noktada inkârcıların bu denli açık ve ayrıntılı izahları anlamamakta direnmeleri, sert bir dille kınanır: “... Kendilerine bir iyilik dokunsa 'Bu Allah'tan' derler; başlarına bir kötülük gelince de 'Bu senden' derler. 'Hepsi Allah'tandır' de. Bu adamlara ne oluyor ki bir türlü laf anlamıyorlar!”⁹⁷ Benzer şekilde münafıklar da, art niyetli olarak Müslümanların aleyhine pek çok hile ve tuzak peşinde koşmuşlardır. Onların durumu da, şu şekilde kınanır: “Onlar: Allah'ın elçisinin yanında bulunanlar için hiçbir şey harcamayın ki dağılıp gitsinler, diyenlerdir. Oysa göklerin ve yerin hazineleri Allah'ındır. Fakat münafıklar bunu anlamazlar.”⁹⁸

Sonuç itibarıyla Kur'ân âyet ve surelerinden gereğince istifade etmenin yolu, muhatabın iyi niyetini muhafaza etmekle birlikte aklını ve gönlünü okuduğu âyet ve sureleri doğru bir şekilde anlamaya vermesinden geçmektedir. Bu ise, ancak onun beraberinde doğru anlayış bulunan düzgün bir dinî tefekkür boyutuna geçmesiyle mümkün olur. Nitekim bu hususta Kur'ân'da şöyle buyrulmaktadır: “O, sizi bir tek nefisten (Âdem'den) yaratandır. (Sizin için) bir kalma yeri, bir de emanet olarak konulacağınız yer vardır. Anlayan bir toplum için âyetleri ayrıntılı bir şekilde açıkladık.”⁹⁹

III. “KUR'ÂN'I BENİMSEYİP ÖZÜMSEME” BAĞLAMINDA DİNİ TEFEKKÛRE DAİR BAZI KAVRAMLAR:

Dinî tefekkürün üçüncü aşamasını, okunup anlaşılan Kur'ân âyet ve sureleri üzerinde yoğunlaşmak suretiyle onlardan benimsenmek üzere öğüt

⁹⁴ Buhari, “İlim”, 17; Müslim, *Fadailü's-Sahabe*, 138.

⁹⁵ Tevbe, 9/122. İsfehânî, *el-Müfredât*, 398. Ayrıca bkz. Trc. Türker, *Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 1137-1138.

⁹⁶ En'âm, 6/65.

⁹⁷ Nisâ, 4/78.

⁹⁸ Münafikûn, 63/7.

⁹⁹ En'âm, 6/98.

ve dersler çıkarmak oluşturur. Zira inansın inanmasın Arapça bilen hemen herkes Kur’ân’dan bir şeyler anlamaktadır. Fakat anlaşılın bu bilgilerin muhataba fayda vermesi, ancak onların samimi bir şekilde özümsemekle benimsenmesiyle mümkün olabilmektedir: “(Resûlüm!) Şüphesiz ki Kitap’ı sana hak olarak indirdik. O halde sen de dini Allah’a has kılarak (ihlâs ile) kulluk et.”¹⁰⁰

Bu bağlamda Hz. Peygamber, Kur’ân’ı her okuyuşunda onu adeta tekrar yaşamış ve onun hitaplarına anında karşılık vermiştir. Nitekim o, tesbîh âyetleri geldiğinde ‘*Sübânallah*’ veya ‘*Allahu Ekber*’ demiş, dua ve istiğfâr âyetleri geldiğinde dua ve istiğfâr etmiş, ümit ve dilek âyetleri geldiğinde Allah’tan iyi şeyler dilemiş, azap âyetleri geldiğinde Allah’a sığınmıştır.¹⁰¹

Hz. Peygamber’in anlamayı da içeren okuyuş tarzı, anladıkları üzerinde tefekkür ederek onları benimseyip içselleştirmeye dayanan bir okuyuştur. Nitekim o, bir gün kendisine; ‘*Yâ Resûlallah! Saçlarımızda beyazlıklar belirdi*’ diyen Hz. Ebû Bekir’e; ‘*Saçımı ve sakalımı Hûd, Vâkıa, Mürselât, Nebe’ ve Tekvîr sûreleri ağırttı,*’ diye karşılık vermiştir.¹⁰² Bu surelerde anlatılan şey, Kıyamet ahvalinin şiddeti, öncekilerin içine düştüğü durum ve kendi ümmetinin karşılaşacağı akıbetidir. Yani onu yaşandıran husus, bu surelerin gizemli yapısı veya lafızları değil, bilakis onların içeriğini iyice benimseyip özümsemesidir.

Benzer şekilde Sahâbe’nin Kur’ân öğrenme ve okuma yöntemi de, büyük ölçüde onu anlama ve benimseyip özümsemeye dayanmaktadır: ‘*Biz, Kur’ân’dan on âyet öğrenince, bunlardaki helal, haram, emir ve yasakları iyice öğrenip hazmetmeden sonraki on âyete geçmedik.*’¹⁰³ Bu, münferid bir tutum olmayıp sahâbenin Kur’ân karşısındaki genel tavrını yansıtmaktadır. Nitekim Abdullah b. Ömer’in Bakara suresini öğrenmek için sekiz yıl çaba sarf etmesi, Hz. Ömer’in ise, aynı sureyi on iki yılda öğrenebilmiş olması ve bitiminde şükür için kurban kesmesi bunu göstermektedir.¹⁰⁴

Bu bağlamda Kur’ân-ı Kerim’de, okuyucuyu âyet ve sureler üzerinde onları özümseyecek şekilde yoğunlaşmaya yöneltip sevkederek çok sayıda kavram mevcuttur. Dinî tefekkürün özünü oluşturan bu kavramlardan bir kaçını şöyle ifade edebiliriz:

1. ZİKİR (الذِّكْر): TEZEKKÜR (التَّذَكُّر): Sözlükte, “zıkr” kelimesi; “ezberlemek, hatırlamak, anmak, yâd etmek” gibi anlamlara gelir. *Zıkr*, daha ziyade “bir bilginin zihinde hazır hale getirilmesi, onun kalpte/akılda ya da dilde hazır bulunması” anlamındadır. Bunlardan kalp/akılla olan *zıkr*, hatırlama ve anmayı, dille olan *zıkr* ise, anma ve yâd etmeyi ifade eder. Şu âyet-i kerimede, *zıkr* kavramı her iki anlamı birden ifade edecek şekilde

¹⁰⁰Zümer, 39/2.

¹⁰¹Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’ d-Dîn* (Kahire: 1967), 1: 363.

¹⁰²Abdurrezâk b. Hemmâm San’ânî, *el-Musannef* (Beirut: 1971), 3: 368.

¹⁰³San’ânî, *el-Musannef*, 3: 380.

¹⁰⁴Taberî, *el-Câmiu’ l-Beyân*, 1: 35-36.

kullanılmıştır: “Hac ibadetlerinizi bitirince, babalarınızı andığımız gibi, hatta ondan daha kuvvetli bir şekilde Allah’ı anın...”¹⁰⁵

İnsanoğlunun hem aklına, hem kalbine, hem de diline yönelik çok farklı anlam boyutlarına sahip olan *zıkr* kelimesi, farklı türevleriyle birlikte Kur’ân’ın en önemli anahtar kavramlarından biridir. Öncelikle insana Allah’ın son ilahî buyruklarını bildirip hatırlatması itibarıyla bizatihi Kur’ân, kendisini “ez-Zıkr” olarak adlandırmıştır: “Kur’ân’ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız.”¹⁰⁶ Kur’ân’ın insanoğluna yaptığı uyarı ve hatırlatma basit anlamda değil, bilakis onu dünya ve ahiret mutluluğuna kavuşturacak mahiyettedir. Bu nedenle Kur’ân-ı Kerim, kendisini aynı zamanda muhatabını derin bir dinî tefekküre yöneltecek tarzda “zıkr”ın daha güçlüsü ve belîği olan “zıkrâ” kavramıyla niteler: “(Bu), kendisiyle insanları uyarman, inananlara öğüt vermen için sana indirilen bir kitaptır. Artık bu hususta kalbinde bir şüphe olmasın.”¹⁰⁷

Kendisini “zıkr” kavramıyla niteleyen Kur’ân vahyi, bünyesinde yer alan âyet ve surelerin gönderiliş gayesini de yine aynı kavram ve türevleriyle şöyle ifade etmiştir: “(Bu) Bizim inzâl ettiğimiz ve (hükümlerini üzerinize) farz kıldığımız bir sûredir. Belki düşünüp öğüt alırsınız diye onda açık seçik âyetler indirdik.”¹⁰⁸

Gerçek anlamda dinî tefekkür, hatırlama, akılda tutma, üzerinde düşünme, düşündüklerinden sonuç çıkarma, bunları özümseme ve düzgün bir şekilde dile getirme gibi birbirini tamamlayan anlam boyutları içerir. Bütün bu farklı anlam boyutları, “zıkr” kavramında ve bilhassa onun türevi olan “tezekkür” kavramında gayet net bir şekilde açığa çıkar. Genel üslubu itibarıyla Kur’ân’da pek çok ilahî buyruk dile getirildikten sonra muhatap “tezekkür” kavramı eşliğinde bunlar üzerinde düşünüp ders çıkarmaya davet edilmiştir: “Elbette göklerin ve yerin yaratılması, insanların yaratılmasından daha büyük bir şeydir. Fakat insanların çoğu bilmezler. Körle gören, inanıp iyi amellerde bulunanla kötülük yapan bir olmaz. Ne kadar az düşünüyorsunuz!”¹⁰⁹

Sonuç olarak Kur’ân’ın gönderiliş gayesi, dinî tefekkürün özünü oluşturan âyet ve surelerdeki mesajları özümseme ve onlardan ders çıkarmadır. Bunu en iyi şekilde ifade edip ortaya koyan kavramlardan biri “zıkr” ve onun türevleridir. Buna göre samimi kimseler, Kur’ân vahyindeki emir ve buyrukları okur, anlar ve benimseyip özümser, buna karşın samimi olmayan kimseler her ne kadar onları okusalar ve anlasalar da benimseyip özümsemedikleri için kendilerinden istifade edemezler: “Biz, onların akıl-

¹⁰⁵ Bakara, 2/200. İsfahânî, *el-Müfredât*, 181-182. Ayrıca bkz. Trc. Türker, *Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, 573.

¹⁰⁶ Hicr, 15/9.

¹⁰⁷ A’râf, 7/2.

¹⁰⁸ Nûr, 24/1.

¹⁰⁹ Fâtır, 40/57-58.

larını başlarına toplamaları için bu Kur’ân’da (çeşitli ikaz ve ihtarları) türlü şekillerde tekrar ettik. Fakat bu, onlara, daha da kaçıp uzaklaşmaktan başka bir şey sağlamıyor.”¹¹⁰

2. FİKR (الفكر): TEFEKKÜR (التفكير): Sözlükte “fıkr” kelimesi; “bir şeyi öğrenme gayesiyle maluma doğru meyleden kuvve” anlamına gelir. Bu kökten türeyen “tefekkür” ise bu kuvvenin aklın bakış açısına göre (fikirler arasında) dolaşmasını ifade eder. Bu, hayvanların ötesinde yalnızca insana ait bir özelliktir. *Tefekkür*, konusu itibarıyla ancak insan aklında (kalp) bir sureti oluşması mümkün olan varlıklar için mümkün olur. Bu bağlamda Yüce Allah, bir sûretle vafedilmekten münezzeh olduğu için Hz. Peygamber, şöyle buyurmuştur: “Allah’ın nimetlerini *tefekkür* ediniz, ama O’nun kendisini değil.”¹¹¹

Çalışmamızın başlığını oluşturan “dinî tefekkür” tabiri, dinî meseleleri atadan dededen geldiği haliyle kulaktan dolma olarak değil, bilakis her birini üzerinde düşünüp mahiyetini ve gayesini öğrenerek kabul etmek için gösterilen fikrî çabayı ifade eder. Nitekim bu bağlamda Arapça’da “fıkr” kelimesinin, “bir şeyin özüne ulaşmak için kabuğunu elle sürtüp ovmak” anlamına gelen “ferk/فرك” kelimesinden türediği ifade edilmiştir. Buna göre maddî hususlarda “ferk/فرك”, mana ve düşünceye dair hususlarda ise, “fıkr/فكر” kelimesi kullanılır.¹¹² Bu anlamda olmak üzere Kur’ân’da, muhataplardan Kur’ân âyet ve surelerini yüzeysel bir şekilde okuyup geçmemeleri, bilakis onlar üzerinde gönderiliş gayelerini iyice öğrenip özümseyecek şekilde durmaları istenir: “İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamaları için ve düşünüp anlaşımlar diye sana da bu Kur’ân’ı indirdik.”¹¹³

Kur’ân-ı Kerim’de *tefekkür* kavramı, iki farklı bağlamda geçer. Bunlardan ilki, bizzat Kur’ân âyet ve sureleri üzerinde yapılması gereken *tefekkür* eylemidir. Zira Kur’ân’da muhkemin yanı sıra müteşabih, nasihin yanı sıra mensuh, mutlakın yanı sıra mukayyed, vücuhun yanı sıra nazair, vb. pek çok farklı husus mevcuttur. Bu tür âyetleri yüzeysel bir bakışla zahiri üzere anlayıp kabul etmek kişiyi yanılğıya sürükler. Bu nedenle bilhassa bu tür âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılıp özümsemesi, ancak üzerlerinde ciddi bir dinî tefekkür çabası sarf etmekle mümkündür. Bu durumun zorunlu bir gereği olarak Kur’ân-ı Kerim’de hem gâib, hem de muhatap sîgasıyla pek çok yerde âyet ve sureler üzerinde *tefekkür* edilmesi istenir: “... Sen onlara bu kıssayı anlat, belki üzerinde düşünürler.”¹¹⁴

Bunun ötesinde Kur’ân’da tefekkür kavramı, daha ziyade Allah’ın evrende yaratmış olduğu varlıklar ve onlar için sabit kıldığı düzen bağlamın-

¹¹⁰ İsrâ, 17/41.

¹¹¹ Süyûtî, *el-Camiu’s-Sağir* (Mısır: ts), 1: 136.

¹¹² İsfehânî, *el-Müfredât*, 398-399. Ayrıca bkz. Trc. Türker, *Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, 1139.

¹¹³ Nahl, 16/44.

¹¹⁴ A’râf, 7/176.

da kullanılmıştır. Bunlardaki ortak vurgu, insanın Kur'ân âyetlerinde zikri geçen evrene ve hayata dair gerçekleri doğru bir şekilde kavrayıp özümsemeleridir. Bunun için Kur'ân okurken mutlaka beraberinde ciddi bir dinî tefekkür boyutunun da olması gerekir: “Hangi biriniz, kendisi ihtiyarlamış ve çocukları da güçsüzken, altlarından ırmaklar akan, hurma, üzüm ve her çeşit meyveleri bulunan bahçesinin, ateşli bir kasırganın kopmasıyla yanmasını ister? Düşünesiniz diye Allah size âyetlerini böylece açıklar.”¹¹⁵

Sonuç olarak *tefekkür* kavramı Kur'ân-ı Kerim'in, tefekkür eylemi de Kur'ân okumanın en önemli unsurudur. Zira Kur'ân vahyi, Yüce Allah'ın insan aklına ve gönlüne hitap eden son ilahî vahyi olduğu gibi, Kur'ân okumanın gayesi de âyet ve surelerdeki mesajları benimseyip özümsemek suretiyle fikrî, amelî ve ahlakî yönden hidâyet bulmaktır. Bu ise, ancak düzgün bir dinî *tefekkür* eylemiyle mümkün olur: “Eğer biz bu Kur'ân'ı bir dağa indirseydik, muhakkak ki onu, Allah korkusundan baş eğerek, parça parça olmuş görürdün. Bu misalleri insanlara düşünsünler diye veriyoruz.”¹¹⁶

3. TEDEBBÜR (التدبير): “Tedebbür” kelimesi, kök itibarıyla; “bir nesnenin arka kısmı ve gerisi” anlamına gelen “dübüür/دُبُر” kelimesinden türemiştir. Her şeyin bir ön kısmı (kubul/قُبُل) ve görünen tarafı olduğu gibi, bir de görünmeyen arka planı ve devamı söz konusudur. Bu kökten türeyen “tedbîr/تدبير” kelimesi, “bir işin veya olayın arkasını, gerisini veya sonucunu planlayıp düzenlemek” anlamına gelir. Göklerde ve yerde her şeyi başı ve sonuyla uyumlu bir bütün olarak düzenleyip işleten Allah Teâlâ'dır: “Allah, gökten yere kadar her işi düzenleyip yönetir...”¹¹⁷ Yüce Allah, kendisi adına bu işle belli melekleri görevlendirmiştir: “İşleri düzenleyenlere andolsun.”¹¹⁸

Bu noktada, beşer olarak bir şey hakkında hüküm verirken onun sadece görünen ön yüzüne bakmamız yeterli olmaz. Bilakis meselenin her iki yönünü birden dikkate almak suretiyle ortaya bütüncül bir yaklaşım tarzı koymak gerekir. Zira çoğu zaman ön planda olan dış görünüm aldatıcı ve eksik olur. Önemli olan meselenin görünmeyen arka planını ve kaynağını tespit etmektir. Nitekim şu âyet-i kerimelerdeki kullanımlar, buna uygun düşer: “... ‘Sabaha çıkarlarken mutlaka onların ardı kesilmiş olacaktır.’”¹¹⁹ “Böylece zulmeden toplumun kökü kesildi...”¹²⁰

Tedebbür kelimesi, “bir işin, meselenin veya olayın arkasını ve sonucunu iyice düşünmek” anlamına gelir. Bu anlamda muhtelif türevleriyle bir-

¹¹⁵ Bakara, 2/266. Bkz. Mustafa Çetin, “Kur'ân'da Tefekkür Kavramı”, *DEÜ İlahiyat Fak. Dergisi* 8 (İzmir, 1994): 43-59.

¹¹⁶ Haşr, 59/21.

¹¹⁷ Secde, 32/5.

¹¹⁸ Nâziât, 79/5. İsfehânî, *el-Müfredât*, 166. Ayrıca bkz. Trc. Türker, *Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 532-534.

¹¹⁹ Hicr, 15/66.

¹²⁰ En'âm, 6/45.

likte ilgili âyet-i kerimelerde, Kur'ân'ın iyice anlaşılıp özümsemekle okunması gerektiğini ifade etmek üzere kullanılmıştır: “(Resûlüm!) Sana bu mübarek Kitab'ı, âyetlerini düşünsünler ve akli olanlar öğüt alsınlar diye indirdik.”¹²¹

Müslümana yaraşan şey, Kur'ân okurken ilgili âyetler üzerinde gereğince *tedebbür*de bulunarak onları iyice anlayıp özümsemesidir. Zira inkârcılar, Kur'ân'ı bu şekilde ona hakkını vererek okumadıkları için eleştirilmişlerdir: “Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri kilitli mi?”¹²²

Bunun ötesinde Kur'ân'da, bir tür meydan okumayla bütün insanlık onun üzerinde inceden inceye düşünüp onu özümsemeye davet edilmiştir. Zira Kur'ân'ın Allah katından gelen hak kitap oluşunun en önemli göstergesi onda herhangi bir çelişki bulunmamasıdır: “Kur'ân'ı *durup düşünmüyorlar* mı? Eğer o Allah'tan başkasından gelseydi, onda pek çok aykırılıklar bulurlardı.”¹²³

Sonuç itibarıyla Kur'ân okumaktan maksat, insanı dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştıran ilahî gerçeklerle buluşturacak olan doğru dinî tefekkürün önünü açmak ve ona bu konuda sağlam bir zemin hazırlamaktır: “O, Rabbinize kavuşacağımıza kesin olarak inanmanız için her işi düzenleyip âyetleri açıklamaktadır.”¹²⁴

4. NAZAR (النظر): “Nazar” kelimesi, sözlükte; “a) Bir şeyi görmek için gözü o yöne doğru çevirmek, b) Bir hususu acele etmeden tekrar tekrar dikkatle düşünmek, c) Araştırma ve incelemeden sonra elde edilen bilgi veya kanaat” gibi farklı anlamlara gelir. Bu kelimenin fiil hali, “إلى” harf-i ceriyle kullanıldığında “bakmak” anlamını ifade eder: “أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ” (İnsanlar) devenin nasıl yaratıldığına bir bakmazlar mı?”¹²⁵ Aynı fiil, “في” harf-i ceriyle ise “düşünüp tefekkür etmek” anlamını ifade eder: “أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ.../Göklerin ve yerin hükümranlığını, ... düşünmüyorlar mı?”¹²⁶ Kaynaklarda *nazar* sözcüğünün avam arasında daha ziyade “görme/bakma”, havas arasında ise “basiret/düşünme” anlamında kullanıldığı ifade edilmiştir.¹²⁷

Nazar kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de farklı türevleriyle birlikte yüzü aşkın yerde geçmektedir. Bu yerlerin önemli bir kısmında, kelimenin; “acele etmeden, tekrar tekrar dikkatle düşünmek” anlamı ön plana çıkar. *Nazar* kelimesinin bu manadaki kullanımı, konumuz açısından büyük önem arzeder. Şöyle ki Yüce Allah, bu kavram aracılığıyla bizlere Kur'ân'da

¹²¹ Sâd, 38/29.

¹²² Muhammed, 47/24.

¹²³ Nisâ, 4/82.

¹²⁴ Ra'd, 13/2.

¹²⁵ Gaşiye, 88/17.

¹²⁶ A'râf, 7/185.

¹²⁷ İsfehânî, *el-Müfredât*, 518-519. Ayrıca bkz. Trc. Türker, *Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 1446-1448.

vahyettiği âyet-i kerimelerin yüzeysel bir şekilde okunup anlaşılmasını değil, bilakis dinî tefekküre zemin teşkil edecek şekilde acele etmeden, tekrar tekrar ve dikkatlice düşünmek suretiyle okunmasını, böylece onlarda yer alan mesajların iyice benimsenip özümsemesini emretmiş olmaktadır: “De ki: ‘Göklerde ve yerde neler var, bakın (da ibret alın!)’...”¹²⁸

Kur’ân-ı Kerim’de, insanoğlunun ibret alıp ders çıkarması için bir yandan sık sık evrende yaşanan tabii hadiselerle atıfta bulunulurken, diğer yandan da kıssalar aracılığıyla geçmiş milletlerin kötü sonlarına dikkat çekilir. Her iki bağlamda da, “nazara/نَظَرُ” fiiline yer verilmekle birlikte, bilhassa geçmişte yaşamış günahkâr, yalancı, fesat çıkarıcı, ... milletlerin akıbetleri konusunda şu iki kullanım adeta standart birer kalıp olmuştur: “فَلَّ سَبِيرُوا فِي” / De ki: Yeryüzünde dolaşın, sonra (peygamberleri) yalanlayanların sonunun nasıl olduğuna bakın!”¹²⁹, “أَوَلَمْ يَسِيرُوا” / Onlar, yeryüzünde gezip de kendilerinden öncekilerin akıbetlerinin nice olduğuna bakmadılar mı?”¹³⁰

Sonuç itibarıyla *nazar* kelimesinin farklı türevleriyle birlikte kullanımları, bizlere Kur’ân okumaktan maksadın âyetler ve onlarda verilen mesajların doğru bir şekilde benimsenip özümsemesi olduğunu göstermektedir. Bu ise ancak onlar üzerinde ciddi bir dinî tefekkür eylemiyle mümkün olabilecektir. Dolayısıyla Kur’ân vahyi, bir yandan muhatabını dinî tefekküre davet ederken, diğer yandan da ona üzerinde tefekkür edeceği doğru ve sağlam veriler sunmaktadır.

IV. “KUR’ÂN’I YAŞAMA” BAĞLAMINDA DİNÎ TEFEKKÜRE DAİR BAZI KAVRAMLAR:

Dinî tefekkürün dördüncü aşamasını, okunup anlaşılan ve özümsemiş benimsenen Kur’ân mesajlarının gereğinin yerine getirilmesi; yani yaşanması oluşturur. Zira Kur’ân’ın gönderiliş gayesi, insanlığa sadece düşünce bazında ilahî kaynaklı bir takım teorik gerçekleri bildirmek değil, bilakis bunların fert ve toplum bazında pratik olarak düzgün bir şekilde yaşandığı ideal bir dünya düzeni tesis etmektir.

Hız. Peygamber, bu hususu çarpıcı misaller eşliğinde şu şekilde ortaya koymuştur: “Kur’ân’ı öğrenin ve okuyun. Biliniz ki Kur’ân’ı öğrenip okuyan ve onun gereklerini yerine getiren kimse için içi misk dolu olup güzel kokusu her yere yayılan kaba benzer. Kur’ân’ı bildiği halde okumayan ve onunla amel etmeyen de ağız sicimle boğulmuş kaba benzer.”¹³¹ O, bu açıdan insanlar arasında şöyle bir tasnif yapmıştır: “Kur’ân okuyup gereğini yerine getiren halis mümin, tadı ve kokusu güzel turunç meyvesi gibidir.

¹²⁸ Yûnus, 10/101.

¹²⁹ En’âm, 6/11. Bkz. Naml, 27/69; Rûm, 30/42.

¹³⁰ Rûm, 30/9. Bkz. Fâtır, 35/44; Yûsuf, 12/109; Mü’min, 40/82; Muhammed, 47/10.

¹³¹ San’ânî, *el-Musannef*, 3: 376; Tirmizî, “Fadâilü’l-Kur’ân”, 2.

Kur'ân okumayan fakat gereğiyle amel eden mümin de tadı güzel, fakat kokusu olmayan hurmaya benzer. Kur'ân okuyup gereğince amel etmeyen münafık, kokusu güzel fakat tadı acı fesleğen gibidir. Kur'ân okumayan münafık ise, tadı da kokusu da acı ve kötü olan Ebû Cehil karpuzu gibidir.”¹³²

Bu noktada selef âlimlerinin Kur'ân okuma anlayışını tam olarak ortaya koyması itibarıyla İbn Kayyım el-Cevziyye'nin şu sözleri, oldukça anlamlıdır: *'Kur'ân okumaktan maksat, onu anlamak, düşünmek, muhtevisiyatını öğrenmeye çalışmak ve gereğince amel etmektir. Kur'ân'ın okunması ve ezberlenmesi, manasını anlamaya bir vesiledir... Kur'ân'ı anlamak ve üzerinde düşünmek imanı olgunlaştırır. Manasını anlamadan ve düşünmeden yapılan okuyuş ise, müminin de günahkârın da yapabileceği bir şeydir...'*¹³³

Aynı şekilde Mekkî b. Ebî Tâlib de Kur'ân okumaktan maksadın onu anlamak ve onunla amel etmek olduğunu belirterek Kur'ân'ı anlamadan okuyan kimseleri; *'Anlamını bilmediği şeyle nasıl amel edecek?'* diyerek yadırgamıştır.¹³⁴

Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim'de okuyucuyu özümseyerek benimsediği âyet ve surelerin gereklerini yerine getirmeye yöneltip sevkeden çok sayıda kavram mevcuttur. Dinî tefekkürün gayesini gösteren ve neticesini oluşturan bu kavramlardan bir kaçını şöyle ifade edebiliriz:

1. İTTİBÂ' (الاتباع): “İttiba” kelimesi, sözlükte; “bir şeyin izini veya bir kimsenin adımını takip etti, onu izledi” anlamına gelen “tebia/تبع” fiilinden türemiştir. Bir şeyi izlemek, iki farklı şekilde olabilir: a) Maddî anlamda bedenle takip etmek, b) Emri ve buyruğu altına girip itaat etmek. “İttibâ” kelimesinde, bunlardan daha ziyade ikinci anlam ön plana çıkar. Kur'ân-ı Kerim'de söz konusu kavramın bu ve diğer türevleri, söz konusu anlamı ifade edecek şekilde sıkça kullanılmıştır: “... Her kim hidâyetime tâbi olursa onlar için herhangi bir korku yoktur ve onlar üzüntü çekmezler.”¹³⁵

Kur'ân-ı Kerim'de insanların önüne genel anlamda ilki Allah'ın ve onun Resullerinin, ikincisi şeytanın ve ona uyanların olmak üzere iki farklı yol konur. Muhataplardan bu iki yoldan ilkinde sıkıca uyup ikincisinden şiddetle kaçınmaları istenir. Bu bağlamda her iki yol için de olumlu ve olumsuz formuyla “ittibâ” fiili kullanılır: “Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun. (Başka) yollara uymayın. Zira o yollar sizi Allah'ın yolundan

¹³²Buhârî, “Fadâilü'l-Kur'ân”, 26; Müslim, “Müsâfirün”, 243.

¹³³Cevziyye, İbn Kayyım, *Zâdü'l-Meâd* (Mısır: 1973), 1: 88.

¹³⁴İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: ts), 114-115.

¹³⁵Bakara, 2/38. İsfehânî, *el-Müfredât*, 69. Arıca bkz. Trc. Türker, *Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 272-273.

ayırır. İşte sakinmanız için Allah size bunları emretti.”¹³⁶, “Ey iman edenler! Hep birden barışa girin. Sakın şeytanın peşinden gitmeyin. Çünkü o, apaçık düşmanınızdır.”¹³⁷

“İttibâ” kavramı, Kur’ân-ı Kerim’de farklı formlarıyla birlikte iki yüze yakın âyet-i kerimede geçmektedir. Bu durum, Kur’ân’ın emirleri, nehiyleri ve diğer mesajları bağlamında onları benimseyip gereklerini yerine getirmenin ne denli büyük önem arzettiğini çok açık bir şekilde ortaya koyar: “İşte bu (Kur’ân), bizim indirdiğimiz mübarek bir kitaptır. Buna *uyun* ve Allah’tan korkun ki size merhamet edilsin.”¹³⁸

Buna göre Kur’ân’a uygun bir dinî tefekkür eyleminde okuma, anlama ve özümsemenin ötesinde “ittibâ”; yani onun buyruklarına uyup gereğini yerine getirme boyutunun da bulunması zaruridir. Aksi takdirde muhatap ister istemez şu ilahî kınamaya maruz kalacaktır: “Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük bir nefretle karşılanır.”¹³⁹

2. İMSÂK (الإمساك): İSTİMSÂK (الاستمساك): Sözlükte “mesk/مَسْكٌ” ve “imsâk/إِمْسَاكٌ” kelimeleri, “bir nesneye yapışmak, onu yakalayıp tutmak ve korumak” gibi anlamlara gelir. Bu, maddî anlamda olduğu gibi, manevî anlamda da olabilir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de, maddî anlamda şöyle buyrulur: “... Göğü de, kendi izni olmadıkça yer üzerine düşmekten korur...”¹⁴⁰ Manevî anlamda ise şöyle buyrulmaktadır: “Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir...”¹⁴¹

Kur’ân-ı Kerim’de, bu kökten türeyen bazı kelimeler, Yüce Allah’ın kutsal kitabındaki buyruklarını kabul edip benimseme ve bunların gereğini yerine getirme anlamında kullanılmıştır. Bu kelimelerden biri, fiilin tef’îl babındaki hali olan “messeke/مَسَّكَ”dir. “Kitab’a sımsıkı sarılıp namazı dosdoğru kılanlar var ya, işte biz böyle iyiliğe çalışanların ecrini zayi etmeyiz.”¹⁴²

Kur’ân-ı Kerim’de, Allah’ın buyruklarını benimseyip bunların gereklerini yerine getirme anlamında daha ziyade bu fiilin istif’âl babındaki “istimsâk/اِسْتِمْسَاكٌ” formu kullanılmıştır. Bu bağlamda öncelikle Hz. Peygamber’den Kur’ân’da kendisine emredilmiş olan buyruklara sıkı sıkıya uyması istenir: “Sen, sana vahyedilene sımsıkı sarıl. Şüphesiz sen, dosdoğru yoldasın.”¹⁴³ Bunun ötesinde mecazî bir ifadeyle Kur’ân vahyi tarafından bildirilen İslâm inancını benimseyip bunun gereklerini yerine getiren kimseler “çok sağlam bir kulpa yapışmış” olarak nitelenir: “... İyi davra-

¹³⁶En’am, 6/153.

¹³⁷Bakara, 2/208.

¹³⁸En’am, 6/155.

¹³⁹Saf, 3-2/16.

¹⁴⁰Hac, 22/65.

¹⁴¹Bakara, 2/229. İsfehâni, *el-Müfredât*, 488. Ayrıca bkz. Trc. Türker, *Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, 1364-1365.

¹⁴²A’raf, 7/170.

¹⁴³Zuhruf, 43/43.

nışlar içinde kendini bütünüyle Allah'a veren kimse, gerçekten en sağlam kulpa yapışmıştır.¹⁴⁴

Bütün bu hususlar dikkate alındığında, Yüce Allah'ın insanoğlundan talebinin Kur'an vahyinde bildirilen hususları benimseyip bunları eksiksiz bir şekilde yerine getirmek olduğu gayet net bir şekilde anlaşılmaktadır. O halde Kur'an vahyi bağlamında söz konusu olan bir dinî tefekkür eyleminde, mutlaka onun buyruklarının pratiğe aktarılıp yaşantıya geçirilmesi boyutunun da mevcut olması gerekir.

3. İKÂME (الإقامة): “İkâme” kelimesi, sözlükte şu üç farklı anlam boyutuna sahip olan “kıyâm/قيام” kökünden türemiştir: a) Allah'ın yaratmış olduğu bir varlığın veya şahsın kendi varlığını ikâmesi. Şu âyet-i kerime, bu manaya örnek teşkil eder: “Hurma ağaçlarından, herhangi birini kesmeniz veya olduğu gibi (*ayakta*) bırakmanız hep Allah'ın izniyledir...”¹⁴⁵, b) Bir şeyi gözetip koruma, bakma ve muhafaza etmek: “Ey iman edenler! Allah için hakkı *ayakta tutan*, adaletle şahitlik eden kimseler olun...”¹⁴⁶, c) Bir şeye azmetmek: “Ey iman edenler! Namaz kılmaya *kalktığınız* zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın...”¹⁴⁷

Kur'an-ı Kerim'de, “kıyâm/قيام” kökünden türemiş çok sayıda kelime mevcuttur. Bunların en önemlilerinden biri, “ikâme/إقامة”dir. “Bir şeyi ikâme etmek”, onun hakkını tam olarak vermeyi ifade eder. Bu bağlamda Kur'an'da namazın emredildiği ve övüldüğü her yerde “namaz kılmak” için daima “ikâmetü's-salâh” tabiri kullanılmıştır: Çünkü namaz, içindeki ve dışındaki şartlarla birlikte bünyesinde pek çok gaye ve fayda barındıran kompleks bir ibadettir. Dolayısıyla namazı tam olarak kılmak, ancak onu ikame etmekle; yani ona bütün şartlarıyla birlikte hakkını tam olarak vermekle mümkündür: “...namazı kılanlar, .../وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ”¹⁴⁸, “Namazı kılın, .../وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ”¹⁴⁹

“İkâme/إقامة” lafzı, Kur'an-ı Kerim'de namaz dışında pek çok farklı hususa “hakkını tam olarak vermek” anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda, şu âyet-i kerimede; “alışverişte ölçü ve tartıyı tam olarak yapmak” anlamında kullanılmıştır: “Ölçüyü adaletle tutun ve eksik tartmayın.”¹⁵⁰ Şu âyet-i kerimede ise, “şahitliği dürüst bir şekilde ifa etmek” anlamındadır: “... Şahitliği Allah için (doğru) yapın...”¹⁵¹

¹⁴⁴Lokmân, 31/22.

¹⁴⁵Haşr, 59/5.

¹⁴⁶Mâide, 5/8.

¹⁴⁷Mâide, 5/6. İsfehâni, *el-Müfredât*, 431-432. Ayrıca bkz. Trc. Türker, *Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 1227-1228.

¹⁴⁸Nisâ, 4/162.

¹⁴⁹Bakara, 2/43.

¹⁵⁰Rahmân, 55/9.

¹⁵¹Talak, 65/2.

Konumuz bağlamında, Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Nuh, Hz. Musa, Hz. İsa, vb. bütün peygamberlerden elçisi oldukları İslâm dinini ikâme etmelerinin istendiği bildirilmiştir: “Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin.”¹⁵² Bunun anlamı, İslâm dinini inanç, ibadet-muamelat ve ahlak boyutuyla birlikte bir bütün olarak tebliğ edip hayata geçirmeleridir. Bunun tam olarak gerçekleşebilmesi ise, ancak söz konusu peygamberlerin kendilerine gönderilen kutsal suhuf ve kitapları ikâme etmeleriyle; yani onlarda yer alan buyrukların gereğini düzgün bir şekilde yerine getirmeleriyle mümkündür. Nitekim bu hususta, Kur'ân'da şöyle buyrulmaktadır: “Ey Kitap ehli! Tevrat'ı, İncil'i ve Rabbinizden size indirileni gereğince *uygulamadıkça* bir temeliniz olmaz” de.”¹⁵³

Netice itibarıyla Kur'ân bağlamında gerçekleştirilen bir dinî tefekkür eyleminde mutlaka onda yer alan ilahî buyrukların hayata geçirilmesine dair bir boyut olmalıdır. Bu ise, öncelikle bu yönde güçlü bir bilinç ve niyet, ardından iyi bir plan ve program ve son olarak da düzgün bir teşebbüs ve uygulamayı gerekli kılar. O halde Kur'ân okuyan bir Müslüman, bu esnada bir yandan âyet lafızlarını düzgün bir şekilde telaffuz ederken, diğer yandan onları doğru bir şekilde anlamaya çalışmalı, ardından okumuş olduğu âyetler üzerinde onlardaki mesajları özümseyip benimseyecek şekilde ciddi bir tefekkür eylemine girişmeli ve neticede söz konusu tefekkür eylemi onu harekete geçirip ilgili mesajların gereğini yerine getirmeye sevk etmelidir.

Sonuç

Kur'ân üzerinde, çalışmamızda belirttiğimiz dört aşamaya uygun olarak gerçekleştirilecek bir dinî tefekkür eylemi sonucunda ulaşılmaması gereken nihâî gaye *hidâyet*dir. Bu nedenle biz, burada bir sonuç yazmak yerine, dinî tefekkür bağlamında *hidâyet* kavramını kısaca tahlil etmek ve her iki kavram arasındaki ilişkiyi ortaya koyan bir değerlendirme yapmak istiyoruz.

HİDÂYET (الهداية): “Hidâyet” kelimesi, sözlükte; “bir kimseye yumuşakça ve nazikçe yol göstermek, ona kılavuzluk etmek, ya da onun doğru yolu, yönü ve istikameti tutmasına ve benimsemesine vesile olmak” gibi anlamlara gelir. Bu bağlamda, “هَدَيْتُ إِلَى الْبَيْتِ” ifadesi, “*eve giden yolu gösterdim, kılavuzluk yaptım*” anlamına gelir. Bu anlamda, bizler, her gün Yüce Allah'a defalarca şöyle seslenmekteyiz: “Bize doğru yolu göster.”¹⁵⁴

Kaynaklarda Allah Teâlâ'nın insanoğlunu, dört farklı boyutta ve aşamada *hidâyet* ettiği ifade edilmiştir. Bunlardan ilki, onun her insana kendisini *hidâyete* ulaştırarak fitrî donanımı vermesidir. Şu âyet-i kerime, buna dela-

¹⁵² Şûra, 42/13.

¹⁵³ Mâide, 5/68.

¹⁵⁴ Fâtiha, 1/6. İsfahânî, *el-Müfredât*, 536. Ayrıca bkz. Trc. Türker, *Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 1488.

let eder: “O da: Bizim Rabbimiz, her şeye hilkatini (varlık ve özelliğini) veren, sonra da doğru yolu gösterendir, dedi.”¹⁵⁵ *Hidâyetin* bu ile aşaması dinî tefekkürün ilki boyutu olan “Kur’ân’ı okuma” arasında şöyle bir ilişki kurmamız mümkündür: Kur’ân vahyi aracılığıyla *hidâyet* bulacak kimse- nin öncelikle doğuştan onu görecek, okuyacak, anlayacak, vb. aslî meleke- lere sahip olması gerekir.

Hidâyetin ikinci aşaması, Yüce Allah’ın peygamberleri aracılığıyla ilahî vahiylerin ışığı altında insanoğlunu hakka davet etmesidir. Şu âyet-i kerime, buna delalet eder: “Onları, emrimiz uyarınca doğru yolu gösteren ön- derler yaptık...”¹⁵⁶ *Hidâyetin* bu aşaması ile dinî tefekkürün ikinci boyutu olan “Kur’ân’ı anlama” boyutu arasında şöyle bir ilişki kurmamız müm- kündür: Her peygamber, Allah’ın kendisine bildirdiği ilahî vahiyleri kendi milletine onların anlayacağı dilde ve üslupta aktarmıştır. O halde onların, bu vahiyleri doğru bir şekilde anlamaları veya en azından anlamaya çalış- maları gerekir.

