

YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

KUR'AN ve DİL

Dilbilim ve Hermenötik
SEMPOZYUMU

17 - 18 Mayıs 2001

VAN - 1982

YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

17-18 MAYIS 2001

KUR'AN ve DİL – Dilbilim ve
Hermenötik- SEMPOZYUMU

Sahibi

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Vekili

Prof. Dr. Bekir TİLEKLİOĞLU

Düzenleme Kurulu Başkanı

Doç. Dr. Necati KARA

(İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanı)

Mizanpaj

Dr. Ömer KARA

Baskı

Bakanlar Matbaası / 0.442 235 48 35 ERZURUM

**İNŞA-HABER (PERFORMATIVE CONSTATIVE) AYIRIMI ve
KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASI**

-Sözylem Teorisinin Tarihi Üzerine-

Dr. Tahsin GÖRGÜN*

0.Giriş:

Kur'ân-ı Kerim'in Allah kelâmı olması, günümüzde üzerinde yeterince (veya gereği gibi) durulan bir konu değildir; bunun en önemli alametlerinden birisi başından itibaren dini tahsilin olmazsa olmaz şartlarından biri olan dil ile ilgili araştırmaların, bu alan içerisinde –eskiden sahip olduğu ve şimdi de- layık olduğu yere sahip olamayışı teşkil etmektedir. Bu husus, esas itibarıyla Allah Kelâmı'nı elinde bulundurmanın öneminin algılanmadığı anlamına gelmektedir. Yüce Allah'ın insanlığa hitap etmiş olması ve bu hitabın lisani olarak bizim elimizde bulunması, alışıldığı için söylenmesi kolay olmakla birlikte, kavranması ve kavrandığı zaman bunun hesabının verilmesi, yani mucebince amel edilmesi, ilk bakışta görüldüğü kadar kolay değildir. Bunu farketmenin zorunlu neticelerinden birisi, dil araştırmalarına yönelmek ve dil ile din arasındaki irtibatı tesis etmeye çalışmak olacaktır. Bugün dil araştırmalarının din araştırmaları için ne kadar gerekli ve önemli olduğunun farkedilmiş olduğunu söylemek henüz mümkün gözükmemektedir. Allah kelâmının lisani olarak bize ulaşmış olması, onu anlamanın muktezasının lisani olanın mahiyeti konusunda bir tasavvur sahibi olmaya bağlı olduğunu söylemek aslında zâid olmakla birlikte, bugün Kur'ân ile ilgilenenlerin lisani olan ile bilimsel ve felsefi

* Türkiye Divanet Vakfı İslami Araştırmalar Merkezi (İSAM).

olarak ilgilenmemelerinden dolayı, ilk hatıra gelen ve dikkat çekecek kadar eksikliği hissedilen bir şeyi işaret etmek demek olmaktadır. Din açısından bu kadar önemli olan bir konunun ihmal edilmesinin önemli nedenlerinden birisi, dil ile uğraşanların bilimsel olarak din ile irtibatlarının olmaması; buna karşılık din ile ilgilenenlerin, yapıldığı haliyle din ile irtibatsız tutulan dil alanı ile, kendilerini ilgilendiren fazla bir şey bulamamaları ve dolayısı ile dil alanına ilgisiz kalmaları gibi gözükmektedir. Bunda ayrıca son zamanlarda ilahiyat alanında artarak dikkate alınan tercümelemlerin ait olduğu kültürel arkaplan farkının ortaya çıkardığı sıkıntıların da oldukça önemli sayılabilecek bir katkısı vardır.¹ Bu konuyu şu veya bu vesile ile ele alanlar, konunun muktezasına uygun bir yaklaşıma sahip olmadıkları için zaman zaman kullandıkları tercüme dilin İslam kültürü ile uyumsuz unsurlar taşımamasının bir neticesi olarak, bazı esaslı problemlerle karşılaşmaktadırlar. Özellikle Batı'da yapılan teolojik araştırmalar ve din dili ile ilgili ortaya çıkan tartışmalar, vahiy anlayışı mahiyet olarak farklı olan bir hıristiyan çevrede gerçekleştiği için, kullanılan dil ve ortaya çıkan deliller ve neticeleri, İslam kültürü ile doğrudan irtibatlandırılması oldukça zor olan bir çerçevede arz etmektedir. Kur'ân benzeri lisani bir vahiy tanımayan hıristiyan kültürünün bu özelliğini dikkate almadan, meselâ, Kur'ân'ın Tanrı ile insan arasındaki 'diyalojik' bir ilişkinin neticesi olduğunu söyleyebilmek, bu yönden islâmî olmaktan çok, epeyce 'protestan bir jargon' olarak gözükmektedir. Çok kısaca ifade etmek gerekirse, Hıristiyanlıkta Tanrı'nın insan haline gelerek (enkarnasyon=hulûl) kendi kendisini ifşa veya zuhur ettiğinin kabulüne² mukabil Kur'ân'ın zâtî olmayıp lisani olması, Tanrı'nın zâtına değil İlâhî teklîfi³ irâdeye tekabül eden İlâhî kelâm'ın insan dilinde insana ulaşması anlamına gelmektedir. Bu yönden, Kur'an hakkında bu sempozyumda bazı ilim adamları tarafından kullanılan Kur'ân'ın 'diyalojik' bir ilişkiyi yansıtan bir metin olduğu veya Tanrı insan arasında 'diyalektik' bir ilişki olduğu gibi bazı ifadelerin doğru kullanıldığını söylemek mümkün değildir. Çünkü diyalog sadece eşitler arasında olur; bir general ile er arasında diyalog olamayacağı gibi, Allah ile insan arasında bir diyalojik veya

¹ Hıristiyan Batı tarihinin dini hayatında dil, hiçbir zaman İslam toplumundaki kadar önemli olamamıştır; din ya kilise gibi bir müesseseye ile özdeşleştirilmiş veya şahsi tecrübeye irca edilmiştir; her iki halde de dil, dini hayat içerisinde önemli bir unsur olarak kabul görmemiştir. Bundan dolayı dil dışı sembolizm her zaman dili öncelemiş ve dile baskın çıkmıştır; bu husus kendisini hemen bütün alanlarda hissettirmekle gibi en açık şekilde sanat alanında gösterir.

² Almanca ve İngilizce'nin yanında Fransızca gibi latin dillerinde vahiy karşılığı olarak kullanılan terimler, bu anlama gelmektedir. Almanca'da Offenbarung, İngilizce ve Fransızca'da ise Revelation terimleri, gizli olanın açığa çıkması veya çıkarılması anlamında gelmektedir ki, bu husus çok kabaca Tanrı'nın bizzat İsa olarak insanlar arasında gözükmesi ve insanlarla insan olarak görüşmesi, konuşması ve onlarla 'diyalojik' ve 'diyalektik' bir ilişki içine girmesinden bahsedilmesine gerekçe teşkil edebilmektedir.

³ Burada lisani hitab ile dile gelen 'teklifi irade'yi yaratma anlamına gelen 'tekvîni irade'den ayırmak için bu tasrihi yapmak gerekmektedir.

diyalektik bir ilişkiden bahsedilemez; dua da bu anlamda bir diyalojik ilişki değildir.

Bu tebliğde benim üzerinde duracağım konu, Kur'an'ın –içerisinde ihbârî (constative) ifadeler bulunsa da- esas itibariyle ve bir bütün olarak 'inşâî' (performatif) olduğu ve bunun böyle olmasının, bugünkü dilbilimi ve dil felsefesi ile klasik İslam düşüncesinin meseleyi ele alışları çerçevesinde bir tahlilinin yapılması; bu tahlillerde ortaya çıkan konu ile ilgili bazı temel kavramlara açıklık getirmeye çalışmak; bu sayede bir taraftan Kur'an'ın anlaşılması meselesine bir katkıda bulunmak; bunlara ek olarak da hem Batı dilbilimi ve dil felsefesi hem de klasik İslam dilbilimi ve dil felsefesi gelenekleri ile bir irtibat kurma ve bunlar arasında bazı mukayeseler yaparak, bu gün yaşayanların bu iki önemli gelenekten istifadesini sağlama yönünde bir adım atmak olacaktır. Bu konuda –bildiğim kadarıyla- daha önce yapılmış bir çalışma olmadığı için, meseleyi sınırlı bir çerçevede tutmak ve bir husus üzerinde derinleşmek yerine, biraz geniş bir çerçeveden meseleye yaklaşarak, bu alanda yapılması mümkün ve duruma göre gerekli olan bazı yeni soruların sorulmasına mesnedler oluşturmaya çalışmak gibi bir amacı gözeteceğim.

