

DİN DİLİ



İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları
Çalıştay Serisi : 1

DİN DİLİ

Yayın Kurulu / Bilim Kurulu

Prof. Dr. Ali Bardakoglu
Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Prof. Dr. Mustafa Çağrı
Prof. Dr. Ömer Faruk Harman
Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz
Hikmet Zeyveli

Yayına Hazırlayan

Ahmet Baydar

Kapak tasarımı: Furkan Selçuk Ertargin
Sayfa tasarımı: Ender Boztürk

© Her hakkı mahfuzdur.

Her hakkı saklıdır. Yayıncının izni olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.
Kaynak gösterilmek şartıyla iktibas edilebilir.

Birinci Basım: İstanbul, Nisan 2015

ISBN 978-605-65277-1-5

Basım ve Cild: Step Ajans Rek. Matbaacılık Tın. ve Org. Ltd. Şti.
Göztepe Mah. Bosna Cad. No:11 Bağcılar/İstanbul
Tel: 0212 446 88 46 mail: stepajans@stepajans.com
Sertifika No. 12266



İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Kur'an Araştırmaları Merkezi
Kısıklı Cad. Haluk Türksoy Sok. No. 4 Kat. 2 34662 Üsküdar/İstanbul
Tel. 0216 474 08 60 www.kuramer.org

Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar*

Prof. Dr. Burhanettin Tatar

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel Sorunun Belirlenmesi

Bu tebliğimizde Kur'an metninin dilsel karakteri ile 'zaman', 'mekan', 'okur' gibi hususlar arasındaki bağlantıları irdelemeye çalışacağız. Bu çalışma süresince bizleri yönlendirecek temel soru, Kur'an'ın anlam dünyasının sürekli değişen zaman, mekan ve okur gibi hususlarla bağlantı içinde kendini nasıl açageldiği ile ilgilidir. Bu noktada sürekli olarak bizi teyakkuz hâlinde tutacak temel sorun ise şudur: Kur'an'ın anlam dünyasının tarihsel ve ontolojik olarak kendini açma sürecini herhangi bir indirgemeci yaklaşıma düşmeden nasıl ele alabiliriz? Bu soru ve sorun bağlamında ileri süreceğimiz temel iddia şu olacaktır: Kur'an dilinin analizi, bu dil ile zaman, mekan, okur gibi hususlar arasındaki dinamik 'ilişkiler ağı' ya da 'bağlantılar'

.....

- * Bu metin, 25-26 Nisan 2014 tarihleri arasında KURAMER'in gerçekleştirdiği 'Din Dili Çalıştayı' için hazırlanmış tebliğin yeniden tasarlanması ve yazılması ile oluşmuştur. Tebliğin Çalıştayda sunulan ilk şekli, tebliğ sahibinin daha önce yazdığı farklı yazılardan Çalıştayın konusu ile ilgili kısımlarının bir araya getirilmesinden oluşmuştur. Ancak Çalıştayın yayımlanma safhasında, sunulan derleme metnin dışında kendi içinde bağlantıları büyük oranda kurulan ve müzakere safhasındaki mülahazaları da dikkate alan yeni bir tebliğin yazılması zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Oluşan bu metinle Çalıştaydaki sunum üzerine yapılan müzakereler arasındaki bazı irtibatsızlıklar hususunda, kitabın sunuşundaki gerekçemiz doğrultusunda, müzakerecilerin ve okurların hoş görüsünü talep ediyoruz.

üzerine odaklanıldığı sürece, indirgemeci yaklaşımdan korunabilir. Aksi halde Kur'an dilinin salt dil bilimleri, dünya görüşü, tarih bilimi, kelâm, tasavvuf, ideoloji gibi farklı bağlamlar içinde indirgemeci bir anlayışla ele alınması kaçınılmaz hâle gelmektedir.

Yukarıdaki temel soru ve sorunun anlamının daha iyi fark edilebilmesi için söz konusu indirgemeci yaklaşımlardan bir kısmını genel bir değerlendirmeye tabi tutmak yararlı olacaktır.

Hâricî Yaklaşım

Bu noktada ilk dikkat çekici örnek Hâricîlerdir. “Hüküm Allah’a aittir” şeklindeki slogan ile Hâricîlerin Kur'an dilini, anlamı kendi içinde bulunan bir söylem ya da ifade olarak ele aldıkları anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle Hâricîlerin ‘anlam’ dediğimiz hususu dil içinde bize olduğu gibi verilen, dolayısıyla, dilsel ifade içinde kendisini herhangi bir yorum ya da bir ara-dil üretimine ihtiyaç bırakmayacak şekilde bize sunan ya da dikte eden bir hâricî gerçeklik gibi tasavvur ettikleri görülmektedir. Belki bu tasavvurlarının arka planında onların daha ziyade sert-gerçeklik ortamı şeklinde ifade edebileceğimiz çöl kumu ve güneş gibi varlıklarla her gün yüzleşme tecrübesi bulunabilir. Bu tutumuyla onlar, güneşin bize kendini (doğrudan) dikte eden ılık ve ısıtıcı gibi, Kur'an dilinin anlamını bize doğrudan dikte eden bir ifade ya da söylem olduğunu düşünmüş izlenimini vermektedirler.