Hidâyetin üçüncü aşaması, Yüce Allah’ın bizatihi *hidâyet* bulan kimse- ye bahsettiği muvaffakiyettir. Şu âyet-i kerimeler, buna delalet eder: “Doğ- ru yolu bulanlara gelince, Allah onların hidâyetlerini artırır ve sakınmala- rını sağlar.”¹⁵⁷, “Kim Allah’a inanırsa, Allah onun kalbini doğruya götür- rür.”¹⁵⁸ *Hidâyetin* bu aşaması ile dinî tefekkürün üçüncü boyutu olan “Kur’ân’ın buyruklarını benimseyip özümseme” boyutu arasında şöyle bir ilişki kurmamız mümkündür: Yüce Allah’ın *hidâyet* bahşetmesi için kişi- nin belli bir çaba sarf ederek bunu hak etmesi, Kur’ân’ın muhatabını *hidâ- yete* erdirmesi için de yine muhatabın onun mesajlarını benimseyip özüm- semesi gerekir.

Hidâyetin dördüncü son aşaması ise, Yüce Allah’ın kulunu Cennet’e sokmak suretiyle ona *hidâyet* etmesidir. Şu âyet-i kerime, buna delalet eder: “Hidâyetiyle bizi (bu Cennet’e) kavuşturan Allah’a hamdolsun! Al- lah bizi doğru yola iletmeseydi kendiliğimizden doğru yolu bulacak değil- dik.”¹⁵⁹ *Hidâyetin* bu son aşaması ile dinî tefekkürün dördüncü boyutu olan “Kur’ân’ın emir ve yasaklarını yerine getirme; yani yaşama” boyutu ara- sında da şöyle bir ilişki kurmamız mümkündür: *Hidâyetin* nihâî anlamda gerçekleştiğinin göstergesi sahibini Cennet’e ulaştırması olduğu gibi, kişi- nin Cennet’e girebilmesinin şartı da muhatabın Kur’ân’ın buyruklarını düzgün bir şekilde yerine getirmesi; yani yaşamasıdır.

Bu noktada *hidâyetin* bu dört aşamasının düzenli bir tertibe tabi olduğu ifade edilmiştir. Öyle ki bunlardan ilkinde sahip olmayan ikincisine, ikinci- sine sahip olmayan ise (mükellef sayılmayacağı için) üçüncü ve dördüncü-

¹⁵⁵ Tâhâ, 20/50.

¹⁵⁶ Enbiyâ, 21/73.

¹⁵⁷ Muhammed, 47/17.

¹⁵⁸ Tegâbun, 64/11.

¹⁵⁹ A’râf, 7/43.

süne nâil olamaz.¹⁶⁰ Tıpkı bunun gibi, Kur'ân bağlamında, samimi bir Müslümana ait dinî tefekkür eyleminin de gayesine tam anlamıyla ulaşabilmesi için onun çalışmamızda ortaya koyduğumuz; a) Kur'ân'ı okuma, b) Onu Anlama, c) Buyruklarını benimseyip özümseme, d) Emir ve yasaklarını yerine getirip yaşama boyutlarını içermesi gerekir: “(Ey Muhammed!) Dinleyip de sözün en güzeline uyan kullarımı müjdele. İşte Allah'ın doğru yola ilettiği kimseler onlardır. Gerçek akıl sahipleri de onlardır.”¹⁶¹

Bu bağlamda Hz. Peygamber, Kur'ân'ı bunların dışında bir gaye ile okumayı şiddetle eleştirmiş ve bu konuda ümmetini uyarmıştır: *'Kur'ân hususunda gösteriş yapmak, onunla çalım satmak küfürdür.*¹⁶² Hatta o, münafikların daha ziyade Kur'ân hafızları arasına sızabileceğini belirtmiş,¹⁶³ okuduğu Kur'ân'ı anlamayan, özümsemeyen ve yaşamayan kimselerin ortaya çıkarabilecekleri problemleri şu şekilde ifade etmiştir: *'Sizin içinizden öyle tipler türeyecektir ki, siz onların namazları yanında kendi namazlarınızı, oruçları yanında kendi oruçlarınızı, iyi işleri ve hayırları yanında kendi salih amellerinizi küçük göreceksiniz. Onlar, Kur'ân da okuyacaklar, fakat Kur'ân'ın feyz ve bereketi hançerelerini geçmeyecektir. Onlar, okun avı delip çıktığı gibi dinden çıkacaklar...'*¹⁶⁴

Hz. Peygamber'in belirttiğine göre, Kur'ân'ı gereği gibi okuyup yaşamayanların sonuçta ulaşacakları kaçınılmaz akıbet bellidir: *'Kıyâmet günü bir adam getirilir; Kur'ân bunun karşısına bir insan kılığında çıkar. Getirilen bu adam, Kur'ân'ın farzlarını ihmal etmiş, sınırlarını çiğnemiş, yap dediklerini yapmamış, yapma dediklerini yapmış biridir. Kur'ân bu kişiyi Allah'a şöyle şikâyet eder: Yâ Rab! Benim âyetlerimi ne kötü biri ezberledi! Sınırlarımı çiğnedi, farzlarımı yapmadı, bana uymayı terk etti, günah saydığım şeyleri işledi. Kur'ân ortaya deliller koyarak davasını sürdürür. Bunun üzerine; 'Al bu adamı, ne haliniz varsa görün, denir. Onu elinden yakalar ve yüzüstü cehenneme atıncaya kadar peşini bırakmaz.'*¹⁶⁵

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. *El-Müsned*. Mısır: 1890.

Ali Nâsîf. *Et-Tâcu'l-Câmiulî'l-Usûl fî Ehâdisi'r-Râsûl*. Mısır: 1961.

Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud. *Rûhu'l-Meânî*. Beyrut: ts. 1-30 (15c).

Âsım Efendi. *Kâmûs Tercümesi*. ys. 1305, 1-4.

¹⁶⁰ İsfehânî, *el-Müfredât*, 536-537. Ayrıca bkz. Trc. Türker, *Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 1489-1490.

¹⁶¹ Zümer, 39/18.

¹⁶² İbn Kesîr, *Tefsîr Zeyli*, 7: 516.

¹⁶³ Zebîdî, *Tecrîdi Sarîh*, trc. Kamil Miras (Ankara: 1986), XI: 283-286; IX: 297-301.

¹⁶⁴ Buhârî, “Fadâilü'l-Kur'ân” 36; Müslim, “Zekât”, 142-153.

¹⁶⁵ Heysemî, *ez-Zevâid*, 7: 160-161; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-Âliye* (Kuveyt: 1973), 3: 290-291.

- Askalânî, İbn Hacer. *El-Metâlibü'l-Âliye*. Kuveyt: 1973.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: 1989.
- Aydemir, Abdullah. *Kur'an'ın Faziletleri*. İzmir: 1982.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *El-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: 1257.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. İstanbul: ts.
- Çetin, Mustafa. "Kur'an'da Tefekkür Kavramı". *DEÜ İlahiyat Fak. Dergisi* 8 (İzmir, 1994): 43-59.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Es-Sünen*. İstanbul: 1992.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Es-Sünen*. İstanbul: 1992.
- Erbaş, Muammer. "Kur'an'ın Mana Boyutu Işığında Kur'an Okumanın Anlamı", *Marife Dergisi*, 7 sy.1 (Konya 2007): 7-42.
- Gazzâlî. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Kahire: 1967.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebû Bekr. *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*. Beyrut: 1967.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Zâdü'l-Meâd*. Mısır: 1973.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: 1966.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed. *Es-Sünen*. Mısır: 1952.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Bekr. *Ahkamu'l-Kur'an*. Kahire: 1974.
- İbnü'l-Cezerî. En- *Neşrfi'l-Kırâati'l-Aşr*. Mısır: ts.
- İsfehânî, Râgıb. *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'an*. Beyrut: ts. Trc. Türker, Yusuf. *Kur'an Kavramları Sözlüğü*. İstanbul: 2018.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: ts.
- Kurtubi. *El-Câmiuli Ahkâmi'l-Kur'an*. Beyrut: 1993.
- Münzirî, Zekiyyüddîn. *Et-Tergîb ve'l- Terhîb*. Mısır: 1954.
- Müslim, İbn el-Haccâc. *El-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: 1968.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman. *Es-Sünen*. Mısır: 1930.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Yahya. *Et-Tibyân fî Âdâbi Hameleti'l-Kur'an*. Mısır: 1960.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: 1997, I-XXXII (11c).
- Râzî, Muhammed b. Ebu Bekr. *Garibu'l-Kur'an*. Thk. Hüseyin Elmalı. Ankara: 1997.
- San'ânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm. *El-Musannef*. Beyrut: 1971.
- Subhies-Sâlih. *Mebâhis*. Beyrut: 1985.
- Süyûtî. *El-Camiu's-Sağir*. Mısır: ts.
- Taberî. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*. Mısır: ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *El-Câmiu's-Sahîh*. Mısır: 1962.
- Zebîdî. *Tecrîd-i Sarîh*. Trc. Kamil Miras. Ankara: 1986.
- Zerkânî. *Menâhilü'l-İrfân*. Mısır: ts.

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



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-Qirat, al-Tamhis, al-Fikr/ al-Tafakkur, al-Tawassum/ al-Tahassus, al-Rusuh/ al-Rasihun and al-Ibdâ/ al-Badi.

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

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-Kirâ'a, et-Temhîs, el-Fikr/et-Tefekkür, et-Tevessüm/et-Tahassüs, er-Rüsüh/er-Râsihûn ve el-Ibdâ / el-Bedî gibi anahtar sözcüklerin gerek aslı, 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 özgünleşme ibdâ.

Giriş

Düşünce ve tefekkürün mahiyeti kadar, meydana geliş süreçleri; oluştuğu 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, batını dâhilî tekevün 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 bilgidен 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 Yaratıcının 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 kollektif 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 itibariyle, 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 gıpta 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 tefekküre 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.¹

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-

¹ Mesela, أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ (A’raf, 7/185) وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَسَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (En’am, 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 olmadığını 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 ilmî 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 yabancılık 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, sanıldığıının 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 irtibatlıdırlar. 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, zaafiyetin 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/ımkânına 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 motivi olarak ihtiyaç duymak, güçlü olmak, haberdar olmak, tanınmak 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 uyarınlar

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 sağladılar. 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 (*Adéquatio scienta*).² Böylece bir yandan zihin ve fikir yetisi kendi dışına doğru açılarak kendi mahiyetini gerçekleştirirken, diğer

² 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 aldırma-sızın, 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 zaafolar 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 gelişeceğinin 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 çığırılar 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 kubbelerini 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*) itkişiyle, tefekkürün sınır ve boyutlarını geliştirme evresi. Medeniyetler ve kültürler açısından bakıldığında özellikle sorumluluğumuz 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 eklemeyeceğimiz 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 nazarla 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 insanı, 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.³ 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 bulunan ‘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 kastedilir⁴. 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”.⁵

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*.⁶ 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.”⁷

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

⁴ İbn Faris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğâ*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dâru'l-Fikr), 5: 444.

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

⁶ Cevherî, *es-Sihah: Tâcu'l-Lüğâ ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdû'l-Ğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984), 830.

⁷ 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 aldığını 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’.⁸ 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* (الإيحاش) kelimeleri gelir.⁹

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’yetu) sözcüğü de, idrak durumuna delalet eder...”¹⁰

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.

⁸ 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.

⁹ Muhammed Nuruddin Müneccid, *et-Terâduf fi ‘l-Kur‘âni ‘l-Kerim beyne ‘n-Nazariyye ve ‘l-tatbik* (Beyrut-Lübnan: Daru‘l-Fikr, Dimeşk-Daru‘l-Fikri‘l-Muasır, 1997), 183.

¹⁰ Müneccid, *et-Terâduf fi ‘l-Kur‘âni ‘l-Kerim beyne ‘n-Nazariyye ve ‘l-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 olacağıının 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, açık 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, sülasî/üç harfli yapıdaki *ve-se-me* (وسم) formuna baktığımız zaman, sözcüğün birincil anlamının maddi ve müşahede edilir bir niteliği gösterdiğini anlamaktayız. 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 karışmasını ve ayırt edilsin diye, ehlî bir hayvanı kızgın demirle damgalamak ve dağlamak işi, aynı kökten gelmek üzere, *el-Vesmu* (الوسم) kelimesiyle belirtilir.¹¹ Bu anlama bağlı olarak mesela, 'bitirdiği bitki/ot ile yerde bir iz ve alamet

¹¹ Ahmed b. Yusuf Halebî, *Umdetu'l-Huffâz fî Tefsir-i Eşrefi'l-Elfâz* (Beyrut-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* deyiimi kullanılır. Yine el-Esma’î’nin belirttiğine göre ‘*ve-se-me*’ den ‘*mif*’al’ formuna taşınmış bir sözcük olan *el-Misem* (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* deyiimi kullanılmaktadır. Bu asli anlamla içsel bir münasebet sebebiyle, bir kimse, maruf ve meşhur olacağı güzel bir sığfa sahip olduğunda, işte onun hakkında, ‘Adam, çok güzel bir nitelik ve sıfat ile muttasıf oldu’ anlamında, *اتسم الرجل* ifadesi kullanılmaktadır.¹²

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 görölüp belirginleştiginde, bu hal, *توسمت في فلان الخير* ifadesiyle dile getirilirmiştir. Yani, ‘Falancada, hayır ve bereketin derin izini ve etkisini, kalıcı tesirlerini gördüm, apaçık gözlemledim’.¹³ *Tevesşüm* kavramının gerek lügat gerekse kavramsal muhtevasıyla alakalı olarak *Kamûs* Sahibinin izahları ise, dilsel orijinalliği yanında, ayrıca derleyip toparlayıcı bir özet karakteri de arz etmektedir. Der ki mütercim: “*Tevesşüm*, ... bir nesneyi, alâmetlerinden 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*.¹⁴

Kelimenin özellikle, ‘*Hayvanı işaretli ve akkor haldeki bir demirle dağlamak, üzerine işaret basmak, yakmak*’ anlamıyla ilişkili olarak, Hz. Peygamber’i betimleyen řu ifade oldukça anlamlıdır: *و في يده الميسم وهي الحديدة التي يكوي بها*. 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-*

¹² Cevherî, *es-Sıhah*, 2051-2052; Ebû Bekr es-Sicistani, *Nüzhetü'l-Kulûb* (Beyrût-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 427; İbn Manzur, Muhammed ibn Mükerrerem, *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.

¹³ İbn Kuteybe, *Tefsiru Garibi'l-Kur'ân*, 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.

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

lunuyordu” demektir.¹⁵ 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 Rağib 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 فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله “*Müminin ferasetinden sakının; çünkü o Allah'ın nuruyla nazar eyler*”.¹⁶ Sözcüğün anlam boyutunu ortaya koymak bağlamında İbn Kesir’de ise şöyle bir aktarım bulunmaktadır: احذروا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله و ينطق بتوفيق الله “*Müminin ferasetinden sakının, çünkü o, Allah'ın nuruyla nazar eyler ve Allah'ın Tevfik ve inayetiyle konuşur, söyler (nutk)*”. Doğrudan *et-Teves-süm* sözcüğünün yer aldığı nebevi bir haberde de şöyle buyurulmaktadır: إن الله عباداً يعرفون الناس بالتوسم [seçkin] kulları vardır!¹⁷

Et-Teves-süm sözcüğü, lügavî açıklamalarından da anlaşıldığı üzere, öğrenme, anlama ve kavramada yüzeyde kalmayan; zihinde ve idrak melekelerinde 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, *sebepler ve sonuçları hakkında derinden derine düşünen kimselerdir* ki, bunlar da müminlerin ta kendileridir!¹⁸ *Mütevessim* sözcüğünün içeriğini açıklama bağlamında yine şu izahlar da dikkat çekmektedir: İbret nazarlarıyla (*el-kıyas*) derinlemesine bakan; bir olguyu iyice düşünüp de, onun hakikatini öğrenmeye gayret edenler;¹⁹ “bakış ve kavrayışlarında son derece dikkatli, araştırmacı ve ihtiyatlı olan, olgudaki alametin (*es-Simetu*) hakikatini

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

¹⁶ Rağib İsfehani, *el-Mufredât fî Garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Beyrut: ts.), 524; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Mustafâ es-Seyyid v.dğr. (Kahire: Müessesetü Kurtuba, Mektebetü'l-Evlâdi'ş-Şeyh li't-Turâs, 2000), 8: 271.

¹⁷ İbn Kesir, *Tefsîr*, 8: 271.

¹⁸ İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 14: 69.

¹⁹ 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”;²⁰ “mütefekkir ve feraset sahibi olanlar”;²¹ “...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.”²²

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 itibariyle 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 itibariyle 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 de teslim olursa, işte böyle kimseler gerçek 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 sarf etmek*’ gibi anlamlara geldiği görülecektir. “Doğruyu elde

²⁰ Müsa Cârullah Zemahşeri, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcüd v. dğr. (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 3: 414.

²¹ Şeyh Zâde, *Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyh Zâde alâ Tefsî'l-Kâdî el-Beydâvî* (Beyrût-Lüb-nân: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/199), 5: 229; Abdulkadir el-Hüseynî, *Abdu'l-Kâdî el-Esîr, Hediyetu'l-İhvân fi Tefsîri mâ Ubhîme 'ale'l-'Amme min Elfâzî'l-Kur'ân*, thk. Bahaddin Dartma (Beyrût-Lüb-nân: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 55.

²² 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 içtihatla bulunmak”;²³ ‘kararlı ve yoğunlaşmış (*azm, kasd*) bir şekilde bir nesneye yönelmek”;²⁴ 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 işaretle, şöyle buyurmuştur Peygamber: *تَحَرَّوْا لَيْلَةَ الْقَدْرِ فِي الْعَشْرِ الْآخِرِ*: “*Kadir Gecesinde Ramazan ayının son on gecesinde araştırınız.*”²⁵ Yani taharri, özellikle bir şeyi yapmak ve söylemek hususunda yüksek bir çabayı gösterip, içtihat ve zihinsel yönelimde bulunmak anlamına gösterimde bulunur.²⁶ Cevherî gibi, *Tefsiru Garibi'l-Kur'ân* sahibi İbn Kuteybe de, *تَحَرَّوْا* fiilini, aynı anlama geldiği düşüncesiyle, *تَوَخَّى* ve *أَمَّ* (kastetti; yöneldi) fiilleriyle açıklamaktalar ise de,²⁷ taharri sözcüğü ile *tevahhi* (*تَوَخَّى*) sözcüğü arasında şöyle bir nüans bulunmaktadır: “Taharri lafzı ile ‘tevahhî’ (*تَوَخَّى*) lafzı, istemek ve talep etmek anlamında eşit iseler de, ne var ki, şunu belirtmek lazım: ‘Tevahhî’ (*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.”²⁸

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”;²⁹ Ferrâ, “Kurtuluşa (el-hüdâ) yönelip ona uymuşlardır”³⁰ şeklinde yorumlamışlar iken, Razi, “Hak

²³ Halebi, ‘*Umdetu'l-Huffaz*, 1: 398.

²⁴ Asım, *Kamus Tercemesi*, 4: 918.

²⁵ Buharî, *Sahîh*, Kitâbu fadli leyleti'l-Kadr; Müslim, *Sahîh*, Kitabu's-Sıyâm.

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 853; Cevherî, *es-Sıhah*, 2311; Ebû'l-Bekâ, *Külliyat*, 261.

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

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

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

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

yolu amaçlayıp buna yönelmişlerdir”³¹ ve Bikaî de, daha açık bir tanımla, sözcüğe, “İçtihat ederek, doğruyu araştırıp ona yönelmişlerdir”³² şeklinde bir açılım kazandırmışlardır. Bikâî'nin yapmış olduğu yorumda yer alan ‘*icthatta bulunarak, içtihat yapar*’ hal cümlesi bize, söz konusu ‘*taharri*’nin büyük bir çaba, gayret ve emekle gerçekleşmesi gerektiğini de göstermektedir. Neseî 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.”³³ Müfessir İbn Aşûr da, yapılması uygun ve yaraşır olan şeyi belirten الخرا (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 doğrudur (الرشد), bunun vesilesi ve sebebi!”³⁴ 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 kimseler, 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.”³⁵

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 (inkişaf) hareketini simgeliyor gibidir. Bu gerekçeyle *taharri* sözcüğünün, tefekkür ve düşünce hareketinin ilk safhalarında daha etkin olacağını belirtebiliriz.

4. el-Kırâ'e (القرآءة)

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-

³¹ Razi, *Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 30: 160.

³² Bikâî, *Nazmu'd-Dürer* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 20: 485.

³³ Ebû'l-Berekât Neseî, *Medariku't-Tenzîl (Hâşiyetuhu: el-Vâdihu'l-Mesâlik, li'l-Mullâ Mûsâ el-Celâlî el-Beyâzîdî)*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 6: 349.

³⁴ İbn Aşûr, *Tefsîru'l-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 29: 236.

³⁵ Tabersî, *Mecme'ul-Beyân fi 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 nazif 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* (القَرَاءُ) kelimesinin 'toplamak, biriktirmek' manasını gösteren '*k-r-e*' (قَرَأَ) maddesinden türemiş olduğunu belirttikten sonra, *el-Kırâ'atu* (القِرَاءَةُ) kelimesinin de, birincil manaya bağlı olarak, 'Kur'ân'ın tilaveti ve tertîli esnasında harfleri ve kelimeleri birbirine ekleyip bitiştirmek' anlamını gösterdiğini belirtir.³⁶ 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-

³⁶ Isfehâni, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'ân*, 402.

dığı gibi, aynı zamanda *dişi deve* için de kullanılmıştır. Mesela, dişi bir devenin hamile kalması ve döl tutması halî, işte odağında *el-Kırâ'etu* sözcüğünün bulunduğu şu ifadelerle dile getirilmektedir: 'قَرَأَتْ النَّاقَةَ' *Deve, yükünü aldı, gebe kaldı*³⁷. Aynı bağlam içinde, dişi bir deve döl tutmadığında da, yine aynı sözcüğe yer verilerek şöyle denilmektedir: مَا قَرَأَتْ هَذِهِ النَّاقَةَ سَلَى قَطٌ وَ مَا قَرَأَتْ 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!"³⁸

Sözcüğün *kitab* ile mukayyet anlamlarına mukabil, *kırâ'at* sözcüğü Kur'an'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'an tarihi açısından Hz. Muhammed'e indirilen vahyin o kutlu ilk anlarına gönderimde de bulunan âyette Allah Teâla, bilgi ve bilimin kendisiyle çoğaltılacağı, mükemmelleştireceği, 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'an vahyini anlayıp işlemekle alakalı olmuş ise de, Kur'an'da yüceltilen *salt kırâat eylemi*, Kur'an'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

³⁷ İbn Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3: 370.

³⁸ Cevheri, *es-Sihâh*, 1: 65; Zemahşeri, *Esâsu'l-Belağa*, 63. 'Toplama, biriktirme, muhafaza etme' anlamıyla ilgili olarak yine bkz. Halebi, *'Umdetu'l-Huffâz*, 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 *tefekür mertebelerinin tümünde* etkin olarak yer almaktadır.

5. et-Temhîs (التمهيص)

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* (التمهيص) 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:

وَلِيْمِحِّصَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا وَيَمْحَقَ الْكٰفِرِيْنَ

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

ثُمَّ اَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْۢ بَعْدِ الْعَمِّ اٰمَنَةً نُّعَاسًا يُّغْشَى طَآئِفَةً مِنْكُمْ وَطَآئِفَةٌ قَدْ اٰهَمَتْهُمْ اَنْفُسُهُمْ يَظُنُوْنَ بِاللّٰهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُوْلُوْنَ هَلْ لَنَا مِنَ الْاَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ اِنَّ الْاَمْرَ كُلَّهُ لِلّٰهِ يُخْفَوْنَ فِيْ اَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُوْنَ لَكَ يَقُوْلُوْنَ لَوْ كَانْ لَنَا مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِيْ بُيُوْتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِيْنَ كَتَبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ اِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللّٰهُ مَا فِيْ صُدُوْرِكُمْ وَلِيُمِحِّصَ مَا فِيْ قُلُوْبِكُمْ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ بِذٰتِ الصُّدُوْرِ

"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 geleceklerdi. 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 gillüğüşinden pâkize/temiz eylemek’, ‘her türlü kusurdan arındırıp tahliye etmek’ gibi anlamlara delalet eder.³⁹ 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: *يُبَحِّصُ النَّاسُ فِيهَا كَمَا يَمْحُصُ الذَّهَبُ الْمَعْدَنِي*: “Tıpkı altının ateşte işleme tabi tutulup/eritilip de hakikisinin sahtesinden ayırılması gibi, bu fitne sırasında da insanların iyisi kötüsünden/hamı hasından ayırt edilip ortaya çıkarılır.”⁴⁰

Bir şeyin gerçek mahiyetini kavrama, özsel olan ile arazi/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 (*التمحيص* ve *التفحص*) birbirlerine benziyor görünseler de, aralarında şöyle bir nüans bulunmaktadır: *bileşim* halinde bulunan bir şeyi temel unsurlarına ayırmayı, onu kurucu cüzlerine bölmeyi ifade ederken, *التفحص* sözcüğü ise, *karışık, bulamaç* halde olan bir şeyi/kümeyi unsurlarına taksim edip, bundan ortaya bir şey çıkarmak (*ibraz, ihraç, istihraç*) gibi bir manaya gösterimde bulunmaktadır.⁴¹ 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;⁴² tövbekarın günahlarından arınması ve günahların silinmesi⁴³ 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

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

⁴⁰ 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.

⁴¹ Ebû’l-Bekâ, *Külliyat*, 588; Halebi, ‘*Umde*, 4: 73; İsfehânî, *el-Müfredat*, 464.

⁴² İbn Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 4: 122.

⁴³ Zemahşeri, *Esasu’l-Belağa*, 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 dışı doğru açılım ile sonuçlanır. Et-Temhîs (التحصيل) anahtar sözcüğümüz burada, Heidegger'in, varlığın zuhuru ve açığa çıkışını göstermek üzere kullandığı, 'açığa çıkarma, izhar etmek, açıklık kazandırma' gibi anlamlara gelen *aletheia*⁴⁴ 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 melekесinin 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. Zemaşeri, *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 قمر أوه و تمحصت
ظلمأوه و رأى الطريق المبصر

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

Sözcüğün terimleştirilmesi hususunda mahall-i istişhadımız olan ifade, 'ظلمأوه و 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

⁴⁴ *Aletheia*: Hakikat, doğruluk. Meydana-çıkma, açığa-çıkma, gizinden-çıkma, görünür-verme François E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Ünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 32. Kelimeye yeniden felsefî 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 yapıldığı", çev. Zeynep Oktay (İstanbul Pinhan Yayıncılık, 2013), 201. vd.

⁴⁵ Zemaşeri, *Esasu'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; şimşegın çakması, parıldayıp ışıldaması gibi anlamlara delalet etmesinden⁴⁶ 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-tefekürü* (التفكير) mastarıdır.

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 karşılarlarken,⁴⁷ 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 فكرَ لي في هذا : [Böylesi bir durum hakkında] Arapçada şöyle denilir: 'Benim bu şeye ihtiyacım/gereksinimim (لا فكرَ) yok!'⁴⁸ Halil ibn Ahmed'in de betimlediği üzere, ifadede geçmekte olan *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* (التفكير) kipiyle belirtilir.⁴⁹ İbn Manzur, tefekkürün ismi olan *el-fikru* edimini, 'kalbin ve zihnin bir şeyde, bir şey üzerinde çalıştırılması' biçiminde, kısmen veciz olarak tanımlarken⁵⁰ fikir ve tefekkürün soyut ve ilmî bir düzlemde tanımlanışı olarak Ebu'l-Beka da, 'Nefsin (akıl, ruh, zihin) ilkelere doğru hareket edip, onlardan da önermelere intikal etmesidir'⁵¹ 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

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

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

⁴⁸ Cevherî, *es-Sıhâh*, 783; Zemahşeri, *Esasu 'l-Belağa*, 32.

⁴⁹ İbn Ahmed, *Kitabu 'l-Ayn*, 3: 334.

⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisanu 'l-Arab*, 3451.

⁵¹ Ebû'l-Bekâ, *El-Küllîyyat*, 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"⁵² şeklinde tarif eder. *Furûk* sahibi Ebû Hilâl ise, bilgi elde etme ve üretme vasıtalarından olan *tedebbür* kelimesiyle karşılaştırmalı olarak yaptığı değerlendirmede, *tedebbürü* 'kalbin/zihnin, sonuç ve verilere bakarak yapmış olduğu etkinlik' şeklinde tarif ederken, tefekkürü de, 'istikrâî /tümevarımsal (endüktif) bir metotla, 'Kalbin/zihnin delillere bakarak etkinlikte bulunması' biçiminde tanımlar.⁵³ 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. Rağîb bunu, Allah'ın zatını değil de O'nun nimetlerini tefekkür etmeyi konu alan şu rivayetle temellendirmektedir: *تفكروا آلاء الله ولا تفكروا في الله تفكروا في الله: Allah'ın nimetlerini tefekkür ediniz, (doğrudan) Allah'ı tefekkür etmeyiniz!*" Niçin? "Çünkü Allah, herhangi bir form içinde tasavvur olunmaktan, nitelenmekten münezzehtir."⁵⁴

Tehânevî de, *el-Fikru* ve *et-Tefekkürü* maddelerini konu alan uzun açıklamalarında, '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 mütefekkere); hissî ve maddî şeyler üzerinde tasarrufta bulunması halinde de 'kurgulayan, imgeleyen, tasavvur eden yeti, meleke' (kuvve-i mütehayyile) olarak adlandırıldığını dile getirir.⁵⁵

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

⁵² Halebi, *'Umdetu'l-Huffâz*, 3: 246.

⁵³ Ebû Hilâl Askeri, *el-Furûku'l-Lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selîm (Dârü'l-İlm ve's-Sekâfe, t.y.), 75.

⁵⁴ İsfehânî, *El-Mufredat*, 384.

⁵⁵ Tehânevî, *Keşşâfu Isulâhâti'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’râf, 7/176), tarihsel olgu ve hadiselerin tefekkürün konusu olmadaki mühim payına işaretlerle *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* (... في أنفسهم) 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 جنة : “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 sözünü olarak niteleme çabasıdaki kişiyi (Velid ibn Muğîre) betimlemektedir:

إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ * فَفَقِيلَ كَيْفَ قَدَّرَ

“O/Velid ibnü’l-Muğîre, [güya] iyice düşündü ve [Kur’ân hakkında söyleyeceklerini] zihninde ölçüp biçti! Hay kahrolasınca, 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 (لعلّ) formlarının (لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ : *umulur ki tefekkür edersiniz*; لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ : *umulur ki tefekkür ederler*) geldiği âyetler yanında, üçüncü mertebeye nitelebilecek olan ve tefekkürü latif ve dakik bir tarzda teşvik ve emreden pasajlar (أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا) : *düşünmediler mi*; أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ : *hala düşünmez misiniz?*) bizleri tefekküre davet eden Kur’âni bildirimler olarak okunmalıdır. Sözcüğün kapsayıcılığından söz ettik; bu, *tefekkür* sözcüğünün semantik medlül 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 sözcüğü-müz, *tefaul* kipinin içerdiği ‘kendini bir şeye zorlama, zor da olsa, bir şeyi tekrar ve yeniden yapma’ gibi tekellûf 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 vaz geçmemektir*" derken,⁵⁶ Graham Swit, "*Merakın bittiği yerde insan ölür*" demektedir; merak ve *tecessüs* yetisinin insan için özsel ve varoluşsal bir ehemmiyeti bulunduğunu vurgulamaktadır.⁵⁷ 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.*"⁵⁸ 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.*"⁵⁹

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' kımlıdatıp, onu diğer tüm hazların üstüne çıkarmayı hedefler. Çünkü ebediliği

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

⁵⁷ Lloyd ve Mitchinson, *Afili Lügat*, 228.

⁵⁸ Lloyd ve Mitchinson, *Afili Lügat*, 227.

⁵⁹ 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 aklıyla 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.*”⁶⁰ Hobbes'ın altını çizdiği en önemli iki kavram, tefekkür ve bilimsel hayatın, yükselişin de iliğini 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 nâilîyet çabası biçimindeki asli hüviyetine kavuşturulması ödevini de yüklemektedir.

Sözcüğün lügat anlamına baktığımızda, birincil manasının ‘dokunmak; tabibin dokunarak eliyle muayene etmesi’ şeklinde olduğunu; sülâsi/tuç harfli kök olan ‘ce-se-se’den gelmek üzere, doktorun muayene için elini bastıracağı noktaya da *el-Mecessu* (المَجْسُ), *el-Mecessetu* (المَجْسَةُ) lafzının itlak edildiğini; Zemahşerî de, verdiği bir örnek ile aynı kökten türemiş olan ‘ifti’âl (الإجْتِيسَاس) 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: *إجْتَسَّتِ 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.⁶¹

Sözcüğün semantik anlam alanını tespititte özellikle dikkat çeken bir başka keyfiyet ise, ‘*tecessüs*’ kelimesinin, yine kendisi Kur’ân’da bir defa geçmekte olan *et-Tahassüs*-التَحَسُّس 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

⁶⁰ Lloyd ve Mitchinson, *Afili Lügat*, 227

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

araştırmak' biçiminde açıklarken, *tahassüsü* ise, 'İnsanların havadis ve haberlerini araştırmak manasındadır. Ama [*tahassüs*], hayırla alakalı, [güzel] haberlerle ilgilidir" biçiminde açıklamış,⁶² böylece her iki kelime de 'araştırmak, incelemek' anlamına gelmesine karşın, *tecessüsü* olumsuz; *tahassüsü* 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.⁶³ Aynı bakış açısıyla, *Kâmûs* Sahibi, el-Câsûs (الجا سوس) kelimesinin şerre dair alanlar itibariyle; (الجا سوس) *el-Hâsûs* kelimesinin de hayra müteallik ve olumlu konular itibariyle kullanıldığını bir not olarak nakletmiştir.⁶⁴ Benzer bir ayrımı en-Nâmûs (النا موس) sözcüğü ile el-Câsûs (الجا سوس) sözcüğü arasında yapan el-Herevi de, *tecessüsü*, "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.⁶⁵

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;⁶⁶ el-Halebi de, "İnsanların gizliliklerini (el-avrât) araştırmayın, sırlarına muttali olmaya çalışmayın"⁶⁷ şeklinde yorumlamaktadırlar. Ez-Zemahşerî ise, burada kastedilenin, "Müslümanların mahremlerini ve kusurlarını araştırmaktan; saklı tuttıkları 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.⁶⁸

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

⁶² Asım, *Kâmûs Tercemesi*, 2: 897

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

⁶⁴ Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, 2: 896.

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

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

⁶⁷ Halebî, 'Umdetu'l-Huffaz, 1: 326.

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 5: 582; Alûsî, *Ruhu'l-Me'âni*, 26: 157.

da, *جَسَّ الشَّخْصُ بَعَيْنِهِ* terkihiyle dile getirildiğini söyler ki,⁶⁹ 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 *ta-hassüs* 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 olsa⁷⁰ başkalarının kusur, kabahat ve ayıplarını araştırıp muttali olunması ('tecessüs') günah ve yasak ise de,⁷¹ *tecessüs* sözcüğü olumlu, yararlı; hamleci ve teşvik edici bir mahiyette kullanılabilir. Merak, ilgi ve arayış tutkusu duygusu körelmiş, kendi sönük 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

⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, 624.

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

⁷¹ Bkz. Mustafa Çağrırcı, "Tecessüs", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (TDV Yayınları, 2011), 246-247.

süreci başarılabilir. 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 ettiginden, 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 Kitab'ın anası olduğu belirtildikten sonra, özellikle kalplerinde sapkınca eğilimler (الرَّيْبُ) 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. Müteşâbih 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 diğerleriye, 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 (râsîhîn) bilir. Bunlar, "Biz, ona iman ettik; hepsi de Rabbimiz katındandır!" derler. Ancak, [özü kavrayabilen] gerçek akıl (lûbb, elbâb) sahipleri hakkıyla 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'ân 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";⁷² Zemahşerî, "Bir şey sapaşağlam bir şekilde yerinde durdu, oraya sabitlendi";⁷³ yine Halil ibn Ahmed, el-Cevherî, Ebû'l-Bekâ da, kelimenin birincil anlamıyla alakalı olarak aynı muhtevada açıklamalarda bulunurlar.⁷⁴ Kelimenin izafî şer'î bakımından 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,⁷⁵ Zemahşerî, mecazî bir bağlam içinde, *güçlü ve görkemli dağ* hakkında kullanılan 'جبلٌ راسخٌ' ifadesini verdikten sonra, 'mürekkebin sayfaya iyice sinmesi, işlemesi, 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.⁷⁶ Bu kök anlama bağlı olarak İbn Manzûr, '*Allah'ın kitabı konusunda râsîh olanların*', onu oku-

⁷² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1640.

⁷³ Zemahşerî, *Esâsu'l-Belağa*, 352.

⁷⁴ İbn Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 2: 116; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 421; Ebu'l-Bekâ, *Küllîyyat*, 389.

⁷⁵ Herevî, *el-Garibeyn*, 739.

⁷⁶ Zemahşerî, *Esâs*, 352. (رَسَخَ العلم في قلبه ، رَسَخَ حُبُّه 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 araştırdıktan sonra anladım ki, Zeyd ibn Sabit de ilimde râsih olanlardandır."⁷⁷ Aynı anlam doğrultusunda kişinin bilim, düşünce ve tefekkürde yetkin, güçlü ve sağlam temellere sahip olduğundan bahsedilebileceği 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.⁷⁸ *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'⁷⁹ 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: "Kim برت يمينه و صدق لسانه واستقام قلبه ومن عفا بطنه وفرجه فهو من الراسخين في العلم : *Kim yeminini yerine getirir, sözü doğru (sıdk) olur ve kalbi istikamet üzere bulunur;*⁸⁰ yine, kim midesi ve ırzı konusunda iffetli olur ise işte o, ilimde 'râsih' olanlardandır!"⁸¹ 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-

⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1640; İbn Ebî Hatim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 600.

⁷⁸ İbn Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 2: 116.

⁷⁹ Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, 83.

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

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

seye kuşkulu 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.”⁸² Yine el-Halebi, sözcüğün birincil anlamının ‘Bir yerde sübût bulma ve iyice yerleşme, takarrür etme’ şeklinde olduğunu belirttikten 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:

لَقَدْ رَسَخْتُ فِي الْقَلْبِي مَنِي مَوَدَّةً
لِّلَيْلَى أَبْتُ أَيَّهَا أَنْ تَغَيَّرَا ...

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

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’vilin olabileceğini vurguladıktan sonra, İbn Fûrek’in, ilimde *râsih* olan ulemanın te’vili bileceği görüşünü tercih ettiğini ve bu hususta geniş izahlarda bulunduğunu dile getirir.⁸⁴ Tabiîn müfessirlerinden Dahhâk’e nispet edilen bir görüşe göre o da, *râsih* olanların ‘müteşâbih’i bilebileceklerini söyler ve bunu şöyle gerekçelendirir: “*Râsih* olanlar kitabını [müteşâbih âyetlerinin] te’vilini bilirler; zira, şayet bunu bilmemiş olsalardı, onun nâsihini de mensûhunu, helalini haramını, muhkemini müteşâbihini de bilememiş olurlardı.”⁸⁵

Muhammed Abduh ise, *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ* ifadesinin bir [ibtidâ değil, öncesiyle irtibatlı] istinaf cümlesi olduğunu, bu tertibe göre, *râsihûn* olanların müteşâbihin manasını bilemeyeceğini; çünkü *مَنْ كُنَّ مِنْهُ* 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 sahabenin görüşü olduğunu belirtir. Daha sonra da, halefin görüşü olan *Müevvile* anlayışına değinerek,

⁸² Halebi, *Umdetu’l-Huffâz*, 2: 88-89.

⁸³ Halebi, *ed-Durru’l-Masûn fi ‘Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, thk. Ahmed muhammed *el-Harrât* (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, t.y.), 3: 29.

⁸⁴ İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, 2: 160-163.