1. Sözeylem teorisi (Speech Acts), Batı Düşüncesinin XX. Yüzyılın ikinci yarısında geliştirdiği önemli teorilerden biri olarak bilinmektedir. Bu teori Batı'da 1950'li yıllarda J. L. Austin tarafından performatif ifadelerin (inşâî ifadeler) 'keşfi' ile birlikte dil felsefesi içinde ortaya çıkmış;⁴ daha sonra özellikle J. Searle tarafından geliştirilerek,⁵ standart düşüncenin önemli bir unsuru haline getirilmiştir. Austin tarafından yapılan Performative-Constative (inşa-haber) ayrımı, daha sonra Charles Morris tarafından yapılan Syntax-Semantics-Pragmatics ayrımını⁶ temellendirmek için kullanılarak, dilbiliminde bu üç alanın birbirinden tefrik edilerek, birbiri ile irtibat içerisinde bütün bir dil alanını tasvir ve tahlil etmek için kullanılmaktadır. Bu yolla mezkur üç alan bugün dilbiliminin üç temel konusunu teşkil etmektedirler. Ancak bu teorinin Batı düşüncesinde kaynakları ve temel dayanakları en fazla, XX. Yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış olan F. Brentano-

4 John Langshaw Austin, *How to Do Things With Words*, Oxford 1982 (Second Edition, ilk baskısı 1962), s. 3-4 (Austin, 1955 yılında Harvard Üniversitesi'nde William James Lectures olarak takdim ettiği konferansların metnini teşkil eden bu eserinde, bu keşfini –haklı olarak- Batı felsefesinde bir devrim olarak nitelendirmektedir.). Ayrıca bak: J. L. Austin, 'Performative-Constative', *The Philosophy of Language*, ed. By J. R. Searle, Oxford 1971, içinde s. 13-22

5 John Searle, *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press: London and New York, 1969

6 Charles Morris, 'Foundations of the Theory of Signs', *Foundations of the Unity of Science*, vol I, University of Chicago Press, Chicago and London, 1971 (üçüncü baskı; bu yazı önce müstakil olarak 1938 yılında neşredilmiş, daha sonra yukarıdaki isim altında bir çok yazı ile birlikte yeniden basılmıştır). s. 77-137

E. Husserl (Intentionalität kavramı ile irtibatlı olarak) ve Adolf Reinach'a (instutional facts kavramıyla irtibatlı olarak) kadar götürülebilmektedir.⁷

2. Sözeylem teorisinin geliştirilmesi, dil felsefesi alanında ortaya çıkan tartışmalar çerçevesinde, mantıkçı pozitivistlerin anlam teorisinin ortaya çıkardığı sakıncaları aşma gayretine bağlı olmuştur. Bilindiği gibi mantıkçı pozitivistler, sadece doğrulanabilen ifadeleri anlamlı ve sadece anlamlı ifadeleri bilimsel açıdan değerli kabul etmekte; doğrulanamayan ifadeleri ya anlamsız veya saçma, ama en iyi niyetli bir yorumla 'duygusal' (emotive) ifadeler olarak kabul etmekte ve bu ifadeleri herhangi bir şekilde söz konusu etmeyi, sahte problemlerle uğraşma olarak kabul etmekteydiler. Bu tavrın önemli temsilcilerinden birisini de, *Tractatus-Logico Philosophicus* isimli eserindeki tavrı ile, Ludwig Wittgenstein teşkil etmekteydi. Ancak Wittgenstein zaman içerisinde bu yaklaşım şeklinin savunulabilir bir tavır olmadığını farkederek, ikinci döneminde özellikle *Philosophische Untersuchungen* isimli eserinde kaydedildiği haliyle, bu tavrı esaslı bir tenkide tabi tutarak, anlamlı olmanın doğrulanmış olmakla doğrudan alakalı bir şey olmadığını; anlamın esas itibarıyla bir dil içerisinde ve dilin kuralları içerisinde, dilin de bir hayat tarzı içerisinde mevcut olabileceği tezini ortaya koydu. Bu aynı zamanda 'dünya'nın sadece fiziki dünyadan ibaret olmadığını, aslında her hayat tarzının aynı zamanda bir 'dünya' oluşturduğunu ve dilin de bu dünya içinde ve bu dünyaya bağlı olarak mümkün; bu dünya içinde anlamlı olduğunu, bundan dolayı da anlamlı olmanın 'doğrulanma' ile sınırlı olamayacağını farketmek demek oluyordu. Her ne kadar Wittgenstein'dan önce Varşova mantık ekolünden bir çok mantıkçı, özellikle Kazimirz Ajdukiewicz, bu tezi ortaya koymuşsa da⁸, bu tezin meşhur olması, Wittgenstein'in Cambridge'de verdiği dersler vasıtası ve yoluyla gerçekleşmiştir. Austin, Wittgenstein'ın bu tezi ile de irtibatlı olarak, dilin kullanımı ile anlamı arasında nasıl bir alaka olduğu sorusunu ortaya koyarak, dilin kullanım şekillerini bir tasnife tabi tuttu. Bu tasnifin neticesinde, muhtelif kullanım şekillerini birbirinden ayırarak, bütün bu ayrımlarda daha sonrası olmayan bir temele doğru giderek, önce performatif ifadeleri konstatif ifadelerden ayırdı; ancak William James Lectures'de verdiği konferanslarının sonuna doğru, mantıkçı pozitivistlerin savunduklarının tam aksi bir neticeye ulaştı: Aslında konstatif ifadeler diye

⁷ Barry Smith, 'Towards a history of speech act theory', *Speech Acts, Meaning and Intentions, Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle*, Walter de Gruyter: Berlin -New York 1990, s. 29-61 ve John F. Crosby, 'Speech act theory and phenomenology', a. g. e., s. 62-88

⁸ Ajdukiewicz, bu görüşlerini muhtelif yazılarında dile getirmiştir. Bu konu için bak: a. mlf., 'Sprache und Sinn', 'Das Weltbild und die Begriffsapparatur', 'Die wissenschaftliche Weltperspektive', 'Sinnregeln, Weltperspektive, Welt', [David Pearce & Jan Wolenski (Hrsg.), *Logischer Rationalismus, Philosophische Schriften der Lemberg-Warschauer Schule*, Frankfurt/Main: Athenaum 1988, içinde] s. 147-206

ayrı bir ifade kategorisinin bulunduğunu temellendirmek mümkün değildir; dildeki bütün ifadeler aslında performatif ifadelerdir. Çünkü bir konstatif ifade, her ne kadar mevcut olan bir şey dile getirilse de, netice itibarıyla 'ihbar' veya 'haber verme' fiili gerçekleşmiş olmaktadır. O halde konstatif ifadeler de, bir tür performatif ifade olmaktadır. Buna rağmen performatif ifadeler ile konstatif ifadeler arasında esaslı bir fark bulunmaktadır ki, bu fark, performatif ifadelerin doğrulanamaz olması, buna karşılık konstatif ifadelerin doğrulanabilir olması idi. Bu yönden her şeye rağmen bu ayrımı muhafaza etmek, 'işe yaramaktaydı' ve bundan dolayı da, bazı hususları tahlil edebilmek ve dil meselesi hakkında sistematik bazı adımlar atabilmek için bu ayrımı muhafaza etmek gerekmektedir.

Bu teori, her ne kadar analitik felsefe içerisinde, dil felsefesinin bir alt teorisi olarak geliştirilmiş olsa da, geliştirildikten sonra, felsefe alanında olduğu kadar, dilbilimi ve sosyal bilimlerin diğer alanlarında da önemli yeni yaklaşımların esas teşkil etmiştir. Bu ayrıma dayalı olarak özellikle Grice'in anlam meselesi ile ilgili yaklaşım şekli, Austin'in ulaştığı neticelere dayanarak Searle tarafından dikkate alınarak, söylem teorisi geliştirilmiş; yine Grice'in yaklaşım şekli, Morris'in tasnifinin geliştirilmesinde kullanılarak, dilbilimi alanında, syntax ve semantics'in yanında pragmatics adı altında yeni bir disiplin oluşturulmuştur. Bugünkü dilbiliminin konularını, geleneksel konuları olan lexicology ve Phonology veya Morphology yanında bu üç disiplin, teşkil etmektedir.⁹ Ancak bu alandaki gelişmeler sadece dilbilimi ve dil felsefesi ile sınırlı kalmamış, dil eğitiminin yanında genel eğitim, genel sosyoloji ve sosyal teori alanlarında olduğu kadar, Searle'ün son eserlerinde görüldüğü¹⁰ gibi genel felsefenin meselelerini de doğrudan etkilemiştir. Bu sayede dilbilimi ile felsefenin muhtelif meseleleri, bunlar arasında bilim ve zihin felsefesi, ahlak ve hukuk felsefesi alanları da bu gelişmelerden doğrudan etkilenen sahalara girmiştir. Peter Strawson, Donald Davidson, Hilary Putnam, Karl-Otto Apel

⁹ Bu hususta John Lyons'un muhtelif eserleri açık bir fikir vereceği gibi, Günther Grewendorf Fritz Hamm ve Wolfgang Sternefeld tarafından telif edilen *Sprachwissenschaftliches Wissen* (Frankfurt 1991) isimli eser de bu hususta bir fikir vermek için yeterlidir. Bu eser, genel olarak dil meselesinin ele alındığı bir bölümden sonra (Sprachtheorie), sırasıyla Phonetik, Phonologie, Syntax, Morphologie, Semantik ve Pragmatik bölümlerine ayrılmaktadır. Bu eserde ele alınan bölümler mesela Sekkâki'nin *Miftâhu'l-Ulûm* isimli eseri ile mukayese edilecek olursa, şöyle bir durum ortaya çıkar: Bu eser, beş bölüme ayrılmaktadır. Bu bölümlerden birincisini, sarf teşkil etmekte ve burada Phonetik ve Phonologie ile Morfologie konuları işlenmektedir. İkinci bölümü nahiv teşkil etmekte ve bu bölümde genel olarak sentaks ele alınmaktadır. Üçüncü bölümü beyân ve me'âni teşkil etmekte ve bu bölümlerde semantik ve pragmatik ile ilgili konular tartışılmaktadır. Dördüncü bölümde bir adım daha ileri gidilerek, Argumentasyon ve bununla ilgili meselelerin ele alındığı istidlâl meselesi ele alınmaktadır. Nihayet beşinci bölümde şiir ile ilgili meseleler söz konusu edilmektedir.