⁸⁵ İbn Ebi Hatim, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 600.

açıklamasını şöyle sürdürür: “İbn Abbas ve sahabenin çoğunluğu, (buradaki vâv harfinin atf harfi, 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 yakîni bilgi sahibidirler. İşte Cenâb-ı Hak bunlara, muhkem olan hükme uyacak şekilde müteşâbihin anlaşılması yetisini lütfedip bahşeder. Onların *“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 sürekliliği 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 *“Biz, ona iman ettik; hepsi de Rabbimiz katındandır!”* diyerek, her sözünü Allah’a havale eder.”⁸⁶ 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,⁸⁷ 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

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

⁸⁷ Bkz. Abduh, *Tefsiru’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’ buyurmayı, 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 atıf 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 (yetiştirilmiş 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.”⁸⁸

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, aydınlatici 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-

⁸⁸ 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 ulaşip da sirayet 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 'hakiyat 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, الرَّاسِيحُونَ وَالرَّاسِيحُونَ ifadesi إِلَّا اللَّهُ lafzına atfedilmiş olup, bu atıfla aynı zamanda, Cenab-ı Hak'ın, ilim sahiplerine göndermede bulunduğu, وَ الشَّاهِدَاتُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ : "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 ('aziz), 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."⁸⁹

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 heyecanlandırması 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' (البدع), 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 master olarak, *el-İbdâ'* (الإبداع) sözcüğüdür. Sözcüğün taşıdığı harikuladelik, örneği olmama ve misâli

⁸⁹ 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-Bedi'* (البدیع) sözcüğünün, Kur'ân'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 Yaratıcısı'dır (bedi')!. Bir şeye hükmettiğinde, ona “Ol!” der ancak; oluverir o da.” (Bakara, 2/117)

Ve

بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ “O Allah, Gökleri ve yeri, örneksiz Yaratan'dır (bedi').. [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 ('Alim).” (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 yaratanı, Allah'tır!⁹⁰

Kur'ân'da 'if'âl- إبداع ' formuyla varit olmayan sözcük, az yukarda belirttiğimiz üzere, geçtiği iki yerde de *Bedi'*- بديع formuyla Allah'a nispet edilirken; bir yerde, 'ilk defa gözükken ve beliren; daha önce bulunmamış olan' anlam içeriğiyle, 'bid'an- بَدْعًا kipiinde 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'ân'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 (بَدع), 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, mantiki ve felsefi açılardan kavrama geniş bir yer ayırmış olan Tehânevî, “Daha önce bulunan bir misal ve bir örnek bulunmaksızın, bir şeyi ortaya çıkarmak”⁹¹ tanımını getirmiş;

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

⁹¹ Tehanevi, *Keşşafu Istilahati'l-Funun*, 85.

Rağib el-İsfehanî, “Bir örnek bulunmaksızın ve başkasına da uymaksızın bir sanatı inşa etmek, kurmak”;⁹² Ali ibn Fâris, “Bir işi, geçmiş bir model ve misal olmaksızın, fiilen ya da sözle, ilk defa senin gerçekleştirmen ve başlatmandır”;⁹³ El-Cevherî, “Bir modele göre olmaksızın, bir şeyi yaratmak ve vücuda getirmek (*ihtirâ*)”;⁹⁴ Halil ibn Ahmed de, daha geniş bir tümceyle, “Daha önce varlığı, adı ve de bilgisi bulunmayan bir şeyi ortaya çıkarıp izhar etmek”⁹⁵ biçiminde açıklamışlardır. Zemaşşerî 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: سِقَاءٌ بَدِيعٌ , yani “Yeni ve daha önce görülmemiş bir su kırbaşı.”⁹⁶ 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’⁹⁷ Kelimenin üç harfli kök anlamına bağlı olarak Halil de الْبَدْءُ الْغُ ك elimesini, ‘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”⁹⁸ 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, اِبْتَدَعَ فَلَانُ الرُّكْبِيِّ ‘Falanca, yeni, daha önce olmayan bir kuyu eşti/açtı’⁹⁹ ifadesiyle dile getirdiklerini; onların bu manada, ‘Henüz, yeni açılmış kuyu’ hakkında da, رَكْبِيَّةٌ بَدِيعَةٌ (*rekiyyetun bedi’atun*) ifadesini kullandıklarını belirtir.¹⁰⁰

Bedi’ (بَدِيعٌ) 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, حَبْلٌ بَدِيعٌ

⁹² İsfehânî, *El-Müfredat fî Garibi'l-Kur'ân*, 38.

⁹³ Ebu'l-Hüseyn Ahmed Ali ibn Faris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğâ*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dâru'l-Fikr), 1: 209.

⁹⁴ Cevheri, *es-Sihah*, 1183.

⁹⁵ İbn Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 1: 121

⁹⁶ Zemaşşeri, *Esasu'l-Belağa*, 50

⁹⁷ Herevî, *el-Garibeyn fî'l-Kur'âni ve'l-Hadis*, 155.

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

⁹⁹ İbn Faris, Ali, *Mu'cemu Mekayisi'l-Lüğâ*, 1: 209.

¹⁰⁰ Rağib el-İsfehani, *el-Mufredat fî Garibi'l-Kur'ân*, 389.

kullanılmaktadır.¹⁰¹ 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 [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.”¹⁰²

El-Bedî'u (البديع) kelimesi, daha önce hiç görülmemiş, bilinmeyen, acayip, şaşırtıcı ve nevezhûr bir şey anlamına da gelir. Mesela, جئت بأمر بديع denilir ki, “Daha önce hiç bilinmeyen, acayip bir iş yaptın” demektir.¹⁰³ 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: أبديع الشاعر; yani, ‘Şair, bedî/harikulade, daha önce hiç duyulmamış, örneği olmayan, orijinal bir şiir söyledi, bir eser ortaya koydu.’¹⁰⁴

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 tarifî 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.¹⁰⁵ Sözcüğün ıstılahî tanımını bağlamında mesela, el-Cürcanî'ye nispet edilen, “İbdâ', bir şeyi, maddeden olmaksızın, yokluktan varlık alanına çıkarmaktır”¹⁰⁶ şeklindeki açıklamalarla da karşılaşırız. Bu nedenledir ki, sözcük, öncesinde madde olduğundan

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

¹⁰² Zebidî, *Tâcu'l-Arus*, 20: 308; Herevi, *el-Garibeyn*, 155; Zemaşşeri, *el-Faik 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, أبديع أوله خير أم آخره, yeni bal tulumu gibidir; başı mı hayırlıdır yoksa sonu mu bilinmez' şeklinde varit olmuştur.

¹⁰³ Zebidi, *Tâcu'l-Arus*, 20: 307.

¹⁰⁴ Cevheri, *es-Sihâh*, 1183.

¹⁰⁵ Ebû'l-Beka, *Külliyat*, 23, 24.

¹⁰⁶ Tehânevi, *Keşşafu Istılahati'l-Fünun*, 85.

kurmak, oluşturmak anlamındaki *Tekvîn* kavramının; öncesinde zaman bulunduğu için de *ihdâs* kavramının mukabili bir konumdur.¹⁰⁷ 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.”¹⁰⁸

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

¹⁰⁷ Ebû'l-Bekâ, *Küllîyyat*, 23.

¹⁰⁸ Alûsi, *Rûhu'l-Meâni*, 1: 367.

simgelerdir. Bu yazının konusu da, genel bir sunumdan sonra, tefekkürle 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-tevessüm, et-Taharri, el-Kırâ'a, et-Temhîs, el-Fikr/et-Tefekkür, et-tecessüs/et-Tahassüs, er-Rüsûh/er-Râsihûn* 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 kelimat olmak üzere, ebedi Kelam Kur'an'ın semantik okyanusundan diriltici şebnemler, hayat imgeleri devşirmeye çalıştık.

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

'Özellikle işitilen sözün manalarını anlamak' manasına gelen *el-Fehm*:¹⁰⁹ 'Hiddetlenip başkaldırmasını önlemek için deveyi bağlamak'¹¹⁰ şeklindeki asli anlamından alınıp, insanı yanlış ve hatalı şeylerden men eden temel bilgi' anlamına gelip, ilim, tefekkür ve teemmül bağlamında Kur'an'da çokça ve hep eylem halini gösteren fiil kiplerinde gelmiş olan *el-Akl*;¹¹¹ yine bunun gibi, 'bir şeye, bulunduğu hal üzere, kuvvetli bir yolla inanmak' (itikat)' anlamını gösteren *el-İlm*;¹¹² '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'ur*;¹¹³ yine, bireydeki bir şeye dair bilgi ve sezginin daha mükemmel ve üst seviyelere ulaşması anlamında,¹¹⁴ Kur'an'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 getirir¹¹⁵ ki, sözcük Kur'an'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

¹⁰⁹ Askerî, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, 87.

¹¹⁰ Askerî, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, 83: 'عَقَلَ البَعِيرَ'

¹¹¹ Askerî, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, 83.

¹¹² Askerî, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, 81.

¹¹³ Askerî, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, 81.

¹¹⁴ Askerî, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, 91.

¹¹⁵ Askerî, *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’¹¹⁶ 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 ibn Abbas’a olan özel duası ile yaygınlık kazanmış gözükmektedir: “اللهم فقهه في الدين و علّمه التّأويل” “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 süzölmüş, arı duru, bozulmamış saf akıl* anlamındaki *el-Lubb* (اللّب) 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 akıllı kapsarken, sadece bazı akıllar lübb kapsamında yer alabilirler’. Bir başka ifadeyle, ‘lübb’ sözcüğünün dile getirdiği anlam katmanı daha özel ve daha yüksektir.¹¹⁷

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)*. Tlf. 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 fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît* (Kâmûs Tercemesi). İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1304-1305/1886-87.

¹¹⁶ Askerî, *el-Furuku’l-Lügaviyye*, 87.

¹¹⁷ Halebî, ‘*Umdetu’l-Huffaz*, 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.

Bikâf. *Nazmu'd-Dürer*. 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-Ğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.

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

Duman, Zekî. *Beyânu'l-Hak (Kur'ân-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'ân*. Âlemu'l-Kutub. Beyrût: 1983.

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

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

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

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

Hüseynî, 'Abdu'l-Kâdir el-Esrîr. *Hediyetu'l-Ihvân fî Tefsiri mâ Ubhime 'ale'l-'Amme min Elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Bahaddin Dartma. Beyrût-Lüb-nân: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.

İbn Ahmed, Halîl. *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 Atyıye. *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: Müessesetu Kurtuba, Mektebetu'l-Evlâdi'sh-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'ân*. Thk. Es-Seyyid Ahmed Sakr. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1398/1978.

İbn Manzûr. Muhammed İbn Mükerrerem. *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. *Dini 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*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr. Beyrut-Lübnan: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 1997.

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

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

Razi. *Mefâtîhu'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.

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

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

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

DİN-TEFEKKÜR İLİŞKİSİ

RELIGION-CONTEMPLATION RELATIONSHIP

KEMAL SÖZEN
PROF. DR.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

The concept of contemplation holds an important place in religious terminology. It is so because the concept of contemplation and other terms with similar meanings are often mentioned in the Qur'an. The significance of contemplation from religious and moral perspective is emphasized often. Attention is also drawn to the negative outcomes that may be caused by lack or absence of contemplation.

This study deals briefly with the concepts of religion and contemplation. In addition, the essence of the relationship between religion and contemplation is analyzed with references to the verses related to contemplation in the Qur'an. This study also provides some information about the means and barriers of contemplation. Finally, this study provides some necessary evaluations for the present time with a focus on the positive outcomes brought about by the Qur'anic contemplation.

Keywords: Religion, Islam, Contemplation, Religion-Contemplation Relationship

ÖZ

Tefekkür kavramı dinî terminolojide önemli bir yer tutar. Çünkü Kur'an'da tefekkür ve onunla yakın anlamlı olan terimler sıkça yer alır. Tefekkür etmenin, dinî ve ahlakî açıdan önemi sürekli bir biçimde vurgulanır. Tefekkür eyleminde bulunmamanın ise olumsuz sonuçlarına dikkat çekilir.

Bu çalışmada din ve tefekkür kavramı üzerinde kısaca durulmaktadır. Bunun yanı sıra Kur'an'da yer alan tefekkür ile ilgili âyetlere yer verilerek, din-tefekkür ilişkisinin mahiyeti incelenmektedir. Tefekkürün vasıtaları ve engelleri hakkında birtakım bilgiler sunulmaktadır. Kur'anî tefekkürün ortaya çıkardığı müspet sonuçlar üzerinde durularak güncel bakımdan gerekli bazı değerlendirmeler yapılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Din, İslâm, Tefekkür, Din-Tefekkür İlişkisi

Giriş

Kur'ân'da yer alan temel kavramlardan biri konumundaki tefekkür kavramı, anlam içeriğinin yanı sıra etki boyutları dikkate alındığında pek çok alanı ilgilendiren bir terim olma niteliğine sahiptir. Zira söz konusu kavram, dinî terminolojide önemli bir yer tutarken aynı zamanda felsefî, ahlakî ve sosyal alanları da kapsayan bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla bu kavramın Kur'ân'da sıkça kullanılması ve pratiğe aktarılmasının vurgulu bir şekilde dile getirilmesi din ile olan ilişkisini yansıtır. Zira ilahî mesajların muhatabı olan insan, zikredilen hususta duyarlılık örneği sergilemek suretiyle dinî pratiklere bunun nasıl yansıtılacağı konusunda gerçek bir bilgi edinme imkânına kavuşur. Bu bakımdan söz konusu kavramın etimolojik çerçevesinden hareketle içerdiği anlam ve sınırlarının tespiti, dinî tefekkürün anlaşılıp anlamlandırılması bakımından önemi haizdir.

Tefekkür kavramının İslâm düşünce geleneğinde de sıkça konu edinildiği bir gerçektir. İnsanın tefekkür yoluyla Tanrı, Tanrı-evren ve Tanrı-insan ilişkisine dair birtakım tasavvurlarda bulunması, onun dünyada var oluş gayesini anlamaya imkân sunar. Bu imkânın bir neticesi olarak insan olmanın gereklerini yerine getirme eylemini gerçekleştirir. Dolayısıyla insan, kendisinden dinî alanda gerçekleştirilmesi beklenen tefekkürün aynı zamanda kendisine bir sorumluluk olarak da yüklediğinin bilincinde olması gereken bir varlıktır. Böylece insan, kendisini evrendeki diğer varlıklardan ayırt eden önemli bir niteliğe göre hareket etme imkânına kavuşur.

Bu çalışmada öncelikle din ve tefekkür kavramı üzerinde durulacaktır. Ardından da Kur'ân'da tefekkür ile ilgili âyetlere yer verilmek suretiyle bu konuda Kur'ân'ın nasıl bir perspektif çizdiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bunun yanı sıra din ile tefekkür arasındaki ilişkinin mahiyeti üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede tefekkür eyleminin dinî alanda olduğu kadar ferdî ve sosyal ha-

yatta da etki ettiği müspet sonuçlara değinilecektir. Diğer taraftan, tefekkür hadisesinin nasıl algılandığı, bunun dinî algı ve zihniyet açısından ne gibi sonuçlara yol açtığı üzerinde durulacaktır. İslâm dünyasında dinî tefekkürün yanlış algılanmasına bağlı olarak ortaya çıkan ve ileride ortaya çıkması muhtemel olumsuz etkilere yer verilecektir. Dolayısıyla dinî tefekkür çerçevesinde sergilenen menfi tavırların yol açtığı sonuçlara dikkat çekilecektir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de hâlâ güncelliğini koruyan bu hususun telafisi için nasıl bir yöntem belirlenmesi ve ne şekilde hareket edilmesi gerektiği meselesine de değinilecektir.

1. Din Kavramı

Din kelimesi, etimolojik olarak Arapça “deyn” kökünden isim olup, “âdet, durum; ceza, mükâfat; itaat, hesap, İslâm” gibi anlamları içerir. Mezkûr kavram, Kur’ân’da doksan iki yerde geçmektedir. Üç âyette ise değişik türevleri mevcuttur.¹ Buna göre Kur’ân’da yer alan âyetlerde din, “zül, yönetme-yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, tevhid, İslâm, şeriat, hüdûd, âdet, ceza, hesap ve millet” anlamlarında kullanılmıştır. Örneğin, Fatiha suresinde yer alan din kavramı ceza (karşılık), mükâfat, hüküm ve hesap gibi anlamları içerir.² Nûr suresinin 25. âyetindeki din kelimesi de,³ tam olarak ceza manasını karşılayan bir kavramdır.⁴

Kur’ân’da din kelimesi bir taraftan ulûhiyeti ifade ederken diğer yandan da ubûdiyyeti kapsayan bir manayı haizdir. Buna göre din, yaratıcı ve kendisine ibadet edilen Tanrı’ya nispetle, “hâkim olma, itaat altına alma, hesaba çekme, ceza-mükâfat verme”; yaratılan ve ibadet eden kula kıyasla da “boyun eğme, aczini anlama, teslim olma, ibadet etme” anlamlarını içeren bir nitelik taşır. Bütün bu verilerden hareketle dini, Tanrı ile insan arasındaki münasebeti düzenleyen kanun, nizam ve yol şeklinde tanımlamak mümkündür.⁵

Gerek ödül gerekse ceza şeklinde karşılık anlamına gelen din, tâbî (uyan)-kudret sahibi metbû (uyulan) ilişkisini ifade eder. Dinin kaynağı ve ilk ortaya çıkışı hakkında Batılı bilim adamları ile Müslüman bilginler arasında bazı temel farklılıklar mevcuttur. İslâmî anlayışın din telakkisi, genel olarak bireyin yaratılış gayesine uygun bir şekilde hayat sürdürebilmesi ve bunu da belli bir disiplin içinde gerçekleştirebilmesi için kendisine rehber-

¹ Tevbe, 9/29; Sâffât, 37-53; Vâkıa, 56/86.

² Fâtiha, 1/4.

³ “O gün Allah, onlara kesinleşmiş cezalarını tastamam verecek ve onlar Allah’ın apaçık gerçek olduğunu bileceklerdir.” Nûr, 24/25.

⁴ Günay Tümer, “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 9 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 312-314.

⁵ Tümer, “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 9 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 314.

lik eden kurallar bütünü şeklinde formüle edilebilir. Din, Tanrı'nın kutsal buyruk ve egemenliği ile insanın uyum ve bağlılığına dayalı ilişkileri düzenleyen bir kurumdur. Tanrı katında din ve dindarlığın değer taşıması, iradî bir teslimiyet prensibine bağlıdır. Dolayısıyla din, akıl sahiplerini kendi istek ve iradeleriyle iyiliğe ve mutluluğa yönlendiren bir kurum olup, insanın kendi seçimine dayalı eylemlerini düzenleyen ilahî bir kanun niteliği taşır.⁶

Dinin birçok bilgin tarafından ıstılâhî yönden de tanımının yapıldığını görüyoruz. Örneğin, Seyyid Şerif Cürcanî (ö. 1413), *et-Ta'rifât* adlı eserinde dini şöyle tanımlamaktadır:

“Din, akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği gerçekleri kabul etmeye çağıran ilahî bir kanundur.”⁷

Yirminci yüzyılın önemli mütefekkirlerinden biri olan Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942)'a göre, "Din, zevilukulü hüsnî ihtiyarlariyle bizzat hayırlara sevkeden bir vaz'ı ilâhîdir."⁸ Onun din ile ilgili başka bir tanımlamasına göre: "Din, irade ile yapılan hayırlar için vazife ve mükellefiyetler yükleyen ilâhî kanunlardan ibarettir."⁹ Görüldüğü üzere Elmalılı, dini ahlakî açıdan tanımlamak suretiyle onun, irade ile yapılan erdemli davranışlar için görev ve sorumluluklar yükleyen ilahî kanunlardan ibaret olduğunu belirtmektedir.¹⁰

Biraz önce verilen din hakkındaki tanımlar, hak din için yapılmış tanımlardır. Bu tanımlardaki ortak nokta ise dinin ilahî kaynaklı olduğunun vurgulanmasıdır. Dolayısıyla gerçek din, beşer kaynaklı olamaz. Diğer taraftan bu tariflerde dinin akıl ve irade ile ilişkisine de işaret edilmiştir. Bu durum ise dinin bir bilgi ve tercih konusu olduğu anlamını içerir. Öte yandan dinin insanları hayır olana yönelten bir kanun şeklinde tanımlanması, onun aynı zamanda bir aksiyon alanı olduğuna delalet eder.¹¹ İşte bu durum, ele almış olduğumuz din-tefekkür ilişkisinin boyutlarını belirlemeye

⁶ Hayreddin Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), I:522-523.

⁷ Cürcanî, *Kitâbü'r-Ta'rifât*, thk. Abdurrahman Umeyra, Âlemü'l-Kütüb (Beirut: 1987), 141.

⁸ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 1:83.

⁹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Hz. Muhammed Aleyhisselâmın Dini İslâm: 2 bölümü) Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979, 4:7; Elmalılı'nın benzer tanımına göre, "Din, hayr-i iradîye müte'allik vazife ve mükellefiyet tahmil eden kanun-i ilahîden ibarettir." Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 222.

¹⁰ Hatice Toksöz, "Elmalılı Hamdi Yazır'da Ahlakın Dini Temeli", *Diyanet İlmî Dergisi* (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır-Özel Sayı-), 51, sy. 3 (Ankara 2015): 259.

¹¹ Tümer, "Din", 315.

ışık tutacak niteliktedir. Zira dinin akıl ve irade boyutuna işaret edilmesi, onun tefekkürle olan ilişkisini de gündeme getirecektir. Diğer taraftan dinin aksiyon alanı, ahlakî sahayı ilgilendiren bir özelliğe sahiptir. O hâlde, tefekkürün dinî-ahlakî alanı ilgilendiren bir boyutu söz konusudur.

İçinde yaşadığımız dünyada İslâm'ın dışında birtakım inanç sistemleri mevcuttur. Bu durum Kur'ân'da da zaman zaman zikredilen bir husustur. Fakat bizzat Kur'ân, Tanrı katında gerçek dinin İslâm olduğunu vurgulamaktadır. Bu hususu, “*Allah katında din, şüphesiz İslâmiyet'tir.*”¹² meâlindeki âyet açıkça vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu husustan hareketle çalışmamızda, İslâm dininin tefekküre verdiği önemi ve bunun yansımalarından hareketle din ile tefekkür arasındaki münasebet ele alınacaktır.

2. Tefekkür Kavramı

Tefekkür kavramı Arapça f-k-r kökünden tefe'ul vezninde türetilmiş masdar bir kelime olup, Türkçe'de “düşünme, düşünüş” anlamlarını içerir. Arapça'da tefekkür kavramının yanı sıra nazar, tedebbür, i'tibâr ve taakkul (akl) kavramları da aynı manayı kapsar. Asıl anlamı itibarıyla “gözle bakmak” anlamına gelen nazar, “kalp gözüyle bakmak, düşünmek” manasında kullanılmasının yanı sıra, “bir şey hakkında tefekküre dalmak, nazârî araştırmalarda bulunmak” gibi anlamları kapsayan bir kavramdır. Fıkr kökünden türeyen tefekkür de aynı anlamı içeren bir özellik taşır. Nazar ve tefekkür, “bir işin akıbeti konusunda düşünmek” manasına gelir. Tedebbür ise, “bir işin sonucunu başından hesap etmek” anlamında olup, aynı kökten gelen tedbîr de, tedebbürün sonucu itibarıyla “gereken önlemi almak” anlamını ifade eder. İ'tibâr kavramı da tedebbürle yaklaşık olarak benzer anlam içeriğine sahiptir. Şayet düşünme tedebbürde olduğu gibi, geleceğe değil de geçmişe yönelik olduğu takdirde tezekkür olarak adlandırılır. Tezekkür ise, “hatırlama, anma” anlamında kullanılan bir kavramdır. Zikir ve tezekkür, sözlük anlamı bakımından aynı anlamdadır ki, “hem lisan ile anma hem de kalp ile hatırlama, akıldan geçirme” demektir. Akletmek manasına gelen akl masdarı, “teorik ve pratik meseleler üzerinde düşünmek” anlamında kullanılan bir ifadedir.¹³

Tefekkür kavramı hakkında birçok İslâm bilgininin tanım yaptığını görüyoruz. Ancak çalışmamızın boyutunu dikkate olarak bunlardan sadece Seyyid Şerif Cürcanî'nin tanımıyla iktifa edeceğiz. Ona göre, “Tefekkür, kalbin, varlığın talep edilen manalarını idrak edebilmek için tasarrufudur; kalbin kendisiyle hayrı ve şerri, fayda ve zararı gördüğü kandilidir. Kendisinde tefekkür bulunmayan kalp, yolunu kaybetmiş, şaşırmış bir şekilde

¹² Âl-i İmrân, 3/19.

¹³ İlhan Kutluer, “Düşünme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 53.

karanlıklar içinde kalır.”¹⁴ Dolayısıyla tefekkür, aradığını elde etmek için eşyanın anlamları ve kavramları arasında kalbin faaliyette bulunmasıdır; iyilik ve kötülüğü ayırt edebilmek için kalpteki ışıktır. Metaforik bir ifadeyle, hikmet kuşunu avlayıp yakalamaya yarayan bir ağıdır.¹⁵

Tefekkür bir fikir üretme işlemidir ki, bilinenler sayesinde bilinmeyenlere ulaşmayı sağlar. Fakat tutarsız (insicamsız) düşünce tefekkür olarak nitelenemez. Tefekkür, aklın işlemesinden ibarettir ki, bunu bir metaforla ifade edersek, şayet akıl bir makineye benzetilirse tefekkür de söz konusu makinenin çalışması gibidir. Hemen belirtelim ki, tefekkür yalnızca felsefe yönünden değil, inançlar itibarıyla da büyük bir önem arz etmektedir. Zira Kur’ân ve hadislerde tefekkür konusunda pek çok örnek mevcuttur. Tefekkür terimiyle ve bununla eş anlamlı kabul edilebilecek nitelikteki akletmek, anlamak, ibret almak (i’tibâr), bakmak (nazar) gibi deyimleri kapsayan diğer âyetler de dikkate alındığında bunların sayıca beş yüz civarında olduğu görülür. Dolayısıyla yaklaşık olarak her on âyetten biri tefekkür ve onunla ilgili ilahî mesajlardan ibarettir.¹⁶

İrfânî gelenekte biri iman ve tasdikten doğup istidlal sahiplerine, diğeri de ashab-ı şuhûda özgü iki çeşit tefekkürden söz edilir. Zikredilen her iki hâlde de sûfî, Tanrı’nın zâtını değil, O’nun nimet ve kudretini düşünür.¹⁷ Daha sonra yer verileceği üzere, bu yaklaşım Hz. Peygamber’in, Tanrı’nın zâtını değil, onun nimet ve eserlerini düşünmeyi tavsiyesi ile örtüşmektedir.

Görüldüğü üzere, eşyanın mahiyeti ve hakikati hakkında bilgi edinebilmenin yolu tefekkür etkinliğinde bulunmaktan geçmektedir. İyi ile kötüyü, doğru ile yanlış birbirinden ayırabilmek ancak tefekkürle mümkün olmaktadır. Dolayısıyla tefekkür, insanın erdemli davranışlar sergilemek suretiyle yetkin bir konuma gelmesinde son derece önemli olan zihni bir faaliyetdir. Bunun en açık göstergesi de insanlara hidayet rehberi olan Kur’ân’ın sıklıkla tefekküre atıfta bulunmasıdır. Şimdi Kur’ân’ın tefekkür ile ilgili nasıl bir yaklaşım sergilediğine kısaca değinelim.

3. Kur’ân’da Tefekkür

Kur’ân’da insanı düşünmeye sevk ve teşvik eden pek çok âyet mevcuttur. Dolayısıyla akıllı bir varlık olan insanı hedef alan Kur’ân, tefekküre

¹⁴ Cürcanî, *Kitâbü’t-Ta’rifât*, 92; Seyyid Şerif Cürcanî, *Ta’rifât, Tasavvuf İstulahları*, trc. A. Mecdi Tolun, Yayına haz. Abdulrahman Acer (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 107.

¹⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), 476.

¹⁶ Nihat Keklik, *Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri* (İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 193-194.

¹⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 483.

büyük önem verir. Çünkü Kur'ân, insanın birtakım yetilerini kullanarak düşünmesini ister. Bu husus, "...De ki: Görmeyenle gören bir olur mu? Siz hiç düşünmez misiniz?"¹⁸ anlamındaki âyette açıkça görülmektedir. Diğer taraftan Kur'ân, insana bahşedilen birtakım yetileri gerektiği gibi kullanmayan insanları kınamaktadır. Sözü edilen husus Kur'ân'da, "*Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir.*"¹⁹ meâlindeki âyette belirtilmektedir.

Kur'ân'da tefekkürü konu alan âyetleri başlıca iki gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi, Kur'ân üzerinde tefekkürdür. Çünkü Kur'ân, Tanrı tarafından insanlara onun mana ve hükümlerini anlamaları için gönderilmiş bir kitaptır. İkinci grup ise, varlıklar üzerine tefekkürü konu alan âyetlerden müteşekkildir. Birinci gruba örnek teşkil etmesi bakımından bazı âyetleri meâlen zikrelelim:

"(O peygamberleri) apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamam ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'ân'ı indirdik."²⁰

"Onlar bu sözü (Kur'ân'ı) hiç düşünmediler mi? Yoksa kendilerine, önceki atalarına gelmeyen bir şey mi geldi?"²¹

"Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var?"²²

"Andolsun biz, Kur'ân'ı düşünüp öğüt almak için kolaylaştırdık. Var mı düşünüp öğüt alan?"²³

Görüldüğü üzere Kur'ân üzerinde düşünmek, onu doğru bir şekilde anlamak ve anlamlandırmak kişiye yüklenmiş bir sorumluluktur. Dolayısıyla Kur'ân'ın buyruk ve yasakları çerçevesinde hareket ederek hedeflediği yoldan gitmek, bu suretle de mutlu olmak insan için tabii bir haktır. Bu hususu gerçekleştirmek için de Kur'ân'da kullanılan dilin yanı sıra aklen, düşünce seviyesi ve kültür bakımından da onun seviyesine ulaşmaya çaba göstermek gerekir.²⁴

İkinci grubu oluşturan, yani varlıklar üzerine tefekkürü konu alan âyetlere gelince, bunlar insanın bizzat kendisi ve kendisini çevreleyen varlıkla-

¹⁸ En'âm, 6/50.

¹⁹ A'râf, 7/179.

²⁰ Nahl, 16/44.

²¹ Mü'minûn, 23/68.

²² Muhammed, 47/24.

²³ Kamer, 54/17; 32.

²⁴ Mustafa Çetin, "Kur'ân'da Tefekkür Kavramı", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8 (İzmir:1994), 45-46.

rı tefekkür etmeyi esas alan bir nitelik taşırlar. Şimdi bunlardan birkaçına yer vermek istiyoruz.

*“Onlar, kendi nefisleri (nin yaratılış incelikleri) hakkında hiç düşünmediler mi? Hem Allah, gökler ile yeri ve ikisi arasındakileri ancak hak ve hikmete uygun olarak ve belirli bir süre için yaratmıştır. Şüphesiz insanların birçoğu Rablerine kavuşacaklarını inkâr ediyorlar.”*²⁵

*“O, yeri yayıp döşeyen, orada dağlar, nehirler meydana getiren, orada her türlü meyveden (erkekli-dişili) iki eş yaratandır. O, geceyi gündüze bü-rüyor. Şüphesiz bunlarda, düşünen bir kavim için (Allah’ın varlığını gösteren) deliller vardır.”*²⁶

*“Göklerdeki ve yerdeki her şeyi kendi katından (bir nimet olarak) sizin hizmetinize verendir. Elbette bunda düşünen bir toplum için deliller vardır.”*²⁷

Her akıl sahibi insan, aklını gerektiği gibi kullanmak suretiyle Tanrı’nın yarattığı eserleri gözlemlene sonucunda onları yaratan sınırsız bir güce sahip Yaratıcı’nın varlık ve birliğini kavrama imkânına sahip olabilir. Me-sele sadece bununla da sınırlandırılmamalıdır. Çünkü asıl olan, Kur’ân’ın hedef gösterdiği incelik ve dinamikliği kavramaktır. O hâlde Kur’ân’ın doğru bir şekilde anlaşılabilir değerlendirilmesi ve bu çerçevede uygulama alanına aktarılması esastır. Zikredilen hususta alınması gereken en güzel örnek ise Hz. Peygamber’dir. Çünkü O, akıl, tefekkür ve muhakemeye büyük önem vermiş; Kur’ân’ın manasını insanların yetenek ve kapasitelerine göre açıklayıp yorumlamıştır. Dolayısıyla körü körüne ezberciliğe müsaade etmemiştir. Bu çerçevede Hz. Peygamber’in akıl yetisini kullanma, düşünme, çalışma ve ilim elde etme ile ilgili pek çok beyan, emir ve tavsiyeleri mevcuttur.²⁸ Nitekim Hz. Peygamber, *“Bir saatlik tefekkür, içinde tefekkür bulunmayan bir yıllık (yahut da altmış yıllık) nafile ibadetten hayırlıdır.”*²⁹ buyurmaktadır. Diğer bir rivayet ise, *“Allah’ın nimetleri ve eserleri üzerinde düşününüz. Fakat onun zâtı hakkında fikir yürütmeyiniz.”*³⁰ şeklindedir. Hz. Peygamber’e atfedilen bu rivayetten anlaşıldığına göre Hz.

²⁵ Rûm, 30/8.

²⁶ Ra’d, 13/3.

²⁷ Câsiye, 45/13.

²⁸ Mustafa Çetin, “Kur’ân’da Tefekkür Kavramı”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 8 (İzmir: 1994): 47-50.

²⁹ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ ve muzilu’l-ilbâs amme’s-tehera mine’l-ehâdisi alâ elsîne-ti’n-nas*, Beyrut: 1351, I: 310,

³⁰ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, I:310. Bu rivayete temkinli yaklaşılması gerektiği hususunda Bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 91-92, 260.

Peygamber, Tanrı'nın zâtı dışında her konuda düşünme etkinliğinde bulunmaya müsaade etmiştir.³¹

Hz. Peygamber, Kur'ân'da daima bilme, akletme, yani akıl yürütme, düşünüp ibret alma, gezip görerek inceleme, sorup öğrenme, tefekkür etme, yani Tanrı, kâinat ve kendi varlık sebebi hakkında düşünme gibi asli görev ve sorumlulukları açıkça belirtilen insanı merkeze alarak ona yol göstermeyi hedeflemiştir. Öyleyse insanın Kur'ân'ın belirlediği görev ve sorumluluklar karşısında kayıtsız kalması, yani ilahî seslenişleri dikkate almaması düşünülemez.

3. Din-Tefekkür İlişkisi

Din ile tefekkür arasında mutlak bir ilişki mevcuttur. Zira İslâm'ın kutsal kitabı olan Kur'ân, insanların dinî hükümleri doğru anlayabilmeleri için düşünme etkinliğinde bulunmalarını ve akıllarını doğru bir şekilde kullanmalarını öğütler. Çünkü Kur'ân, “Bu Kur'ân, âyetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır.”³² meâlindeki âyetle hem bizzat kendini tanımlamakta hem de âyetlerin indiriliş gayesinin düşünme ve öğüt alma esasına dayalı olduğunu beyan etmektedir. Başka bir âyette ise, “*Bilin ki Allah, yeryüzünü ölümünden sonra diriltmektedir. Düşünesiniz diye gerçekten, size âyetleri açıkladık.*”³³ diye buyrulmaktadır. Meâlen zikredilen bu âyette, kurumuş yeryüzünün yağmur sebebiyle hayat bulması vurgulanarak, bu ve benzeri delillerin açık bir şekilde ifade edilmesi, insanların düşünüp, âyetlerin mana ve işaretlerini anlamak suretiyle ibret almaları içindir.³⁴ “*Allah'ın izni olmadıkça, hiçbir kimse iman edemez. Allah, azabı akıllarını (güzelce) kullanmayanlara verir.*”³⁵; “*Yine şöyle derler: Eğer kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık.*”³⁶ meâlindeki âyetlerde ise, akli öngörülen şekilde kullanmamanın yol açtığı olumsuz sonuçlar açık bir şekilde ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla zikredilen âyetler, Kur'ân'ın çizdiği sınırlar çerçevesinde akli kullanmanın önemini vurgulamaktadır.

Kur'ân, körü körüne inanan bir topluluğu asla tasvip etmemektedir. Aksine, akli yetilerini gerektiği gibi kullanan, varlığın hakikatini idrak edebilmek için tefekkür eden ve birtakım işleyiş ve olaylardan ibret alan bir toplumun oluşmasını hedeflemektedir. O, kozmik düzene dikkat çekmek sure-

³¹ Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Konya: Hü-Er Yayınları, 2000), 29.

³² Sâd, 38/29.

³³ Hadid, 57/17.

³⁴ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, c. 14 (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1979), 5778.

³⁵ Yûnus, 10/100.

³⁶ Mülk, 67/10.

tiyle Tanrı'nın varlık ve kudretinin belgelerinin kavranmasını talep etmektedir. Bu bakımdan Kur'ân, göklerde ve yerde cereyan eden hadiseleri gözlemleyerek onlar üzerinde düşünmenin gerekliliğine dair emredici bir tavır sergilemektedir. İlahî mesajları dikkate almak suretiyle hareket eden insanları hidayete eren kimseler olarak nitelemekte, bu konuma gelebilmek için de sahip oldukları akıl yetisini iyi kullanmaları gerektiğini vurgulamaktadır.³⁷

İslâm dünyasında yetişen bazı düşünürler, dinin tefekkür boyutunu göz ardı etmemek için din ile felsefe arasında bir ilişkinin olup olmadığı meselesini araştırma alanları kapsamına dâhil etmişlerdir. Burada din ile felsefeyi uzlaştırma çabalarının temel hedefinin, Kur'ân'ın felsefî yorumuna zemin hazırlamaktan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Meseleyi daha özele indirgediğimizde, din ile tefekkür arasında kurulan ilişkiden hareketle problemin temellendirildiği görülmektedir. Zira Kindî (ö. 866 ?), dinin ilahî, felsefenin ise beşerî kaynaklı olduğunu belirtmekle beraber, bunları uzlaştırma çabası göstermiş; dolayısıyla Kur'ân'ın felsefî yorumu için kendisinden sonraki düşünürlere bir bakıma kapı aralamıştır.³⁸ Gerek Farabî (ö. 950) gerekse İbn Sina (ö. 1037)'ya göre de din ile felsefe arasında konu ve amaçları yönünden bir paralellik mevcuttur. Aralarındaki fark ise hedeflenen amacı gerçekleştirmek için takip edilen metot yönüyledir. Dolayısıyla her iki düşünür açısından hakiki din ile gerçek felsefe, nihai olarak idealize edilen toplumu oluşturmak ve bireylerine ise mutlak anlamda mutluluğu kazandırmak bakımından birbiriyle çatışmayan iki alandır.³⁹

İbn Rüşd (ö. 1191) de din ile felsefe arasında sıkı bir ilişki olduğunu, bu iki alanın birbirine aykırı olmadıklarını söyler. Zira ona göre din ile felsefe birbiriyle âdeta iki dost, iki kardeş gibidir. Keza felsefe dinin arkadaşı ve sütkardeşidir. Dolayısıyla ikisi tabiatları itibarıyla kardeş, cevher ve özleri bakımından da dostturlar.⁴⁰ İlahî dinlerin her biri vahye dayanır, akıl ise din ile iç içe bulunur.⁴¹ Esasen İbn Rüşd, felsefenin var olması bakımından

³⁷ Zümer, 39/18.

³⁸ Ahmet Fuad el-Ehvanî, "Kindî", trc. Osman Bilen, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, c. II (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 39 vd.

³⁹ Geniş bilgi için Bkz. Kemal Sözen, "Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Dinin Günümüz Türkiye'sinde Yorumlanması Sorunu", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, sy.1 (2011): 20.

⁴⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, nşr. A. Nasrî Nâdir (Beyrut: Daru'l-Mesrik, 1986), 58; Türkçe trc. *Faslu'l-Makâl Felsefe-Din İlişkisi*, trc. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 115.

⁴¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, nşr. Süleyman Dünya (Kahire: Daru'l-Maarif, 1968), II: 869; Türkçe trc. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, trc. Kemal Işık, Mehmet Dağ (Samsun: OMÜ Yayınları, 1986), 330.

varlığı araştırdığını, Tanrı'ya delaleti yönünden de onu değerlendirdiğini ifade eder. Varlık hakkındaki bilginin mükemmelleşme derecesine göre Tanrı'ya dair bilginin de o oranda artacağını belirtir. Dinin de var olanları akıl ile değerlendirmeyi ve bu yöntemle de onların bilgisini araştırmayı tasvip ettiğini söyler. Bazı âyetlerden hareketle⁴² zikredilen hususun bizzat Kur'ân tarafından teşvik edildiğini vurgular. Bu konuda daha pek çok âyetin bulunduğunu, dolayısıyla dinin varlığı akletmeyi ve onları değerlendirmeyi vacip kıldığını, değerlendirmenin ise “bilinenden bilinmeyi çıkararak” prensibine dayalı olduğunu zikreder.⁴³

Kur'ân'a göre akli tefekkür, insanın varlık sebebi ve aynı zamanda onun en aslı görevidir. Fakat zihni bir etkinliğin akli tefekkür olarak değerlendirilebilmesi duyu, duygu, inanç ve davranış bütünlüğünü gerektirir. Bunun yanı sıra, birey-toplum ve dünya-ahiret dengesini hedef olarak belirlemesi şarttır. Öte yandan akli tefekkürün zan, tahmin ve taklitten uzak olması, diğer bir anlatımla güvenilir delillerle beslenmesi zarureti söz konusudur. Dolayısıyla tefekkür, Kur'ân'ın “akletmezlik” olarak nitelendirdiği boş zihni çabalardan uzak bir nitelikte olmalıdır.⁴⁴

Kur'ân'ın emrettiği akli tefekkür, pratik yansımaları bakımından önemlidir. Zira insan, evrende gerçekleşen olayları sebep ve sonuçları itibarıyla analiz edip sentezlemek suretiyle birtakım yargılara ulaşabilir. Bu yargılardan en önemlisi, her şeyi var eden, belli bir sistem içinde düzenleyen bir Yaratıcı'nın var olması gerektiği önermesidir. Kişi; yaratan, her şeye gücü yeten, dilediğini yapan yüce bir varlığa iman etmek suretiyle taklide dayalı bir inanç aşamasından gerçek bir iman noktasına ulaşabilir. Tanrı'nın hikmete bina her şeyi yerli yerinde ve belli bir ölçüye dayalı yarattığını kavrar. Kendisinin sınırlı da olsa akıl ve irade yetisiyle donatıldığını, bu temel özellikleri sebebiyle evrendeki diğer canlılardan üstün bir konumda olduğunu idrak eder. Dolayısıyla göklerin ve yerin hak ve hikmete uygun olarak yaratıldığını, kendisinin de güzel bir şekilde formatlandığını⁴⁵ düşünür. Kendisini yaratan, şekillendirip ölçülü yapan, dilediği biçimde var eden Rabbine⁴⁶ karşı sorumluluk bilinciyle hareket eder. Bu bakımdan, “*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*”⁴⁷ şeklindeki mesajı dikkate alıp, gereğini yerine getirir.