¹⁰ Searle, *The Construction of Social Reality*, Allan Lane, Penguin Group: London 1995; ve a. mlf., *Mind Language and Society*, Basic Books: New York 1999

ve Jürgen Habermas gibi bir çok filozof, bir çok felsefe meselesini performatif-constatif ayırımını dikkate alarak yeniden şekillendirmişlerdir.

Burada fazlaca teferruata girmeden, günümüzde Batı dilbilimi ve dil felsefesi çevrelerinde oldukça etkili olan bir filozofun, Paul Grice'in anlam teorisine kısaca işaret etmek istiyorum. Çünkü Grice'in anlam meselesini ele alırken getirdiği yeni perspektif, sadece semantik ve pragmatik alanındaki gelişmelere yeni imkanlar açması açısından değil, bunun da ötesinde İslam tefekküründe özellikle fukaha tarafından geliştirilen bir perspektifle –en azından görünüşte- arasındaki müşterek unsurları ortaya koymaya elverdiği ve dolayısıyla bir mukayeseye de imkan sağladığı için, biraz daha yakından ele alınmaya değer gözükmektedir. Burada Grice'in yaklaşım şeklinin ele alınmasında iki amaç söz konusu olacaktır. Bunlardan birincisi, Grice'in yaklaşım şekli, izafi önemine rağmen görebildiğim kadarıyla Türkiye'de henüz bilinmemektedir.¹¹ Grice'in yaklaşım şekli kendi başına önemli olsa da, bizim açımızdan onun kendinde öneminden daha çok, bizim klasik geleneğimizle irtibat kurmamız ve onu anlamamızda bize yardımcı olacak bazı unsurlar taşınması açısından önemlidir. Bu, ki bizim Grice ile ilgilenmemizin ikinci amacını teşkil etmektedir, bizim dil ile hayat, dil ile ilim arasında eskiden kurulmuş olan alakayı yeniden kazanmamızda önemli bir yardımcı olacaktır. Şimdi kısaca Grice'in anlam meselesini nasıl ele aldığını kısaca gözden geçirmek istiyorum. Burada başka bir şeye daha işaret etmek gerekecektir. Biz Grice'in yaklaşım şeklindeki gelişmeyi tahlil etmekten çok, yani tarihi bir bakış açısından değil, daha çok sistematik olarak, onun anlam meselesini ele alışını, sistematik olarak kısaca ortaya koyacağız. Onun nereden hareketle ve nasıl böyle bir tasnife ulaştığı ve bu tasnifin ne kadar sağlam gerekçelere bağlandığı sorusu ile ilgilenmeyeceğiz.

Grice'in anlam meselesini ele alırken kullandığı temel terim, 'reference' terimidir. Reference, sözün konusu ile irtibatını ifade etmekte olduğu için, temel soru, Grice için de, genel olarak analitik felsefecilerinde olduğu gibi, sözün konusu ile irtibatı olmaktadır [temel soru, bir sözün nasıl olup ta bir şeye delalet edebildiği sorusudur. Bu soruya bir cevap verildikten sonra, ancak bir sözün neye delalet ettiği ve söz ile onun delalet ettiği şey arasındaki irtibatın nasıl kurulabileceği sorusuna cevap aranabilir.] Buna göre Grice, söylenmiş olan bir sözde üç ayrı irtibat cihetinin olabileceğini varsayar. Bunlardan birisi, konuşanın söz ile kastettiği anlamıyla, 'utterer's-meaning'dir. İkincisi ise, normal olarak o sözü söyleyenden bağımsız olarak, neye delalet ettiğini ifade etmek için kullanılan, 'word-meaning'dir. Diğer bir

¹¹ Arada Denkel, Strawson'un yanında hazırladığı doktora tezinden başlayarak muhtelif yazılarında Grice'dan istifade etmekteyse de, bizim klasik düşüncemizi bilmediği için, onun yaklaşım şeklini gereği gibi değerlendirme imkanına sahip olamamıştır. Bundan dolayı, ne Grice'ı anlatabilmiş, ne de anlam meselesi ile ilgili olarak Türkiye'de yapılması gerekli olan çalışmalara bir katkıda bulunabilmiştir.

cihet ise, sözün söylendiği konteks içinde neye delalet ettiğidir, ki buna o, 'sentence-meaning' adını vermektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, bir söz ile onun anlamı arasındaki irtibat cihetleri, Grice tarafından konuşanın kasdı, kelimenin veya sözün anlamı ve kelimenin veya sözün kullanıldığı konteks içinde sahip olduğu anlam olmak üzere üç cihetten ele alınmaktadır. Konuşan, konuşurken bir şeyi kastetmekte, ancak kendisi ile bir şey kastedilen söz, konuşandan bağımsız bir şey olduğu için, konuşandan bağımsız olarak bir şeyi ifade etmekte olduğu gibi, kasıt ve mananın yanında, söylenen bir sözün, söylendiği konteks içinde bir şeye delalet ettiğini veya delalet edebileceğini bilmek zorundadır. Anlamli konuşma, kasıt-mana-kullanım üçlüsü içinde ve bunlar arasında bir uyumun sağlandığı oranda gerçekleşmekte olduğu için, söylenmiş olan bir sözün anlaşılması da bu cihetlerin bilinmesine bağlıdır.¹² Grice ile ilgili olarak kısaca bunları söyledikten sonra, daha sonra bu konuya tekrar dönmek üzere, başka bir hususu ele almak istiyorum.

3. Söylenen sözle sadece bir şeyin dile getirilmediği, bunun da ötesinde aynı zamanda bununla 'bir şey' de yapıldığı, İslam düşüncesinde başından itibaren bilinen ve hayatın ilmî olarak kavranması ve yeniden üretilmesinde dikkate alınan bir husus olagelmıştır. Burada dikkate alınması gereken en önemli nokta, dinin hayata göre durumu ve bu durumun ilim anlayışına nasıl yansıdığı sorusu ile ortaya çıkmaktadır. Bu noktanın açık bir şekilde görüldüğü en önemli ayırım ise, özellikle fıkıh usulü alanında yapılan üçlü ayırımdır: Bu ayırma göre örfî hakikatler, lugavi hakikatler ve şer'î hakikatler birbirinden ayrılmakta; bütün bir ilim alanı, bu ayırma bağlı olarak kurulmaktadır. Yine burada dikkat edilecek başka bir husus ta, hayat ile din arasında ilmin sahip olduğu konumdur. Bu konum anlaşılmadan, ne inşa-haber ayırımı ve bu ayırımın -açıkça ifade edilsin veya edilmesin- bütün bir medeniyet içindeki yeri anlaşılabilir. Bu çerçevede din kendi başına bir varlık alanı (hakikatler alanı) teşkil etmekte ve insanlara hayat karşısında, hayata teslim olmama ve onun karşısında tenkidi bir tavır kazanarak, hayatta üstünlük kazanmış olan karşısında bir imkan olarak algılanmış; muhtelif dönemlerde siyasi zorbalıklar ve toplumsal adaletsizlikler karşısında insanlara bir tavır geliştirme imkanı sağlamıştır. Dinin nasıl olup ta böyle bir imkanı sağlayabildiği sorusu, dinin bizzat kendisinin teşkil ettiği varlık alanının mahiyeti ile doğrudan alakalıdır. Bu hususu ifade etmek için kullanılan terim ise, 'inşa' terimi olmuş; bu terim asırlarca işlenerek, bu konuda XX. Yüzyıla gelinceye kadar yüzlerce eser kaleme alınmıştır. Mevcut karşısında tenkidi bir tavır takınma imkanı zannedildiği kadar kolay değildir; bizde olduğu gibi vahye sahip olmayan veya bir şekilde böyle bir imkana sahip olmayan düşünürlerin, vahyin yerini alacak bir merci arayışı

¹² Paul Grice, *Studies in the Way of Words*, Cambridge: Harvard University Press, 1991, s. 117-137

hep olagelmıştır. Bu hususun önemini daha iyi görebilmek için, Habermas'ın Faktizität (olgusalılık) ile Geltung (geçerlilik) arasındaki gördüğü gerilimi (vaki olma ile meşru olma arasındaki gerilim veya vaki olma ile doğru olma arasındaki gerilim, yani olan ile olması gereken arasındaki fark ve bunlar arasındaki uyumsuzluk) ve bunun temellendirmek için varsaydığı hususları biraz daha yakından görmek gerekmektedir.¹³ Bu aynı zamanda Krische Theorie'nin niçin 'transzendentalpragmatik' gibi duruşu itibariyle 'metafizik' bir tavır geliştirdiğini de anlamak için gereklidir. Bu hususu daha gerilere doğru da götürmek ve mesela Kant'ın kritik felsefesinin niçin saf akıl gibi bir şeyi varsaymak zorunda olduğunu da hatırlamak mümkündür. Aynı arayışın tabii hukukçuların ve özellikle Amerika'da son zamanlarda gelişen hukuk felsefesinin [özellikle Rawls ve Dworkin] de içinde bulunduğu sıkıntıyı ifade ettiğini söylemek, aşırı bir yorum olarak kabul edilmemelidir.

4. İslam toplumu ve kültürü, hareket noktası ve dayanakları itibariyle 'dil esaslı' ve iletişime (beyan) dayalı bir toplum ve kültürdür. Bu toplum esas itibariyle, Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e vahiyetmesi ve onun bu vahiy tebliği ile ortaya çıkmış; dolayısı ile varlık nedeni, vahiy olan bir toplum olmuştur. Bu toplum vahyin ihtiva ettiği mükellefiyetleri yerine getirmekle var olduğu için, onun kıyımı da (varlığını devam ettirmesi de) vahiy ile anlamaya dayalı bir irtibatı muhafazaya bağlı olagelmıştır. Vahiy insanlara lisani olarak ulaşan bir mesaj olduğu için, vahyin anlaşılması her zaman lisani olanın anlaşılmasına bağlı olmuştur. Ancak burada dikkat edilmesi gereken başka bir husus daha vardır ki, o da Hz. Peygamber'in İslam toplumunun oluşumu ve devamındaki yeridir. İslam, Peygamberi olan bir dindir. Öyle olunca da, müslüman olmak her zaman ve her yerde, Peygamber'e ittiba ile mümkün olabilmıştır. Hz. Peygamber'in başından itibaren İslam toplumu içindeki konumu, vahiyde lisani olarak verilmiş olanın, insan fiili olarak nasıl gözüktüğünü ifade etmesi açısından, hep vazgeçilemez bir önemi haiz olmuş ve tarih boyunca bu önemini hem muhafaza etmiş hem de onun sahip olduğu bu önem müslümanlar tarafından takdir edilmiştir. İslam toplumunun tarih boyunca yaşadığı hayat, bütün boyutları ile kavranılmak istenildiğinde, Vahiy-Hz. Peygamber-Toplum arasındaki ilişki dikkate alınmak zorundadır. Ancak biz burada bu ilişki üzerinde fazla durmadan bazı hususlara kabaca işaret ettikten sonra, meselenin dil boyutu üzerinde duracağız. Burada kısaca işaret etmek istediğimiz hususlardan birisi, İslam Toplumunun ortaya çıkmasının, sadece insanların müşterek bir gaye için bir araya gelmiş olmasını ifade etmediği, bunun ötesinde toplumsal olan alanın yeniden bir inşasını; yani yeni bir varlık alanı veya daha önce mevcut olandan daha farklı bir toplumsal varlığın ortaya çıkarılması anlamına gelmektedir. Bu toplumsal varlık alanı,

¹³ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt/main 1992

kökenini vahiyde bulmakla birlikte, kurucu ilkesini Hz. Peygamber'in sünnetinde bulmaktaydı. Bundan dolayı sünnete uymak, zorunlu olarak onun Vahiyle olan irtibatını kurmaya bağlı olagelmıştır. Bu durum Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde böyle olmakla birlikte, daha sonra, onun bıraktığı ilim, onun zatının yerini almış; ama burada üçüncü bir unsur daha işin içine girmiştir: Hz. Peygamber'in bizzat kendisine bakarak oluşmuş olan İslam toplumu. Bu İslam toplumu, bir taraftan vahyin bilgisine sahip, diğer taraftan da sünnetin bilgisine sahiptir. Burada daha önemli olan taraf bu bilginin nazari bir bilgi olmayıp, doğrudan doğruya ameli, o dönemin alimlerinin ifade ettikleri gibi, bilfiil nakledilen, yani hayatın kendisi olan bir bilgi olmasıdır. İşte hayatın kendisi olan bu bilgiyi esasları ile irtibatlı olarak kavramak ve bunu daha sonra gelen nesillere aktarma meselesinin cevabı olarak fıkıh ilmi zaman içerisinde şekillenirken, bunun verili şartlarda nesnel bir biçimde yeniden kazanılmasının yolu konusundaki gayretler de fıkıh usulü ilminin ortaya çıkmasını intaç etmiştir. Bu durum bize Fıkıh usulü ilminde dikkate alınan üç temel konunun esaslarını anlamaya da yardımcı olacaktır. Bu üç temel konu, kitap, sünnet ve icmadır. Kıyas ve içtihad ise, esas itibariyle bu üçünün bilgisine sahip olan insanların, bilinenden hareketle bilinmeyenin hükmünü tespit etme gayretini ifade etmektedir. Bu kaba ve kısa işaretten sonra, şunu söyleyebiliriz: Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra müslümanların elinde bulunan, bir yaşanan hayat, vahiy ve nesilden nesle lisan ve fiilî olarak aktarılan sünnet kalmıştır. Bunlardan vahiy ve sünnet lisani olarak aktarıldığı için, bunların anlaşılması, bunların dile getirdiklerini anlamaya bağlı olmuş; bu da dil ile mevcut arasındaki irtibatı kurmayı zorunlu bir hale getirmiştir. Bundan dolayı İslam toplumu başından itibaren, kendi varlığının devamı ile varlığının nedenini teşkil eden vahiy ve sünnet arasındaki irtibatı sağlama gayretinden hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Dil alanında yapılan çalışmaların gerisinde, böyle toplumsal-existansiyel bir kaygı yatmaktadır. Bu kaygıyı biraz daha yakından görebilmek için, bazı misaller vererek, bu misalleri biraz tahlil ettikten sonra, toplumun varlık nedeni ile, varlığını muhafaza yolları arasındaki irtibat üzerinde durarak, burada dile ve dil ile nakledilen kitap ve sünnetin muhtevasının ehemmiyetine işaret etmek istiyorum. Misallerden birisini, özellikle toplum ve toplumsal varlığın mahiyeti üzerinde ilk defa durma ayrıcalığına sahip olmuş olan İbn Haldun'un Mukaddimesinden bir parça teşkil edecek. İkincisi ise, belâgat ilimleri olarak bilinen dilbilimi ve dil felsefesi alanında kendisinden sonraki dönemi esaslı bir şekilde etkilemiş olan Teftazânî'den alınan bir iktibas olacaktır. Üçüncü misalimiz, 'rasyonalist' olarak bilinen mutezile mezhebinin önemli alimlerinden Kâdı Abdülcebbar'dan olacak ve onun Kur'an'ın anlaşılması ile ilgili tavrını, ondan alacağımız bir iktibas üzerinden değerlendirmeye çalışacağız.

4.1. İbn Haldun'un bu meseleyi nasıl gördüğü kendi başına önemli bir mesele ise de, kendi toplumsal tarihimize de irtibatı kurmak için onun meşhur eseri *Mukaddime*'nin XVIII. Yüzyılda (1730-1731 yıllarında) Osmanlı şehulislamlarından Pirizâde Mehmed Sahib Efendi tarafından yapılmış olan tercümesini dikkate almak uygun olacaktır. Burada benim kabaca söyleyeceğim şey, bizim Osmanlı ulemasının bu ve benzeri konularda yazdıklarını anlama noktasında çok esaslı problemlerimiz olduğudur. Bu problemlerin başında ise, bizim henüz Osmanlı döneminde neler yazıldığını, hangi çalışmalar yapıldığını, bu çalışmaların genel kültür ve hayat içindeki yerinin ne olduğunu vs. henüz bilmiyor oluşumuzdur.¹⁴ Osmanlı ulemasının bu konuyla ilgili olarak yazdıklarını tahlil etmek, şu anda ne mümkündür ne de bir tebliğin sağladığı zaman ve mekan açısından şartlar buna müsaittir. Ben burada sadece iki tane misal vereceğim. Yapılan tercümeleri dikkatlice inceleyecek olursak, bu bize Osmanlı döneminde inşa-haber ayırımının nasıl anlaşıldığı ve bunun toplumsal düzen açısından nerede durduğu sorularını biraz daha yakından sormamızı ve anlamamızı sağlar. Ancak şunu açıkça ifade etmekte fayda görüyorum: Benim burada yapmaya çalıştığım şey, henüz çok uzaklarda gözükten büyük bir kıtanın silüetine işaret etmekten ibarettir; bu kıtanın keşfedilerek, orada bulunanların bir dökümünün çıkarılması yıllarca sürecek çok sayıdaki çalışmayı gerektirecek kadar geniş ve derin bir araştırma alanına yönelmeyi gerektirmektedir. Benim bu metin içerisinde yapacağım bazı 'işârât ve tenbîhât', sadece basit notlar olarak görülmeli; bunun ötesinde burada iktibas edilen metinleri şerhetme gibi bir iddia taşımamaktadır.