⁴² Haşr, 59/2; A'râf, 7/185; En'âm, 6/75; Ğâşiye, 88/17-18; Âl-i İmrân, 3/191.

⁴³ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, 26-27; trc. Bekir Karlığa, *Felsefe-Din İlişkisi*, 64-65.

⁴⁴ Hüseyin Sarioğlu, “Kur'ân'da Akli Tefekkürün Boyutları”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları II*, ed. Bedreddin Çetiner, Yayına haz. İsmail Kurt ve S. Ali Tüz, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi 34 (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), 154.

⁴⁵ Teğâbün, 64/3.

⁴⁶ İnfîtâr, 82/6-8.

⁴⁷ Zâriyât, 51/56.

Tefekkür ve tezekkür sonucunda birey pek çok kazanımlar elde eder. Bunlardan en önemlisi arınma ve temizlenmedir. Zira arınma, kişide fizyolojik, biyolojik ve psikolojik açıdan değişim ve dönüşüme neden olur. Başka bir anlatımla, insan hem bedenî hem zihnî hem de ruhî yönden birtakım değişim ve dönüşümler yaşar. Diğer taraftan, tasfiye diye adlandırılan saflaştırma ve temizleme gerçekleşir ki, bu durum arındırma ve saf hâle getirme işlemidir. Dolayısıyla marifet ve irfan prensipleri çerçevesinde kalbin temizlenmesi ve dünyevî her türlü hastalıklardan arınması gerçekleşir.⁴⁸

Tefekkür etmenin yansımalarından diğer birisi de kalbin iyiyi ve kötüyü birbirinden kesin bir bilgiye dayalı olarak temyiz etmesini sağlamasıdır. Şayet tefekkürün zenginliği elde edilemez ise kalbin ışığı tükenir, dolayısıyla enerjisi biter. Bu durumda ise sağlam ipi (urvetü'l-vuskâ) yakalaması zorlaşır; hakikat ve doğru yoldan (sırât-ı müstakîm) sapar. Neticede karanlıklar içinde boğulup gider.⁴⁹ Görüldüğü üzere din ile tefekkür arasında mutlak bir ilişki mevcuttur. İnsanın hakikati elde edebilmesi ve Kur'ân'ın belirlediği yoldan sapmaması tefekkür ile mümkündür.

Kur'ân'ın ifadesiyle, yeryüzünde “halife” sıfatıyla var edilmiş,⁵⁰ şan ve şeref sahibi ve yaratıkların birçoğundan üstün kılınmış bir varlık olan insandan⁵¹ beklenen tutum ve davranış, yaratılış gayesine uygun hareket etmesidir. Düşünce tarihimizde “insan-ı kâmil” kavramıyla formüle edilen mükemmel insan niteliğine sahip olmak, akli tefekkürün ürünüdür. Çünkü bu konuma gelebilmek, akıl ve düşünce birlikteliği çerçevesinde iyi niyete bağlı, iradeli davranışların sergilenmesiyle doğru orantılıdır. Başka bir anlatımla, kişinin bilinçli ve özgür iradesi doğrultusunda sorumluluk duygusuyla hüküm vermesi ve ona göre eylemlerde bulunması, ahlakî bakımdan şarttır. Bütün bu hususları dikkate alan insan, Allah'a ideal bir şekilde yakınlaşma çabası içinde olur. Dolayısıyla yetkin insan, ahlakî bakımdan erdemli davranışlar sergiler. Gerçek tefekkür etkinliğinde bulunan kişi nefisini eğitir ve her türlü kötülükten arındırır. Kur'ân'ın, bireyin dünya ve ahiret mutluluğunu elde edebilmesi için ortaya koyduğu ahlakî ilkeleri uygulama alanına aktarır. Dolayısıyla anne ve babaya saygı, iyiliği emretme, kötülükten sakındırma, hak, adalet, doğruluk, cömertlik, alçak gönüllülük, merhamet, sevgi ve hoşgörü gibi ahlakî erdemleri dikkate alıp, bunlara riayet eder. Erdemsiz olarak nitelenen davranışlardan şiddetle kaçınır. Böylece Kur'ân'ın idealize ettiği bir insan portresi sergiler.

İnsana özgü olan tefekkür, Kur'ânî boyut kazanmak suretiyle daha mükemmel bir konuma ulaşabilir. Tıpkı ruhun üflenmesiyle bedenın canlan-

⁴⁸ Bayram Ali Çetinkaya, “Tefekkür Tezekkür ve Arınma”, *Bilgiden Hikmete, Diyanet Aylık Dergi* (Mayıs 2006): 38.

⁴⁹ Çetinkaya, “Tefekkür Tezekkür ve Arınma”, 38.

⁵⁰ Bakara, 2/30; En'âm, 7/165.

⁵¹ İsrâ, 17/70.

ması gibi, insandaki tefekkür yeteneği de Kur'ân tefekküründen beslendiği takdirde dinamik bir yapıya kavuşur. Diğer taraftan Kur'ânî tefekkür sayesinde insan, evreni yaratan Allah'ı tanıma ve O'na iman etme, neticede kendisinden beklenen şekilde yaratılış gayesine uygun bir şekilde hareket etme imkânına kavuşur. Dolayısıyla taklide dayalı bir nitelik taşıyan imanın tahkiki iman seviyesine yükselmesi Kur'ân'a dayalı tefekkür ile gerçekleşir. Mezkûr seviyeye ulaşan insan, kâmil bir mümin olma vasfını kazanır. Evrendeki eşya ve olaylara bakıp tefekkür ederek bunların gerçek nedeninin Tanrı olduğunu kavrar. Bütün bunların yanı sıra, enfûsî ve afakî delillerden hareketle fikrî bakımdan yeni bilimsel keşiflerin zeminini elde etmeyi başarır. Bu bakımdan Kur'ân'ın insanlığa hedef olarak belirlediği hususları gerçekleştirme imkânını elde eder.⁵²

Hikmetsiz nadiren hayra erişilebilirken, bir hikmet ile binlerce hayrın elde edilmesi mümkündür. Hikmet, hem dünyanın hem de ahiretin hayrını içerir. Dolayısıyla hikmetsiz hayır âdeti bir var bir yok gibidir. Hikmeti elde etmenin kaynağı ise tefekkürdür. Böyle bir konuma ulaşmak da temiz akıl ve kalp ile mümkün olabilir. Allah'ın insana bir lütuf olarak verdiği akli şeytanın vesveselerine teslim edenler gerek iç gerekse dış dünyaları itibarıyla tefekkür ve tezekkür edemezler. Bu tür insanlar ya hiç düşünmezler ya da düşünseler bile hayır ve hakkı seçemezler. Böylesi bir durum hikmet yolunda yürümeye engeldir. Bu bakımdan Tanrı'nın ilahî bir lütfu olan hikmet, halis akıl sahiplerine nasip olabilir. Binaenaleyh akıl ve doğru bir seçim hikmetin şartı, tezekkür de kaynağıdır.⁵³ Nitekim Kur'ân'da, "*Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar.*"⁵⁴ buyrulmaktadır.

Tefekkür etme yetisine sahip olan insan, diğer varlıklar içinde sadece kendisine bahşedilen bu yetiyi Kur'ânî tefekkür ile mayaladığı takdirde gerçek ve ideal hüviyetine kavuşturma imkânını elde eder. Zira Kur'ân'ın kazandırmış olduğu tefekkür, beşerî tefekkür açısından önemli olup, ona bir nevi ruh ve hayat kazandırır. Ne var ki, gerçek manada bir tefekkürün oluşması ve mükemmellik açısından hedeflenen noktaya ulaşmasında birtakım vasıtalar söz konusudur. Bu hususta duyular, akıl ve kalp tefekkür için birer vasıta. Duyular aracılığıyla âlemi müşahede eden ruh, kalbi harekete geçirmek suretiyle akıl alanında tefekkür gerçeğinin yansımaları sağlar.⁵⁵

⁵² İbrahim Akgün, "Kur'ân Perspektifinde Tefekkür ve Vasıtaları", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (Nisan: 2013): 78-79.

⁵³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* II (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 914.

⁵⁴ Bakara, 2/269.

⁵⁵ Akgün, "Kur'ân Perspektifinde Tefekkür ve Vasıtaları", 57.

Kur'ân'ın öğüt verdiği şekilde düşünme etkinliğinde bulunan ve akıllarını iyi yönde kullanan insan, dinî mesajları doğru bir şekilde anlar ve anlamlandırır. Körü körüne inanmak yerine akıl ve muhakeme yoluyla gerçeğe ulaşır. Aksi tutum ise taklide dayalı bir din anlayışının benimsenmesine yol açar. Bu bakımdan taklitçi yaklaşım, tarihî süreç içinde şekillenen ve birtakım kültürel motiflerle bezenen bir İslâm algısına yol açar. Böylesi bir algılama biçimi her hâlükârda özden farklılaşmış bir din tasavvuruna sebep olur.⁵⁶

İnsanın tefekkür etkinliğinde bulunabilmesinin başlıca vasıtalarından biri olan duyular, fizikî âlemin gözlemlenip incelenmesini sağlar. Dolayısıyla insan, görme ve işitme vasıtaları olan göz ve kulak ile tefekkür gerçekleştirebilir. Fakat Kur'ân'ın çerçevesini çizdiği tefekkür hedefine ulaşmak, sıhhatli çalışan duyuları gerekli kılar. Öyleyse insan ile kendi dışındaki varlıklar arasında bağlantıyı kuran, yani insan-kâinat ilişkisini sağlayan temel vasıtalar göz ve kulaktır. Zira Kur'ân, çeşitli âyetlerle birer tefekkür vasıtası olan gözlere dikkat çekmektedir. Bu hususa örnek olması açısından, *“De ki: O, sizi yaratan ve size kulaklar, gözler ve kalpler verendir. Ne kadar da az şükrediyorsunuz!”*⁵⁷ meâlindeki âyeti zikredebiliriz. İnsan göz nimeti sayesinde nazar, akıl ve tecrübe vasıtasıyla pek çok ilmin ortaya çıkmasına vesile olacak tekvinî âyetleri görür ve tefekkür eder. Dolayısıyla gözü sadece görmeyi sağlayan maddî bir organ şeklinde değerlendirmek gerekir. Çünkü göz, gören ve gördüğünün şuuruna varıp, delalet ettiği anlamı kavrayarak bunun da ötesindeki hikmeti idrak eden bir organ niteliğindedir. O hâlde göz, Tanrı'nın var ettiği eşyaya bakıp, tefekkürle yoğunlaşmak amacıyla yaratılmıştır ki, bu bakımdan değer kazanmıştır. Kulak ise insanın hak sözü, yani Kur'ân'ı dinlemesi, bunun da ötesinde anlaması için insana lütuf olarak verilen bir organdır.⁵⁸ Kulak, iç ve dış dünyadan aldığı sesler vasıtasıyla tefekküre alt yapı oluşturur. Kulağın tefekkür işleminde vasıta görevini gerektiği gibi yapması beklenir. Tıpkı hayvanlarda olduğu gibi, aldıkları sestten bir mana çıkaramayan, tefekküre vasıta yapılamayan kulağın herhangi bir değeri yoktur.⁵⁹

Akıl ve kalp de tefekkür için bir vasıta. Akıl; düşünme, anlama, kavrama yeteneğinin yanı sıra, Tanrı'nın hitabını anlamak için bir vasıta olma niteliği taşır ki, bu yeti sayesinde insan, hayvandan ayrılır. Bu yetiyi kullanan insan, Kur'ân rehberliğinde bazı ilahî gerçekleri anlayıp kavrayabilir. İnsanın, akli düşünme eylemi açısından etkin hâlde kullanması, tefekkür,

⁵⁶ Sözen, “Din-Felsefe Bağlamında Dinin Günümüz Türkiye'sinde Yorumlanması Sorunu”, 28-29.

⁵⁷ Mülk, 67/23.

⁵⁸ Mü'minûn, 23/78.

⁵⁹ Akgün, “Kur'ân Perspektifinde Tefekkür ve Vasıtaları”, 58-64.

tedebbür ve taakkulu gerçekleştirmesiyle mümkündür. Bu bakımdan Kur'ân, inanç konusunun yanı sıra, diğer bütün alanlarda aklın düşünme fonksiyonunu yerine getirmesini talep etmiştir. Tefekkürün vasıtası olarak kabul edilen kalpten maksat ise insan vücudunda yer alan maddî kalp değil, duyguların ve fikirlerin kaynağı konumundaki manevî kalptir. Dolayısıyla kalp, insanda gerçek ve mutlak bilginin kaynağı konumundadır. Aynı zamanda her türlü sevgi, nefret, düşünme ve akletmenin merkezidir. Kur'ân'da, “*Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Dolaştılar ama ibret almadılar). Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerindeki kalpler (kalp gözleri) kör olur.*”⁶⁰ meâlindeki âyet, kalbin âdeta tefekkürün bir vasıtası olduğuna işaret eder. “*Onlar, Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var?*”⁶¹ meâlindeki âyetle kalbin tefekkür vasıtası olduğu ifade edilmektedir. Bu eylemi gerçekleştirememesi durumunda ise sanki onun kilitlenmiş gibi bir nitelik taşıyacağı belirtilmektedir.⁶²

Görüldüğü üzere insan, birtakım vasıtalarla tefekkür eylemini gerçekleştirebilmektedir. Bu hususta önemli olan, Kur'ân'ın çizdiği doğrultuda hareket ederek bu vasıtaları yerli yerinde ve gerektiği şekilde kullanmaktır. Bu sayede insan, Kur'ân'ın mesajlarını doğru bir şekilde anlayabilme yetisine sahip olur. Aksi takdirde, tefekkürü engelleyen birtakım perdeler oluşacağı için Kur'ânî tefekkür gerçekleşemez. Dolayısıyla ilahî emir ve yasaklar arzu edilen şekilde anlaşılabilir. Bu bakımdan tefekküre mani olan engellerin ortadan kaldırılması bir zarurettir.

Kur'ân'ın sıkça ve ısrarla vurguladığı tefekkür etme eylemine engel olan hususlara dikkat edip gözden uzak tutulmaması, dinî tefekkürün gerçekleştirilebilmesi açısından son derece önemli bir husustur. Zira Kur'ân, gaffet, ülfet, kibir, taklit ve cehalet gibi unsurların tefekküre mani olacağını belirtir. Tefekkür, insanı manevî gelişim ve ruhî olgunluğa ulaştırmasına karşın, gaffet âdeta bunların engelidir. Zira gaffet, insanı düşünmekten ve muhakeme etmekten, hakikati görmekten ve doğruyu bulmaktan alıkoyan bir husustur. Bu bakımdan Kur'ân, gafil olmama hususunda ikazda bulunur.⁶³ Uygunluk içinde bir araya gelme, çevreye uyum sağlama anlamına gelen ülfet de tefekkürü engelleyen bir durumdur. Âlemdeki ilahî sanat eserlerini sürekli görme neticesinde bunların harika birer sanat eseri olduklarını düşünemez bir hâle gelmek, ibret nazarıyla bakmayı perdeleyeceği için, bu durum tefekküre engel teşkil eder. Bu bakımdan Kur'ân, ülfet perdesini yırtıp, ibret ve hikmeti hatırlatıcı mahiyette bazı mesajlara dikkat

⁶⁰ Hac, 22/46.

⁶¹ Muhammed, 47/24.

⁶² Akgün, “Kur'ân Perspektifinde Tefekkür ve Vasıtaları”, 66-75.

⁶³ A'râf, 7/205.

çeker.⁶⁴ O hâlde kâinata âdeta başka bir boyuttan bakabilmek, ülfet perdesinin ortadan kaldırılmasıyla bağlantılıdır. Bu hususu gerçekleştirebilen kişi, başkalarının göremediği şeyleri görme imkânına kavuşur. İşte ilmî keşiflerde bulunan kimselerin en belirgin vasfı, bu konuma ulaşmış olmalarıdır.⁶⁵

Daha önce belirtildiği üzere, kibir, taklit ve cehalet tefekkür etmeyi engeller. Zira kendini başkalarından üstün görme, onlara karşı büyüklük taslama anlamını içeren kibir, tefekkür kapılarını kapatan kötü bir huydur. Çünkü Kur’ân, yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayan kimselerin, âlemdeki varlığa ibret ve tefekkür ile bakmalarının engelleneceğini bildirmektedir.⁶⁶ Diğer taraftan, taklit de tefekkür ve araştırmaya dayalı hak ve hakikate tâbi olmayı engelleyen bir nitelik taşır. Dolayısıyla başkasına ait söz ve davranışları herhangi bir delile dayanmaksızın olduğu gibi benimsemek, Kur’ân tarafından reddedilmiştir. Keza Kur’ân, körü körüne taklit etmeyi yasaklar.⁶⁷ Çünkü sırf taklit, tahkiki imanın gerçekleşmesine engel olan bir durumdur. Tefekkürü engelleyen cehalete gelince, ilmin zıddı olan cehalet, insanın müşahede edilen eşya ve olayların arka planındaki ilahî iradeyi anlamasına manidir. Kur’ân, bilgiden yoksun kimselerin birtakım gerçekleri algılayamayacaklarını, bir bilgi kaynağına dayanmaksızın Tanrı hakkında gereksiz yere tartışıp duracaklarını ifade eder.⁶⁸ Bu bakımdan zahirden hakikate geçebilmek, cehalet perdesini kaldırıp tefekkür işlemini tatbik etmeye bağlıdır. “Zihni körlük” anlamını içeren cehaletin ortadan kaldırılmasıyla tefekkür kapısının aralanması mümkündür.⁶⁹ Bunun sonucunda da insan, kendisine sunulan dinî mesajları doğru bir şekilde algılama imkânına kavuşur.

Görüldüğü üzere, hakiki tefekkürü engelleyen birtakım hususlar vardır. Bu noktada asıl olan, tefekküre mani olan unsurları ortadan kaldırmaktır. Aksi durumda Kur’ân’ın insanlardan talep ettiği tefekkür etme ve ibret alma eylemi gerçekleşemez. Böyle bir durum, geçmişin bilgi ve düşünce ürünlerini doğru ve gerektiği gibi kullanıp, yeni bilgiler elde etmeyi engeller. Hâlbuki Kur’ânî tefekkür, bireyin yaratılış gayesine uygun hareket etmesini, dolayısıyla erdemli davranışlar sergilemesini ve hayatta karşılaştığı birtakım problemleri çözüme kavuşturmasını sağlar.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de bir kısım insanlar tarafından, Kur’ân’ın ilahî kaynaklı olduğu gerçeğinden hareket ederek, onun hiçbir

⁶⁴ Mesela bkz. Kasas, 28/71, 72.

⁶⁵ İbrahim Akgün, “Tefekkür ve Tefekküre Engel Durumlar”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 (Ekim 2015): 106-109.

⁶⁶ A’râf, 7/146.

⁶⁷ Bakara, 2/170.

⁶⁸ Lokman, 31/20.

⁶⁹ Akgün, “Tefekkür ve Tefekküre Engel Durumlar”, 112-116.

şekilde yoruma tâbi tutulmamasının, dolayısıyla âyetleri üzerinde tefekkür etmeksizin yazıldığı hâliyle metnin anlamının olduğu gibi kabul edilmesi gerektiği düşüncesi benimsenmektedir. Bu fikrin temsilcileri, Kur’ân ve Sünnet’te yer alan esaslara akıl ve re’ye müracaat etmeksizin ve te’vil yöntemini kullanmaksızın olduğu gibi inanmayı kabul ederler. Selefi yöntemi benimseyen bu kimseler, nasları aynen kabul etmek suretiyle müteşâbih âyetleri ve zor meseleleri çözmek maksadıyla aklın hakemliğine ya da te’vile yanaşmazlar.⁷⁰

Diğer bir grup ise müteşâbih âyetler üzerinde düşünerek onları kavramaya çalışmanın gerekli olduğu fikrini benimserler. Böyle bir yaklaşımda esas gaye, taklitten kurtulmak suretiyle delile dayalı bir imanî ön plana çıkarmaktır. Mezkûr tavrın temeli ise dinin bizzat bunu emrettiği anlayışına dayanır. Bu bakımdan dinî nitelikli meselelerin anlaşılıp anlatılabilmesi, tefekkür etme ve aklı yerli yerinde ve gerektiği gibi kullanmaya bağlıdır. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet-i Âme de denilen Halefiyye’nin çizgisinde hareket eden kimseler, müteşâbihler üzerinde düşünmenin ve anlamaya çalışmak için âyetlerin ışığında yorumlamanın zorunlu olduğunu, bunun ise Kur’ân’ın ruhuyla örtüştüğünü düşünürler. Hemen belirtelim ki, burada akla yüklenen sorumluluk, sadece naklin anlaşılması için bir hakem konumunda olmaktan ibarettir.⁷¹

Günümüz İslâm dünyasında ortaya çıkan meselelerin çözümü için Kur’ân’ı çok iyi anlama ve anlamlandırma zorunluluğu vardır. Çünkü Kur’ân hâlen yaşanan ve gelecekte yaşanması muhtemel birtakım problemlerin çözüme kavuşturulup ortadan kaldırılması hususunda insanlara yol gösteren ilahî bir kitaptır. Bu hususu dikkate alarak Kur’ân’ı anlayarak okumak, âyetlerini tefekkür etmek, dolayısıyla gösterdiği hedefler üzerinde düşünüp araştırma yapmak gerekir. Nitekim millî şairimiz Mehmet Âkif (ö. 1936)’in de dikkat çektiği üzere, Kur’ân’ın indiriliş gayesi çok iyi idrak edilmelidir:

“Ya açar Nazm-ı Celîl’in, bakarız yaprağına;
Yâhud üfler geçeriz bir ölünün toprağına.
İnmemiştir hele Kur’ân, bunu hakkıyla bilin,
Ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için!”⁷²

Bilim ve teknolojik bakımdan ileri seviyede olmak ve hatta muasır medeniyet seviyesini yakalayıp onun da ötesine geçmek Kur’ân’da verili olan mesajların doğru okunmasıyla orantılıdır. Böyle bir aşamaya ulaşmak,

⁷⁰ Ethem Rûhi Fığlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri* (İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), 143.

⁷¹ Fığlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, 148.

⁷² Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, nşr. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987), 155.

Mehmet Akif'in de belirttiği şekilde ancak Kur'an'dan ilham alıp o doğrultuda hareket etmekle mümkün olabilir:

“Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı
Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı.”⁷³

Bütün bu verilerden hareketle denilebilir ki, İslâm dininin doğru anlaşılıp anlamlandırılması, aklî yetkinlik ve bilgi birikimine bağlı olarak Kur'an'da belirlenen ölçüler çerçevesinde mümkündür. Dolayısıyla Kur'an'ın ilahî kaynaklı olduğu gerçeğinden hareketle dinî tefekküre gerek olmadığı şeklindeki bir fikrin ortaya atılması, Kur'anî anlayışa aykırıdır. Zira Kur'an, tefekkürü, ilim elde etmeyi ve çalışmayı emretmektedir. Kur'an'ın sıkça üzerinde durduğu, Hz. Peygamber'in de bizzat uygulama alanına aktardığı akletme, tefekkür ve ilme dayalı bir anlayış, yepyeni bir İslâm kültür ve medeniyetinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu bakımdan, geçmişten devraldığımız bu mirası koruyarak daha da ileri boyutlara taşımak, ancak tefekkür etmekle mümkün olabilir.

Sonuç

İslâm, tefekkürü teşvik eden ve ona son derece önem veren ilahî bir dindir. Zira Kur'an'da tefekkür teriminin yanı sıra bunlarla yakın anlamlı kabul edilebilecek olan akletmek, bakmak (nazar), anlamak, ibret almak gibi deyimleri kapsayan pek çok âyet mevcuttur. Dolayısıyla Kur'an, birtakım yetilerini kullanmak suretiyle insanın düşünme etkinliğinde bulunmasını öğütlemiştir. Bu bakımdan Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamak ve anlamlandırmak, kişiye yüklenmiş bir sorumluluktur. Hz. Peygamber de akıl, tefekkür ve muhakemeye büyük önem vermiştir. O, körü körüne hareket etmek yerine düşünme, çalışma ve ilim elde etmeyi tavsiye buyurmuştur.

Kur'an, insanların dinî mesajları doğru anlayabilmeleri için düşünme etkinliğinde bulunmalarını ve akıllarını yerli yerinde ve doğru bir şekilde kullanmalarını istemiştir. Çünkü Kur'an, bilgiye dayalı bilinçli bir imanı esas almış, âlemden gerçekleşen olayları gözlemlemek, onlar üzerinde tefekkür etmek ve ibret almak suretiyle Tanrı'nın varlık ve kudretinin belgelerinin idrak edilmesini talep etmiştir. Dolayısıyla din ile tefekkür arasında mutlak bir ilişki mevcuttur. Kindî, Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi bazı düşünürlerin Kur'an'ın aklî yorumuna zemin hazırlamak gayesiyle sergiledikleri din-felsefe ilişkisine dair fikirler de söz konusu ilişkinin daha geniş çerçeveli bir yansımasıdır.

Bireyin kalbini temizlemesi, onu dünyevî her türlü hastalıklardan arındırmak suretiyle hakikat yolunda ilerlemesi tefekkür ve tezekkür eylemine bağlıdır. Kur'anî tefekkür, insanın yetkin bir konuma gelerek ahlakî bakımdan erdemli davranışlarda bulunmasının, dolayısıyla idealize edilen bir

⁷³ Ersoy, *Safahat*, 381.

insan portresi sergilemesinin önemli kaynaklarından biridir. Bu nitelikteki tefekkür, taklide dayalı imandan tahkiki iman seviyesine ulaşmanın da temel şartıdır. Dinî bakımdan taklitçi bir yaklaşım ise, tarihî süreç içinde birtakım kültürel motiflerle şekillenen bir İslâm algısını doğurur ki, bu durum özden uzaklaşmış bir din tasavvuruna yol açar.

Sonuç itibarıyla, Kur'ân'ı anlam bütünlüğü içinde anlayarak okumak, âyetlerin ihtiva ettiği manaları tefekkür etmek, gösterdiği hedefler üzerinde düşünüp araştırma yapmak, İslâm'ın doğru anlaşılıp anlamlandırılması bakımından önemli bir keyfiyettir. Dinî tefekküre gerek olmadığı şeklinde ileri sürülen bir argümanın, Kur'ânî anlayışa aykırılık teşkil etmesi sebebiyle herhangi bir tutarlılık ve geçerliliği söz konusu değildir. Çünkü bu noktada asıl olan, Kur'ân'ın belirlediği esaslar doğrultusunda hareket ederek gerçeği elde etmektir.

Kaynakça

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ ve muzîlu'l-ilbâs amme's-tehera mine'l-ehâdîsi alâ elsîneti'n-nas*. I, Beyrut: 1351 (h.).

Akgün, İbrahim. "Kur'ân Perspektifinde Tefekkür ve Vasıtaları". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Nisan 2013): 55-80.

Akgün, İbrahim. "Tefekkür ve Tefekküre Engel Durumlar". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 6 (Ekim 2015): 103-117.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.

Cürcani, Seyyid Şerif. *Ta'rifât, Tasavvuf Istılahları*. Trc. A. Mecdi Tolun. Yayına haz. Abdulrahman Acer. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Cürcani. *Kitâbü'l-Ta'rifât*. Thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.

Çetin, Mustafa. "Kur'ân'da Tefekkür Kavramı". *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 8 (1994): 43-59.

Çetinkaya, Bayram Ali. "Tefekkür Tezekkür ve Arınma". Bilgiden Hikmete. *Diyanet Aylık Dergi* (Mayıs 2006): 37-39.

Ehvanî, Ahmet Fuad. "Kindî". Trc. Osman Bilen. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. Ed. M. M. Şerif. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.

Erdem, Hüsameddin. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya: Hü-Er Yayınları, 2000.

Ersoy, Mehmed Âkif. *Safahat*. Nşr. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.

Fırlı, Ethem Rûhi. *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.

İbn Rüşd. *Faslu'l-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi)*. Trc. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

İbn Rüşd. *Faslu'l-makâl*. Nşr. A. Nasrî Nâdir. Beyrut: Daru'l-Mesrık, 1986.

İbn Rüşd. *Tehâfütü't-tehâfüt*. Nşr. Süleyman Dünya. Kahire: Daru'l-Ma-arif, 1968.

İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Trc. Kemal Işık, Mehmet Dağ. Samsun: OMÜ Yayınları, 1986.

Keklik, Nihat. *Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987.

Karaman, Hayreddin, Mustafa Çağrırcı, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

Kutluer, İlhan. "Düşünme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Mehmed, Vehbi. *Hulâsatü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1979.

Sarıoğlu, Hüseyin. "Kur'ân'da Aklî Tefekkürün Boyutları", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları II*. Ed. Bedreddin Çetiner. Yayıma haz. İsmail Kurt-S. Ali Tüz. İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi 34. İstanbul: Ensar Neşriyat 2001, s. 145-154.

Sözen, Kemal. "Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Dinin Günümüz Türkiye'sinde Yorumlanması Sorunu". *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 sy.1 (2011): 17-31.

Toksöz, Hatice. "Elmalılı Hamdi Yazır'da Ahlakın Dini Temeli", *Diyanet İlmî Dergi* (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır-Özel Sayı-) 51/3 (Ankara 2015): 247-272.

Tümer, Günay. "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*. Haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

GÜNÜMÜZDE DİNİ TEFEKKÜRÜN YÜZLEŞTİĞİ TEMEL PROBLEMLER THE MAIN PROBLEMS FACİNG TODAY'S RELİGİOUS THOUGHT

FARUK KARACA
PROF. DR.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

Derived from the Arabic root f-k-r, the term tafakkur means to contemplate, to think, and to reflect, and is also used as a noun in the same way. Tafakkur is done in the present time, still with references to the past and the future. The term used for tafakkur for the future, which also means taking precautions, is tadabbur. Similarly, the term used for tafakkur for the past, which means remembering and mentioning, is tazakkur. Tafakkur, then, is a high level cognitive activity in which an individual reflects in life what s/he learns on the one hand and breaks it down to smaller pieces to better understand (analysis) and reassemble them (synthesis) and evaluate the newly produced original products (contemplation/thought/reflection) according to their inferior and superior qualities. This study deals with the barriers to tafakkur in terms of its contributions to religious and human development. It is so because tafakkur is one of the strongest sources of power for human development, as well as a phenomenon that requires not only as much cognitive power as heart, as much knowledge as sincerity, and as much questioning as faith, but also effort and devotion.

Key Words: Qur'an, Religion, Tafakkur, Human Development, Problem.

ÖZ

Fıkr kökünden türeyen ve Arapça bir kavram olan tefekkür, dilimizde düşünme eylemine karşılık gelmekte olup aynı isimle de kullanılmaktadır. Tefekkür anda yaşanan ancak bir ayağı geçmişte diğer ayağı gelecekte olan bir eylemdir. Tefekkürün, gelecekte olan ayağı tedbir alma anlamına gelen tedebbür, geçmişte olan ayağı ise hatırlama ve anma anlamına gelen tezekkürdür. Buna göre tefekkür, bir taraftan bireyin anlamını keşfederek öğrendiği şeyleri hayata aktarıırken diğer taraftan onları daha derinden kavramak için parçalara ayırdığı (analiz) ve yeniden birleştirdiği (sentez), yeniden birleştirerek oluşturduğu özgün ürünleri (düşünce) eksiklik ve üstünlükleri açısından değerlendirmeye tabi tuttuğu üst düzey bir bilişsel etkinliktir. Çalışmada dinî ve insanî gelişime sağlayacağı katkılar bağlamında tefekkürün önündeki engeller irdelenmiştir. Zira tefekkür; bilişsel güç kadar gönül, bilgi kadar samimiyet, sorgulama kadar inanç gerektirirken, gayret ve adanmışlık isteyen bir olgu olup insani gelişimin en önemli güç kaynaklarından biridir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Din, Tefekkür, İnsani gelişim, Problem

Giriş

Fikir kökünden türeyen ve Arapça bir kavram olan tefekkür, dilimizde düşünme eylemine karşılık gelmekte aynı isimle de kullanılmaktadır. Asıl anlamı “gözle bakmak” olan nazar, “kalp gözüyle bakmak, düşünmek” mânasında kullanıldığı gibi “bir şey hakkında tefekküre dalmak, nazarı araştırmalarda bulunmak” anlamına da gelmektedir.¹ Hangi kavramla ifade edilirse edilsin her halükarda yaratıcı bir eylem olan tefekkür, fikir sahibi olmak veya fikir sahibi olmaya çalışmak, sahip olunan fikirleri sorgulamak, onları birbirleriyle karşılaştırarak yeni fikirler üretmeye çalışmak, üretilen yeni fikirlerin etkililiğini test etmek için yeni sorgulama ve değerlendirmeler yapma süreçlerini kapsayan karmaşık bir süreçtir. Zira bilişsel öğrenmeler hiyerarşik bir şekilde; ezber, kavrama, uygulama, analiz, sentez ve değerlendirmeden ibaret altı aşamada gerçekleşmekte ve en üst basamakta değerlendirme bulunmaktadır.² Tefekkürde bu aşamaların hepsi bulunmaktadır. Tefekkür anda yaşanan ancak bir ayağı geçmişte diğer ayağı gelecekte olan bir eylemdir. Gelecekte olan ayağı tedbir alma anlamına gelen tedebbür, geçmişte olan ayağı ise hatırlama ve anma anlamına gelen tezekkürdür. Bu bağlamda bilişsel öğrenme aşamalarına dönüşecek olursa daha önceden anlamı kavranmadan öğrenilen “ezber” ile anlamın keşfedilerek öğrenmenin gerçekleştiği aşama olan “kavrama” aşamaları tezekkür kapsamında kalırken, analiz, sentez ve değerlendirme aşamaları tedebbür kapsamına girmekte, tefekkür ise bu dizinin uygulama aşamasına denk gelmektedir. Buna göre tefekkür, bir taraftan bireyin anlamını keşfederek öğrendiği şeyleri hayata

¹ Bkz. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Daru's-sadr, 1994), 5: 215.

² Ömer F. Tutkun v. dğr. Bloom Orijinal Bilişsel Alan Sınıflaması İle Yenilenmiş Sınıflamanın Karşılaştırılması, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3 sy.10 (2015): 350-359.

aktarıırken diğer taraftan onları daha derinden kavramak için parçalara ayırdığı (analiz) ve yeniden birleştirdiği (sentez), yeniden birleştirerek oluşturduğu özgün ürünleri (düşünce) eksiklik ve üstünlükleri açısından değerlendirmeye tabi tuttuğu üst düzey bir bilişsel etkinliktir. Bu eylem hangi alanda gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin yaratıcı bir eylemdir ve günün birinde varoluşsal alana sıçraması kaçınılmazdır. Düşüncenin varoluşsal alana sıçraması ise bireyi Yaratıcı güçle karşı karşıya getirerek dinî bir motivasyona dönüştür. Dindarın düşüncesinin varoluşsal alana kayması ise dinî tefekkür kavramıyla ifade edilebilir. Dinî alana kaydığı andan itibaren tefekkürün geçmişteki ayağı olan zikir, dille anmaktan ziyade Allah'ın hayranlık uyandırıcı kudret belirtilerini tefekkür ve teemmüle dalmak, bu alâmetlerin Allah'ın kudretini hatırlatıcı tesiriyle düşünmeye koyularak Allah'ı bilince doldurmaya denk gelirken, gelecek ayağı olan tedebbür ise ahiret ve dünya işleri için gerekli hazırlıkları yapmayı zorunlu kılar.

Düşünmeyi teşvik eden âyetlerin bolluğu nazari dikkate alındığında düşünmenin önemli bir kulluk görevi hatta bir ibadet olduğu sonucuna varılabileceği gibi³⁴ anlama kavuşmamış veya anlamını kaybetmiş ritüellerin ibadet olamayacağı sonucuna da ulaşılabilir.⁵ Kur'ân'ın teşvik ettiği düşünmenin konusu başta bizâtihi Kur'ân'ın mesajı olmak üzere bu mesajın aydınlatıcı ve yol gösterici ışığı altında Allah-âlem, âlem-insan, Allah-insan ilişkisidir. Kur'ân'ın, kâinatı ve insanı belli bir yaratılış sürecinde ve süreklilik arz eden ilâhî yasalar çerçevesinde anlamlandıran, insanı var oluşun ilâhî kanunlarına paralel olarak doğru bilgi ve doğru eylemin gereklerine uygun şekilde yönlendiren âyetleri, düşünmenin konusunu kendiliğinden belirlemektedir.⁶ Tefekkürle aynı anlamı taşıyan akletmek de bilişsel sistemin fonksiyonu olarak Allah'ın ilim, hikmet ve kudretini gösteren bu âyetler üzerinde düşünmek ve gerekli sonuçları çıkarmak anlamına gelmektedir. Kur'ân'da akletmekle ilgili yoğun teşviklerin amacı insanoğlunun gözle görülür, elle tutulur somut duyu planından soyut alana yöneltmektir. Buna göre Kur'ân'ın, duyularla algılanabilen mucizelerin delil teşkil ettiği bir imandan ziyade düşünmenin, yani ilmî ve düşünsel araştırmalarla çö-

³ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (Samsun: Aksiseda Matbaası, 2000), 113; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 212.

⁴ Hz. Peygamber bir hadisinde “Tefekkür gibi ibadet yoktur.” buyurmuştur. Bkz. Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-Ummâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1981), 16: 120, 121. Başka bir hadiste “Bir anlık tefekkür almış senelik ibadetten daha hayırlıdır” buyurulmuştur. Bkz. Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *el-Fethu'l-Kebîr fi Dammi'z-Ziyâdât ile'l-Câmi'i's-Sağîr* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1416/1995), 2: 108.

⁵ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset, 2017), 146.

⁶ İlhan Kutluer, “düşünme”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

zümlenen Kur'ân ve kâinat âyetlerinin delil teşkil ettiği bir imana daha çok değer verdiği anlaşılmaktadır.⁷ Hz. Muhammed'in diğer peygamberler gibi somut mucizelerinin olmaması, onun en büyük mucizesinin Kur'ân olması ve Kur'ân'ın ısrarla tefekküre teşvik etmesi aynı yaklaşımı desteklediği gibi “*Varlığımızın delillerini (kâinattaki uçsuz bucaksız ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'ân'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun*”⁸ âyeti de aynı durumdan bahsetmektedir.

Tefekkür duygusal ve düşünsel olmak üzere iki kategorik çıktı üretir. Hayret ve şaşkınlık, acizlik, korku, hayranlık, saygı ve sevgi tefekkürün tetiklediği temel duygulardır. Tefekkürün ürettiği temel bilişsel çıktı ise kendisinin de bir türevi sayılabilecek farkındalıktır. Kendisi de bir farkındalık olan tefekkür, bireyin daha önceden fark edemediği birçok şeyi fark etmesini beraberinde getirir. Bireyin Allah'la ilgili olarak farkına vardığı her yeni şey, daha çok duygusal çıktılarını tetiklerken, kendisiyle ilgili olarak fark ettiği her yeni şey de bilişsel çıktılar üretir. Yani her tefekkür teşebbüsü bir taraftan bireyin Allah'a olan hayranlık, sevgi ve bağlılığını artırırken, diğer taraftan kendisi ve çevresiyle ilgili farkındalığını da artırır. Şöyle ki, tefekkür her şeyden önce bireyi Allah'ın kudretinin büyüklüğüne ulaştırır. Bu durum onun acizliğini daha derinden kavramasına neden olur ki bu farkındalık önemli bir dinî motivasyondur. Bu durumun din adına öğrenilen cehennem figürüyle birleşmesi ise korku duygusunu harekete geçirir. Korku istenmeyen bir duygu olduğu için bu duygusunun yoğunlaşması tefekkürü ketleyebilir. Ancak tefekkürün bireyde tetiklediği tek duygu korku değildir. Tefekkürün derinleştirilerek devam ettirilmesiyle üreteceği diğer bir duygu da hayranlıktır. Tefekkürle Allah ve âlem hakkında daha çok şey keşfeden bireyin Allah'a olan hayranlığı artar. Hayranlık ise herkeste bulunmayan olağanüstü özellikler karşısında hissedilen bir duygudur. Esasen bu duygunun Allah hakkında gelişebilmesi için tefekkürden başka bir yol da yoktur. Hayranlık duygusu ise diğer duygulardan müstakil kendi başına bir duygu değildir. Hayranlık duygusunun tetiklediği temel duygular ise saygı ve sevgi olup, bu iki duygunun hâkim olduğu organizmanın hayranlık duyulan şeye olan bağlılığı gittikçe artar. Öylelikle tefekkür, bir anlamda bireyin Allah'a bağlılığının sigortası konumundadır.