Pirizâde İbn Haldun'un ifadelerini şu şekilde tercüme ediyor:

Malum ola ki kelâm iki kısımdır. Bir kısmına **inşâ** ve bir kısmına **haber** derler. **İnşâ** ol kelâma derler ki, onda bir şeyin vaki'de varlığından yahud yokluğundan haber vermek kasd olunmayub belki bir kimse bir kimseye "fülan işi işle" yahud "işleme" deyu emir ve nehiy edüb yahud bir kimse bir kimseden bir nesneyi sü'âl eyleyüb "fülan şey nicedür" "nice oldu" demek gibi ki mücerred o makûle kelamla mütekellimin muradı ol şeyi yeniden vücûda getürmekdür. Bu makûle kelama ulemâ-yı ilmi me'ânî **inşâ** tesmiye ettiler. Ve kelâmın ikinci kısmı ki **haberdır** ol kelâmdır ki onunla bir şeyin nefsü'l-emirde varlığından yahud yokluğundan ihbâr olunub meselâ "hâlen güneş doğdu"

¹⁴ Osmanlı medresesinde ilim ve eğitim anlayışı üzerinde yaptığım araştırmalar, bu konuda maalesef neredeyse hiçbir çalışmanın yapılmadığını göstermektedir. Daha vahimi, bu konularda çalışma yapmanın çok zor ve bu zorluklara mütenasip hazırlık çalışmalarının da henüz yapılmamış olmasıdır. Osmanlı dönemini araştırmanın gerekli şartlarından sadece üçü -kanaatimce- çok iyi bir mantık ve metafizik tahsili; çok iyi bir klasik dilbilimi ve dil felsefesi tahsilinin yanında, oldukça iyi bir modern felsefe tahsili teşkil etmektedir. Bu konularda eksik olanların Osmanlı düşünce tarihine yönelmeleri, neyle karşı karşıya olduklarını anlayamayacakları için, -yaşayan bir çok örneğinde görüldüğü gibi- çok anlamlı olmayacaktır.

yahud “battı” ve “fûlân iş şöyle oldu” demek gibi ki bundan maksud vakide bir şeyin vücuda gelüb yahud gelmediğini muhataba haber vermektir. Eğer o haberin mazmunu vakia mutabık ise sadık ve değil ise kâzib itlak olunur. Ve şer’î şerîfde âyât ve ehâdisde vârid olan kelâmın ekseri emir ve nehiy makûlesinden olub meselâ namaz kılmağa ve zekat vermeğe ve hacc ve savmla emr ve muharremâtıdan nehy olunmak gibi inşâ tahtında münderic olmağa bunların sıhhatini bilmek ancak nakleden râviler mevsiûk ve mu’temed kimesnelerden olduğun teftiş edüb âdil ve emîn oldukları sûrette emr makûlesinden ise imtisâl ve nehy makûlesinden ise içtinâb vâcib olur. **Zîrâ emir ve nehyde vakide bir şeyin varlığından veya yokluğundan haber verilmemeğe muhal midir mümkün müdür deyû te’emmül iktizâ etmeyüb hemân taraf-ı şâri’den yani cânib-i ilâhîden ve lisân-ı nebîden varid oldu mu deyû râvilerin sıdk ve adâletini teftiş ile iktifâ olunur.** Ammâ umûr-ı vâkiadan ihbâr kasdolunan kelâm ki ona haber itlâk olunur meselâ “fûlân iş şöyle oldu” yahûd “olmadı” yahûd “olacaktır” demek gibi. Bu makûle kelâmın sıdk ve sıhhatinde yalnız râvilerin ve nakl eden kimesnelerin sıdk ve adâletini teftiş ile iktifâ olunmayub belki vakia mutabık ve muvâfık olmasını dahi i’tibâr lâzımdır. Ondandır ötürü üzerimize lâzımdır ki o makûle haber vârid oldukda “vukû’u mümkün müdür” ibtida gereği gibi ilim hasıl edüb badehû vukû’unu nakleden râvilerin adâleti teftiş olunur ve mazmûn-ı haberin imkân-ı vukû’unda teemmül, adâlet-i râvîden ekdamdır. Zira emr ve nehyin mazmunu yalnız kelâm-ı inşâ’iden fehm olunub amma haberin mefhumu ve fâidesi hem nefis-i kelâmıdan ve vâkiden müstefâd olmağa hakkı bâtıldan, sâdıki kizibden fark ve temyizde ve ol haberin mazmunu nefisü’lemlerde mümkün müdür yahûd muhâl midir bilmekte kâ’ide budur ki rûy-i zemînde ictimâ ede tavâ’if-i ümem ve esnâf-ı benî âdemın tabî’atlerini bilüb ve onlarkan tabâyi’i muhtelifesinin iktizâ edüb dâima kendülerinden sudûr eden ahvâli ve killet ve nedret üzre sâdır olan evzâ’i ve onlardan vukûu muhâl olan umûru gereği gibi bilüb zabt ve ihâtaya muhtaçdır. Kaçan ki zikrolunduğu üzre benî âdemın tabâyi’ini ve hâl ve şanları ve onlardan sudur ve zuhûru mümkün yahud muhâl olan umûrlarını gereği gibi bilmediğimizde naklolunan haberlerin sıdk ve kizbini bildiğimiz kâideleri mülâhaza ile fark ve temyîze bizim için kudret hasıl olub rub-ı meskunda vaki olan ahvâlden bir şeyi işittiğimizde hıfz ettiğimiz kâidelere nûrâcaat olunub ol haberin mazmununu mümkünâttan ise kabûl ve değil ise red ederiz. Ve benî ademin ahvâl ve etvârına müteallik zikr olunan kâideler müerrihler için mihenik ve mi’yâr ve mîzân râst-ı iyâr olub naklettikleri haberlerin sıdk ve savâbını ve kâzib ve fesâdını anımla vezn ü iyâr eyleyüb sahibini fâsidden ve râyicini kâsidden fark ve temyîz ederler. İşte bizim bu telifimiz de kitâb-ı evvelde zikr edeceğimiz kelâmımızdan kasd ve garazımız ancak bu kâideleri tahkik ve beyândır.¹⁵

¹⁵ Pirzade Mehmed Sahib Efendi, *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldun*; s. 42-43; bu kısmın aslı için bak: İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Abdülvahid Vafi), I, Kahire t.y., s. 330-331; bu kısmın kelime kelime yapılmış bir tercümesi için bak: İbn Haldun, *Mukaddime*, (haz.. Süleyman Uludağ), c. I, s. 258-259;

İbn Haldun'dan aldığımız bu uzun iktibas, aslında kelime kelime Mukaddime'nin ilgili kısmının bir tercümesi olmayıp, aynı konunun bir Osmanlı aliminin diliyle yeniden düşünülerek ifade edilmesinden ibarettir. Bu iktibas bir taraftan İbn Haldun'un meseleyi nasıl gördüğünü göstermekle birlikte, aynı zamanda XVIII. Yüzyılda yaşamış olan bir Osmanlı şeyhulislamının meseleyi nasıl gördüğünü de göstermektedir. Bu bir taraftan tavırlardaki müşterek tarafı ifade edeceği gibi, bunun yanında daha sonraki gelişmeleri de bize gösterecek; Osmanlı düşüncesinin klasik düşünceye göre nerede durduğunu da anlamamız açısından bize önemli bazı ipuçları verecektir.