Kur'ân'ın dinî tefekkür konusunda en çok dikkat çektiği olgu yerin ve göğün yaratılması, gece ile gündüzün birbirini takip etmesi gibi tabiat olaylarıdır.⁹ Bunun yanında semanın nasıl yükseldiği, dağların nasıl dik ola-

⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 1: 564-570; Kutluer, “düşünme”.

⁸ Fussilet, 41/53.

⁹ Âli İmrân, 2/190; Bakara, 1/164.

rak yerleştirildiği, yerin nasıl yayıldığı, devenin nasıl yaratıldığı,¹⁰ bal arısının nasıl insanlara şifa veren bir ürün üretebildiği,¹¹ semadan nasıl suyun indirildiği, onunla her şeyin nebatının ve yeşilliklerin nasıl çıkartıldığı¹² gibi tabiat olaylarına sık sık gönderme yapılarak insanlar tefekküre davet edilirken, “kör olanla gören bir olur mu?”¹³ “kör ve sağır ile gören ve işiten bir olur mu?”,¹⁴ “yaratılan hiçbir şey yaratamayan gibi midir?”¹⁵ gibi sorularla sorgulamanın fitili ateşlenmek istenir. Âli İmrân Suresi’nde geçen ve neredeyse bütün vücut pozisyonlarında insanın zikir ve tefekkür yapabileceğine referansta bulunan 191. âyette, tefekkür yer ve göğün yaratılmasına yönlendirilerek tabir caizse insanın algı alanına giren hemen her şeyin derin düşünce sürecinden geçirilmesi salık verilmekte insan dâhil olmak üzere “yaratılan hiçbir şeyin boşuna yaratılmadığı” sonucuna ulaşılmak istenmektedir.

Peki, tefekkür bu kadar önemli hatta dinen vacip olmasına¹⁶ rağmen neden inananlar yeterince tefekkür edememekte, dinî ve insanî gelişimlerine önemli bir katkı sağlayabilecek bu imkân ve fırsattan yararlanamamaktadırlar? Yani dinî tefekkürün önündeki engeller nelerdir?

Her şeyden önce tefekkür kolay bir eylem değildir ve insanların bu konuda eğitime ihtiyaçları vardır. Sınırsız gizilgüçle dünyaya geldiği kabul edilen âdemoğlunun hayatta kalması da insan olması da bu potansiyellerin yeterlik düzeyine çıkarılmasıyla doğru orantılıdır. Kendiliğinden ortaya çıkmayan¹⁷ bu potansiyellerin işe yarar hale gelmesi çevreyle girilen ilişkiler (öğrenme) sonucunda meydana gelir ve çoğu zaman bu durum kendi haline bırakılmayarak âdemoğlu eğitim sürecinden geçirilir. Zira deneme yanılma yoluyla öğrenme emek ve zaman açısından en maliyetlisi olup öğrenme garantisi de taşımaz. Bu tür bir donanımla dünyaya gönderilen âdemoğlu için hayatta iki temel amaç vardır. Bunlardan birincisi hayatta kalmak ikincisi ise insanî gelişimdir. İnsanî güdülerin birinci amacı hayatta kalmaya odaklandığı için öncelikle enerjisini hayatta kalmaya harcayan âdemoğlu, ancak hayatta kalma şartları belli bir düzeye ulaştığı zaman ikinci amaca motive olmayı başlayabilir. İnsanların büyük çoğunluğu ha-

¹⁰ Ğaşiye, 88/17-20.

¹¹ Nahl, 16/68-69.

¹² En’âm, 6/99.

¹³ En’âm, 6/50.

¹⁴ Hûd, 11/24.

¹⁵ Nahl, 16/17.

¹⁶ İmamül-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabu’l-İrşad*, thk. Esad Temim (Beyrut: 1992), 25-31.

¹⁷ İçgüdülerıyla yaşayan hayvanlardaki potansiyeller kendiliğinden ortaya çıkar ve bunlar psikolojide durulgüç olarak isimlendirilir.

yatta kalma mücadelesi verdiği için bu mücadele çoğu kere insani gelişim için yapılması gerekenleri maskeleyerek gelişimin bu kısmını güdük bırakır. İnsanı hayvanlardan ayıran temel güç olan düşünme potansiyeli de ne yazık ki bu hengâmeden payına düşeni alır ve deneme yanılma süreciyle geliştirile-meye-n düşünce gücü de daha çok hayatta kalmak için kullanılır. Hâlbuki insanî gelişimi tetikleyip onu besleyebilecek düşünce gücü olan tefekkür potansiyelinin ortaya çıkması için âdemoğlunun eğitilmesi ve bu gücün kaderinin deneme yanılma yoluyla öğrenmeye terk edilmemesi gerekmektedir.

Günümüzde dinî tefekkürün karşılaştığı temel problemlerden biri de tabiatın kopuk bir şekilde yaşamaktır. Kendisi de tabiatın bir parçası olan insan, modern dönemde gittikçe ondan koparılarak beton yığınlarına hapsedilmiş, bilgisayar ve bilgisayar fonksiyonlu telefonların hayatı istilasına paralel olarak gittikçe sanal âleme doğru yol almaya başlamıştır. Özellikle genç nesil için daha geçerli olan bu durum onların tabiatla buluşmasını neredeyse imkânsız bırakmış çocuk ve gençlerin büyük çoğunluğu için hayvanlar ancak hayvanat, bitkiler de botanik bahçelerinde görülebilecek şeyler olmuştur. Botanik ve hayvanat bahçelerinin her yerde olmaması, ziyaret sıklıklarının ve oralarda geçirilen zamanın da sınırlı olması insanların tabiatla olan ilişkilerinin ne kadar kısıtlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durumun doğal sonucu ise basit birer ot gibi gözüken çeşitli bitkilerin topraktan bulup çıkardığı muhtelif renk, koku, tat ve değişik şekillerdeki yaprakların, hiçbir kimyâgerin bir eşini yapmaya muktedir olamadığı harika şeyler olduğunu fark edememek, sadece dörtte biri toprak olan, onun da büyük bölümü bitki yetişmesine elverişli olmayan bir gezegende yaşayan insanların sahip buldukları rızık bolluğunun nasıl oluştuğuna şaşırmasıdır.

Esasen tefekkürü tetikleyen tek faktör tabiat olmayıp, insanı tefekküre davet eden başka faktörler de vardır. Bunların başında da insanın kendi iç dünyası gelmektedir. Kur'ân Allah'ın âyetlerini görme konusunda sıklıkla insanı tabiata yönlendirse de, tabiatın bir parçası olan insanı kendine bakması konusunda da uyarmaktadır. *“Kesin olarak Allah'a inanan ve ikna olmak isteyenler için, yeryüzünde Allah'ın birliğini, kudretini gösteren deliller vardır. Aynı delillerden sizin iç dünyanızda da vardır. Görmeyecek misiniz?”*¹⁸ âyetiyle buna işaret edilirken, insanların iç dünyalarına bakmamaları adeta yadırganmaktadır. Bilim tarihine bakıldığında zaman gerçekten de insan bilime kendine en uzak olan şeylerden başlamış önce astronomi bilime gelişmiş, daha sonra tabii bilimler, daha sonra sosyal bilimler ve insanoğlu kendisiyle ilgili bilim olan psikolojiyi felsefeden ayıra-

¹⁸ Zâriyât, 51/20.

rak en son geliştirebilmiştir. Belki de bu yüzden insanların büyük çoğunluğu onları yoktan var eden Yaratıcının sonsuz hikmet, ilim, kudret ve azametini ifade eden fiili âyetler durumunda olan (insanın iç dünyası da dâhil olmak üzere) kâinat üzerine tefekkür ederek, örneğin üzerinde yaşadığımız ve bize çok büyük gelen gezegenin, kâinat içinde âdeta çöldeki bir kum tanesi veya okyanustaki bir damla misali bile olamayacağını, bu bağlamda insanın ise yokluktan ancak bir adım ötede olabileceğini ve buna rağmen Allah'ın insanlara verdiği değeri keşfedememiştir.

Tabiattan kopuk yaşayan insanlar ve özellikle Müslümanlar için tefekkürden uzak yaşamının nedenlerinden biri de onları tefekküre davet eden ve kendi ellerinin altında olan uyarıcıların farkında olmamalarıdır. Örneğin Müslümanların büyük çoğunluğu Kur'an'ı ya hiç okumamakta ya da onunla olan ilişkileri ramazan, kandil, cenaze gibi belirli günlerle sınırlı kalmaktadır. Okuyanların büyük çoğunluğu okuduğundan bir şey anlamamakta, sırf ibadet niyetiyle onu tilavet etmektedir. Hâlbuki Kur'an'ın ilk muhatapları olan Arapların “*onu iyice anlayabilmeleri için Arapça indirildiğinden*”¹⁹ bizzat Kur'an'ın kendisi bahsetmektedir. Kur'an okuyan Müslümanların bir kısmı ise Kur'an'a değil de Arapçaya kutsiyet arz etmiş olacaklar ki onu Arapça okuma konusunda ısrar etmekte, meâl okumaya veya meâlle birlikte Kur'an okumaya sıcak bakmamaktadır. Bu durum ise Müslümanları tefekküre çağırın en önemli kaynağın heba olması anlamına gelmektedir. Hâlbuki Müslüman bireyin bütün hayatını besleyebilecek en önemli kaynak olan Kur'an, tefekkür hayatı için de vazgeçilmez faktördür. Daha önce belirtildiği gibi tefekkür gücü ancak öğrenme vasıtasıyla iş görür hale gelebilir ve bu konuda Kur'an'dan daha etkili bir öğretmen bulunmamaktadır. Ondan bu şekilde yararlanamayan Müslümanların durumu ise alanında en mahir öğretmenden özel ders alan veya aldığını zanneden ancak sınavda sıfır çeken öğrenci gibidir. Belki de Kur'an “*gözleri var ama görmezler, kulakları var ama duymazlar, kalpleri var ama hissetmezler*”²⁰ âyetiyle ellerinin altında Kur'an gibi bir hazine varken bunun farkına varamayan ve hayatlarını sefalet içinde geçiren insanlara seslenmektedir. Zira Kur'an'a başvurmadan insanların başka yollarla veya deneme yanılma yoluyla tefekkürü öğrenmesi kolay olmadığı gibi belki de mümkün de değildir. Bu yüzden insanî güdülerin hizmet ettiği birinci amaç olan “hayatta kalma”nın bir adım ötesine geçip insanî gelişimi önemseyen insanların Kur'an'dan öğreneceği çok şey vardır. Ancak bu öğrenme “önce Arapça öğreneyim sonra Kur'an-ı anlayarak okurum” şeklinde gerçekleşebilecek bir öğrenme olmayıp (ki çoğu insan için bu teorik olarak da mümkün değil-

¹⁹ Zuhurf, 43/3.

²⁰ A'râf, 7/179.

dir) başka hazırlıkları da gerektiren bir öğrenmedir. Bunun için önce Kur'ân sıradan bir kitap olma seviyesinden kurtarılarak haber alınamayan bir kardeşten, cephede canıyla mücadele veren evlattan veya uzun zamandan beri peşinde koşulan bir sevgiliden şahsa gelen bir mektup edasıyla, heyecanla, anlamaya niyet edilerek okunmaya başlanmalı, doğru anlaşılabilmesi için Allah'tan yardım istenmelidir. Azar azar üzerinde düşünerek nispeten yavaş bir ritimde ancak sık sık okunarak kaybedilen değerli bir şeyi aramışçasına, zihni meşgul eden soruların cevapları onda aranmalıdır. Kur'ân'da geçen temel kavramlar hakkında bilgi sahibi olmak için başka okumalar da yapmalı, doğru öğrenmenin gerçekleşip gerçekleşmediğini test etmek için başta hadisler olmak üzere diğer dinî kaynaklardan da yararlanılmalı, öğrenilen şeyler başkalarıyla paylaşılmalı ve hepsinden önemlisi ondan öğrenilen şeyler hayata geçirilmeye çalışılmalıdır.

Ahkâm konusuna 150 ilim ve tefekkür konusuna 750 kere referansta bulunan bir Kitap'a sahip olan İslâm ümmeti her nedense düşünsel eylemlere çok aşına olmayıp, özellikle sorgulamadan kaçan bir tutum sergilemektedir. Her ne kadar sorgulama ile tefekkür aynı değilse de taklidî imandan tahkikî imana sorgulama yapmaksızın geçmek mümkün değildir. Şöyle ki sorgulamada soru soran, konuya şüphe ile yaklaşarak şüphelerini izale etmeye çalışır. Yeterince kanıt topladığına kanaat getirince kanıt aramadan vazgeçerek inancını iman düzeyine çıkararak teslim olur. Artık topladığı kanıtları onun için yeterlidir ve rasyonel olarak açıklayamadığı şeylerle karşılaşınca "ben böyle inanıyorum" diyerek sorgulamayı bitirir.²¹ Yeterince kanıt toplayamama riski eldekinin de kaybedilme tehlikesini beraberinde getirdiği için insanların önemli bir kısmı bu riske girmek istemez ve neredeyse hiç kanıt toplamadan inancını iman düzeyine çıkarır. Taklit düzeyinde kalan ve inandığını koruma adına muhafazakâr hatta biraz da mutaassıp bir tutum sergileyen bu tür yaklaşımlar ne yazık ki tefekkür düzeyinin uzağında kalırlar. Zira tahkik, tefekkürün ana kavşağında bulunmaktadır.

Tarihi süreç içinde din adına ve dinin daha iyi yaşanması niyetiyle ortaya çıkan bazı dinî grup, cemaat hatta cemaatleşmiş tarikatların da ne yazık ki tefekkürü yeterince desteklemedikleri, hatta engelledikleri söylenebilir. Zira bütün sosyal gruplarda olduğu gibi grup yapısı ve dinamiği biraz da kendini garanti altına almak için sorgulamaya değil de itaat ve uyuma yönelmiş için²² müntesiplerinin zihinlerine adeta uyuşturucu etkiler yapabilmektedir. Öyle ki herhangi bir dinî grupta Allah'ın kitabından daha çok bir beşerin kitabının okunması hatta Allah'ın kitabının hiç okunmaması kim-

²¹ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset, 2017), 135.

²² Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Evrim Yayınları, 1988), 212-222.

senin dikkatini çekmeyebilmektedir. Az da olsa bu tür soruları kafasına takan insanlar da, “sizin Kur’ân’ı okuyup anlamanız mümkün değildir. Okunan kitaplar Kur’ân’ın daha iyi anlaşılması içindir” yalanına kolayca inanabilmektedirler.

Psikolojide bireyin kendisiyle ilgili durulmuş algısı veya kendine biçmiş olduğu değer olarak tanımlanan benlik algısı²³ da tefekkürü zorlaştıran faktörlerden birisidir. Zira bireyin değişik zamanlarda kendine verdiği notların toplamından ibaret olan benlik algısı, notların düşük olması durumunda “benlik saygısı”nı düşüreceği için kimse kolay kolay kendine düşük not vermek istememektedir. Bu durumda çeşitli savunma mekanizmaları devreye girmekte, sahip olunan eksiklikler ve yapılan yanlışlar türlü rasyonalizasyonlarla son derece makul hale getirilerek olumlanmaktadır. Bu şekilde tefekkürün bir ayağı olan öz eleştiri imkânı ortadan kalkmakta, bireyler kendilerine söylemiş oldukları yalanlara her geçen gün daha çok inanmaya başlamaktadır. Bu durum ne yazık ki dindar insanlar için de geçerli olabilmekte din de bir savunma mekanizması olarak kullanılabilir.

Sonuç olarak insanî gelişim emek sarf edilmeden kendiliğinden gerçekleşebilecek bir olgu değildir. Âdemoğlu için kendiliğinden ortaya çıkabilecek tek şey “hayatta kalma” arzusudur. Bu da sahip olduğu güdüsel örüntünün doğal sonucudur. Hayatta kalma arzusunu belli bir düzeyde gerçekleştiren bireyler, insani gelişim problemlerine odaklanmaya başlayabilirler. Bu evre aynı zamanda tefekkürün de hayata dâhil olabileceği noktadır. Hayatta kalma temel arzusunu asgari düzeyde gerçekleştiremeyen bireylerin tefekkür düzeyine çıkmaları mümkün olmadığı gibi, mevcut kaynaklarını bu temel arzunun standartlarını yükseltme amacıyla harcayanlar için de tefekkür olası bir durum değildir. Tefekkür bilişsel güç kadar gönül, bilgi kadar samimiyet, sorgulamak kadar inanç gerektirirken, gayret ve adanmışlık, hulusa emek isteyen bir olgu olup insanî gelişimin en önemli güç kaynaklarından biridir.

Kaynakça

Arı, Asım. Bloom’un Gözden Geçirilmiş Bilişsel Alan Taksonomisinin Türkiye’de ve Uluslararası Alanda Kabul Görme Durumu. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*. 11(2). 2011: 749-772.

Atkinson, R- L., Atkinson, R.C. ve Hilgard, E. R. *Psikolojiye Giriş*. Çev. K. Atakay, M. Atakay ve A. Yavuz. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993,

²³ Rita L. Atkinson, Richard C. Atkinson ve Ernest R. Hilgard, *Psikolojiye Giriş*, çev. K. Atakay, M. Atakay ve A. Yavuz (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995), 543-544.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru's-sadr, 1994.

İmamül-Haremeyn, el-Cüveynî. *Kitabu'l-İrşad*. Thk. Esad Temim. Beyrut: 1992.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınları, 1988.

Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset, 2017.

Kutluer, İlhan. “düşünme”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* 10: 53-55. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Muttaki, Ali. *Kenzü'l-Ummâl*. Beyrut: 1985, 3:17.

Nebhânî, Yûsuf b. İsmâîl. *El-Fethu'l-Kebîr fî Dammi'z-Ziyâdât ile'l-Câmi'i's-Sağîr*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1416/1995.

Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Samsun: Aksiseda Matbaası, 2000.

Tutkun, Ömer F, Zeynep Demirtaş, Duygu G. Erdoğan ve Serhat Arslan. Bloom Orijinal Bilişsel Alan Sınıflaması İle Yenilenmiş Sınıflamanın Karşılaştırılması. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10, sy. 3 (2015): 350-359.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dinî Kur'ân Dili*. 1:10, İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.

ÇATIŞMACI SÖYLEMİN DİNİ TEFEKKÜRE ETKİSİ

THE EFFECT OF CONFLICTING DISCOURSE ON THE RELIGIOUS CONTEMPLATION

ASIM YAPICI

PROF. DR.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



ÖZ

Sosyal psikolojik bakış açısından hareket eden bu çalışmada dinî gruplar ve cemaatler arası ön yargı ve çatışmanın dinî düşüncüyü nasıl etkilediği tartışılmaktadır. Dinî düşünce çok farklı kaynaklardan beslenerek şekillenmektedir. Temel dinî metinlerin yorumlanması, sosyokültürel ortam, öteki dinî yapılarla etkileşim içinde olmak ve bireysel faktörler dinî düşüncenin gelişmesine veya durgunlaşmasına zemin hazırlayabilir. Zamanın ruhu da bu konuda belirleyicidir. Modernite ve postmodernite dönemlerinin beraberinde getirdiği birey ve toplum anlayışları inanan insanların din ve dindarlık algılarını dönüştürmektedir. Bu dönüşüm ister istemez dinî düşünce üstünde de etkili olmaktadır. Özellikle moderniteden postmoderniteye doğru evrilen dünyada her dinî grup kendi gerçekliğini çatışmacı bir söylemle inşa etmeye çalışmaktadır. Bu inşa süreci, yerine ve durumuna göre dinî düşüncüyü olumlu ya da olumsuz etkileyebilir. Olumlu çatışma dinî düşüncenin inşasında kurucu ve yapıcı bir işlev üstlenirken, olumsuz çatışma yıkıcı ve parçalayıcı olabilmektedir. Günümüzde dinî gruplar arasında gözlenen çatışmacı yaklaşım İslâmî düşüncenin gelişip zenginleşmesine katkı sağlamamakta, hatta olumsuz ve yıkıcı etkide bulunmaktadır.

Anahtar Kelimler: Dinî düşünce, dindarlık, değişen din algıları, çatışma, ön yargı.

ABSTRACT

This study which is based on a socio-psychological point of view deals with how prejudices and conflicts between religious groups and communities influence religious thought. There are many different sources that feed and shape the religious thought. There are also some factors that set the suitable ground for the development or stagnation of the religious thought such as interpretation of fundamental religious texts, sociocultural environment, interaction with other religious structures, and individual factors. Another determinative factor in this respect is *Zeitgeist*—the spirit of the time. Modernity and post-modernity periods brought along individual and societal understandings that transform the believing people's perception of religion and religiousness. A transformation as such, whether desired or not, also influence the religious thought. In a world that evolves from modernity to post-modernity, every religious group endeavors to construct their own reality, using a conflicting discourse. The religious thought, then, is influenced positively or negatively, depending on its place and situation, in this construction process. Whereas positive conflict takes on a creative and constructive function, negative conflict, on the other hand, may be destructive and disruptive. The conflicting discourse as observed among religious groups today do not make positive contributions to the development and enrichment of the Islamic thought, and, on the contrary, it rather has negative and destructive effects on it.

Keywords: Religious thought, religiousness, changing perceptions of religion, conflict, prejudice

Giriş

Bu çalışmanın temel problemi, geleneksellikten moderniteye, oradan da post-moderniteye doğru savrulan Müslüman toplumlarda gözlenen çatışmacı söylemin dinî tefekkür ve dinî yaşantıyı nasıl etkilediği meselesidir. Çalışmanın temel kavramları birey, toplum, değerler, din algısı, dinî düşünce, dindarlık ve dinî kimliklerdir. Anlayıcı geleneğe bağlı nitel bir desenle gerçekleştirilen bu araştırmada şu sorulara cevap aranmıştır:

1. Dinî düşünceyi besleyen içsel ve dışsal faktörler nelerdir?
2. Bireyler ve gruplar arasında fikrî ve fiilî çatışma nasıl ortaya çıkmaktadır?
3. Sosyal değişim sürecinde din ve dindarlık algıları nasıl bir dönüşüm geçirmiştir?
4. Günümüz dinî düşüncesi nasıl bir yapı ve karakter arz etmektedir?
5. Dinî düşüncede uzlaşım mümkün müdür?
6. Çatışmacı söylem hangi durumlarda yıkıcı (olumsuz) hangi durumlarda yapıcı (olumlu) bir işlev üstlenir?

Dindarlığın Tanımı ve Kaynakları

Her insan, biyolojik doğumuyla birlikte kendini bir dinî geleneğin ve kültürün içinde bulur. Aile başta olmak üzere sosyal çevresinden doğrudan ya da dolaylı bir şekilde dinî konuları öğrenmeye başlar. Öğrendiği bilgiler onun duygu, düşünce ve davranışlarını etkiler. Böylece *bireysel dindarlık* denilen yaşantı ortaya çıkar. Bu anlamda dindarlık, dinin hissedilen ve yaşanan yönüdür. Dindarlık olgusunun her insanda farklılık arz etmesi, insanların inandıkları dine farklı derece ve düzeyde bağlanmasından kaynaklanır. Buradan hareketle dindarlık kişinin inandığı dinle ilgilenme düzeyi olarak tanımlanabilir.

Belli bir alanla sınırlı olmayan, birey ve toplum hayatının pek çok alanında etkisini gösteren dindarlık tek biçimli, sabit ve değişmez bir durum

değildir. Bireylerin ve grupların hayatında çeşitli faktörlere bağlı olarak ortaya çıkan özel olaylar ve durumlar dinî bağlılığı artırabilir ya da azaltabilir.

Bir insanın belli bir dine inanması ve bağlanması farklı nedenlerden kaynaklanabilir. Bunları; inanmaya hazır oluş (fitrat), anlam ve hakikat arayışı, varlığı ve yaratılışı anlama arzusu, bilişsel ve duygusal tatmin isteği, ölüm korkusu, ölümsüzlük tutkusu, engellenmişlik hissi, çaresizlik, suçluluk ve günahkârlık duygusu gibi içsel faktörler ya da sosyal öğrenme, toplumsallaşma süreci, kültürel atmosfer, eğitim ve diğer inanç gruplarıyla ilişkiler gibi dışsal faktörler şeklinde değerlendirmek mümkündür.¹ Söz konusu bütün bu faktörlerin karşılıklı etkileşimiyle dinî yaşayış ve dindarlık denilen olgu ortaya çıkar.

Öncelikle söylemek gerekir ki iman etmek sadece ve basitçe “inandım” demek değildir. Zira iman, psikolojik açıdan oldukça girift bir yapıya sahiptir. Araştırmacılar imanın “kabul ve tasdik” (bilişsel boyut), “itaat ve teslimiyet” (iradî boyut) ve “güven, sevgi, fedakârlık” (duygusal boyut) olmak üzere en azından üç temel yapıdan oluştuğunu vurgulamaktadır.² İç içe giren bu üç yapı hem mevcut dinî düşünceden etkilenen hem de dinî düşüncüyü etkileyen bir özellik arz etmektedir. Çünkü gerek kabul ve tasdik, gerek itaat ve teslimiyetin, gerekse güven, sevgi ve fedakârlığın ne olduğu ya da ne olmadığı hususunda bireyi ve toplumu yönlendirecek açıklamalara ihtiyaç vardır. Esasen kavramlaştırılmayan bir şeyin açıklanması mümkün olmadığı gibi tarif edilemeyen bir şeyin kavramlaştırılması da pek olası değildir. İnsanlar yaşadıkları dünyada neyi nasıl tarif edip kavramlaştıracağını, çoğu kere hazır bulurlar. Bu nedenle önce bakıp buna göre bir açıklama yapmaktan ziyade, zaten açıklanan bir şeyi açıkladığı şekliyle algılama eğilimi gösterirler.³

Araştırmacılar sadece imanı değil, din olgusunu da çok boyutlu bir şekilde ele almaktadır. Örneğin Glock ve Stark dindarlığı “inanç”, “ibadet”, “tecrübe/duygu”, “bilgi” ve etki” olmak üzere beş boyutta değerlendirmiştir.⁴ İslâm kültüründe ise din; “iman”, ibadet” ve “ahlak” olmak üzere üç

¹ Dinî inancı ve bireysel dindarlığı besleyen faktörler hakkında daha fazla bilgi için, bk. Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 80-120; Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine* (Adana: Karahan Kitabevi, 2011), 88-89; Antoine Vergote, *Psychologie Religieuse* (Bruxelle: Charles Dessart, 1966), 107-153; Robert H. Thouless, *An Introduction to the Psychology of Religion* (Cambridge: University Press, 1972), 7-13; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 76-85; Ali Ulvi Mehmedoğlu, *İnanç Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 56-74.

² Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 159-168; Mehmedoğlu, *İnanç Psikolojisine Giriş*, 49-53.

³ Ruth Amossy et Anne Herschberg Pierrot, *Stéréotypes et Clichés* (Paris: Éditions Nathan Université, 1997), 37.

⁴ Robertson Stark and Charles Y. Glock, *Dimensions of Religious Commitment*, In: R.

temel boyuttan oluşmaktadır. Kuşkusuz bu boyutların tamamı dinî düşünceden beslenerek şekillenir. Zira bir insanın bir konu hakkındaki tutumu, sırasıyla “biliş”, “duyuş” ve “davranış” şeklinde ortaya çıkar. Mesela bir çocukta önce Allah’ın yaratıcı, seven ya da cezalandıran bir varlık olduğu bilgisi gelişir. Bu bilgi sevgi, heyecan, bağlanma, tedirginlik ve korku duygularını harekete geçirir. Nihayet kişi Allah’a ibadet etme ya da etmeme, O’nun talepleri doğrultusunda yaşama ya da yaşamama davranışı sergiler. Buradan hareketle dinî inançların kazanılmasında başta aile ortamı olmak üzere çok çeşitli vasıtaların etkili olduğunu söylemek mümkündür⁵. Başka bir deyişle birey sosyalleşme sürecinde dinin temel kavramları, ilkeleri ve hükümleri hakkında belli bir malumata sahip olmaktadır. Deney ve gözlemden mülhem nesnel bilgi özelliği taşımayan bu malumat, temelde sosyolojik ve psikolojik gerçeklik düzeyinde bireyin kendisini ikna eden öznel bir karaktere sahiptir. Bununla birlikte bu malumatın çoğu kere nesnel bilgiden daha gerçek olarak algılandığının altını çizmek gerekir. Değişime dirençli olan bu tür malumatlar bireyin kimliği, kişiliği, değerleri ve dünya görüşünü oluşturur. Bu da dinin beraberinde getirdiği dünya görüşünün bireyin psikososyal özellikleriyle eklenerek kişilik yapısını oluşturduğu şeklinde değerlendirilebilir.

Dindarlık çok farklı renk ve tonda ortaya çıkan bir olgudur. Dahası bireyin dindarlık biçimi öz-değerlendirme, öz-düzenleme, sembolleştirme ve yordama yeteneğiyle birlikte ötekiyle kurduğu ilişkileri etkiler. Bu bağlamda otoriter ya da hümaniter dindarlık,⁶ dış güdümlü ya da iç güdümlü dindarlık⁷, araçsal, amaçsal ya da arayışsal dindarlık,⁸ liberal, muhafazakâr, dogmatik ya da fanatik dindarlık⁹ ve uzlaşımçı ya da çatışmacı dindarlık biçimlerinin bireyleri duygusal, düşünsel ve davranışsal açıdan farklılaştırdığını söylemek mümkündür. Dinî ilgi ve dindarlık türleri sadece bunlarla sınırlı değildir. Hassaten taklidî ya da tahkikî dindarlık, kurumsal ya da bireysel dindarlık, geleneksel ya da modern dindarlık gibi çeşitli dinî yönelimler bireyin kendisiyle ve ötekiyle kurduğu ilişkilerin yönünü ve yoğun-

Robertson (Ed.), *Sociology of Religion* (New York: Penguin, 1969), 253-261; Charles Y. Glock, “Dindarlığın Boyutları Üzerine”, *Din Sosyolojisi* içinde, çev. M. E. Köktaş, der. Y. Aktay, M. E. Köktaş (Ankara: Vadi Yayınları 1998), 252-274.

⁵ Abdurrahman Kurt, “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sy. 2 (2009): 3.

⁶ Erich Fromm, *Psikanaliz ve Dil* çev. A. Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınları), 61-66.

⁷ Gordon W. Allport, J. M. Ross, “Personal Religious Orientation and Prejudice” *Journal of Personality and Social Psychology*, sy. 5 (1967): 432-443.

⁸ C. Daniel Batson, v. dğr., *Din ve Birey*, çev. A. Kuşat ve A. Taştan (Kayseri: Kimlik Yayınları 2017), 198-202.

⁹ Asım Yapıcı, “Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 2 (2002): 100-112.

luğunu besleyen bir özelliğe sahiptir.¹⁰ Keza selefi, neo-selefi ve mistik karakter arz eden dindarlıklar da inanan insanların din ve dünya ile kurduğu ilişkilerde belirleyicidir. Burada bahsedilen dindarlık yönelimleri bir yandan bireyin kişilik ve kimliğiyle diğer yandan devrin ruhu ve ihtiyaçlarıyla harmanlanınca farklı düşünce ve yaşayışları normal kabul etmekten tekfire, hatta saldırganlığa kadar uzanan geniş bir davranış yelpazesi ile karşılaşmaktayız. Kuşkusuz tüm dindarlık biçimleri dinî düşüncenin oluşumu ve gelişimine doğrudan ya da dolaylı katkı sağlayabilir. Ancak esas katkının entelektüel, araştırmacı ve sorgulayıcı dindarlardan geldiğinin altını çizmeliyiz.

Dinî Tefekkürü Besleyen Faktörler

Her dinin kendine özgü Tanrı, insan ve toplum anlayışı vardır. Bunlar iman, ibadet ve ahlâk esaslarıyla tahkim edilince dinin dünyaya bakışı meydana gelir. İnanan insanlar gerek kendi iç dünyalarında gerekse dış dünyada olan bitenleri, dinin kendilerine kazandırdığı dünya görüşü ile anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır.¹¹ Ancak dinin dünyaya bakışı ve hayatı anlamlandırma biçimi sadece kutsal metinlere dayalı olarak gerçekleşmez. Çünkü kutsal metinler önce sosyokültürel yapıda, daha sonra da bireyde öznelleşir. Burada bahsi geçen sosyokültürel yapı ifadesinin altı önemle çizilmelidir. Zira bir dinin yayıldığı atmosferdeki sosyokültürel yapı ile daha sonra o dinin neşvünema bulduğu sosyokültürel yapılar birbiriyle az ya da çok benzeştiği gibi birbirinden tamamen farklı da olabilir. Örneğin İslâm dini Mekke’de doğup Medine’de yayıldıktan sonra Mısır dâhil Kuzey Afrika, İspanya (Endülüs), Suriye, Anadolu, Balkanlar, Irak, İran, Hindistan ve Orta Asya gibi coğrafyalarda farklı sosyokültürel yapılarla ilişki içine girmiştir. Ayrıca İslâm’ı kabul edenlerin etnik bakımdan sadece Araplardan müteşekkil olmadığını belirtmek durumundayız. Başta Türkler, Farisiler ve Kürtler olmak üzere Rumlar, Boşnaklar, Arnavutlar, Çeçenler, Çerkezler, Afgan ve Hint kökenli halklar Müslüman olmuştur. Bu süreçte farklı kültürlerden gelen unsurlar bir yandan İslâmî düşüncenin zenginleşmesine katkı sağlarken (olumlu etki), bir yandan da inanç ve söylem açısından tehdit oluşturabilecek gelenek ve görenekleri ana dinî bünyeye taşıma işlevi üstlenir (olumsuz etki). Çünkü köklü kültürel yapılar değişime karşı oldukça dirençlidir. Bu nedenle kültür değişimleri tutum değiştirmeye benzetilebilir. Dolayısıyla kültürden beslenen bireysel tutumları değiştiri-

¹⁰ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 520-521; Yapıcı, “Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”, 80-81.

¹¹ Asım Yapıcı, “Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy. 1 (2003): 141; Asım Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar* (Adana: Karahan Kitabevi, 2004), 104.

rerek yeni tutumlar kazanmanın -mümkün olmakla birlikte- çok zor olduğunu söylemek durumundayız. Ayrıca bir dinden bir başka dine geçerken ya da eski inanç ve yaşayıştan daha farklı bir inanç ve yaşayışa dönüş yaparken kültürel bir travma yaşanabileceğini de vurgulamak gerekir. Bu durum dinsel değişim (ihtida) gerçekleştiğinde bile eski inanç ve kültürel kalıntıların bir kısmının yeni kabul edilen dinî yorum ve yaşayışa intikal etmesiyle doğrudan ilişkilidir. İslâm dini açısından düşünülecek olursa iman, ibadet ve ahlak başta olmak üzere Kur’ân ve Sünnet’te belirlenen temel ilkelere uygun olmak kaydıyla, farklı kültürlerden intikal eden düşünce ve yaşam biçimleri İslâm kültürünün zenginleşmesine destek sağlamıştır. Burada şu hususu önemle vurgulamak gerekir: Sadece Müslüman olan toplulukların beraberinde getirdikleri değil, diğer din ve kültürlerden tevârüs eden düşünceler de söz konusu zenginleşmeye katkı sağlayan unsurlardandır. Örneğin Emeviler döneminde başlayan, Abbasiler döneminde hız kazanan tercüme faaliyetleri, İslâm düşüncesinin gelişiminde tarihsel bir öneme sahiptir.¹² Başka bir deyişle Batı kültürüyle söz konusu bu ilk karşılaşma olumlu ve verimli sonuçlar üretmiştir. Ancak 17. yüzyıldan itibaren “izm”ler (Rasyonalizm, Pozitivizm, Materyalizm, Darwinizm, Freudizm vs.), bilimsel gelişmeler, sanayi devrimi ve teknoloji üzerinden gerçekleşen karşılaşma Müslüman toplumdaki dinî düşünceyi kısmen beslemiş olsa da genellikle olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Çünkü ilk karşılaşmada pergelin ucu tevhid ilkesi başta olmak üzere Kur’ân ve Sünnet’e dayalıyken, ikinci karşılaşmada ya tamamen moderniteye ya da tamamen gelenekselliğe odaklıdır. Bu ikisi arasındaki gerilim ve çatışmadan maalesef sadra şifa veren yeni bir bakış açısı üretilememiştir. İzzetbegoviç’in ifadesiyle *modernler* Batının dönüştürdüğü akılla, *gelenekseller* ise mazinin nostaljisi ile hareket edince¹³ modern dünyanın bunalımına cevap üretecek ya da bilimsel ve entelektüel bakımdan meydan okuyacak velut bir dinî düşünce gelişmemiştir. İşte bu noktada çatışma ve gerilimin dinî tefekküre etkisinin nasıl ve ne yönde olduğu sorusuyla karşılaşmaktayız.

Dinî düşüncenin gelişmesinde ya da gelişmemesinde sosyokültürel ve coğrafi faktörlerle birlikte diğer inanç ve kültürlerle kurulan iletişim ve etkileşimin nasıl bir seyir izlediği meselesi mahfuz tutularak süreci etkileyen bireysel faktörleri hesaba katmak gerekir. Zira birey hem sosyokültürel yapıdan etkilenen hem de onu etkileyen bir konumdadır. Gerçi her bireyin sosyokültürel yapı üzerindeki etkileri derin ve köklü değildir. Özellikle

¹² Muhittin Macit, “Tercüme Hareketleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 498-504; Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, çev. Orhan Bahaeddin (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.), 96.

¹³ Aliya İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, çev. R. Ademi (İstanbul: Fide Yayınları, 2007), 22.

peygamberler, mezhep imamaları, müçtehitler, tasavvufun önde gelen şahsiyetleri, sistem filozofları, paradigma değiştiren bilim adamları, tarihte derin izler bırakan siyasiler, komutanlar, edebiyatçılar ve sanatçılar sosyokültürel yapıyı dönüştürmede daha fazla ön plana çıkarken bunların dışında kalan gündelik yaşamın telaşı içinde geçim derdinde olan kitleler daha ziyade sosyokültürel yapıdan etkilenen konumundadır. Burada geçen “daha fazla” ve “daha ziyade” ifadeleri özellikle seçilmiştir. Zira ürettikleri düşünce, aldıkları karar ve uygulamalarla toplumsal yapıyı dönüştürenler belli ölçüde yaşadıkları toplumun geleneklerinden etkilenirken, dönüşüm sürecinin izleyicisi konumunda bulunan bireyler de sosyal değişim ve dönüşüme -az da olsa- katkıda bulunurlar. Bu katkı ya değişimi desteklemek ya da değişime direnmek biçiminde tezahür edebilir. Kuşkusuz bu süreçte halk, ciddi bir gerilim ve çatışma yaşayabilir.

Toplumsal Değişimde Çatışmacı Yaklaşım

Sosyal değişim kuramları genelde “evrimci”, “işlevselci”, çatışmacı” ve “yükseliş-çöküş” olmak üzere dört kategoride ele alınmaktadır.¹⁴ İşlevselci yaklaşımlar toplumu ahenk ve denge içinde bir bütün olarak görürken; çatışmacı yaklaşımı savunanlar toplumsal yapıyı oluşturan asıl motivasyonun rekabet, gerilim ve çatışma olduğunu iddia ederler. Bu nedenle dıştan bakıldığında birlik ve beraberlik içinde görülen ilişkilerin ardında rekabet ve güç mücadelesi mevcuttur. Bu yaklaşımın önemli temsilcilerinden Simmel’e göre, benzer ilgi ve çıkarlara sahip kişilerin amaçlarına ulaşmak için bir araya gelmelerini sağlayan çatışma sosyal değişimde merkezî öneme sahiptir. Çünkü çatışma, sürekli olarak toplum içinde birbirine zıt çıkar alanlarına sahip menfaat gruplarının oluşumunu beslemekte, bu da toplumu dinamik tuttuğu için değişime kaynaklık etmektedir.¹⁵ Bu arada özellikle vurgulanmalıdır ki insanları etkileşim içinde birbirine bağlayan çatışma geçici ve talî değil, toplumun daimî ve aslî bir özelliğidir. Benzer şekilde istikrarsızlık, çatışma ve sosyal çözülmeye vurgu yapan Dahrendorf’a göre toplumsal unsurlar bir yandan değişime tabiyken bir yandan da değişimi harekete geçiricidir. Bu anlamda değişime kaynaklık eden sosyal çatışma kaçınılmazdır. Çünkü toplum içinde her an çelişki ve çatışma vardır. Ancak Dahrendorf, kapitalist düzende çatışmanın kaynağının mülkiyet değil, otoriteye sahip olma arzusu olduğunu düşünmektedir. Çünkü çatışma, bir top-

¹⁴ Richard P. Appelbaum, *Toplumsal Değişme Kuramları*, çev. T. Alkan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, ts.), 14-15.

¹⁵ George Simmel, *Çatışma Fikri ve Modern Kültürde Çatışma*, çev. A. Aydoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 30-32; Ruth A. Wallace ve Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elburuz ve M. Rami Ayaz (İzmir: Punto Yayıncılık, 2004), 91-92; Halil Aydınalp, “Sosyal Çatışma ve Din”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 2 (2010): 191.

lumsal grubun diğer toplumsal gruplar üzerinde hâkimiyet kurmasına veya tahakkümüne karşı direnme potansiyelinden neşet etmektedir.¹⁶ Başka bir deyişle o, bir sosyal grubun bir başka sosyal grup üzerinde baskı kurmasına karşı gösterilen mukavemetten beslenmektedir. Görüleceği üzere burada ele alınan şekliyle çatışma, sosyal değişimi ve gelişmeyi harekete geçirici bir özellik arz etmektedir. Çünkü gruplar, cemaatler ve yapılar arasında yaşanan gerilim toplumu geliştirebilir. Kuşkusuz gelişimin ortaya çıkmasında sadece fiilî değil aynı zamanda sözlü çatışmalar da merkezî öneme sahiptir. İktidar ile muhalefet, sosyalizm ile kapitalizm, Sünnilik ile Şiiilik vb. yapılar arasında yaşanan fikrî ve ilmî çatışmalar ile bilim adamlarının aynı konuyu farklı ele alma biçimleri gelişimin önünü açıcı, toplumsal değişimi hızlandırıcı olabilmektedir. Her çatışmanın temelinde iktidar arzusuyla ilişkili olduğu düşünülecek olursa, çatışmadan doğan düşüncenin fikrî zenginlik ve ilerlemeye katkı sağlaması beklenir. Aksi halde yaşanan durum, değer ve medeniyet üreten bir “çatışma” değil, değerleri ve medeniyeti tüketen *post modern rant kavgası* şeklinde isimlendirilebilir.

Kişiler ve Gruplar Arası İlişkilerde Çatışmacı Yaklaşım

Toplumsal değişim sürecinde çatışmanın gerekli olduğu sıklıkla söylenese de bireyler ve gruplar arasında ortaya çıkan çatışma çoğu kere ön yargı, şiddet ve saldırganlığa neden olabilmektedir. Şerif, “Mağara Hırsızları” isimli deneyinde izcilik kampında iki gruba ayırdığı çocukları, düzenlediği yarışmalarla çatışma ortamına sokmuştur. Çatışma ortamı, iki grup arasında önce lakap takma ve sözlü dışlamayı beraberinde getirmiş, daha sonra sertleşen ön yargılar, ötekileştirme, ayrımcılık ve fiilî saldırılar ortaya çıkmıştır. Öyle ki birbirine düşman iki gruba dönüşen çocuklar birlikte oldukları ortamları dostluk kurmak ve kaynaşmak için değil birbirlerini taciz etmek ve birbirlerine saldırmak için fırsata dönüştürmüştür.¹⁷ Sosyal psikolojik bir perspektiften hareket eden bu çalışma ortaya koymaktadır ki, kıt kaynaklara ulaşmada gruplar arası rekabet çatışmayı, çatışma da saldırganlığı tahrik etmektedir.

Toplumsal yapıda makro düzeyde sosyal değişimi harekete geçiren çatışmalar, sosyal psikolojik perspektiften bakılınca hizipleşme, ötekileştirme, insanların birbirlerini karşılıklı ön yargılarla itham etme, hatta bir grubun diğerine şiddet kullanma eğilimini beslemektedir. Bunun anlamı şudur: Bireyler ve gruplar arası ilişkilerde olumsuz sonuçlar doğuran çatışma, toplumsal yapıda oluşturduğu gerginliklerden dolayı değişimi tetikle-

¹⁶ Wallece ve Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, 141-147; Aydınalp, “Sosyal Çatışma ve Din”, 192.

¹⁷ Muzaffer Şerif ve Carolyn W. Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş I*, çev. M. Atakoy, A. Yavuz (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 301-317.

yebilir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'in ilk ortaya çıktığı dönemlerde, söz konusu bu ikili durumu izleyebilmek mümkündür.¹⁸ Özellikle İslâmiyet üzerinden anlatacak olursak, yerleşik pagan inançlarını savunanların, İslâm dinini benimsemeleri hiç de kolay olmamıştır. Bu nedenle Hz. Peygamberin tebliğ ettiği dinin temel öğretilerini kabul eden ilk müminlerle bunu kabul etmeyen ya da kabulde zorlanan Mekkeli müşrikler arasında sözlü ve fiilî çatışma durumları ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Müslümanların taciz, işkence, ambargo ve savaş gibi olumsuz süreçlere maruz kaldığını görmekteyiz. Çünkü Mekkeli müşriklerin ileri gelenleri, kurdukları otoriteyi, yani gücü kaybetmek istememiş, bunun için de her türlü imkânı kullanmıştır. Bu süreçte toplumsal yaşamda yaşanan çatışma Müslümanların sıkıntılı, acılı, hatta travmatik günler geçirmesine neden olsa da, son tahlilde sosyal yapıda büyük bir dönüşüm gerçekleşmiş, vahşi kapitalist bir nitelik arz eden cahiliye toplumundan iman ve irfan toplumuna doğru evrilen bir sosyal değişim yaşanmıştır. Aslında benzer süreçleri Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa dâhil diğer peygamberlerin tevhit mücadelelerinde de görmek mümkündür. Bu durum bize şunu söylüyor: Toplumsal yapıda tezahür eden çatışmalar bireysel anlamda çok ciddi sıkıntıları beraberinde getirirse de, nihayetinde bu durum sosyal yapının sağlıklı bir şekil almasına zemin hazırlayabilir. Bununla birlikte bireysel ve sosyal çatışmaların sürekli olumlu sonuçlar verdiğini söylemek de isabetli değildir. İslâm tarihi açısından Cemel Vak'ası,¹⁹ Sıffin Savaşı²⁰ ve Kerbela Faciası²¹ bu hususta örnek gösterilebilir. Yine tarihsel süreçte Sünnilik-Alevilik bağlamında yaşanan sözlü ve fiilî çatışmalar da maalesef hâlâ günümüz insanlarının bilinçlerinde az ya da çok etkinliğini korumaktadır.²² Osmanlılar döneminde bireysel ve toplumsal rahatsızlıklardan kaynaklanan, bu nedenle örtük bir şekilde sosyal değişime arzusunu yansıtan, acıları ve travmaları neredeyse asırlar süren iç isyanlar göstermektedir ki sosyal çatışma bir

¹⁸ Asım Yapıcı, "Dinî Grup Kimliği: Kimlik ve Aidiyet", *Kimlik ve Din*, ed. A. Özbolat ve M. Macit (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 51; Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı*, 104-106.

¹⁹ Ethem Ruhi Fiğlalı, "Cemel Vak'ası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 320-321; Yusuf Şevki Yavuz, "Cemel Vak'ası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 321-322.

²⁰ İsmail Yiğit, "Sıffin Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 107-108; İlyas Üzüm, "Sıffin Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 108-109.

²¹ Konu hakkında daha fazla bilgi için, bk. M. Asım Köksal, *Hz. Hüseyin ve Kerbela Faciası* (Karaca Yayınları, 2014).

²² Asım Yapıcı, "Alevî ve Sünnî Grupların Birbirlerine Yönelik Tutumlarını Belirleyen Faktörler Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir Değerlendirme", *Tabula Rasa*, 4, sy. 10 (2004): 157-181,

yandan değişime öncülük ederken diğer yandan olanca gücüyle yıkıcılık rolü üstlenmektedir. Keza yakın tarihimizde Türk toplumunun belleğinde derin yaralar bırakan sağcılık-solculuk mücadelesi de bireysel ve sosyal anlamda ciddi travmalar oluşturan 12 Eylül 1980 Askeri Darbesiyle sonuçlanmıştır. Burada da sosyal değişme gerçekleşmiştir. Ancak bu değişme İslâmî bilinç ve tefekkür başta olmak üzere kültürel hayatımızda, insan hakları ve demokrasinin gelişmesinde fonksiyonel olmamıştır. Çünkü totaliter ve otoriter düzen arzusundan beslenen darbeler özü itibarıyla bireyselliğe, özgürlüğe ve gelişmeye karşı dogmatik düşüncüyü önceler. Hatta çoğu kere darbecilerin sosyal gerçeklikten kopuk, tecrübi temelleri zayıf, masa başında üretilmiş toplum mühendisliği ile ütöpik bir düzen kurmak istedikleri müşahede edilmektedir. Ütopya ise İzzetbegoviç'in de belirttiği üzere, insanı ve bireysel farklılıkları yok sayan, onu sadece bir makine gibi algılayan, bu anlamda bireyi bütünüyle feda eden bir düşüncenin ürünüdür.²³ 15 Temmuz 2016 menfur darbe teşebbüsü de İslâmî bilinçte derin yaralar açan hem bireysel hem de sosyal bakımdan yıkıcı çatışma türü kapsamındadır. Bununla birlikte bu süreç İslâmî düşüncenin “zihinsel Fetöçülük” denilen heterodoksiden kurtulması için sağlam bir zemin oluşturmaktadır. Bu noktadan hareketle toplumsal yapıda güvensizlik, kaygı ve endişe gibi olumsuz sonuçlar doğuran 15 Temmuz sürecinin din ve dindarlık algısı bakımından neyin sahih ve sağlam, neyin hastalıklı ve problematik olduğu hususunda ciddi bir tartışma başlatıldığı görülmektedir. Şayet bu menfur hadise ve onu harekete geçiren din ve dindarlık anlayışları eleştirel bir şekilde sorgulanacak olursa yaşanan çatışmadan geleceğe yönelik olumlu sonuçlar devşirilebilir. Bu hususta İlahiyat Fakülteleri, Diyanet İşleri Başkanlığı ve STK'lar başta olmak üzere resmî ya da sivil pek çok kurum ve kuruluşun dinî tefekkürü zenginleştirecek akademik çalışmaları teşvik etmesi elzemdir.

Sosyal Kimliğin İnşası ve Sürekliliğinde Çatışmanın Yeri

İnsanlar *bireysel* ve *sosyal* olmak üzere iki temel kimliğe sahiptir. Kişinin biyolojik özellikleri, bedensel ve zihinsel kapasiteleri gibi özel vasıflarına işaret eden bireysel kimlik, ferdi başkalarından ayıran ve onu nevi şahsına münhasır kılan nitelikler toplamıdır. Fakat dinsel, siyasal, etnik, cinsel, ekonomik vs. gruplardaki üyelikleri ile ortaya çıkan *sosyal kimlik* bireyin aidiyet hissiyle bağlı olduğu gruplarla ilişkilidir.²⁴

²³ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, çev. S. Şaban (İstanbul: Yarin Yayınları, 2011), 224-226.

²⁴ Jacques-Philippe Leyens ve Vincent Y. Yzerbyt et Georges Schadrone, *Stéréotypes et Cognition Sociale* (Traduction de Georges Schadrone), Sprimont, Mardaga (1996), 89; Assaad Azzi et Olivier Klein, *Psychologie Sociale et Relations Intergroupes* (Pa-

Her din kendine özgü Tanrı, insan ve toplum anlayışından mülhem inanç, ibadet ve ahlak esaslarıyla diğer inanç ve yapılardan farklılaşarak ortaya çıkar. Çünkü farklılık yoksa yani bir dinin iddiaları öteki dinlerle birebir örtüşüyorsa o din, müntesiplerine saygın ve özgün bir kimlik sunmuyor demektir.²⁵ Dahası kimlik hatları sağlam olmadığı zaman grup yapısı gevşek bir karakter arz edebilir. Bu durumda ruhsal derinin sinir ucu mesabesindeki sosyal kimlik yeterince netleşmediği için “biz” ve “öteki” ayırımını besleyen duygusal ve zihinsel referanslar kırılğan bir yapı kazanır.

Bir dinî inanca, dolayısıyla dinî bir kimliğe sahip olmak iç ve dış kolektif kimliklerle etkileşim içinde gerçekleşir. Kimlik ve imaj ilişkisi çerçevesinde gerçekleşen bu durum bireyin kendini tanıması, konumlandırması ve başkalarıyla iletişim kurmasının sosyal psikolojik bir zeminde olduğu anlamına gelmektedir. Öncelikle sosyal dünyayı “biz” ve “onlar” şeklinde *kategorilere ayırmaya*, daha sonra “biz”in “onlar”dan ne kadar farklı olduğunu teyit eden referanslara ihtiyaç vardır. Çünkü sosyal gruplaşma süreci nötr değildir, zorunlu olarak bir değerlendirme ve yargı içerir.²⁶ Başka bir deyişle sosyal çevre bilişsel yapıda sadece gruplandırılmamakta, aynı zamanda anlamlandırılmaktadır. Aslında bunu normal karşılamak gerekir. Zira bu süreçte Bar-Tal’ın *grubun inançlarını oluşturan unsurlar* olarak tanımladığı değerler, normlar, amaçlar, beklentiler, ideolojiler vs. işin içine karışmakta, bunlar da bireyin mensup olduğu ve olmadığı sosyal kimlikler arasındaki sınırları belirlemektedir.²⁷ Sosyal gruplama süreci bireyin kendilik algısı için uygun bir oryantasyon sistemi üreterek onun toplumdaki yerini tanımlamakta, böylece ona kendisini, iç grup üyelerini ve dış grupları (ötekileri) nasıl görmesi gerektiğini belirleyen sosyal bir kimlik sunmaktadır. Bu da grup üyelerinin kendi sosyal kimliklerini olumlu görme ve değerlendirme arzusuyla gerçekleştirdikleri *sosyal kıyaslamalara* dayalı olarak meydana gelmektedir.²⁸ Çünkü Turner’ın belirttiği gibi bireylerin kendilerini başkalarıyla kıyaslama yapmaksızın değerlendirmesi mümkün de-

ris: Dunod, 1998), 75; Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı*, 55.

²⁵ Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı*, 104-105.

²⁶ Jean-Claude Deschamps et Thierry Devos, “Les Relations Entre Identité Individuelle et Collective ou Comment la Similitude et la Différence Peuvent Covarier, In: J.-C. Deschamps, J. F. Morales, D. Páez, S. Worchel, *L’identité Sociale*, (Grenoble: PUG, 1999), 155; Azzi et Klein, *Psychologie Sociale et Relations Intergroupes*, 30; Leyens, Yzerbyt et Schadron, *Stéréotypes et Cognition Sociale*, 89; Vincent Yzerbyt et Georges Schadron, *Connaitre et Juger Autrui*, (Grenoble: PUG, 1996), 184.

²⁷ Daniel Bar-Tal, “Croyances Ideologie et Construction du Groupes”, In: J.-C. Deschamps, J. F. Morales, D. Páez, S. Worchel (Eds), *L’identité Sociale*, (Grenoble: PUG, 1999),

²⁸ Anne-Marie de la Haye, *La Catégorisation des Personnes*, (Grenoble: PUG, 1998), 35.

ğildir.²⁹ Buradan hareketle *her grubun başka bir grup karşısında, başka bir gruba rağmen ve başka bir grupta birlikte var olduğunu, insanın kimliğinin şekillenmesinin de sadece bir grup içerisinde gerçekleşmediğini* söylemek durumundayız. Bunun anlamı şudur: Bir sosyal grup diğer gruplardan yalıtılmış bir şekilde tek başına var olamadığı gibi, grup aidiyetinden kaynaklanan sosyal kimlikler de sırf bir grup içerisindeki ilişkilere göre şekillenmez. Bu nedenle mutlaka başkalarıyla/ötekiyle kıyaslama yapılması gerekir. Ancak iki grup arasında gerçekleştirilen kıyaslamalar tek başına kimliğin oluşumu için yeterli değildir. Mesela; bir kişiyi “Müslüman” olarak kategorize etme olgusu sadece onun “Yahudi” kategorisi ile kıyaslanması sonucu ortaya çıkmaz. Zira burada, Serino’nun da haklı olarak vurguladığı üzere davranışsal muhteva ile birlikte bireyin kimlik değerlerini oluşturan grubun inançları devreye girmektedir.³⁰ Ayrıca yapılan kıyaslamaların grup ve birey için hayati öneme sahip konularda meydana geldiğini ısrarla söylemek durumundayız. Buradan şu sonuca ulaşılabilir: *Sosyal kıyaslama*, aynı zamanda, *sosyal farklılaşmayı* beraberinde getirmektedir. Sosyal çevre içerisinde bir grup “öteki”, “başkası”, “onlar” vb. şekillerde algılanmıyorsa, diğerlerinden yeteri kadar farklılaşmadığı için, kendine has karakteri ile farklı bir grup olarak değerlendirilmez.³¹ Sosyal kıyaslamaya dayalı sosyal farklılaşma, birey açısından istenen ve arzulanan bir durumdur. Çünkü Tajfel’in de belirttiği gibi; *herkes yaşadığı sosyal çevre içerisinde ya mevcut olumlu sosyal kimliğini sürdürmek ya da kendisine prestij sağlayacak olan olumlu bir sosyal kimliğe sahip olmak arzusuyla hareket etmektedir.*³² Kökeni ne olursa olsun tüm din, mezhep, tarikat ve cemaatlerin oluşum sürecinde, öncelikle “biz” ve “onlar” ayrımının yapıldığını, daha sonra “biz”in “onlar”a nispetle daha iyi ve değerli olduğunu iddia eden kanıtlar üstünden sosyal kıyaslamalara müracaat edildiğini görmekteyiz. Bu kıyaslamalar genellikle iç grubun yüceltilmesini, dış grupların ise göreceli olarak değersizleştirilmesini içeren iddia ve söylemlerle biçimlenir.³³ Böylece dinî gruplar arasında çeşitli bariyerler meydana

²⁹ John Turner, “Comparaison Sociale et Identité Sociale: Quelques Perspectives pour l’Etude du Comportement Intergroupes (Traduction de: J. C. Deschamps), In: W. Doise, J. C. Deschamps, *Expérience Entre Groupes*, (Paris: Mouton, 1979), 154-155.

³⁰ Carmencita Serino, “Les Effets de la Comparaison avec Autrui et avec des Groupes”. In: J. C. Deschamps, J. F. Morales, D. Páez, S. Worchel (Eds.), *L’Identité Sociale*, (Grenoble: PUG, 1999), 139.

³¹ Henri Tajfel, “La Catégorisation Sociale”, In: S. Moscovisi (Ed.), *Introduction à la Psychologie Sociale I*. (Paris: Librairie Larousse, 1972), 295; Henri Tajfel et John C. Turner, “An Integrative Theory of Intergroup Conflict”, In: W. G. Austin, S. Worchel (Eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations*, (California: Brooks-Cole, 1979), 16; Turner, “Comparaison Sociale et Identité Sociale”, 153.

³² Tajfel, “La Catégorisation Sociale”, 293.

³³ Deschamps et Devos, “Les Relations entre Identité Individuelle et Collective”, 156;

gelmeye başlar. Bu noktada dinî-sosyal kimliğe yönelik tehditleri bertaraf etmek için ilk önce sosyal mesafe normları şekillenir. Süreci İslâm dininin tarihsel gelişimi açısından değerlendirecek olursak şunları söylemek mümkündür: Muhtevası Kur’ân-ı Kerim’e ve Hz. Peygamber’in açıklamalarına bağlı olarak tezahür eden bu normlarla diğer din mensuplarına karşı nasıl bir tavır alınması gerektiği belirlenmektedir. Bu süreçte öncelikle “Mümin”, “Müşrik”, “Kafir”, “Münafık” ve “Ehl-i Kitap” şeklinde sosyal gruplamalar ortaya çıkmakta, söz konusu tanımlamaların içerikleri de bilişsel ve duygusal olarak doldurulmaktadır. Dinî yapıyı bir arada tutacak sosyal normların şekillenmeye başlamasıyla birlikte pek çok emir, yasak ve tavsiyenin³⁴ grup üyelerinin sosyal kimliklerini kuvvetlendirmeye yönelik devreye girdiğini görmekteyiz.

Hız. Peygamber’in sağlığında Müslüman kimliğine bağlı olarak iç grup oluşumunun tamamlandığı, grup içi yapılanmanın da büyük oranda şekillendiği görülmektedir. Bu dönemde henüz grup içi çatışma ve çekişmeler olmadığı için üst kimlik olan İslâm çatısı altında sadece diğer din ve inanışlara yönelik stereotipler dile getirilmektedir. Söz konusu dış gruplar ise genellikle Yahudiler ve Hıristiyanlardır. Ancak buraya kadar özetlediğimiz gelişmeler bir dinin tarihsel açıdan gelişim sürecinin tamamlandığı anlamına gelmemektedir. Zira peygamber henüz hayattadır. Esasen peygamberin vefatından sonraki sürecin hem dinî grubun geleceği hem de onun diğer dinî gruplarla ilişkileri açısından son derece önemli bir dönem olarak ortaya çıktığını görmekteyiz. Sonra yeni dinî grup eski birlik ve bütünlüğünü nasıl devam ettirecektir? Peygamberin yerini kim dolduracaktır? Bu gibi endişeler ortada gezinirken dinî grubun yapısını ve devamlılığını korumak için inanç ve ibadet esaslarının iyice netleştirilmesi, grup içi teşkilat ve müesseselerin oturtulması çözümlenmesi gereken problemlerin başında gelmektedir.³⁵ İşte bu aşamada saf ve sahil dindarlık normları ve inanç esasları belirlenmeye çalışılır. Bunları kabul etmeyenler ise grup dışı sayılarak ilk yapının korunması hedeflenir. Fakat birbirinden çok farklı ırk ve kültürün aynı dini kabullenmesi onları tek bir potada tutmayı güçleştirdiği için; iman, ibadet ve teşkilat açısından çeşitli protestolar ve itirazlar ortaya çıkmaya başlar. Genellikle aynı dinî çatı altında mezheplerin ve tarikatların teşekkül ettiği bu safhanın en karakteristik özelliklerinden birisi de “saf” ve “sahih” olduğunu iddia edenlerin diğerlerini “sapkın” ve “kâfir” olarak değerlendirmesidir. Böylece alt dinî gruplar arasında da ön yargı, ayrımcılık ve çatışma olgusu kendini hissettirir. Bu safhada ilk önce her alt grup

Yzerby et Schadron, *Connaitre et Juger Autrui*, 36.

³⁴ Yapıcı, *Din-Kimlik ve Ön Yargı*, 108-111.

³⁵ Günay, *Din Sosyolojisi*, 262; Yapıcı, “Dinî Grup Kimliği: Kimlik ve Aidiyet”, 55; Yapıcı, *Din-Kimlik ve Ön Yargı*, 112-113.

kendi sınırlarını hoş görülebilir bir davranış yelpazesi içerisinde tanımlamaya gayret eder. Söz konusu bu hoş görülebilirlik çerçevesinde yapılan davranışlar grubun normu olarak belirlenir. Bu normlara uymayanlar eleştirilir, uyarılır, kınanır, hatta sözlü ya da fiziksel tacize uğrayabilir. Eğer “sapma” davranışı grubun en temel özelliklerine tehdit olarak algılanırsa, bu tür faaliyetler içerisinde bulunanlar dışlanır.³⁶ İlk dışlamalar, genellikle ana dinî bünyeyi temsil iddiasında bulunanlardan gelir. Bununla birlikte alt grupların da kendi iç grup oluşumlarını tamamladıktan sonra, diğer gruplara yönelik sınır çizgilerini netleştirmeleri söz konusudur. Bu süreçte, ortaya çıkan dinî gruplardan bir kısmı temel ilkelere bağlılıkla varlığını devam ettirenken, bir kısmı ise çok daha köklü itirazlarla ortaya çıktığı için zamanla ana dinî bünyeden tamamen kopabilir. Kuşkusuz bu ayrılma ya da kopma ilgili gruplar tarafından bazen kabul edilirken bazen de edilmez. Ancak burada asıl önemli olan husus; ana dinî bünye içerisinde bulduklarını söyleyenlerin, özellikle onların din bilginlerinin alt dinî gruplar (mezhepler, tarikatlar ve cemaatler) hakkında -yerine ve durumuna göre- “din dışı”, “bidat”, “fâsık” ve “sapık” ya da “hak mezhep”, “sırat-ı müstakim üzere” ve “doğru yolda” gibi etiketleri ön plana çıkarmasıdır.

Farklı Dinî Sosyal Kimliklerin Çatışması

Birey, yerine ve durumuna göre farklı sosyal kimliklerini kullanabilir. Örneğin üst kimlikte Müslüman olan bir kişi, alt dinî kimlik olarak Sünnilik veya Alevîlik, etnik bakımdan Türklük ya da Araplık, cinsiyet açısından kadınlık ya da erkeklik, meslekî yönden İlahiyatçı ya da Hukukçu olmak, İslâmî yorum ve referanslarda modernist ya da gelenekselci yaklaşımları tercih etmek gibi farklı ve çapraz kimlik kategorilerine mensup olabilir. Buna göre bir kişi bir başkasıyla Müslüman ve Türk kimliğinde ortakken modernist ya da gelenekselci olmak bakımından farklılaşabilir. Bu hususun üzerinde ısrarla duran Serino, fenomenolojik bir tavır takınarak; “*Kişi içinde bulunduğu anda kendisini hangi kimliği ile hissediyorsa ona göre davranır*”³⁷ demektedir. Esasen Tajfel’in de belirttiği gibi, bireyin dinî, mezhebî, ırkî, etnik vs. farklı sosyal kimliklerinden hangisinin ön plana çıkacağı meselesi pek çok faktörün etkisi altında gerçekleşmektedir.³⁸ Örneğin İslâm’da kadının yeri ve statüsü tartışılırken İslâmcı feminist bir kadın geleneksel İslâmcı bir kadından farklı düşünebilir. Bu noktada onlar Sünnî kimlik bakımından benzer olsalar da, feminist yorumları benimseyip benimsememede ayrışabilirler. Bu da beraberinde çatışmayı getirebilir. Aynı

³⁶ Şerif ve Şerif, *Sosyal Psikolojide Giriş I*, 238; Yapıcı, *Din-Kimlik ve Ön Yargı*, 113-114.

³⁷ Serino, “Les Effets de la Comparaison avec Autrui et avec des Groupes”, 139.

³⁸ Tajfel, “La Catégorisation Sociale”, 292-293.

ortamda seküler feminist bir kadın İslâm'ı suçlayıcı bir dil kullanırsa, bu durumda feminist yorumları benimseyen ve benimsemeyen dindar kadınlar İslâmî kimlikte birleşerek ortak bir duruş sergileyebilirler. Son tahlilde çatışmanın seyri, feminist olup olmamaktan çıkarak sekülerlik-dindarlık gerilimine evrilir. Bu da yaşanan çatışmaların bakış açısı farklılaştıkça yeni bir boyut kazandığını göstermektedir.

Bu noktada şu hususa hassaten temas etmek gerekir. Hiyerarşik biçimde iç içe girmiş kimliklerin ayrıştırması hem toplumsal hem de entelektüel düzeyde çatışmayı tahrik edicidir. Bu anlamda özellikle Müslüman ve Türk kimliklerinin ayrıştırılarak ele alınması, üst dini kimliğe dikkat edilmeksizin alt kimlik gruplarının kendilerini farklılaştırma çabaları *vahdet* bilincini parçalayıcıdır.³⁹ Bu ise modernite ve onu takip eden postmodernite süreçlerinin İslâmî düşünce ve Müslüman toplumlar üzerinde yaptığı en ağır tahribatlardan birisidir. Bu tahribat bir yandan alt kimlik grupları arasında çatışmayı körüklerken bir yandan da tefekkürü besleyen olumlu etkileşimi yıkıcı bir rol üstlenebilir.

Çatışma Ortamında Tekfir Edilen Günah Keçileri

Sosyal psikolojik perspektiften bakılacak olursa özellikle buhranlı dönemlerde asıl suçluyu değil, toplumsal olarak suçlanmaya uygun birilerini bulma arzusunun ön plana çıktığı görülür. Bu arzuyu rasyonalize edebilmek için de hedefteki kişi ya da grubun ne kadar hakir ve aşağılık insanlar olduğunu dile getiren pek çok söylem devreye girer. Suçlanacak birilerini bulmak zor değildir. Bu süreçte bazı kimlik grupları kendinden olmayanları tekfir ile itham eder. Onlara göre toplumda meydana gelen azgınlık ve sapkınlık gibi olumsuzlukların nedeni bellidir. Bütün suç algı, yorum ve yaşayış olarak toplumun dinden uzaklaşmasına vesile olanlardır. Buna karşılık kimileri de değişen dünyaya ayak uyduramayanları suçlar. İnsanlar ve gruplar kendi yanlışlarını görmeksizin sadece ötekini suçlamayı tercih eder. Yansıtma mekanizması devreye girer ve “günah keçileri” veya “şamar oğlanı” oluşturulur.

Sünnî ve Alevî kimliği benimseyenler başta olmak üzere alt dinî gruplar arasındaki gerilimden neşet eden çatışmalarda tarafların birbirini günah keçisi ilan etme eğilimi sıklıkla tezahür eder. Bununla birlikte farklı cemaatler ve tarikatlar arasında açık ya da örtük bir şekilde yaşanan çatışmalar, keza dinî konularda modern yahut geleneksel yorumları benimseyenlerin birbirine yönelik ithamları da bu bağlamda değerlendirilebilir.

³⁹ Asım Yapıcı, “Postmodern Dönemde Din, Kimlik ve Anlam Problemi”, *Dinin Kaderi: Çağdaş Sorunların Kıskacında Din*, ed. Abdullatif Tüzer (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 158; Süleyman Dönmez, *Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet: Felsefenin Batı Dışı Referanslarına Eleştirel Bir Katkı* (Adana: Karahan Kitabevi, 2015), 5.

Günah keçisi arayışının arkasında hem engellenmişlik hissi, hem de ötekini dışlayarak üstünlük kurma arzusu yatmaktadır. Özellikle duygusal olarak farklılıktan korkma, değişme kaygısı ve endişeyi azaltma güdüsüyle yoruma açık bir malzemeye görünürde rasyonel bir tutarlılık getirme çabasına girilir. Sonuçta, çatışmacı bir söylem geliştirilerek farklı düşünen ve yaşayan kişi ve gruplara olumsuz ve sert ön yargılar yüklenir.⁴⁰ Aslında bu süreç sosyal ve siyasal açıdan neyin nasıl olduğunun net olarak kestirilemediği bir ortama işaret etmekte, ön yargılar da burada devreye girerek olaylara bir gerekçe bulma, açıklama, yorumlama, bazen de meşrulaştırma işlevi üstlenerek kişilerin sosyal çevrelerini kavrayabilmelerine imkân veren vasıtalar olarak ortaya çıkmaktadır.⁴¹ Zira Allport ve Postman'ın da vurguladığı üzere, dış dünya bir yandan bireylerin kavrama ve belleme gücünün sınırlarına göre yorumlanırken, öte yandan da onların ilgi ve ihtiyaçlarına göre anlamlandırılır. Böylece dış olarak bilinmesi gereken şeyler içsel, nesnel olarak bilinmesi gereken şeyler de öznel bir yapı kazanır.⁴² İşte bu süreçte fertlerin psikolojik ihtiyaçları, tecrübeleri, korkuları, sevgileri, beklentileri, hayal kırıklıkları vs. işin içine karıştığı için diğer grupların çatışmacı ve dışlayıcı bir biçimde algılanması ve ön yargılı tutumlarla yargılanması söz konusu olmaktadır.

Katı, dogmatik ve fanatik dinî düşünceye sahip olanlarda günah keçisi arayışı daha belirgindir. Zira bu tür kişiler yeni ve farklı olan her şeyden ziyadesiyle korkmaktadır. Onlara göre asıl olan, tarihsel süreçten bugüne tevarüs eden dinî düşünce ve uygulamaların harfine dokunulmaksızın olduğu gibi korunmasıdır. Esasen yaşanan sorunların kaynağı da yenilik adı altında serdedilen görüşlerle müminlerin inanç zafiyetine düşürülmesidir. Bu nedenle kendilerinden olmayanları çok çabuk bir şekilde fiske ile suçlama, hatta tekfir etme eğilimi gösterirler. Kuşkusuz bu yaklaşım dinî düşünceyi besleyici ve geliştirici değil tam tersine engelleyici ve ketleyicidir. Çünkü niyetleri dinî düşünceye katkı sağlamak olmayan bu tür kişiler ve grupların en mümeyyiz vasıfları öz eleştiri eksikliği, öz saygı düşüklüğü, şuur daralması, huzursuzluk ve endişedir. Çünkü onlar tedbirli olmak ile kaygılı olmayı birbirine karıştırmaktadır.⁴³

⁴⁰ Nuri Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1996), 78.

⁴¹ Gustave Nicolas Fischer, *La Psychologie Sociale* (Seuil-Paris: 1997), 214; Azzi, Klein, *Psychologie Sociale et Relations Intergroupes*, 23; Yzerbyt & Schadron, *Connaître et Juger Autrui*, 36-37.

⁴² Gordon W. Allport, Leo Postman, "Söylenti veya Fısıltı Gazetesinin Temel Psikolojisi". Ü. Oskay der ve çev. *Kitle Haberleşme Teorilerine Giriş* (İstanbul: Der Yayınları, 1992), 181-182.

⁴³ Yapıcı, "Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık", 104-107; Süleyman Dönmez, "Dinin Yorumunda Kesinlikten Kaçış", *Türk Yurdu* 106, sy. 359 (2017): 24-25.

Bu noktada şu hususu özellikle sormak gerekir: Yaşanan çatışmaların kaynağı bizzat din midir, yoksa dini öğretilerin bireysel yansıması olan dindarlık şekilleri midir?

Hemen hemen tüm dinler barış ve kardeşlik içerisinde bir dünya arzularına rağmen dinî gruplar (mezhepler, tarikatlar, cemaatler) ve onların mensupları arasında gerek sözlü gerekse fiilî çatışmalar, tarihin her döneminde olduğu gibi, bugün de varlıklarını devam ettirmektedir. Bu anlamda, algılandığı ve yaşandığı şekliyle dinlerin hem barış hem de savaş sebebi olacağı söylenebilir.⁴⁴ Aslında bu durum, Wach'ın da işaret ettiği gibi, dinlerin birey ve toplumla bulunduğu anda, hem birleştirici ve bütünleştirici hem de yıkıcı ve bozucu bir işleve sahip olmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁵ Zira her yeni din ya da inanış, barış içerisinde yeni bir toplumsal yapı kurma arzusuyla ortaya çıkmakta, ancak bunu gerçekleştirebilmek için öteki din ve inanışlarla mücadele etmektedir. Bu mücadele, ister istemez çatışmaları beraberinde getirir. Başka bir deyişle iyi niyet, adalet, huzur ve mutluluk arzusuyla ortaya çıkmış olsalar da hiç bir dinî grup, insanları tek bir çatı altında birleştirememiştir. Sonra tek doğru ve mutlak hakikatin kendisinde olduğunu iddia eden her dinî grubun karşısında aynı söylemi dile getiren başka grup ve cemaatlerin var olması da ön yargı, ayrımcılık ve çatışmanın meydana gelmesini kaçınılmaz kılar. Esasen De Fontette'in de haklı olarak vurguladığı gibi, küçük ya da büyük her dinî gelenek kendi müminlerinin inanç saflığını ve menfaatlerini koruma arzusuyla hareket ettiği için diğer dinî inanç ve uygulamaların yayılmasından rahatsızlık duymaktadır.⁴⁶ Bu da farklı din ve inanç mensupları arasında çeşitli düzeylerde sertleşmeleri tahrik eder. Ayrıca unutmamak gerekir ki, her dinî grup kendine has bir dünya görüşünü beraberinde getirdiği için o dinî gruba mensup olanların yakın ya da uzak sosyal çevrelerinde cereyan eden olaylara bakış açıları farklılaşmaktadır.⁴⁷ Çünkü mensuplarının zihinsel yapılarını etkileyen dinî gruplar öncelikle müntesiplerine dış dünyayı ve oradaki sosyal realiteyi yorumlama imkânı sunmakta, bununla birlikte verdiği kimlik duygusu ile bireyi söz konusu sosyal gerçeklik içerisine yerleştirmektedir. Böylece dinî gruplar, mensuplarının günlük hayat içerisinde nerede nasıl davranmaları gerektiği hususunda kılavuzluk etmektedir.⁴⁸

⁴⁴ Michel Meslin, *L'Expérience Humaine du Divin*, CERF (Paris: 1988), 48.

⁴⁵ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ü. Günay (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 66-67.

⁴⁶ François De Fontette, *İrkçilik*, çev. H. Karyol (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 30.

⁴⁷ Gordon W. Allport, *The Nature of Prejudice* (Cambridge: Addison Wesley, 1954), 445; Meslin, *L'Expérience Humaine du Divin*, 48.

⁴⁸ Antoine Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, çev. V. Uysal (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1999), 91; Yapıcı, "Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü", 140-141.

Şerif Mardin, dinî yapıların bireylere hem dünyayı anlama hususunda rehberlik yaptığını hem de onlara muhkem bir bakış kazandırdığını söyler.⁴⁹ Bu durum her dinî yapının kendi istediği modele göre bireyler yetiştirme arzusunda olduğu anlamına gelmektedir.⁵⁰ Bununla birlikte her ne kadar insanlar az ya da çok inandıkları dinin, mezhebin ve bu çerçevede içinde yaşadıkları sosyokültürel yapının etkisiyle şekillenseler de hem alt kültürel grupların hem de bireysel farklılıkların dinin anlaşılma ve yorumlanma biçimini etkileyebileceğini söylemek durumundayız. Bu sebeple aynı dinî gelenek içerisinde yer almakla birlikte farklı düşüncelere mensup olan alt dinî grup üyelerinin din anlayışları, yerine ve durumuna göre, bazen çatışmalara ve ön yargılara bazen de bunlarla mücadeleye destek sağlayabilir. Şu halde dinî gruplar arasındaki ön yargı ve çatışmaların doğrudan doğruya dinden kaynaklandığını söylemek hatalı bir tavır olacaktır. Burada dinden ziyade din algısı kavramını kullanmak daha isabetlidir. Zira din algısının oluşumunda hissi, fikri, sosyal, kültürel, ekonomik vs. pek çok faktör devreye girmekte, dahası söz konusu bu faktörler ön yargı ve çatışmaların hem oluşumunu hem de gelişimini desteklemektedir.⁵¹

Dinî gruplar arası rekabet ve çatışma ortamı mı ön yargıları oluşturmaktadır, yoksa ön yargılar mı rekabet ve çatışmayı beraberinde getirmektedir? Kuşkusuz bu problemi çözümlenmek son derece zordur. Dahası böyle bir uğraşa girmeye de gerek yoktur. Çünkü bazen ön yargılar çatışmaları körüklerken, bazen de mevcut çatışmaları meşrulaştırmak için ön yargılar devreye sokulmaktadır. Ancak görünen o ki, genellikle insanların zihinlerinde var olan ön yargılar fiilî veya muhtemel çatışma ortamlarında canlılık kazanmaktadır. Avigdor'un ifadesiyle söyleyecek olursak, ön yargılar her ne kadar gruplar arası çatışma ortamının ürünleri olarak tezahür etse de, daha sonra onlar bir yandan çatışmaları beslerken öte yandan bizzat çatışmalardan beslenmektedir. Bu da ortamın iyice gerilmesine zemin hazırlar.⁵² Çünkü ön yargılar gruplar arası ilişkilerin niteliğini, bunlar da ön yargıların muhtevasını belirleyicidir.⁵³ Buradan hareketle gerek dinler gerek mezhepler gerekse farklı din anlayışlarına mensup bireyler arası ön yargıların orta-

⁴⁹ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), 30.

⁵⁰ Kerim Yavuz, "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982), 92.

⁵¹ Allport, *The Nature of Prejudice*, 449-450; Otto Klineberg, *Psychologie Sociale*, (Traduction de R. Avigdor-Coryell), (Paris: PUF, 1967), 604; Jean Maisonneuve, *Introduction à la Psychologie Sociale*, (Paris: PUF, 1985), 139-142.

⁵² Rosette Avigdor, "Etude Expérimentale de la Genèse des Stéréotypes", (Traduction de Jacqueline Deschamps), In: W. Doise, J. C. Deschamps (Ed.), *Expérience Entre Groupes*, (Paris: Mouton, 1979), 89-90.