Pirizade'nin ifadelerini kısaca gözden geçirecek olursak, bu ifadelerde temel iki terimin inşâ ve haber olduğunu görürüz. İnşâ terimini Pirizade, şu şekilde tanımlamaktadır: İnşâ ol kelâma derler ki, onda bir şeyin vaki'de varlığından yahud yokluğundan haber vermek kasd olunmayub belki bir kimse bir kimseye "fülan işi işle" yahud "işleme" deyu emir ve nehiy edüb yahud bir kimse bir kimseden bir nesneyi sū'âl eyleyüb "fülan şey nicedür" "nice oldu" demek gibi ki mücerred o makûle kelâmla mütekellimin muradı ol şeyi yeniden vücûda getürmekdür. Yani inşâî bir ifade ile konuşanın muradı, söz konusu olan şeyin, yeninden vücûda getirilmesidir. Pirizade'nin burada 'mütekellemin muradı'ndan bahsetmesi tesadüfi değildir; yukarıda işaret edildiği gibi, kelâm irade ile irtibatlı olduğu için, özellikle Kur'an söz konusu olduğunda, kelâm teklîfi iradenin dile gelmiş hali olmakta ve bu anlamda bir bütün olarak inşâî olmaktadır. Pirizade'nin haber kategorisini nasıl tanımladığını da kısaca gözden geçirecek olursak, bu iki terim arasındaki farkı ve bunların Kur'an'ın anlaşılmasındaki yerlerini tespit etmede bir adım daha atmış oluruz. Ve kelâmın ikinci kısmı ki **haberdür** ol kelâmdır ki onunla bir şeyin nefsü'l-emirde varlığından yahud yokluğundan ihbâr olunub meselâ "hâlen güneş doğdu" yahud "battı" ve "fülân iş şöyle oldu" demek gibi ki bundan maksud vakide bir şeyin vücûda gelüb yahud gelmediğini muhataba haber vermektir. Eğer o haberin mazmunu vakta mutabık ise sadık ve değil ise kâzib itlak olunur. Burada açıkça ifade edildiği gibi, haberden maksûd vakide bir şeyin vücûda gelip gelmediğini muhataba haber vermektir. Eğer haberin mazmunu vakta mutabık ise sadık (doğru) ve değil ise kâzib (yanlış) denilmektedir. Bu ifadelerden açıkça anlaşılan en temel husus, doğrulanma ile anlamlı olma arasında zorunlu bir ilişki olmadığı, inşâî ifadelerin doğrulanma veya yanlışlanma ile irtibatlı olarak anlaşılamayacağıdır. Pirizade'nin daha sonraki cümlelerini tekrara okuyacak olursak, bütün bu açıklamaların Kur'an'ın anlaşılması açısından önemini ne

Pirizade'nin tercümesi sadece Osmanlı dönemi Türk düşüncesi açısından önemli değildir; *Mukaddime*'nin Fransızca'ya tercümesini yaparak 1858 yılında neşreden De Slane de, bu tercümesinde Pirizade'nin tercümesinden ciddi bir şekilde istifade ettiğini ifade etmektedir. Bak: *Les Prolégomenes d'Ibn Khaldoun*, par M. De Slane, Paris 1934 (ikinci baskı, birinci baskısı 1858) s. CXIII-CXV

olduğunu da tespit etme imkanına sahip olacağız. Ve şer'i şerifde âyât ve châdîsde vârid olan kelâmın ekseri emir ve nehiy makûlesinden olub meselâ namaz kılmağla ve zekat vermeğle ve hacc ve savmla emr ve muharremâtndan nehy olunmak gibi inşâ tahtında münderic olmağla bunların sihatini bilmek ancak nakleden râviler mevsûk ve mu'temed kimesnelerden olduğun teftîş edüb âdil ve emîn oldukları sûrette emr makûlesinden ise imtisâl ve nehy makûlesinden ise içtinâb vâcib olur. **Zîrâ emir ve nehyde vakide bir şeyin varlığından veya yokluğundan haber verilmemeğle muhal midir mümkün müdür deyû te'emmül iktizâ etmeyüb hemân taraf-ı şâri'den yani cânib-i ilâhiden ve lîşân-ı nebiden varid oldu mu deyû râvilerin sıdk ve adâletini teftîş ile iktifâ olunur.** Pirizade'nin ifadeleri yeterince açık olduğu için üzerinde ayrıca durmaya gerek görmemekle birlikte, yine de bir hususun vurgulanması gerekmektedir. Dini ifadeler, bir bütün olarak inşâi oldukları için, -son zamanlarda hermenötik veya başka adlarla, tarihselcilik, modernizm vs. adı altında- onların vakıa mutabık olup olmadıklarını araştırmak anlamlı bir arayış değildir; dinin mahiyeti konusunda yanlış bir tasavvura sahip olmanın sıradan bir neticesidir. Dini ifadeler, varlığın sebebi olarak, medlullerini kendileri oluşturan ifadelerdir ve bunlar bu halleri ile insanın varoluşunun mahiyetini teşkil eden ahlakilik ile aynıdırlar ve bundan dolayı da varoluşu öncelerler. Varoluşu önceleyen varoluş sonrası ile sağlamlasını yapmaya çalışmak, onun mahiyetini henüz anlamamış olmak anlamına gelmektedir. Bu hususu Teftazânî'den alacağımız bir iktibas tahlil etmek, bu hususta bakışımızı biraz daha keskinleştirecektir.

4.2. Burada bizim yapacağımız ikinci iktibas, Teftazani ve onun dilbilimi/dil felsefesi alanındaki meşhur eseri *el-Mutavvel*'den olacaktır; bu iktibas da, aslı arapça olan bir eserin XIX. Yüzyılda yaşamış olan Abdünnâfi İffet Efendi (1823-1890) tarafından klasik Türkçeye yapılan bir tercümesi ile zikredilecektir.

Cenâb-ı müellif bu fıkrada niam-ı ilahiyyenin bazısı olan talim-i beyânı tasrîh ile nev-i benî âdemin bekây-ı nev'inde muhtaç oldukları şeyin gıdâ ve libâs ve mesken ve def-i müezziyât emsâli usûlüne kasd-ı işâret eylemiştir. Ve bunun beyân-ı icmâlîsi (:) çünkü ebnây-ı beşer 'medeniyyün bi't-tab'ı', yani sair behâ'im gibi 'ale'l-infirâd yaşayamayıp min ciheti't-ta'ayyüş temeddüne muhtaçtır. Ve 'temeddün' mahall be-mahall akd-i cem'iyet ederek gıdâ ve libâs ve mesken emsâli havâ'ic-i zaruriyye-i beşeriyyelerinin tedarikinde yekdigere teâvün ve müşâreketten ibaredir. 'Teavün' ise, her şahıs, sahibine mâ fi'z-zamîrini ta'rife mevkûf olup ve turuk-u ta'rifden işâret ma'dûmât ve ma'kulât-ı sırfaya gayt-ı vâfi ve kitâbet de âlât ve harekât-ı gayr-ı zarûriyyeye ihtiyâcât sebebiyle yüsr ve suhûlet müntefi olduğundan Cenâb-ı Bâri nev'-i insâna inâyet-i ta'lîm-i beyân yani delâlet-i vaz'iyeye ile mâ fi'z-zamîrini mu'rib ve muzhir olan mantık-ı fasîh ihsan buyurmuştur. Ve bu ictimâ'in intizâmı ancak mâlik oldukları eşyay-ı fâzılanın yekdigerden ahz ve mübâdelesiyle ve bu vetirede de cereyan-ı mu'âmele ise ittîfâk kerde-i ikfâ olan

adl ve istivânın vücûduyle olup ve illâ her şahıs muhtaç olduğu şeye iştiâ ve mâni' ve müzâhim olanlara gadab ve izdirâ ederek cevr ve ta'addî vukû'uyla esâs-ı içtimâ ve mu'âmelât rehîn-i tefrika ve tevhlîn ve bu delîl beyyin-i aklî ile beyne'n-nâs vücûd-u adl ve istivâya lüzûm derece-i sübûta karîn olur. Ve **adl** cüz'iyât-ı gayr-ı mahsûreye mütenâvil olmayarak belki aniniçün kavânîn-i külliyyeden ehemm ve bu kavânîn-i adliyye ise 'ilm-i şerâyiden ibâre idüğü gayr-ı mübhemdir. Ve işbu kavânîni hatadan masûn olarak 'ala mâ yenbegî takrîr edecek bir vâzî'dan elzem ve bu dahi şârî'-i A'zamdır. Şârî' ise inkıyâd ve itâ'at-i enâma istihkâk ile mümtâz ve müstebid olması emr-i lâ büdd olup bu istihkâkın takarrürü ise ancak şeriatî min 'indillâh Teâlâ aldığına delâlet edecek âyât yani mu'cizât-ı beyyinâta rehîn ve Peygamberimiz aleyhisselâtu ve's-selâmın 'alâ mucizâtü fârik-ı hakk ve bâtil olan Kur'ân-ı mübîndir.'¹⁶

Bu ibarede temel iki terim, **beyân** ve **adâlet** (adl)tir. Beyan yardımlaşma için zorunlu, dolayısıyla toplumun varlığının muktezâsı, adalet ise ictimâî nizâmın devamı için bir zarurettir. Kur'ân'ın bu çerçevede yerini tespit etmek, İslam toplumunun ayırıcı hususiyetlerini ortaya koymak ve bu çerçevede lisanın ve lisan ile ifade edilmiş olan Dîn'in anlaşılması ve yaşanması konusundaki yerini anlamak gerekecektir. Yardımlaşma ve Adalet, en azından Teftazânî'nin toplum anlayışı ve bugünkü dille ifade edilecek olursa, Toplum teorisinin iki esasını (veya iki amacını) teşkil etmektedir. Bunların ikisi de esas itibariyle ahlaki terimler olmaları, toplumun esas itibariyle yardımlaşma ve adalet esası üzerine bina edilmiş bir ahlaki düzene dayandığı veya böyle bir ahlaki düzenin toplumsal düzenin esasını teşkil ettiği veya etmiş olabileceği konusunda yapılacak olan bir araştırmanın hareket noktasını teşkil edebileceği gibi, İslam toplumlarının ve İslam medeniyetinin ayırıcı hususiyetlerini görmek için de önemli bir dayanak noktası teşkil etmektedir. Bu ifadelerde kullanılan anahtar terimler dikkatlice incelendiğinde, dinin toplumsal hayattaki yeri ile dilin dini hayattaki yeri konusunda yeterli işaretleri bulacaktır. Bu husus, aynı zamanda tarihi olan toplumun, daha doğrusu İslam toplumunun mahiyeti ile doğrudan alakalıdır. İslam toplumu ve kültürünün dil esaslı olması, bu toplum ve kültürün kendi varlığını, kendi esasları ile olan irtibatını muhafaza ederek, sürdürebileceğini de göstermektedir. Bundan dolayı, dil bilimleri, İslam kültürü içinde gelişen ilk ilimlerden olmuş; İslam medeniyetinin ortaya çıkardığı en güçlü devlet ve İslam medeniyetinin en olgun meyvesi olan Osmanlı döneminde, medresede temel eğitimin üzerinde yükseldiği iki temelden birisi (diğeri mantık) olarak, asırlarca, Osmanlı toplumunda benzerini başka bir yerde göremediğimiz oldukça özgün bir ilim ve eğitim anlayışının temel direklerinden (sacayağının üç ayağından birisini, diğeri ikisi mantık ve tasavvuf teşkil etmektedir) birisini teşkil etmiştir.

¹⁶ Abdünnâfi İffet Efendi, *en-Nef'u'l-Mu'avel Tercümetü't-Telhîs ve'l-Mutavvel*, İstanbul 1298, c. I, s. 25-26

4.3. İslam toplumunun mahiyeti ile Kur'anın anlaşılması arasında nasıl bir irtibat kurulacağı sorusunu açıkça ifade eden düşünürlerden bir tane misal vermek bizim bu konuda biraz daha zihin açıklığı elde etmemizi sağlayacak gibi gözükmektedir. Bu çerçevede Kadı Abdülcebbar'ın (öl. 415/1024) Kur'an'ın anlaşılması için nelerin gerekli olduğu ile ilgili ifadelerine işaret etmek istiyorum. Aklın ehemmiyeti üzerine yaptıkları vurgudan dolayı, İslam rasyonalistleri olarak nitelenen mutezilenin en büyük imamlarından birisi olan Kadı Abdülcebbar'ın ifadeleri, bize bazı hususları daha iyi açıklamamız için, bazı dayanaklar verecektir. Önce Kadı'nın ifadelerini iktibas edelim:

Bil ki, bir kişinin müfessir olabilmesi için, onun Arap dilini bilmesi yetmez; bunun yanında nahiv ve rivayeti, kendisi ile şer'i hükümlerin ve bunların sebeplerinin bulunduğu fıkıhı da bilmesi gerekir. Bir kimse şer'i hükümleri ve onların sebeplerini, fıkıh usulünü bilmeden bilemez; fıkıh usuli de fıkıhın delilleri ve Kur'an ve sünnet ve icma ve kıyas ve haberler ve bunlarla alakalı diğer şeylerdir. O bunları, Allah'ın birliğini ve adaletini, Onun sıfatlarını ve ona izafe edilmesi sahih olan ile müstahil olanı, onun yapmasının uygun olduğu ve olmadığı şeyleri bilmeden bilemez. Kim bu özellikleri şahsında toplarsa, ve Allah'ın birliği ve adaletini, fıkıhın delillerini ve şer'i hükümleri bilerek, müteşabihi muhkeme hamletmeyi ve bunları birbirinden ayırmayı bilirse, ancak bundan sonra onun Kur'an tefsiri ile uğraşması caiz olur. Bunlardan herhangi birisi hususunda eksikliği bulunan birisinin, Kur'an'a yönelerek, sırf dil bilgisine veya sırf nahve veya sırf rivayete dayanarak, Kur'anı tefsir etmeye yönelmesi helal değildir.¹⁷

Kadı Abdülcebbar'ın bu satırlarda dile getirdiği tavrı, bir taraftan klasik tavrı ifade etmekle birlikte, rasyonalist olarak nitelenen bir düşüncenin en önemli temsilcilerinden birisi tarafından dile getirilmiş olması, ayrıca bir önem arz etmektedir. Kadı, Kur'an'ı tefsir etmenin, dili, yani Arapçayı bilmeden doğru olmadığını ifade etmekle birlikte, bunun ötesinde, sadece Arapçayı bilmenin bu iş için yeterli olmadığını, bunun ötesinde öncelikle nahvi (nahiv Kadı Abdülcebbar'ın yaşadığı dönemde Arapça'nın bilimsel olarak incelenmesini ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır), yani dilbilimini bilmesi gerektiğini söylemektedir. Ancak nahvi, yani dilbilimini bilmek te, Kadı Abdülcebbar'a göre Kur'an'ı anlamak ve tefsir etmek için yeterli değildir; bunun ötesinde bilinmesi gereken şey, fıkıhtır. Niçin fıkıhın bilinmesi, Kur'an'ın anlaşılmasının olmazsa olmazı, veya gerekli şartlarından birisini teşkil etmektedir? Soruyu biraz daha açık bir şekilde sorabiliriz: Fıkıh bilgisi, Kur'anı bilmeye bağlı değil midir? Kur'anı anlamadan, fıkıh veya fıkhi bilgi mümkün olmadığına göre, Kadı Abdülcebbar acaba, bir şeyin olması için gerekli bir şeyi, bu şeyin olması için gerekli bir hale mi getirmektedir? Burada başka bir soru da, fıkıhın

¹⁷ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*. Kahire 1988, s. 606-607

anlaşılması için gerekli görülen fıkıh usûlü ile alakalıdır. Fıkıhın anlaşılması için fıkıh usûlü, yani şer'î deliller, Kitap, Sünnet, İcma, Kıyas ve haberlerin bilinmesi gerekmektedir. Burada da yine benzer bir soru ortaya çıkmaktadır: Kur'anı anlamak için, Kur'an yanında daha başka şeyleri de bilmenin gerekli olduğunu söylemek, ne demek olmaktadır? Ayrıca mesele burada da bitmemektedir; Kur'anı anlamak için, Allah'ın birliği ve O'nun adaletinin yanında, hüsün ve kubuh ile ilgili meseleler ve O'nun sıfatlarının da bilinmesi gerekmektedir. Bu hususları bilmek için Kur'anın bilinmesi gerektiği için, sanki, ilk bakışta Kur'an'ın anlaşılması için, Kur'an içinde bulunan bazı unsurların özellikle bilinmesi gerekiyor gibi bir intiba ortaya çıkmaktadır. Bütün bu ifadeleri söyleyen şahsın, ne söylediğini bilen, önemli bir âlim olduğu düşünülecek olursa, onun buradaki soruları kendi kendine sorduğunu ve dolayısıyla, bu soruların doğru sorular olmadığını düşünmek gerekmektedir. O zaman şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Kadı Abdülcebbar nasıl düşünüyor olmalı ki, bu sorular doğru sorular olmasın?

Meseleyi çok fazla uzatmadan kısaca yukarıda Wittgenstein ile irtibatlı olarak söylediğimiz bir düşünceyi dikkate alırsak, Kadı Abdülcebbar'ı, dolayısıyla de klasik tavrı anlama konusunda önemli bir adım atmış oluruz; nitekim bir dili veya bir dil içerisinde ifade edilmiş olan bir sözü anlayabilmek için, onun içinde anlamını kazandığı ve onunla varlığını sürdüren hayat tarzını anlamak gerekmektedir. Buradan hareketle, Kur'an'ı anlamaya çalışmanın, onun içinde anlamını kazandığı ve onunla varlığını sürdüren hayat tarzını anlamının gerekli olduğu neticesine ulaşabiliriz. İslami hayat tarzının bilgisini biz nerede bulabiliriz? Bu sorunun cevabı açık bir şekilde, fıkıhtadır. Ancak fıkıhı anlayabilmek için, yine aynı şekilde fıkıhın içinde anlamını kazandığı ve onunla varlığını sürdüren hayat tarzını bilmek gerekmektedir. Bu hayat tarzı, İslami hayat tarzının içinde olmakla birlikte, bunun bir alt birimini teşkil etmelidir. Çünkü fıkıh bir ilimdir; ilim ise sadece belirli bazı ön şartları yerine getiren, yani yeterince zeki ve bu zekasını bazı bilgileri elde etme yönünde kullanarak, genel olarak İslam toplumundan farklılaşmış bir grubun, o gruba öyle bir grup olma özelliğini veren hususları kullanarak oluşturdukları bir netice olduğuna göre, fıkıhın anlaşılması bir fakihin fakih olarak hayat tarzının bilinmesine bağlı olmaktadır. Fakihin fakih olarak hayat tarzını, onun nasıl düşündüğü ve fakih olarak neler yaptığı sorusunun cevabını, tespit ederek vermek mümkündür ki, bu kısaca fıkıh usûlü demek olur. O halde Kur'anı anlamak için İslam toplumunu, İslam toplumunu anlamak için fıkıhı, fıkıhı anlamak için de fıkıh usûlünü bilmek gerekmektedir.