⁵³ Willem Doise, *L'articulation Psychosociologique et Les Relation Entre Groupes* (Bruxelles: De Boeck, 1976), 111.

ya çıkmasında, çıkar çatışmalarının son derece önemli bir role sahip olduğunu söyleyebiliriz. Tam da bu noktada çıkar çatışmalarından beslenen ön yargılar, düşünsel ve entelektüel gelişmeyi hızlandırıcı değil frenleyici bir işlev üstlenmektedir. Çünkü ön yargı klişelere dayandığı için zihinsel kısırlığa neden olmaktadır. Başka bir deyişle insanın bilişsel bakımdan cimrileştiği ön yargılı söylemler düşünce üretiminde bariyerler oluşturmaktadır. Kuşkusuz bu süreçte ön yargıların tutarsızlığını göstermek için yapılan reddiyeler dinî düşünceyi geliştiricidir. Önemli olan reddiyeleri ön yargılardan sıyrılarak yapabilmektir. Bunun için de tefekkür ortamının dinî ve felsefi anlamda kendini besleyici ve kendini yenileyici olması gerekir. Zihinsel inkişaf düşüncenin sınırlanmasıyla değil, serbest bırakılmasıyla gerçekleşir. Bu anlamda *tez-antitez-sentez* süreçlerini harekete geçiren söylemsel bir çatışma dinî düşünceyi besleyebilir. Bu çerçevede sormak durumundayız: Antitezler ileri sürülmezse dinî düşünce gelişir mi? Bu sorunun cevabı nettir: Hayır, gelişemez. Buradan hareketle farklı görüşlerin rekabet edebileceği, insanların fikirlerinden dolayı maddî ve manevî zarara uğramayacağı, tekfir edilip dışlanmayacağı, sağlıklı bir tartışma ortamının dini tefekkürü zenginleştireceğini savunmak durumundayız.

Kimliksizleşme ve Dinî Düşüncede Çatışma

Bireyin mensup olduğu grupların sosyal kimliğine sağladığı olumlu katkı, gruplar arası farklılıklar korunduğu müddetçe devam eder.⁵⁴ Ancak bu süreç, zamanla, aynı gruptan olan üyelerin algısal kimliklerindeki benzerliklerin artmasına, onların birbirlerini özdeş olarak değerlendirmesine, dolayısıyla homojenleşip kimliksizleşmesine (depersonalisation) neden olur. Burada bahsi geçen kimliksizleşmeden kasıt, şahsî kimlikten sosyal kimliğe doğru geçiştir. *Bu anlamda kimliksizleşme, kolektif kimlik lehine bireysel kimliğe daha az bağlanma ve bir gruptaki davranış ve temsillerin çoğunlukla benzer ve tek biçimli olarak ortaya çıkmasına neden olan psikolojik bir sürece işaret etmektedir.* İşte bu sürecin etkisi ile fertler kendilerini, birbirlerini ve diğerlerini genel vasıfları itibariyle belli grupların üyeleri olarak tanımlar. Kendi sosyal kimlikleriyle özdeşleşme düzeyleri artan bireylerin grup içi ve gruplar arası davranışları sosyal kimlikleri çerçevesinde, yani kimliksizleşme süreciyle şekillenmektedir. Bu noktada kişinin kendisini sadece gruba ait inançlar, değerler, gelenekler ve normlarla tanımlama durumu ortaya çıkmaktadır.

Şahsî kimliği yok sayarak bireyi sadece ait olduğu kimlikle yargılamak aynı zamanda yargılayanın da belli bir kimlikten hareket ettiği anlamına gelmektedir. Aslında bu süreçte çatışan kişiler değil, kimlikleri besleyen

⁵⁴ Tajfel, "La Catégorisation Sociale", 296; Turner, "Comparaison Sociale et Identité Sociale", 154.

dünya görüşleridir. Ancak bu dünya görüşü dışlayıcı ve ötekileştirici bir karakter arz etmektedir. Esasen sürecin böyle işlemesi sosyal psikolojik anlamda doğaldır. Çünkü Deschamp ve Pæz’in de vurguladığı üzere dünyanın neresinde olursa olsun ötekine yönelik düşmanlıklar ve ön yargılar temelde hedef kitlenin sosyal kimliğine açık bir tehdit oluşturmasıyla birlikte, bir yönüyle bu tür davranışlar, bizzat bu düşmanlığı gösterenlerin de kendi sosyal kimliklerini tehdit altında hissetmesiyle ilişkilidir.⁵⁵ Çünkü kimlik; Göka’nın da ifade ettiği gibi “ruhsal deri”dir. Bu ruhsal deriye yönelik olumsuz her söylem ve eylem bireye psikolojik bir ağrı yaşatmakta, bu da ister istemez karşı tepkileri besleyerek çatışmayı körüklemektedir.⁵⁶ Son tahlilde bireyin ve grubun fikrî enerjisi dinî düşüncenin gelişmesi yönünde değil, ön yargı ve çatışmanın artması yönünde sarf edilmektedir.

Teoriden Pratiğe: Çatışmacı Söylemler Dinî Düşüncüyü Nasıl Etkiler?

“Müsâdeme-i efkârdan bârika-ı hakikat doğar” sözü meşhurdur. Bu ifadeyle farklı fikirler çarpıştığı zaman hakikatin tecelli edeceği kastedilir. Bu yargı doğrudur, ancak tartışan tarafların velüt bir tartışma içine girmesi, doğrunun “ne”, “nerede” ve “nasıl” olduğu kaygısı taşınması ve hakikati ortaya çıkarma arzusuyla güdülenmiş olması gerekir. Tarihsel süreçte itikadî ve amelî mezhep önderleri arasında yaşanan fikrî çatışmalar mezheplerin hem usulleri hem de belli konulardaki kanaatleri hakkında muhteşem eserlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Başka bir deyişle bu tür rekabet ve tartışma dinî düşüncüyü besleyici bir işlev üstlenmiştir. Keza Gazzâlî’nin Müslüman filozoflara yönelik tenkitlerini oluşturan “Tehâfütü’l-Felâsife”si⁵⁷ ile buna İbn Rüşd’ün “Tehâfütü Tehâfütü’l-Felâsife”⁵⁸ ile cevap vermesi de yine dinî ve felsefî düşüncüyü besleyen ilmî ve fikrî tartışmaların başarıları arasında değerlendirilebilir.⁵⁹ Çünkü taklitten uzak,

⁵⁵ Jean-Claude Deschamps et D. Pæz, “L’Identité en Psychologie Sociale: Processus Cognitifs, Facteurs Situationnels et Représentations Sociale, In: J. C. Deschamps, J. F. Morales, D. Pæz, S. Worchel, *L’Identité Sociale* (Grenoble: PUG, 1999), 13.

⁵⁶ Erol Göka, *Mutedil Müslümanın Günümüzdeki Düşmanları* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 16-17.

⁵⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005).

⁵⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı: Tehâfütü et- Tehâfüt*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Samsun: 1986).

⁵⁹ Ayrıca bk. Mahmut Kaya, “Tehâfütü’l-Felâsife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (TDV Yayınları, 2011), 313-314; Hüseyin Sarıoğlu, “Tehâfütü Tehâfütü’l-Felâsife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (TDV Yayınları, 2011), 314-317. Gazzâlî ve İbn Rüşd’ün karşılaştırmalı bir analizi için bkz. Hüseyin Atay, “Gazzâlî ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması”, *Kelam Araştırmaları* 1, sy. 2 (2003): 3-48.

yeni düşünceler ve çözüm yolları üretilmesine katkıda bulunan *tehâfüt geleneği* uzun yıllar medreselere hâkim olan gelenekçiliğin egemenliğini bir nebze olsun hafifletmiştir. Bu da doğal olarak serbest düşünce ve felsefe ile dinin bir arada bulunabileceği düşüncesinin yerleşmesine destek sağlamıştır. İncanın rasyonel olarak tekrar ve değişik şekilde temellendirilmesine yol açan tehâfüt geleneği İslâm düşüncesinin benimsediği hür düşünce anlayışının yeniden eyleme dönüştürülmesine destek olmuştur. Ayrıca tehâfüt geleneğinin geliştirmiş olduğu eleştirel yaklaşımla mantık ilmi, felsefe ve metafizikten ayrılarak formel bir yapı kazanmıştır. Keza bu bağlamda ortaya çıkan eleştiriler İslâm düşüncesindeki bazı görüşlerin yeniden gözden geçirilmesine neden olmuştur. Dahası tehâfüt geleneği ile felsefi ve ilmi tenkidin gelişme yolu açılmış, bu da İslâm felsefesinde farklı düşünme alanlarının oluşmasına zemin hazırlamıştır.⁶⁰

İnsanların farklı düşünceleri paylaşması hem doğal hem de gereklidir. Herkesin aynı fikirde olduğu bir dünyada gelişme ve ilerlemeden söz edilemez. Hatta tüm insanlık aynı inanç, aynı din, aynı kabile ve aynı milletten olursa, dahası aynı ideolojiden beslenirse farklılık ve çeşitliliğin olmadığı tek tip bir dünya var demektir. Bu ise ideal ve istendik durum değildir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de geçen “*Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı*” (Maide, 51/48; Nahl, 16/93) ve “*Biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve sizi kavimler ve kabileler haline getirdik ki birbirinizi tanıyabilesiniz*” (Hucurat, 49/13) mealindeki ayetlerde farklılık ve çeşitliliğin önemi vurgulanmaktadır.

Sosyal psikologlar öteki olmadan ve ötekiyle ilişkiye girmeden iletişim ve etkileşimin olamayacağını söyler.⁶¹ Dahası “kimlik-ımaj” ilişkisi bağlamında bireysel ve sosyal bakımdan kendimizi tanımlamak ve tanıtabilmek

⁶⁰ İbrahim Hakkı Aydın, “Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy, 26 (2006): 73. Bu arada Gazzali ile İbn Rüşd’ün öncülüğünün yaptığı tehâfüt geleneğinin devamlılık gösterdiğini söylemek durumundayız. Örneğin Hocazade “Tehâfütü’-Felasife” adlı eserinde İbn Rüşd’ü eleştirerek Gazzali’yi haklı çıkarmaya çalışmıştır. Bu konuda bkz. Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956). Aleaddin et-Tusi’nin “Kitâbu’z-Zuhr”u, Kemalpaşazade’nin Hocazade’nin Tehâfütü’l-Felasife’ne haşiyesi olarak kaleme aldığı “Haşiyeye ala Tehâfütü’l-Felasife”, Karabağî’nin “Ta’lika ala Tehâfütü’l-Felasife li Hocazade” adlı eserler tehâfüt geleneği bağlamında ön plana çıkan eserlerdir. Bkz. Aydın, “Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”, 61; Recep Duran, “Bir Tehâfüt Yazarı: Ali Tusi”, *İslami Araştırmalar* 4, sy. 3 (1990): 199-201; Hüsamettin Yıldırım, “Tehâfüt Geleneğinde İlahî Hürriyet Problemi” (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 4-13.

⁶¹ Maisonneuve, *Introduction à la Psychologie Sociale*, 143; Turner, “Comparaison Sociale et Identité Sociale”, 154-155; De La Haye, *La Catégorisation des Personnes*, 35; Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı*, 64.

için başkalarına ihtiyaç duyarız.⁶² Biz başkasına/başkalarına, onlar da bize hem kör noktalarımızı hem de fikirlerimizdeki tutarsızlıkları fark ettirir. Aynı durum kültür ve medeniyetlerin karşılaşması, hatta göreceli çatışması sonucunda tezahür eden yeni düşünceler ve anlayışlarda da geçerlidir. Buna “*yapıcı ve kurucu çatışma*” ya da “*hakikat çatışması*” denilebilir. Hakikat arayışından beslenen yapıcı ve kurucu çatışmaya en iyi örnek, “*müsâdeme-i efkârdan bârika-ı hakikat doğar*” ifadesidir. Çünkü çatışma sürecinde devreye giren eleştiriler –biz istesek de istemesek de– az ya da çok yankısını bulur. Edebî eleştiri geleneğinde meşhur, “*her tenkit ma’kes bulur*” ifadesi psikolojik bakımdan isabetlidir. Zira zihinsel gelişim dışardan gelen yoğun malumattan mülhem bilişsel dengesizlik halinden kurtulup yeniden denge arayışı üstüne kuruludur.⁶³ Her dengesizlik yeni bir dengeye, her denge de yeni bir dengesizliğe gebedir. Esasen hem zihinsel hem de sosyal gelişmenin bu şekilde vuku bulduğunu söylemek gerekir.

Geleneksel İslâmî düşünce farklı düşüncelerin olumlu sonuçlar doğuracağını ifade eder. Bu nedenle “*ihtilafta rahmet, tefrikada zulmet vardır*” denir. Ancak özellikle modernite ve onun yeni bir formu olan postmodernite “bu cümleyi “*ihtilafta zulmet, tefrikada rahmet vardır*”a dönüştürmüştür. Esasen problem de buradan başlamaktadır. “Yıkıcı ve parçalayıcı çatışma” olarak tanımladığımız bu durum etkileşimden kaçınan, içe gömülü, dogmatik ve fanatik bir karakter arz eden, hakikati tekeline aldığı zehabına kapılan dinî grup mensuplarında sıklıkla görülmektedir.

Bilindiği üzere geleneksellikte hakikatin ölçüsü vahiydir. Vahiy ise okuyana ve yorumlayana göre farklı anlamlar kazanabilir. Bu nedenle müfessirler âyetler hakkındaki yorumlarını: “*Bununla ne kastettiğini/neyi amaçladığını en iyi Allah bilir.*” (Allahu a’lem bi murâdihi) ibaresiyle bitirmeyi tercih ederler. Çünkü âlimler şahsî yorumlarının mutlak olmadığını farkındadır. Dolayısıyla “bunun anlamı budur” şeklinde dayatıcı söylemlerden kaçınmışlardır. Hakikatin ölçüsünün akıl ve bilim olduğunu savunan modernite metafizik alanı dışlamış, dine ve vahye olumsuz bir tavır takınmıştır. Bu süreç dinî düşünce üzerinde üç çeşit etki yapmıştır. *Birincisi* moderniteye direnmek adına tamamen geleneğe tutunmak, *ikincisi* modernitenin etkisiyle dini, akıl ve bilim üzerinden yeniden yorumlamak, *üçüncüsü* ise gelenekle modernî harmanlama çabası içinde olmaktadır. İlk iki yaklaşım çok ciddi gerilim ve tartışmalara neden olmuş, zıt kutuplar oluşmuş, dolayısıyla dinî düşünce bu süreçten yeteri kadar beslenememiştir. Üçüncü yaklaşımı savunanlar ise zaman zaman gelenekselliği savunanların zaman zaman da modernite taraftarlarının hücumuna uğramıştır. Makul

⁶² Bozkurt Güvenç, *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993), 291-294.

⁶³ Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010), 33.

yorumu arama peşinde olan bu kesim birbirinden olanca farklılığıyla İslâmî düşüncüyü geliştirme peşindedir. Farklı bakış açılarına sahip olsalar da Mehmet Akif Ersoy, Nurettin Topçu, Cemil Meriç, Erol Güngör, Muhammed İkbâl, Fazlurrahman, Aliya İzzetbegoviç ve Ali Şeriatî bu bağlamda değerlendirilebilir. Aslında modernite-din geriliminde ortaya çıkan her üç yaklaşım biçiminin temelde dini ve toplumu koruma adına samimi bir gayret içinde olduğu söylenebilir. Ancak gayretin samimi olması her zaman için sonuçların olumlu olmasını beraberinde getirmemektedir. Sadece geleneğe bağlı olanlar İslâmî kimliklerini korumak için iyice içe kapanmış; nakilcilik, nasları zaman ve mekân üstü yani adeta tarih dışı algılayarak ideal bazı örnekleri evrenselleştirme yoluna gitmiştir. Moderniteye kayıtsız şartsız teslim olanlar, Batı karşısında ezilmenin beraberinde getirdiği aşağılık kompleksiyle geleneksel olan ne varsa bunların hepsini dinî düşünce ve yaşayıştan temizleme yolunu tercih etmiştir. Orta yolu bulmak isteyenler ise ya yeterince fikirlerini izah edemedikleri ya da gelenekseller ile modernler arasında sıkıştıkları için bazı görüşleri nedeniyle kısmen dışlanmışlar yahut kısmen kabul görmüşlerdir. İşin içine ideolojiler girince problem daha da çetrefilli bir hal almıştır. Bununla birlikte yaşanan çatışma ve gerilim ortamında, her üç kesim de az ya da çok dinî düşüncüyü beslemiştir.

Modernite-din geriliminde yeni yorumları reddedenlerin bir kısmının tekfirci bir zihniyete sahip olduğu, kendi mezhep, meşrep, cemaat ve tarikatlarının yorumları dışında kalan her türlü açıklamayı reddettiği görülmektedir. Tekfirci zihniyet kendi inandığı dışındaki her türlü yorumu yok sayma eğiliminde olduğu için dinî düşünceye kayda değer bir katkı sağlamamıştır. Zira bu tür kişi ve gruplar sadece belli şeyleri düşünmekte, belli şeyleri konuşmakta, kendilerini hapsedtikleri sınırlar içinde psikolojik bakımdan bilinç daralması yaşamaktadır. Bu bilinç daralması onları dogmatizme, hatta yerine göre fanatizme götürmektedir. Dinî düşünceye asıl katkı, bunlara yönelik cevap mahiyetinde yazılan eserler, makaleler ve tartışmalarda ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle söz konusu çatışmanın dinî düşüncüyü besleyen bir yönünün olduğunu söylemek durumundayız. Ancak bu olumlu yön kısmî kalmakta, toplumun geneline yayılmamaktadır. Çünkü tutum değiştirmedeki zorluk, geleneği olduğu gibi muhafaza etmek şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bir de tekfirci düşüncenin kendisi gibi düşünmeyi dışlayıcı ve kökten reddedici bir tavır takınması, karşılıklı etkileşim içinde yeni yorumların hem gelişmesini hem de gelişse bile toplumun genelinde kabul görmesini engelleyici bir rol üstlenmektedir.

Kuşkusuz dinî düşünce çok çeşitli kaynaklardan beslenerek şekillenir. Bu kaynakların kurutulmaması, dahası canlı tutulması gerekir. Şayet bu kaynaklar kurutulursa toplumsal anlamda zihinsel bir kısırlaşma yaşanabilir. Esasen çatışmanın nasıl bir şekil alacağı, yıkıcı mı yoksa kurucu mu bir

işlev üstleneceği bu noktada ortaya çıkmaktadır. Süreci günümüzdeki dinî yapılar üzerinden değerlendirecek olursak, üyelerine bireysel ve kolektif anlamda olumlu bir benlik imajı veren dinî cemaat/tarikat kimliği, iç grubu (kendilerini) olumlu, dış grupları (kendilerinden olmayanları) ise olumsuz algılama eğilimini kuvvetlendirmektedir. Hatta kendilerinden olmayanları Müslüman olmamak, İslâm'ı anlamamak, oryantalistlerin diliyle konuşmak ve imanı zayıf olmakla itham etme eğilimi her geçen gün artmaktadır. Dolayısıyla bu düşüncede olanlar İslâm dininin geleceği açısından bu tür kişilerle fiilî çatışma dâhil her türlü yol ve yöntemle mücadele etmenin fazileti, hatta farzıyeti ile motive bir haldedirler. Kuşkusuz böyle bir düşünce ve davranışın altında bütün olarak İslâm'ı değil, mensup olunan dinî grubun ya da din anlayışının geleceğini teminat altına alma arzusu yatmaktadır. Hatta bu sebeple araştırmacılar sosyal kimliğe yönelik bir tehdit algılandığı andan itibaren iç grup üyelerinin daha sıkı bir dayanışma ve bütünleşme içerisine girdiğini söylemektedir.⁶⁴ Bu süreç özellikle kendileri gibi düşünmeyenlere yönelik ön yargı ve ayrımcılığın oldukça sık görüldüğü bir dönemdir. Çünkü her dinî grup ötekini tehdit olarak algılamakta, kendisini teminat altına alabilmek için de çok çeşitli stratejiler geliştirmektedir. Kendilerini olumlu, diğerlerini olumsuz betimlemeleri de buradan kaynaklanmaktadır.⁶⁵

Tüketim Kültüründe Dinî Düşüncenin Geleceği

Günümüz Müslüman gruplar arasındaki ihtilafların, neden ve niçin dinî tefekkürü olumlu etkilemediği meselesi analiz edilirken postmodernite sürecine bilhassa temas etmek gerekir. Bilindiği üzere postmodern dönemde üst dinî kimliğin (örn. Müslüman) parçalanıp alt dinî kimliklerin ve cemaat yaşamının ön plana çıkması söz konusudur.⁶⁶ Bu durum aslında ne tam anlamıyla dinî inancın yeniden tesisini ne de yeniden dindarlığa dönüşü içermektedir. Çünkü postmodernlikte Tanrı, tarihe anlam ve yön veren nihâî hakikat değildir.⁶⁷ Dahası postmodernlik, her şeyi metalaştırmaktadır. Esa-

⁶⁴ Richard Y., Bourhis, André Gagnon, Lena Celine Moïse, Discrimination et Relations Intergroupes. In: R. Y. Bourhis, J. P. Leyens (Eds.), *Stéréotypes Discrimination et Relations Intergroupes*, (Liège: Mardaga, 1994), 812; Fischer, *La Psychologie Sociale*, 206.

⁶⁵ Devos Deschamps, "Les Relations entre Identité Individuelle et Collective", 156-157; Tajfel, "La Catégorisation Sociale", 295; Yzerbyt, Schadron, *Connaitre et Juger Autrui*, 36.

⁶⁶ Yapıcı, "Postmodern Dönemde Din, Kimlik ve Anlam Problemi," 135, 150, 160.

⁶⁷ John W. Murphy, *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Toplumsal Eleştiri*, çev. H. Arslan (İstanbul: Eti Yayınları, 1995), 130; Erkan Perşembe, "Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15, (2003): 176.

sen dinî inanca asıl tehdit de budur. Modernite dini dışlarken postmodernite onu tüketim kültürünün bir parçası haline getirmiştir.⁶⁸ Bu dönemde insanlar, inançları aklî temeller üzerinden kabul ya da reddetmemekte, aksine gündelik ihtiyaçlar ve kaygılara cevap verdiği yahut veremediği ölçüde dinsel inançları onaylamakta ya da onaylamamaktadır. Bu durumda dinî semboller, kavramlar ve pratikler de gündelik yaşantının tüketim evreni içinde birer meta haline gelmektedir. Postmodernistler için, her türlü ideoloji (örn. Marksizm, Darwinizm, Materyalizm vs.) ya da din (örn. Budizm, İslâm, Katoliklik, Protestanlık vs.) alışveriş merkezinde müşteri bekleyen çeşitlilikler mesabesinde. Mesela, Marksizm yahut Budizm, fikirler ve inançlar süpermarketinde satışa sunulan binlerce markadan yalnızca ikisi olarak görülmektedir.⁶⁹ Bu noktada şu hususu önemle vurgulamak gerekir ki modern bir yaşantı dünyası organize etmek isteyen tüketim ekonomisi, geleneksel yaşam tarzlarıyla birlikte dinsel alışkanlıkları da aşındırmaktadır. Medyada farklı dinî anlayışların rant kaygısıyla ulu orta tartışılması da söz konusu metalaştırma kapsamındadır. Aktay'ın vurguladığı üzere, seçkin bir kültürün temsilcisi olan âlimlerin entelektüel ilgilerinin pazara çıkarılarak popüler kültürün ilgi ve beğenisine sunulması sonucunda din algısı dönüşmeye, dindarlık da özünü kaybetmeye başlamıştır.⁷⁰ Esasen bu süreçte yaşanan söylemsel çatışma ve ihtilafların dinî düşünceyi geliştirmesi de beklenemez.

Sonuç

Çatışmacı söylemin doğurganlık ya da kısırlık arz etmesi farklı nedenlerden kaynaklanabilir. Geleneksel dönemde ortaya çıkan rekabet ve tartışma dinî düşüncenin gelişmesini olumlu etkilerken (kurucu/hakikat çatışması) maalesef günümüzde aynı durum söz konusu olmamakta, hatta olumsuz sonuçlar doğurmaktadır (yıkıcı ve parçalayıcı çatışma).

Modern dünyada, geleneğin aynen tekrarı ya da olanı olduğu gibi muhafaza etme şeklinde ortaya çıkan bu yeni durum, kısmen modernite-din geriliminden kısmen de postmodern dönemde belirgin olarak ortaya çıkan risk algısından beslenmektedir. Kurumsal dinin bireysel bilinçte ve toplumsal yapıda zayıflamasından mülahem değişen ve dönüşen dindarlık algıları, yeniden dine yönelişin ahlakî temelleri zayıf, şekli *dinsellikler* biçiminde ortaya çıkması, bunun da beraberinde bireysel maneviyatçılığı ge-

⁶⁸ Brayn S. Turner, *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm* çev. İ. Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2003), 27.

⁶⁹ S. Ahmed Akbar, *Postmodernizm ve İslâm*, çev. O. Deniztekin (İstanbul: Cep Yayınları, 1995), 24.

⁷⁰ Yasin Aktay, "Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrı'nın İntikamı mı?" Y. Aktay ve E. Köktaş, ed. *Din Sosyolojisi* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 310.

tirmesi, samimi dindarlıktan ihtiyaç dindarlığına doğru evrilme süreçleri, imanın hazzından dünyanın hazzına doğru koşar adım ilerleme, kapitalizme eklenme, tüketim toplumunun doğal bir parçası olma, küreselleşmenin tek yönlü biçimlendirici gücü karşısında ya tamamen teslimiyet ya da bütünüyle reddetme tutumunun benimsenmesi, günümüzdeki çatışmacı söylemlerin hakikat arayışından ziyade psikolojik, sosyal ve ekonomik güvenlik arayışına maske olduğu düşüncesini akla getirmektedir.

Ötekini reddederek sadece içe kapanma ile dinî düşünce gelişmeyeceği gibi tamamen Batılı modernitenin etkisi, hatta baskısı altında düşünmek ve davranmak da dinî düşünceye irtifa kazandırmaz. Bu noktada Müslümanlar, -şayet içinde buldukları bunalımdan kurtulmak istiyorlarsa- birincisi hem geleneği hem de modern çok iyi bilerek, ikincisi çağın fırsat ve tehditlerinin farkında olarak, üçüncüsü hakikatin hiç kimsenin tekelinde olmadığı bilincini taşıyarak yeni bir dil, yeni bir kavrayış ve yeni bir duruş geliştirmelidir.

Kaynaklar

Akbar, S. Ahmed. *Postmodernizm ve İslâm*. Çev. O. Deniztekin. İstanbul: Cep Yayınları, 1995.

Aktay, Yasin. "Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrı'nın İntikamı mı?". *Din Sosyolojisi* içinde. Ed. Y. Aktay, E. Köktaş. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Allport Gordon W. ve Ross. J. M. "Personal Religious Orientation and Prejudice" *Journal of Personality and Social Psychology*. sy. 5, 1967.

Allport, Gordon W.. *The Nature of Prejudice*. Addison Wesley. Cambridge: 1954.

Allport, Gordon W. ve Postman, Leo. "Söylenti veya Fısıltı Gazetesinin Temel Psikolojisi". *Kitle Haberleşme Teorilerine Giriş*. İçinde. Der.- çev. Ü. Oskay. İstanbul: Der Yayınları, 1992.

Amossy, Ruth; Anne Herschberg Pierrot. *Stéréotypes et Clichés*. Éditions Nathan Université. Paris: 1997.

Appelbaum, Richard P. *Toplumsal Değişme Kuramları*. Çev. T. Alkan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, ts.

Atay, Hüseyin. "Gazâlî ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması". *Kelam Araştırmaları* 1, sy.2 (2003): 3-48.

Avigdor, Rosette. "Étude Expérimentale de la Genèse des Stéréotypes". Traduction de Jacqueline Deschamps. In: W. Doise, J. C. Deschamps. Ed. *Expérience Entre Groupes*, Mouton. Paris: 1979, 87-100.

Aydın, İbrahim Hakkı. "Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 26 (2006): 57-74.

Aydınalp, Halil. “Sosyal Çatışma ve Din”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19. sy. 2 (2010): 187-215.

Azzi, Assaad - Klein, Olivier. *Psychologie Sociale et Relations Intergroupes*. Dunod, Paris: 1998.

Bar-Tal, Daniel. “Croyances Ideologie et Construction du Groupes”. In: J.-C. Deschamps. Eds. J. F. Morales, D. Páez, S. Worchel. *L'identité Sociale*. Grenoble: PUG, 1999. 43-66.

Batson C. Daniel, Schoenrade, Patricia; Ventis, W. Larry. *Din ve Birey*. Çev. Kuşat A. ve A. Taştan. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.

Bilgin, Nuri. *İnsan İlişkileri ve Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1996.

Bourhis, Richard Y. - Gagnon, André; Moïse, Lena Celine, Discrimination et Relations Intergroupes. In: R. Y. Bourhis, J. P. Leyens (Eds.), *Stéréotypes Discrimination et Relations Intergroupes*. Mardaga, Liège, 1994, 161-200.

De Fontette, François. *İrkçilik*. Çev. H. Karyol. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

De la Haye, Anne-Marie. *La Catégorisation des Personnes*. Grenoble: PUG, 1998.

Deschamps Jean-Claude; Devos, Thierry. “Les Relations entre Identité Individuelle et Collective ou Comment la Similitude et la Différence Peuvent Covarier?”. In: J.-C. Deschamps, J. F. Morales, D. Páez, S. Worchel eds. *L'Identité Sociale*. Grenoble: PUG, 1999: 149-171.

Deschamps, Jean-Claude; Páez, D., “L'Identité en Psychologie Sociale: Processus Cognitifs, Facteurs Situationnels et Représentations Sociale”. In: J.-C. Deschamps, J. F. Morales, D. Páez, S. Worchel eds. *L'Identité Sociale*. Grenoble: PUG, 1999: 13-18.

Doise, Willem. *L'articulation Psychosociologique et Les Relation Entre Groupes*. Bruxelles: De Boeck, 1976.

Dönmez, Süleyman. “Dinin Yorumunda Kesinlikten Kaçış”. *Türk Yurdu*. 106, sy. 359 (2017): 20-26.

Dönmez, Süleyman. *Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet: Felsefenin Batı Dışı Referanslarına Eleştirel Bir Katkı*. Adana: Karahan Kitabevi, 2015.

Duran, Recep. “Bir Tehafüt” Yazarı: Ali Tusi”. *İslâmi Araştırmalar* 4, sy. 3 (1990): 195-202.

Durant, Will. *İslâm Medeniyeti*. Çev. Orhan Bahaeddin. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.

Fıçlalı, Ethem Ruhi. “Cemel Vak’ası”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 320-321. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Fischer, Gustave Nicolas. *La Psychologie Sociale*. Seuil-Paris: 1997.

Fromm, Erich. *Psikanaliz ve Din*. Çev. A. Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınları.

Gazzali. *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. Çev. Kaya, Mahmut ve Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

Glock, Charles Y. “Dindarlığın Boyutları Üzerine”. Çev. Köktaş, M. E., Y. Aktay ve M. E. Köktaş der. *Din Sosyolojisi içinde*, Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Göka, Erol. *Mutedil Müslümanın Günümüzdeki Düşmanları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Güvenç, Bozkurt. *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2005.

İbn Rüş. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı: Tehâfütü et- Tehâfüt*. Çev. Işık, Kemal ve Mehmet Dağ. Samsun: 1986.

İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslâm*. Çev. Şaban S. İstanbul: Yarın Yayınları, 2011.

İzzetbegoviç, Aliya. *İslâm Deklarasyonu*. Çev. Çev. R. Ademi. İstanbul: Fide Yayınları, 2007.

Kaya, Mahmut. “Tehâfütü'l-Felâsife”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 313-314 TDV Yayınları, 2011,

Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 2011.

Klineberg, Otto. *Psychologie Sociale*. Traduction de R. Avigdor-Coryell, Paris: PUF, 1967.

Köksal, M. Asım. *Hazreti Hüseyin ve Kerbela Faciası*. İstanbul: Karaca Yayınları, 2014.

Kurt, Abdurrahman. “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sy. 2 (2009): 1-26.

Leyens, Jacques-Philippe - Vincent Y. Yzerbyt, Georges Schadron. *Stéréotypes et Cognition Sociale*. Traduction de G. Schadron. Sprimont Mardaga, 1996.

Macit, Muhittin. “Tercüme Hareketleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 498-504. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Maisonneuve, Jean. *Introduction à la Psychologie Sociale*. Paris: PUF, 1985.

Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *İnanç Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.

Meslin, Michel. *L'Expérience Humaine du Divin*. Paris: CERF, 1988.

Murphy, John W.. *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Toplumsal Eleştiri*. Çev. Arslan, H. İstanbul: Eti Yayınları, 1995.

Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.

Perşembe, Erkan. “Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi”. *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14-15, 2003: 159-181.

Sarioğlu, Hüseyin. “Tehâfütü, Tehâfütü’l-Felâsife”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 314-317. TDV Yayınları, 2011.

Senemoğlu, Nuray. *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010.

Serino, Carmencita. “Les Effets de la Comparaison avec Autrui et avec des Groupes”. In: J.-C. Deschamps, J. F. Morales, D. Pâez, S. Worchel eds. *L’Identité Sociale*. Grenoble: PUG, 1999. 127-147.

Simmel, George. *Çatışma Fikri ve Modern Kültürde Çatışma*. Çev. Aydoğan, A. İstanbul: İz Yayıncılık 1999.

Stark, Robertson; Glock, Charles Y.. *Dimensions of Religious Commitment*. In: R. Robertson ed. *Sociology of Religion*. New York: Penguin, 1969.

Şerif, Muzaffer ve Şerif, Carolyn W.. *Sosyal Psikolojiye Giriş I*. Çev. Atakoy M. ve A. Yavuz. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.

Tajfel, Henri. “La Catégorisation Sociale”. In: S. Moscovisi ed. *Introduction à la Psychologie Sociale I*. Paris: Librairie Larousse, 1972. 272-302.

Tajfel, Henri; Turner, John C.. “An Integrative Theory of Intergroup Conflict”, In: W. G. Austin, S. Worchel eds. *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Brooks-Cole, California: 1979, 7-24.

Thouless, Robert H.. *An Introduction to the Psychology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Turner, Brayn S.. *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*. Çev. Kapaklıkaya, İ. İstanbul: Anka Yayınları, 2003.

Turner, John. “Comparaison Sociale et Identité Sociale: Quelques Perspectives pour l’Etude du Comportement Intergroupes. (Traduction de: J. C. Deschamps), In: W. Doise, J. C. Deschamps, *Expérience Entre Groupes*. Paris: Mouton, 1979. 151-184.

Türker, Mubahat. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

Üzüm, İlyas. “Sıffın Savaşı”. (Kelam), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 108-109 İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Vergote, Antoine. *Din İnanç ve İnançsızlık*. Çev. Uysal, V.. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1999.

Vergote, Antoine. *Psychologie Religieuse*. Bruxelles: Charles Dessart, 1966.

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. Çev. Günay, Ü.. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.

Wallace, Ruth A.; Wolf, Alison. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. Çev. Elburuz, Leyla ve M. Rami Ayaz. İzmir: Punto Yayıncılık, 2004.

Yapıcı, Asım. “Alevî ve Sünnî Grupların Birbirlerine Yönelik Tutumlarını Belirleyen Faktörler Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir Değerlendirme”. *Tabula Rasa*. c. 4 (2004): 157-181,

Yapıcı, Asım. “Dinî Grup Kimliği: Kimlik ve Aidiyet”. *Kimlik ve Din* içinde. Ed. Özbolat, A. ve M. Macit. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.

Yapıcı, Asım. “Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2, sy. 2 (2002): 75-117.

Yapıcı, Asım. “Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3, sy. 1 (2003): 127-166.

Yapıcı, Asım. “Postmodern Dönemde Din, Kimlik ve Anlam Problemi”. *Dinin Kaderi: Çağdaş Sorunların Kıskacında Din* içinde. Ed. Tüzer, Abdullatif. Ankara: Elis Yayınları, 2017.

Yapıcı, Asım. *Din Kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar*. Adana: Karahan Kitabevi, 2004.

Yavuz, Kerim. “Din Psikolojisinin Araştırma Alanları”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5 (1982): 87-108.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Cemel Vak’ası” (Kelam), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 321-322. İstanbul: TDV Yayınları. 1993.

Yıldırım, Hüsametdin. *Tehâfüt Geleneğinde İlahi Hürriyet Problemi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Yiğit, İsmail. “Sıffîn Savaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 107-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yzerbyt, Vincent; Schadron, Georges. *Connaitre et Juger Autrui*. Grenoble: PUG, 1996.

DEĞERLERİN KÜLTÜRLERARASI ETKİLEŞİMİNDE ÇEVİRİNİN DEĞERİ

THE ROLE OF TRANSLATION IN THE CULTURAL INTERACTION OF VALUES

EYYÜP TANRIVERDİ

PROF. DR.

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

This paper focuses on how the Islamic thought, during its formation and maturation process, approaches to the cultures within the boundaries of its geography. The Islamic civilization has, from time to time, formed certain norms of approach for various socio-religious groups of varying characteristics within the area it has domination over. The protection of the Islamic culture and civilization became a historical mark in terms of such groups with very different characteristics and their values. Not only were such groups saved from disappearing and fatal damages, but also they were provided with communication and interaction possibilities in their favor by the environment of the Islamic culture. It is a significant historical experience for humanity that similar, different, conflicting, opposite, etc. characters could ensure continuity and sustainability in the environment of the Islamic culture. It is also important from the perspective of the history of Islamic culture and Islamic thought that their own cultural assets and intellectual experiences could have an influence in the environment of an umbrella culture.

Keywords: Islamic culture, social-religious groups, religious thought, transmission of values, translation

ÖZ

Bu makalede İslâm düşüncesinin, teşekkül sürecinde coğrafi alanına dâhil olan kültürlere yaklaşımı ele alınmıştır. İslâm toplumu, sahasına dâhil olan çeşitli karakterlerdeki dinî ve sosyal topluluklara ve değerlere zaman zaman yaklaşım normları geliştirmiştir. İslâm kültür ve medeniyetinin himayesi, çok farklı karakterlere sahip bu topluluklar ve sahip oldukları değerler açısından tarihsel bir damga olmuştur. Bu topluluklar bir yandan yok olmanın ve ölümcül tahribatlardan korundukları gibi bir yandan da İslâm kültür ortamı onlar lehine iletişim ve etkileşim imkânları sağlamıştır. Benzer, farklı, çelişik, zıt ve sair karakterlerin İslâm kültürü ortamında varlığı ve sürekliliği yakalaması insanlığın önemli bir tarihsel tecrübesidir. Bunların kendi kültürel varlıkları ve düşünsel tecrübelerinin çatı kültür ortamına sirayeti meselesi de İslâm kültür ve düşünce tarihi açısından önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm kültürü, sosyal dinî topluluklar, dinî düşünce, değer intikali, çeviri.

Giriş

Bu çalışmada kültürler arasında iletişim ve özellikle etkileşim açısından çevirinin değeri ele alınmaktadır. Kültürler arası değer temasları için dilsel bir aktarım yani metinsel çeviri şart değildir. Bu tür temaslar aynı kültür havzasının farklı katmanları arasında da söz konusu olabilir. Burada konu, bir kültürün başka bir kültür ile bir şekilde iletişim kurması ya da ona ait bir değer ile temas sağlaması, böylece değerlerin kültürler arası intikali ve nakli şeklindeki daha geniş bir düzeyde ele alınmaktadır. Doğal olarak intikal ve nakil faaliyeti verici ve alıcı kültürler arasında gerçekleşir. Değerlerin intikali açısından bir dilsel nakil zorunluluğu söz konusu olmayabilir. Burada soyut ve somut olarak bir çevreye ait varlığın başka bir çevrede anlamlı hale gelmesi değer kavramını karşılamaktadır.

İslâm medeniyeti, inşacılarının inşa sürecinde muhtelif kültürel ortamlardan neş'et etmiş, birbirine müvazi, geliştirici, çeşitli karakterlere sahip topluluklar, düşünceler konusunda fiili olarak uygulanmış dengeleyici, geliştirici yaklaşımı, bir medeniyet tarihi başarısı, önemli bir insanlık tecrübesidir. İslâm düşüncesinin coğrafi olarak genişleme ve kültürel çevrelerle temas sürecinde bunlara yönelik dönemsel yaklaşımlar geliştirmiş olması da bu tecrübenin bir parçasıdır.

Çalışmada tarihsel olarak sayısız, müteferrik, toplumsal, kültürel, dinî değerlere sahip geniş bir coğrafi alanda İslâm medeniyetinin, coğrafi havzasına dâhil olan kültürel unsurlar ile temasları, iletişimleri, dinî kültürel değerlerin intikali ve nakli açısından ayrıca yorumlanmıştır. Gerek dinî gerekse dinî olmayan konularda intikal veya naklin gerçekleştiği ortamda düşünme ve düşünce inşa sürecine yapısal, biçimsel, içeriksel etkisi ve katkısı, nüfuz ve sirayeti meselesi önemsenmek durumundadır. Buna göre diller arasında gerçekleşen metin nakli, esasen değer intikaline dair çerçevesi oluşmuş anlamlandırmanın ikinci bir aş-

ması olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm kültürü açısından özellikle ilmî disiplinlerin teşekkülü sırasında düşünsel sürecin hareket kabiliyeti ve hareket alanı bu makalede merkezi noktayı oluşturmaktadır. Buna göre çalışmanın teorik çerçevesi, tamamen İslâm kültürünün somut göstergelerine müvazi olarak kurulmuş demektir.