Burada yine fazlaca teferruata girmeden şunu söyleyebiliriz ki, eğer İslam toplumu fıkıha uygun yaşayan toplum ise, o zaman, fıkıhın oluşum ilkeleri ile toplumun oluşum ilkeleri arasında bir irtibat, hatta bir özdeşlik olmalıdır. İşte bu özdeşlik bizi, fıkıh usulüne götürmekte; İslam toplumunun kurucu ilkeleri olan Kur'an, Sünnet, İcma ve kıyasın neler olduğunu ve

bunların her insanın anlayacağı şekilde nasıl ifade edileceği sorusunun cevabını, burada aramaya sevk etmektedir. Burada yine önemli olan taraflardan birisi, söz konusu olan 'delillerin' lisânî olması hasebiyle, lisanın bilgisi bunların anlaşılmasının gerekli şartını teşkil etmekte ve böylece Kadı'nın Kur'anın anlaşılması için gerekli gördüğü şartları, niçin böylece zikrettiğini anlama konusunda biraz daha iyi bir konuma gelmiş olmaktadır. Burada her ne kadar açıkça söylenmese de, çok önemli olan başka bir husus daha vardır: Kadı Abdülcebbar'ın söylediği anlamda Kur'anın anlaşılması gayreti, İslam toplumunun varlığını devam ettirmesinin de tayin edici bir faktörüdür; İslam toplumu varlığını aynı zamanda böyle bir gayrete bağlı olarak sürdürmektedir. [Bu hususun nasıl olduğu sorusu, başlı başına bir mesele olduğu için, bunun üzerinde şimdilik durmak istemiyorum. Daha doğrusu, burada cevaplandırılacak olan soru, Kur'anı anlama gayretinin, İslam toplumunun varlığını sürdürmesinde nasıl etkin olduğu sorusudur ve dolayısıyla Kur'anı anlama ile İslam toplumunun varlığının devamı arasındaki alakanın nasıl kurulabileceği sorusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle olunca da, İslam toplumunun varlığı, doğrudan doğruya lisani olan ile irtibatlandırılmakta ve netice olarak dil bilgisi toplumsal varlığı sürdürmenin ön şartı olarak kabul edilmekte veya bunun toplumsal varlığı devam ettirmenin ön şartı olduğu farkedilmektedir. Dile yönelik bütün bu gayretler, aynı zamanda İslam toplumunun varlığını sürdürme gayetlerinin tayin edici bir unsuru olmaktadır.

5. İslam Düşünce tarihinde, İslam toplumunun kendi esası ile irtibatını kurma ve bu irtibatı yeniden üreterek muhafaza etme sürecinde geliştirilen ilimler arasında tayin edici bir yeri olan dilbilimi alanında dört temel alanı birbirinden ayırmak gerekmektedir. Bu dört alanı, Sekkâki'nin *miftâhu'l-'ulûm* isimli eserini dikkate alarak şu şekilde sıralayabiliriz: Bunlardan birincisi, kelime bilgisi anlamında lugat ve sarf alanıdır. Bu alanda bir taraftan dilin kelime hazinesi derlenmiş ve dilde kelime üretme yolları üzerinde sistematik bir düşünce geliştirilmiştir. İkinci alan cümle ile alakalı olarak, nahiv (söz dizimi, sentaks) üzerinde durulmuş; üçüncü alanda da kelimelerin delaletleri söz konusu edilerek, muhtelif seviyelerde anlam meselesi araştırılmıştır. Nihayet dördüncü seviyede dilin kullanımı meselesi, mütekellim-söz-makam ve muhatab dikkate alınarak, ma'ânî-beyân-bedî ilimleri adları altında bahis mevzuu edilmişlerdir.¹⁸ Bu çerçevede ortaya

¹⁸ Bu hususu biraz açıklamak için, besmele'nin nasıl anlaşıldığını, bu ayırımın ve daha doğrusu dilbiliminin ve dil felsefesinden Kur'an'ın anlaşılmasında nasıl istifade edildiğine bakmak yeterlidir. (Besmele ile ilgili yazılmış çok sayıda yazma risalede, dil ile din arasındaki irtibat esaslı bir şekilde ele alınmaktadır.) Meselâ Fahrüddin er-Râzi (öl. 604), meşhur *Mefâtihü'l-Gayb* isimli tefsirinin baş kısmında, Kur'an'ın anlaşılmasında dikkate alınacak muhtelif yöntemlere işaret ettikten sonra, bunun ön şartının onun lisani olmasını ve lisani olanın anlaşılması için gerekli olan şartların, Kur'an'ın anlaşılması için de aynen geçerli olduğunu ifade etmektedir. Ancak Kur'an söz konusu olduğunda, lisani olanın

konulan kavramsal çerçevede inşâ (=performative) ve haber (=constative) ayırımı, bazı hususların gereği gibi anlaşılması için gerekli bir ayırım olarak hemen daha hicretin ikinci asrından (miladi 8. asır) itibaren yapılmış bir ayırımdır ve bu ayırım zaman içerisinde bir çok cihetten araştırma konusu olmuş; muhtelif disiplinlere yeni konular vermiştir.¹⁹

İnşa konusundaki tavrın veya dinin esas itibariyle inşai olduğunu fark etmenin Kur'an'ın anlaşılmasında mutlak anlamda tayin edici bir etkisi olmuştur. Bu tavır Kur'an'ın anlaşılmasında 'doğrulama' veya 'yanlışlama' gibi bir yaklaşımı anlamsız bir hale getirdiği gibi, insanların ulaşmakla birlikte 'değiştiremeyecekleri', onlardan bağımsız ama ulaşılabilir bir hakikat alanının mevcut olduğu fark edilerek, Kur'an bütün düşünce ve hayatı önceleyen ve her şeyin ancak ondan sonra ve ona bağlı olarak varlık ve anlam kazandığı bir 'nimet', bilgi ve varlık kaynağı olarak kabul edilmiştir.

Buradan ortaya çıkan en önemli netice, toplumun ancak dil üzerinden hakikatle irtibatını muhafaza edebileceği, hakikatin de ancak dil üzerinden toplum üzerinde etkin olabileceğidir. Çünkü hakikat topluma aşkındır. Bu noktadan bakıldığında toplum, varlığı dile bağımlı olması hasebiyle, ne kadar zorunlu olursa olsun, müstakil bir değer kaynağı olabilecek bir merci olamamakla birlikte, hakikatin 'içinde' veya 'vasıtası ile' gerçekleştiği bir vasat olabilmektedir. Bütün bu hususlar, kendi varlığını vahye bağlı kabul eden, vahyi de lisani olarak elinde bulunduran toplumlarda dil ile toplumun arasındaki irtibatın keyfiyetini ifade ederken, niçin toplumun kendisinin bir 'vasita değer' olmakla birlikte bir değer kaynağı olamayacağını da göstermesi açısından tayin edici bir noktayı ortaya çıkarmaktadır.

bilgisinin ötesinde başka hususların da bilinmesi gerekmektedir ki, bu husus Kur'an'ın bir toplumu ortaya çıkaran en esaslı merci olması ile doğrudan alakalıdır.

Razi'nin tefsiri, bize dilbiliminin niçin İslam düşüncesinde en önce ve öncelikli olarak gelişen bir ilim olduğunu; niçin onun zaman içerisinde dünyada eşi ve benzeri görülmedik bir ölçüde esaslı ve güçlü bir alan olarak geliştiğini anlamamızı sağlayacak önemli ipuçlarını da vermektedir. Burada bizim dikkat etmemiz gereken hususlardan birisi, dinin lisani olarak bize ulaşması ile (Teftazânî'nin ifadelerinin son kısmı da bize bunu göstermektedir), dilbiliminin gelişmesi arasındaki irtibat kadar, dilin hakikatin bilinmesinde ve ona ulaşılmasındaki tayin edici konumunu açıklaması açısından önem arz etmektedir. Onların farkettiği en önemli hususlardan birisi, bir taraftan hakikat-dil ilişkisi olduğu gibi, aynı zamanda da dil-toplumsal hayat ilişkisidir. Toplumsal hayat dilden bağımsız gerçekleşmediği gibi, hakikat de dilden bağımsız olarak ulaşılacak bir şey değildir. Toplum ancak hakikatle irtibatını muhafaza ettiği süre, insanlara bir 'dâr' oluşturur.

¹⁹ Bu kavramın kısa bir tarihi için bak: Tahsin Görgün, *İnşa (Dilbilimi ve Fıkah)*, DİA XXII, s.339-342