Kültürlerin iletişimi kültürel değerlere doğrudan temas ile olabilir. Başka bir ifade ile değerlere temas etmek kültürel iletişim ya da etkileşim sürecini başlatır. Bu anlamda temas, bir kültüre ait değerlerin başka bir kültüre intikali veya nakli şeklinde de olabilir. Bunların tamamında verici kültürün cazibesinden daha çok alıcı kültürün cezb kabiliyeti belirleyici olur. Çoğu zaman etkileşim açısından alıcı kültürün potansiyelinin bu ameliyeye hazır olup olmaması önemli sayılır.

Arapça kültürü açısından diğer kültürlerle fiziki, sözlü ve yazılı iletişim sürecinin somut faaliyetleri ile bunun etkileri pek çok çalışmada ele alınmıştır. Bu çalışmada daha ziyade sürecin yürüdüğü kültürel ortam ile sözlü yazılı düşünsel geleneğin üzerine inşa edildiği zemin esas yoğunlaşma noktasını oluşturmaktadır. Önemsenen husus şudur: Sözü edilen coğrafyada çeşitli özelliklere sahip müteferrik topluluklar çerçeve ve niteliği farklı düşünsel tecrübe ve geleneklere sahip olarak bir takım toplumsal düşünsel faaliyetlerle meşgul idiler ve Arapça kültürünün inşa süreci bunların da lehine faaliyet fırsatlarını artırmış idi. Kültürün düşünsel yapısı, biçimi, içeriği, çerçevesi açısından kültürel, dinî, düşünsel değerlerin iletişimi ve etkileşimi, sirayetinin gerçek karakteri ile boyutu çatı kültürün sağladığı dinamizm içinde karanlıkta kalabilir. Karanlık cihetinin aydınlatılması zorlu bir süreçtir. Çalışmada bunun önemsenmeye değer olduğuna dikkat çekilmiştir.

Cahiliye dönemine ait bir değer intikali örneği

Kur'ân'ın şiddetle reddettiği paganist dinî hayatın üzerine kurulu olduğu anlayışı temsil eden putlar kaynaklardaki kayıtlara göre Amr b. Luhay tarafından Hicaz'a getirilmiştir.¹ Kaynaklar verici havzada bu putlar ve ilgili dinî anlayış hakkında detaylı bilgi vermemektedir. Ancak alıcı havza olan Hicaz bölgesinde pagan anlayışın bu şekilde başladığına dair bilgiler kaynaklarca önemsenmiş gibidir.² Buna göre burada kültürel dinî bir temas

¹ Buna göre Mekke'de Kâbe görevlisi olan Amr b. Luhay, Suriye bölgesine gitmiş, Belka yöresi sakinlerinin putlara tapmasından hareketle onlardan Hubel'i alıp Mekke'ye götürmüştür. İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebevîyye*, I-II, nşr. Mustafâ es-Sakâ, İbrâhîm el-Ebyârî, Abdulhafiz eş-Şelebî (Şeriketu ve mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1955), 1/77.

² İbn Hişâm, Hicaz'da putperest inanışın ibtidasına ilişkin ikinci bir teori nakletmiştir. Buna göre Mekke'ye yerleşen Hz. İsmail nesli burada çoğalmıştır. Bunlar zamanla çoğalıp bir kısmı Mekke'den ayrılmak durumunda kalmıştır. Göç edip ayrılanlar

söz konusudur ve bu temas sonucunda kültürel dinî bir intikal gerçekleşmiştir. Yani bir kültür havzasına ait bir olgu, somut ve soyut olarak temsil ettiği anlayış ile beraber başka bir kültür havzasına geçmiştir.

İslâm kültüründe civar kültürlerle temasa ilişkin tutumlar

Erken İslâmî dönemlerde Arap kültür ortamında düşünsel hayatın, genel olarak gündelik hayatın karakteristiğinden ayrılmadığı görülmektedir. Bu durum Arap kültürünün geleneksel hayat anlayışının bir tezahürüdür. Dinî gereksinimler de İslâm'ın ortaya koyduğu yönlendirme ve taleplere göre şekillenmiştir. Bu dönemlerde dinî hayatın bir hareketlilik vasfı söz konusudur. Özellikle Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde bütün boyutlarıyla hayatı organize eden bir otoritenin yani peygamberin bulunması dinî hayatın hareketli cihetini canlı tutmuştur.

Arap bireylerin dinî gereksinimler sadedinde genel olarak doktrinel bir eğitimden veya yaklaşımdan ziyade pratik sonuçlara yönelmesi geleneksel Sami/Arap karakteri ile uyum içindedir. Özellikle tam yerleşik olmayan bedevi göçebe kabile mensuplarının tutumlarında bu husus barizdir. Peygamber mescidinde tabii ihtiyacını giderme girişimi³ tipik olarak bu tutumdan kaynaklanmaktadır. Taşralıların ilk etapta din ve inanç esasları açısından akılda kalacak kadar ilkeler düzeyindeki bir eğitim daha doğrusu bilgilendirme ile memleketlerine dönmeleri⁴ de bununla ilgilidir. Şehirde ise din eğitimi gündelik hayatın içine yerleşmiştir. Bu süreçte insanların yoğun olarak düşünme, tefekkür etme, akl etme, akli kullanma ve mantıksal çıkar-samalar yapma talepli dinî emirlere muhatap olduğu bilinmektedir. Bu emirler İslâm medeniyetinin kendisini inşa ettiği sürecin ilk muhataplarında dinî istikametini sağlanması, özellikle inanç açısından temel hareket noktasının doğru tespiti açısından yönlendiricidir. Düşünce geleneği çerçevesindeki dinî düşünce telif geleneğinin olgunlaşmasıyla oluşmuştur. Bu anlamda dinî düşüncenin teşekkülü için bunun üzerine kurulu olduğu ilkeler ve çerçevesini oluşturan bilgi altyapısının kurulması gereklidir. Sözü edilen süreç, buna tekabül etmektedir. Geriye dönük bir bakışla, o dönem açısından bu emirlerin bütüncül bir dinî düşünme esasına dayalı olarak uygulamaya dönüştüğü gözlemlenebilmektedir. Bu nitelikteki bir dinî düşüncenin teorik olarak teşekkülü ise hayatı bütün yönleriyle kapsayan bir anlayışın oluşması yani medeniyetin bizatihi teşekkülü ile beraber söz konusu olabilir.

Kâbe'ye hürmeten yanlarında bir taş götürdüler. Bunlar ibadetlerinde Kâbe'yi temsilen bu taşı tavaf ettiler. Bu uygulama zamanla putlara tapmaya dönüştü. İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 1/77-78; Ahmet Güç, "Putperestlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 34 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 367.

³ Bkz. Buhârî, "Vudû", 57; Müslim, "Taharet", 30.

⁴ Mesela Bkz. Buhârî, "Zekât" 1; Müslim, "İmân", 4.

İslâmî sürecin başlarında daha ziyade dinî bilgilenme söz konusudur. Bu bilgilenme sonraki süreçlerin uyumlu dinî düşünce geliştirme anlamında dinî tefekkür alanının temelini kurduğu gibi buna dair teorik tasavvurlar da içermektedir. Yani sonraki süreçlerin teorik bir zemine dayanan tasavvurları, referanslarını bu süreçten almaktadır. İki açıdan da reel etkiler sonraki süreçlerde ortaya çıkmıştır.⁵ Hz. Ebû Bekr'in (r.a.) iki yıllık hilafet sürecindeki icraatlarının ruhu, örneğin Üsâme ordusu hakkındaki kararı, mürtedlere karşı savaş ilanı, Kur'an'ı mushaf haline getirmesi,⁶ filizlenen medeniyetin bu ruhundan beslenmiştir. Bütün bu icraatlar düşünsel bir uyum içinde bir kaynağa bağlanmaktadır. Hz. Ebû Bekr'in (r.a.) Temîm kabilesinin çeşitli kesimlerinin bazı dinî ilkelere bağlılık konusundaki dirençlerine karşı gösterdiği tutumu, aynı şekilde yalancı peygamberlere karşı uygulaması⁷ da onun dinî, siyasi, askeri ve sair çok boyutlu bütüncül düşünsel yaklaşımıyla izah edilebilir.

Hz. Ömer (r.a.) döneminde ise İslâm toplumunun başka kültürel ortamlar ile temaslarının gerçekleşme sürecine tanık olunmaktadır. Bu süreçte İslâm kültürü Sâsânî, Bizans ve eski Mısır medeniyetinin kültürel unsurları ve kalıntıları ile yüzleşmeye başlamıştır. İslâm coğrafyası içine dâhil olan mahalli kültürler ise gündelik hayat açısından da İslâm kültür sahasına dâhil idiler. Hz. Ömer'in (r.a.) bu duruma karşı muhafazakâr belki de tedbirli bir tutuma sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Zerr el-Gıfârî'nin yaygın olarak bilinen mütezehhid anlayışı bir dinî düşünme tezahürüdür. Ebû Zerr bir sahabidir ve onun zihninde hayata ve dinin hayattaki rolüne dair icracı bir biçim gelişmiştir. Hz. Ömer (r.a.) döneminde müteaddit müeyyidelere konu örnekleri ve uygulamaları olmak üzere onun bu anlayışı, Muaviye dönemi ile artık bir düşünce biçimi olarak kendisini göstermiştir.

Arap kültürünün yerleşik çevre kültürlerle açılımı: Emevîler dönemi

Şam'ın Muaviye (r.a.) tarafından devlet merkezi haline getirilmesi, İslâm kültürünün diğer kültürlerle teması açısından yeni bir sürecin başlangıcıdır. Emevîler dönemi boyunca Şam bölgesi devlet merkezi özelliğini korumuştur. Şam bölgesi bu dönemde barındırdığı diğer unsurların yanı sıra Helen kültürünün hâkim olduğu bir kültür havzasıydı. Yerleşik kültürü ve kültürel çeşitliliğinin yanı sıra bir devlet işleyişi formasyonunu

⁵ Haricilik gibi eylemselliği önde olanlar da dâhil teorik düşünsel bir zemin oluşturan oluşumların tamamı kastedilmektedir. Ulemanın ve toplumun bunlara dair lehte ve aleyhte tespitleri de bu nitelermeye engel değildir.

⁶ Bkz. Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 103-104, 105.

⁷ Bkz. Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 104.

ve bürokratik yazı dili geleneğini de barındırmakta idi. Muaviye böyle bir kültür ortamında devletin yerleşik hayata geçiş sürecini başlatmıştır.

Yirmi yıllık Muaviye döneminden (661-680) beş yıl sonra başlayan Abdülmelik b. Mervân döneminde (685-705) divanların Arapçalaştırılması kararlaştırılmıştır. Başka bir deyişle kültürel olarak Muaviye tam anlamıyla bir Arap aklına sahip olsa da bu süreçte devletin Suriye bölgesindeki kayıt dili Rumca, İran bölgesinde ise Farsça olmuştur.⁸ Abdülmelik ise devlet kayıt dilini Arapçaya dönüştürme gereği duymuştur. Akabinde Hişâm (724-743) divan defterlerini yeniden tanzim ettirmiştir. Hişâm, Horasan bölgesinde Farsça yapılan yazışmaların dilini de Arapçaya çevirmiştir.⁹ Buna göre uzunca bir süre devletin bürokratik işleyişi eski Bizans bürokratik geleneğine sahip Şam bölgesi sakinleri tarafından sağlanmıştır. Devletin yazılı hafızası bu şekilde kurulmaya başlamıştır.

Bu durumun, Emevî devlet işleyişindeki etki oranı tespit edilememekle beraber, Şam kültür havzasında mevcut devlet işleyişi formasyonunun, Muaviye'nin Şam'da tesis ettiği devlet mekanizmasının işleyişinde yer aldığı anlamına geliyor.¹⁰ Bunun sonradan kendisini Araplaştırması ya da Arapçalaştırması veya İslâmlaştırması olgu olarak Arap kültürünün mahalli Şam kültürüyle temasını ortadan kaldırmamaktadır.

Bu temas sırasında inşa sürecindeki İslâm medeniyetinin muhafazakârlığına vurgu yapılmalıdır. İslâm kültürünün mahalli kültürlerle teması ilmî alana taalluk etmeksizin, Emevîler döneminde İslâmî ilim dalları inşa sürecinde mesafe kat etmiştir. Abdülmelik ve Hişâm gibi kudretli Emevî yöneticilerinin uygulamaları, Muaviye ile başlayan uygulama ve anlayışı Arap ve İslâm kültürü lehine bir istikamet olarak şekillendirmiştir.

Bu kültürel temasların ötesinde Emevîler döneminde müteferrik metinsel çeviri teşebbüslerine dair kayıtlar mevcuttur. Erken dönemlerde Hâlid b. Yezîd'in eski Yunanca ve eski Mısır dilinden bazı kaynakları Arapçaya çevirme çabalarına dair kayıtlara rastlanmaktadır.¹¹ Abdülmelik'ten yaklaşık yirmi yıl sonra Hişâm döneminde Farsçadan bir tarih kitabının Arapça-

⁸ Bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Abdülmelik b. Mervân," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 266-270.

⁹ Bkz. Nadir Özkuyumcu, "Hişâm b. Abdülmelik," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 108-109. 150.

¹⁰ Bir Hıristiyan olan Sercân b. Mansûr, Muaviye'nin danışmanı olarak görev yapmıştır. Bkz. İsmail Yiğit, "Emevîler" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 90.

¹¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrâhîm Ramazân (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 338. Krş. Von Manfred Ullmann, "Hâlid ibn Yazîd und die Alchemie: Eine Legende", *Der Islam* c. 55/2 (Ekim 1978): 181-218; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 34.

ya çevrildiğinden söz edilmektedir.¹² Bunlar ise kültürler arası nakil faaliyetleri yani gerçek anlamda çeviri faaliyetidir.

Emevîler dönemi, İslâm kültürünün mahalli kültürle yoğun olarak yüzleştiği bir dönemdir. Bunda temas ciheti ağırlıktadır. Mahalli kültürlerden değer intikali ise Arap kültürünün bu havzalarda siyasî ve askerî üstünlüğüyle oluşan belirleyicilik ve baskınlık dolayısıyla etkili olmamıştır. Ayrıca İslâm kültürünün muhafazakârlık tarafının henüz çok zinde olması da bunda etkili olmuş olmalıdır. Buna karşın yönetimin sahip olduğu belirleyicilik ve genel toplumsal karakter itibarıyla çatı kültürün mahalli kültürlerin değerlerine nüfuz etmemiş olması da düşünülemez.

Dinî ve dinî olmayan değerler açısından değerlendirme sürecinin başlangıcı: Abbasîler dönemi

Yaklaşık yüz yıllık Emevîler dönemi (661-750) ilmî disiplinlerin oluşumunda olduğu gibi, kültürel istikametın şekillenmesi açısından da bir hazırlık dönemi mahiyetini taşımaktadır. Abbasîler döneminden itibaren bu hazırlık döneminin sonuçları görülmeye başlamıştır. Yeni dönemin getirdiği hareketlilik ile Ebû Ca'fer el-Mansûr döneminde (754-775) kültürlerle temasın ötesine bir adım daha atılmıştır. Çevre medeniyetlerin kültürel mirası nakledilerek Arap kültür ortamında yeni bir dil ile hayat bulmaya başlamıştır.

Abbasî yönetim anlayışı bürokratik bir geleneğin tecrübesini kullanma noktasında Emevîlerden çok daha geniş bir zemine yayılmıştır. Mansur tarafından inşa edilen Bağdat, İslâm kültürüne dâhil olup bürokratik eski Sasanî devlet işleyişi geleneğini bilen ailelerin tecrübelerinden cömertçe yararlanmışır.¹³ Mansûr'dan sonra on yıl halifelik yapan Mehdî (775-785), Horasan gibi kültürlerin mezc olduğu bir kültür coğrafyasında on yıl yöneticilik yaptıktan sonra Bağdat yönetimini devralmıştır.¹⁴

Emevîlerin yönetim merkezi olan Şâm bölgesi bu sıralarda Atargatis ve Ay tanrısı Sin kültlerini barındıran Membic ve Harran dâhil sayısız kültürleri kapsayan kültürler memleketi olma vasfını sürdürmekte idi.¹⁵ İskende-

¹² Ebu'l-Hasen Alî b. Huseyn Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf* (Beirut: Dâr ve mektebetu'l-hilâl, 1982), 108-109.

¹³ Siyasi ve ekonomik bir nüfuzı sahip olan Bermekî ailesinin Abbasîler dönemindeki nüfuzu, Harûnu'r-Reşîd dönemine kadar etkili olmuştur. Bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler/Siyasi, Medeniyet Tarihi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (TDV Yayınları, 1988), 31-48; Hakkı Dursun Yıldız, "Bermekîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 517-520.

¹⁴ Nahide Bozkurt, "Mehdî-billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 378.

¹⁵ Konu ile ilgili detaylı anlatım ve kaynakça için bkz. Eyyüp Tanrıverdi, "Yunanca-Arapça Çeviri Sürecinde Harran Okulu", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe*

riye ve Antakya gibi şehirler özellikle tababet, felsefe ve metafizik ilimlerin merkezi olarak faal idiler.

Bağdat'ın bağrında inşa edildiği Güney Irak coğrafyası Horasan ve Merv'e kadar büyük çoğunluğu kristolojik tartışmalardan doğan dinî topluluklar ile gnostik ve sır dinleri müntesiplerinin yaşadığı bölgelerdir. Bu toplulukların büyük bir kısmının doktrinel bir dinî düşünce etrafında toplandıkları bilinmektedir.¹⁶ Şam bölgesindeki İskenderiye'ye karşılık Irak coğrafyasında Cundişapur, Bağdat nezdinde Nesturios öğretisinin meşru temsilcisi olarak kabul edilmiştir.

Bu anlamda İslâm coğrafyası eski Mısır, Sâsânî, Bizans, Helen, Sanskrit ve sair çok sayıda geleneğe ve kültür varlığına sahip eski medeniyeti o güne uzanan kalıntılarıyla beraber içermiştir. Son derece çeşitlilik gösteren dinî topluluklar da bu kapsama dâhil olmuştur. Bu itibarla gerek medeniyet mirasının kalıntıları gerekse yaşayan dinî doktrin toplulukları, İslâm toplumu açısından doğrudan temas alanına girmiştir.¹⁷

Gerek Şam bölgesinde gerekse Bağdat ortamında devlet mekanizmasında vazife üstlenen görevlilerin işleyişteki fiili durumlarının yanı sıra sözü edilen toplulukların İslâm toplumu içerisinde gündelik hayatta yer aldığına, bunların özellikle Basra, Bağdat, Merv ve sair şehirlerde gündelik hayatlarını müslümanlarla iç içe geçirdiklerine, kültürlerinin de inşa sürecinde olan İslâm kültürü içinde varlığını sürdürmeye devam ettiklerine işaret edilmelidir. Gündelik hayattaki temasların yanı sıra özellikle Abbasiler döneminden itibaren bunlarla gerçekleşen düşünce temasları daha çok önemsenmelidir.

Mansur döneminde çevre kültürlerle iletişim sürecinin başlatılmasına bakılarak bu temasların zamanla ilerlediği düşünülebilir. Mansur dönemindeki çevre medeniyet ve mahalli kültür varlıklarına gösterilen ilgi, asırlarca sürecek bir telif geleneğinin başlangıcıdır. İbn İshâk'ın şireti bunun telif tarafını, İbnu'l-Mukaffa'nın Kelile ve Dimne çevirisi de çeviri yönünü temsil eder. Sahip oldukları özellikle dinî telif müktesebatını daha ibtidada yani Mansûr döneminde Arapçaya çeviren kimi toplulukların¹⁸ bu

Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, I-II, c. 1, ss.176-185 (Şanlıurfa 2006) 182; Kürşad Demirci, "Antik Urfa'da Sin Kültü", *Milel ve Nihal 2*, sy. 2 (2005): 112-123; Şinasi Gündüz, *The Knowledge of Life; The Origins and Early History of the Mandaeans and Their Relation to the Sabians of the Qurian and to the Harranians* (Oxford 1994): 126-134.

¹⁶ Konu ile ilgili detaylı anlatım ve kaynakça için bkz. Eyyüp Tanrıverdi, "El-Mesudî'ye Göre Abbasiler Döneminde Arapça Kültürü ve Kültürler Arası İletişim", *Kutadgubilig / felsefe-bilim Araştırmaları*, sy. 14 (İstanbul, Ekim 2008), 189.

¹⁷ Konu ile ilgili detaylı anlatım ve kaynakça için bkz. Tanrıverdi, "el-Mesudî'ye Göre Abbasiler Döneminde Arapça Kültürü ve Kültürler Arası İletişim", 189-190.

¹⁸ Bu çevrelere ait olmak üzere Arapçaya çevrilen eserler için bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 408-409; Melhem Chockr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve*

faaliyetleri bu dönemin telif ve çeviri faaliyetinin İslâm telif geleneğine münhasır olmadığını teyit etmektedir.

Dinî düşünce açısından sözlü temas süreci

Bu süreçlerde sözü edilen dinî toplulukların İslâm toplumunun ilmî ve dinî kesimleriyle dinî konular sadedinde temasları olmuştur. Bu temaslar dinî konulara dair teorik tartışmalar şeklindedir. Diğer taraftan İslâm toplumunda bir takım ilim halkalarında özellikle metafizik alanlara ilişkin konuların ele alınmaya başlaması da bu dönemlere tekabül etmektedir. Düşünsel yoğunluğa ve aynı zamanda farklılık ve ayrışmalara konu olan bu tür bahislerin salt bir dinî tefekkürün sonucunda mı yoksa sözü edilen toplulukların temrinli oldukları bu sorunlu meseleleri İslâm ilim ve kültür ortamında tartışmaya açmasıyla mı ilgili olduğu hususu da tarihsel olarak müşkül kalmıştır. Bu açıdan bakıldığında bu süreç İslâm düşünce tarihinin en önemli aşamalarından biri olarak karşımıza çıkar. Aslında bu hususun öteden beri bir şekilde gözden ırak kaldığına işaret edilmelidir.

Mansûr'un halefi Mehdî, salt bilgilenmenin ötesinde bilgiyi üstünlük sağlayıcı ve bu anlamda sonuç alıcı aygıtı dönüştürecek bir yöntem arayışı içinde olmuştur. Bu amaçla onun hususi çeviri talepleri bile olmuştur.¹⁹ Konuyla şahsi olarak ilgilenen Mehdî aynı zamanda bunun ilim çevrelerinde yaygınlaşmasını desteklemiştir.²⁰ Özellikle cedel yöntemini kullanarak Cündişapur patriğine hitaben teolojik-kristolojik bir bahis etrafında tartışma açması²¹ dikkate alınırca Mehdî'nin cedel yöntemine yönelmesinin gerekçelerini sorgulamak elzem olmaktadır.

Yirmi yıl hüküm süren Mansûr'a nisbetle Mehdî'nin on yıllık hilafet dönemi kısadır ve Mehdî genç yaşta vefat etmiştir. Ancak Mehdî, Mansûr'un hazırlıklarını yaptığı kültürel politikanın uygulamasını gerçekleştirmiştir. O da babası kadar atak ve hırslıdır. İslâm kültür sahasına taşıdığı cedel yöntemi çok geçmeden siyasi bir alana temel olmuştur. Doğal olarak Mehdî'nin cedel yöntemi ile zındıklık mücadelesi birbiriyle ilişkilendirilmelidir.²² Zındıklık mücadelesi Mehdî döneminin en belirgin devlet içi olgusudur. Bu olgu ithal edilmiş bir yöntemin siyasi bir amaçla

Zındıklar, çev. Ayşe Meral (İstanbul: 2002), 82-83; Ayrıca bkz. Eyyüp Tanrıverdi, "Abbasîlerin Kültürel Politikası Açısından el-Mehdî'nin Zındıklık Mücadelesi", *İSTEM* 6, sy. 12 (2008):112.

¹⁹ Bkz. Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 66-73.

²⁰ Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Alî b. el-Huseyn, *Murûcu'z-zeheb*, 1-4, haz. Yûsuf el-Bikâî (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 2002), 4:521-522.

²¹ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 66-73.

²² Konu ile ilgili detaylı anlatım ve kaynakça için bkz. Tanrıverdi, "Abbasîlerin Kültürel Politikası Açısından el-Mehdî'nin Zındıklık Mücadelesi," 105-126.

bir toplumun iç dinamiklerine uygulanmasıdır. Bunun kaynağı olan Yunan kültüründe ise böyle bir durum söz konusu değildir. Bu bir metin çevirisinden öte, bir olgunun aktarılmasıyla kaynak kültürde hedeflenmemiş sonuçların alıcı kültür açısından müncer olabileceğinin çarpıcı bir örneğidir.

Civar kültürlerin yazılı materyali önem ve ilgi sırasına göre Abbasîlerin ilk dönemlerinden itibaren Arapçaya çevrilmeye başlandı. Asırlarca devam eden bu sürecin ilk yüzyılı son derece faal olmuştur. Bu süreçte kaynak, ara ve alıcı kültürler açısından pek çok tarihsel ve kültürel kazanım gerçekleşti. Çevirinin önemli bir dış etki örneği bu süreçte kaynak nüsha çeşitliliğine bağlı olarak kendini göstermiştir. Özellikle Yunanca felsefe ve tıp kaynaklarının yazılı versiyonlarının muhtelif nüshaları ve bu nüshaların müteferrik yerlerde oluşu, İslâm kültürü açısından kısa süre içinde metin tenkidi ilminin bir disiplin olarak zuhurunu sağladı.²³

Çevirilerin yapıldığı bu coğrafyadaki bazı dinî ve ilmî çevreler derin bir tecrübeye sahip bulunuyordu. Hz. İsa öğretisinin anlaşılması ve anlatılması amacına matuf olarak gelişen İskenderiye Okulu, Urfa Okulu, Harran Okulu, Nusaybin Okulu ve Cundişapur Okulu sayısal ve sosyal ilimleri de içine alan birer ekol olarak tarihte yer tutmuşlardır. Özellikle Hz. İsa'nın tek ve çift tabiatlı oluşu etrafındaki kristolojik tartışmalar, dinî düşüncüyü desteklemek ve pekiştirmek üzere ilgili bilginleri Yunanca felsefe ve mantık alanından çeviriler yapmaya yöneltmiştir. Doğu Hıristiyanlığının mezhepler dönemini oluşturan bu tartışmalarda düşünceye hizmet etmek üzere çeviriye yönelme hususu da dikkat çekicidir. Burada bilgi sağlama ve yöntem oluşturma gayesi belirgindir.²⁴

Bu coğrafyada yaşamakta olan kültürlerin birbirleri arasında özellikle merkezi dinî otoritelerin heretik saydığı topluluklarla aralarında dinî düşünce etrafından uzun geçmişe uzanan tartışmaların söz konusu olduğuna işaret edilmelidir. Sözgelimi Hıristiyanlık açısından Bar Daysân ve Manî öğretileri mensupları ile merkezi kilise arasındaki tartışmaların üçüncü asır başlarından itibaren var olduğu biliniyor. Elkasailer, Valentin öğretisi mensupları, Mazdekiler, Mecûsiler, Markiyonîler ve sair coğrafyanın belirgin gnostik, giz ve sır dinleri öğretilerine sahip dinî toplulukları, Mansur döneminde yeni bir süreç beklentisi içinde olsalar da Mehdî'nin zındıklık mücadelesi kapsamına girmekten kurtulamamışlardır.²⁵ Bu toplulukla-

²³ Konu ile ilgili detaylı anlatım ve kaynakça için bkz. Eyyüp Tanrıverdi, "Arapça Kültüründe Çeviri Çalışmaları ve Huneyn Bin İshâk Ekolu", *Dîvân / disiplinlerarası çalışmalar dergisi* 23, sy. 2 (2007): 93-150.

²⁴ Bkz. Eyyüp Tanrıverdi, "Yunan Felsefe Kültürünün Arapçaya Çevrilmesinde Nusaybin Okulu'nun Yeri", *Nusaybin Sempozyumu, Makalelerle Mardin*, 1-4, haz. İbrahim Özcoşar (İstanbul: 2007), 3:43-63.

²⁵ Konu hakkında detaylar ve ilgili kaynakça için bkz. Tanrıverdi, "Abbasîlerin Kültürel Politikası Açısından el-Mehdî'nin Zındıklık Mücadelesi", 105-126.

rın öğretisi ve faaliyetlerinin tarihsel olarak çalışmalara konu olduğuna işaret edilmekle beraber, dinî düşünceye dair teorik söylemlerinin İslâm toplu-
munda tartışılacak kadar yer tutup tutmadığı hususunun önemli olduğuna
vurgu yapılmalıdır.

İslâm kültür tarihinde bazı şahsiyetlerin zındık veya mühlid olarak nite-
lendirilmesi onların inanç ve ibadet noktasında genel kabule muhalif veya
aykırı bir takım görüş ve düşüncelere zahir olmasıyla ilgilidir. İbnü'r-Râ-
vendî gibi bir kısmının tarihte ve telifatta karşılık bulması bunların bir şe-
kilde etkin olduklarına işaret etmektedir. Sözü edilen süreçlerde içerikleri
henüz yeterli derecede tahlile konu edilmemiş olsa bile teolojik konular
etrafında apoloji denilen Hıristiyanlık inancı savunuları ve bunlara yönelik
reddiyeler²⁶ ilim tarihinde hatırı sayılır bir yer tutmaktadır.²⁷ Vâsıl b. Atâ'nın
kadere ilişkin meselede ayrı ve farklı görüş serdettiği için Hasan Basrî'den
farklı bir istikamet belirlemesinin²⁸ doğal bir insiyak ile izahı ikna edici
olmaz.

Sonuç

İslâm kültürü çevrelerinin özellikle mücavir kültürlerin ilmî
müktesebatına talip olduğu görülmektedir. Tıp ilminin bu anlamda revaç
gördüğü anlaşılmaktadır. Galen tıbbının özellikle İskenderiye ve Cündişa-
pur'da sahip olduğu pratik tecrübesinin bunda etkili olduğu düşünülebilir.
Gerçekten genel bir ifade ile Arap akli teorikten ziyade pratik olana mail-
dir. İkinci Abbasî asrında Arapça kültürü bir telif geleneği de geliştirmek
suretiyle teori ve kuram oluşturma aşamasına geçiş yapmaya başlamıştır.
Felsefe ve mantık ilimlerinin çeviri yoluyla aktarımı böylece gerçek bir
rağbete konu olmuştur. İslâm kültürü açısından söz konusu çeviri faaliyetini-
nin başarısı bu sürecin İslâm telif ve tefekkür geleneğinin inşasına denk
gelmesiyle açıklanabilir.

Ebû Bekr er-Râzî'den İbn Sînâ'ya el-Kindî'den el-Fârâbî ve el-Gazâlî'ye
kadar teşekkül eden ilim ve telif geleneğinin Şarklı olması inşa sürecinde
dâhil olmuş bileşenleri ortadan kaldırmaz. Hatta el-Gazâlî esasen bu şekil-
de bir biçim intikalini düşünmektedir. Onun filozofları üç hususta tekfir
etmesine bu açıdan anlam yüklenebilir. Bu itibarla esasen bir düşünce ve

²⁶ Mesûdî, Mehdî'nin Mânî, Bar Daysân ve Markiyon mensupları gibi bu grupların
savunularına karşı reddiyeler yazılması konusunda resmi emir verdiğini aktarmakta-
dır. Bkz. Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Alî b. el-Huseyn, *Murûcu'z-zeheb*, 1-4, haz. Yûsuf
el-Bikâî (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 2002), 4:521-522.

²⁷ Bkz. Mes'ûdî, *Murûc*, 4:533; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 70; konuya
dair bir değerlendirme için bkz. Tanrıverdi, "el-Mesudî'ye Göre Abbasîler Dönemin-
de Arapça Kültürü ve Kültürler Arası İletişim", 189-190, 199-200, 208-209.

²⁸ Bkz. Muhammed Aruçi, "Vâsıl b. Atâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*,
c. 43 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 541.

form transferine aracılık etmeye elverişli alanlar üzerine yoğunlaşma olmuştur. Dioscorides'in *Materia Medica*'sının Arapça çevirisi veya Öklid'in Sabit b. Kurra ve başkaları tarafından gerçekleştirilen geometri ve trigonometri alanlarındaki çevirileri bu tür değerlendirmelere konu olmamıştır.

Arap kültüründe hayatın bütün alanlarına taalluk eden bir bakış açısının İslâm dinî ile geliştiği rahatlıkla söylenebilir. Dinî olan ve olmayan ilmî disiplinlerin Kur'ân merkezinde neş'et etmesi teorik boyutu olan bir düşünce geleneğinin başlangıcı olmuştur. İçeride dönük bir hayat tarzına aşina Arap aklının geleneksel hayat akışlarının dışında duran çevrelerle karşılaşması bunlara ait unsurlar hakkındaki tutumlarında zamanla bir kırılma meydana getirmiştir. Dışarı kapalı ve içeride dönük geleneksel tutum bir süre zorlukla karşılaşmamış olsa bile bu süreçte dahi geleceğe dair tahmin ve çıkarımlar sonucunda oluşan endişelerin önüne geçememiştir. Bu saikle alınan önlemler ise bir dereceye kadar etkili olabilmiş, nihayetinde yüzleşme gerçekleşmiştir.

Hız Peygamber (s.a.s.) döneminin gündelik hayatın akışı içinde kalmak üzere ağırlıklı olarak dinî bilgilenme eğilimi doğal bir seyir izlerken, Hz. Ömer (r.a.) döneminde bazı tedbirlerin alınması gerekli olmuştur. Gerek Sâsânî gerek Mısır kültür sahasında fetihsel genişlemenin olası risklerine karşı kontrol harici düşebilecek adımlar sıcak karşılanmamıştır. Mısır'ın fethi dahi bir hilafet emri vaki olmadan önce oluşan bir fırsatın değerlendirilmesiyle gerçekleşmiştir. Kıbrıs'ın fethinin Muaviye'nin donanma kurma konusundaki ısrarlı taleplerinin kabul görmemesi dolayısıyla Hz. Osman (r.a.) dönemine sarkması da böyledir.

Emevîler döneminde sürecin tabiatı, Muaviye'nin eski Arap kültürüne olan rağbeti de etkin olmak üzere Emevîler döneminde yaşanan hazırlık sürecinin sancısız olmasını sağlamış, böylece Abbasîler döneminde tezahürlerinin olgun bir şekilde ortaya çıkmasında doğal bir seyir gerçekleşmiştir. Abbasîlerin erken dönemlerinden itibaren yüzleşme konusunda baskınlığı, özgüveni ve potansiyeli bazı göstergelerden hareketle açıklanabilir. Mansûr'un bizatihi Bağdat'ı inşası müşahhas bir örnektir. Bağdat Sâsânî idare merkezi Ktesiphon yani Medayin yakınlarında kurulmuştur. Bağdat tamamen yeni bir proje olup şehir ve medeniyet ilişkisi açısından Mansûr'un düşüncesinin açık bir göstergesidir. Yine bazı tarihçilere göre Me'mûn'un aslında muhtemelen Mutasım'ın Gize'de bir arada bulunan üç büyük piramidin en görkemlisi olan Keops'a müdahale ve nüfuz etme girişimi bir yüzleşme ve ölçüşme göstergesidir.

Hilafet ve vizaret kademelerinin bu özgüveni ilmî anlamda Arapça lehine baskın bir faaliyete hayat vermiştir. Abbasîler döneminde diğer dillerden yapılan çevirilerin tamamen Arap kültürü lehine kontrollü bir süreçten geçtiğine işaret edilmelidir. Özellikle çeviride hamî müessesesi buna korunaklı doğal bir seyir kazandırmıştır. Teoloji ve felsefe alanına dâhil konu-

ların gerek çeviri gerekse bilgilenme yoluyla İslâm kültür sahasına intikali aşamasında ve sonrasında bundan tevellüt eden eğilimler, akımlar ve ekoller ise tarihsel olarak bu kontrol mekanizmasına sığmamıştır.

Kaynakça

Aruçi, Muhammed. “Vâsıl b. Atâ”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 42:539-541. TDV Yayınları, 2012.

Bozkurt, Nahide. “Mehdî-billâh”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 28: 377-379. TDV Yayınları, 2003.

Chockr, Melhem. *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. Çev. Ayşe Meral. İstanbul: 2002.

Demirci, Kürşad. “Antik Urfa’da Sin Kültü”. *Milel ve Nihal*. 2. sy. 2 (2005): 112-123.

Fayda, Mustafa. “Ebû Bekir”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 10: 101-108. TDV Yayınları, 1994.

Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. Çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: 2003.

Güç, Ahmet. “Putperestlik”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 34: 365-368. TDV Yayınları, 2007.

Gündüz, Şinasi. *The Knowledge of Life; The Origins and Early History of the Mandeans and Their Relation to the Sabians of the Qurian and to the Harranians*. Oxford: 1994.

İbn Hişâm. *Es-Sîretu'n-Nebeviyye*. I-II. Nşr. Mustafâ es-Sakâ, İbrâhîm el-Ebyârî, Abdulhafız eş-Şelebî. Şeriketu ve Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî. 1955.

İbnu'n-Nedîm. *El-Fihrist*. Nşr. İbrâhîm Ramazân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 1997.

Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Alî b. el-Huseyn. *Murûcu'z-zeheb* I-IV. Haz. Yûsuf el-Bikâî. Beyrut: Dâru ihyâ't-turâsi'l-Arabî, 2002.

Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Huseyn. *Et-Tenbîh ve'l-işrâf*. Beyrut: Dâr ve mektebetu'l-hilâl, 1982.

Özkuyumcu, Nadir. “Hişâm b. Abdülmelik”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 18:148-150. TDV Yayınları, 1998.

Tanrıverdi, Eyyüp. “Abbasîlerin Kültürel Politikası Açısından el-Mehdî'nin Zındıklık Mücadelesi”. *İSTEM*. 6 sy. 12, (2008): 105-126.

Tanrıverdi, Eyyüp. “Arapça Kültüründe Çeviri Çalışmaları ve Huneyn Bin İshâk Ekolu”. *Dîvân / disiplinlerarası çalışmalar dergisi* 23 sy. 2 (2007): 93-150.

Tanrıverdi, Eyyüp. “El-Mesudî'ye Göre Abbasîler Döneminde Arapça Kültürü ve Kültürler Arası İletişim”. *Kutadgubilig / felsefe-bilim araştırmaları*. 14 (İstanbul: Ekim 2008): 185-216.

Tanrıverdi, Eyyüp. “Yunan Felsefe Kültürünün Arapçaya Çevrilmesinde Nusaybin Okulu’nun Yeri”. *Nusaybin Sempozyumu, Makalelerle Mardin, 1-4*. Haz. İbrahim Özcoşar. İstanbul: 2007, 3: 43-63.

Tanrıverdi, Eyyüp. “Yunanca-Arapça Çeviri Sürecinde Harran Okulu”, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*. 1-2, c. I, ss.176-185, Şanlıurfa 2006, s. 182;

Ulutürk, Mehmet. “İslâm Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı”. *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, (2010): 249-288.

Von Manfred, Ullmann. “Hâlid ibn Yazîd und die Alchemie: Eine Legende”. *Der Islam* 55:2 (Ekim 1978): 181-218.

Yıldız, Hakkı Dursun. “Abdülmelik b. Mervân”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 1: 266-270. TDV Yayınları, 1988.

Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâsîler/Siyasî, Medeniyet Tarihi”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 1: 31-48. TDV Yayınları, 1988.

Yıldız, Hakkı Dursun. “Bermekiler”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 5: 517-520. TDV Yayınları, 1992.

Yiğit, İsmail. “Emevîler,”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 11: 87-104. TDV Yayınları, 1995.

KUR'ÂN VE SÜNNET IŞIĞINDA DİNÎ TEFEKKÜRE DAİR
BAZI KAVRAMLARIN TAHLİLİ

IN THE LIGHT OF THE QURAN AND THE SUNNAH THE ANALYSIS OF THE SOME CONCEPTS ABOUT
RELIGIOUS CONTEMPLATION

MUMAMMER ERBAŞ

KUR'ÂN'DA TEFEKKÜRÜN SEMANTİK EVRENİ

THE SEMANTIC UNIVERSE OF THE CONTEMPLATION IN THE QUR'AN

SADIK KILIÇ

DİN-TEFEKKÜR İLİŞKİSİ

RELIGION-CONTEMPLATION RELATIONSHIP

KEMAL SÖZEN

GÜNÜMÜZDE DİNÎ TEFEKKÜRÜN YÜZLEŞTİĞİ TEMEL PROBLEMLER

THE MAIN PROBLEMS FACİNG TODAY'S RELİGİOUS THOUGHT

FARUK KARACA

ÇATIŞMACI SÖYLEMİN DİNÎ TEFEKKÜRE ETKİSİ

THE EFFECT OF CONFLICTING DISCOURSE ON THE RELIGIOUS CONTEMPLATION

ASIM YAPICI

DEĞERLERİN KÜLTÜRLERARASI ETKİLEŞİMİNDE ÇEVİRİNİN DEĞERİ

THE ROLE OF TRANSLATION IN THE CULTURAL INTERACTION OF VALUES

EYYÜP TANRIVERDİ



Fiyatı: 10 ₺