Hemen fark edileceği üzere, Hâricîlerin bu yaklaşımındaki en temel sorun, Kur'an dilinin anlamını açığa çıkarmak için ihtiyaç duyduğu temel tarihsel ve ontolojik ilişkiler ağını dikkate almamasıdır. Yukarıda bir varsayım olarak ele aldığımız güneş-çöl kumu ilişkisini hatırlatır biçimde Kur'an metni ve insan zihni arasında tek yönlü bir ilişki kurmak, ancak kaba realizm dediğimiz bir sorunlu tutuma yol açmaktadır. Kur'an metninin yaşayan insan varlığı ve onun sürekli dönüşüm hâlindeki zaman-mekan eksenli anlam dünyasından etkilenmeksizin var olan bir ‘mutlak öteki gerçeklik’ gibi tasarlanması aslında Kur'an'ın insanın ondan ilk elde anladığı şekline indirgenmesinden ibarettir. Bir başka deyişle, Hâricîler Kur'an metnini mutlak öteki gerçeklik şeklinde otonom hâle getirmekle aynı zamanda onu her türlü beşerî yorum ya da tahriften uzak tuttuklarını düşünürlerken, onu reflektif düşünme gücünden tümüyle yoksun bırakmaktadırlar. Bu yüzden Kur'an metnini doğru anladıklarına ilişkin kriter sadece Hâricîlerin kendi ‘ilk eldeki anlam’ dünyasından başka bir şey değildir. Sonuçta

Hâricîler kendi anlam dünyalarını Kur'an'ın anlamının yegâne kriteri hâline getirdikleri için ilk başta 'dışarıdan gelen' bir gerçeklik gibi algıladıkları Kur'an'ın anlamını ters yüz eden bir noktaya sürüklemektedirler. Bu durum Kur'an'ın anlamının tezahüründe rol oynayan zaman, mekan, okur gibi unsurların bir süre sonra anlamın yegâne kriteri hâline getirilmesinden başka bir şey değildir.

Zâhirî Yaklaşım

Hâricîlerden farklı bir tutum izlemekle birlikte hâlâ bir şekilde onlarla uzaktan dirsek temasında bulunuyor görünen Zâhirî dil anlayışı bir başka indirgemeci yaklaşımın örneği olarak ele alınabilir. Önce Davud ez-Zâhirî ve sonra İbn Hazm tarafından geliştirilen Zâhirî dil anlayışı, mezhebin adından (ez-Zâhiriyye) da anlaşılacağı üzere, anlamı zâhir ya da hâricî bir gerçeklik (fenomen) şeklinde ele almaktadır. Burada zâhir kavramı, kuşkusuz Hâricîlerin yaklaşımına nispetle çok daha ileri bir düşünme gücü içinde analiz edilmiştir. İbn Hazm, 'zâhir' derken Kur'an metninin Hz. Peygamber ve ashâbı zamanında ortaya çıkan anlamını kastetmektedir. Böylece zâhir, Kur'an metniyle ilk muhataplar arasındaki tarihsel-sosyal-dilsel ilişki dünyasını dikkatlere sunmaktadır. Burada metin yanında okur, zaman ve mekan kavramlarının Kur'an'ın anlamının kurucu unsurları olarak ele alındığına tanık olmaktadır.

İbn Hazm'ın bu yaklaşımının gerisinde rol oynayan en önemli unsur onun 'tevkîfî' dil anlayışıdır. Özellikle Mutezile tarafından savunulmuş mevzû (toplumsal uzlaşıya dayalı) dil tasavvuruna bir tepki olarak savunulan tevkîfî dil anlayışını İbn Hazm, Allah'ın Âdem'e isimleri öğrettiğine dair Kur'an ayetine referansla savunmaktadır. İbn Hazm'a göre, eşyanın en doğru ismini yani gerçekliğe en uygun düşen kelimeleri (hak ve hakikat) ancak Allah bildirebilir. İnsanlar toplumsal dil kullanım süreci içinde bu dili dönüştürüp kendi keyfî yorumlarıyla tahrif ederler. Kur'an bu bakımdan bir yönüyle Âdem'in dilinin restorasyonu yani insanların tahrif ettiği dilin yeniden gerçekliğin dili hâline getirilmesidir.

Bu yaklaşımıyla İbn Hazm, dili metin ve muhatap arasında gerçekleşen bir orijinal (gerçekliğe birebir tekabül eden) ilişkinin zaman ve mekan sınırları içinde kurulma hadisesi olarak ele almaktadır. Daha açık deyişle, dil Allah'ın belirlediği şekliyle varlıkların olan ve olması gereken yönlerine işaret ederken aynı zamanda ilk muhataplarına açıkça anlaşılır bir anlam

sınırı (had) çizmektedir. Bu sınır sayesinde hak ve batıl, hakikat ve zan birbirinden ayrıştırılmıştır.

İbn Hazm'ın orijinal anlam tasarımı Hz. Peygamber ve ashabının yaşadığı dönemle sınırlandırması, onun Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî mezhep mensuplarının özellikle 'kıyas' yaparak Kur'an'ın anlamını güncelleştirme ve çoğaltma çabalarına bir tepkidir. Din, onun sahibi ve tebliğcisinin belirlediği sınırlar içinde dindir; insanların ona ilave ettiği her şey ise bidattir. Böylece İbn Hazm, ilginç biçimde, anlam ve yorum arasında açık bir sınır çizme çabası içine girmiş görünmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla Kur'an, Hz. Peygamber, ashap veya ilk muhataplar arasında ortaya çıkmış dilsel iletişim 'anlam' kategorisi içinde ele alınırken, bilahare ortaya çıkan tüm dilsel iletişim ve üretim 'yorum' kategorisi içine yerleştirilmektedir. Bu durum İbn Hazm'ın Kur'an dili, zaman, mekan ve okur (muhatap) arasında kurduğu ilişkileri dinamik olarak görmediğinin bir başka ifadesidir. Belki klasik Yunan düşüncesinde Heraklitçi ve Parmenidesçi varlık tasarımlarına nispetle İbn Hazm'ın 'Din' söz konusu olduğunda Parmenidesçi varlık anlayışına yakın durduğu söylenebilir. Onun 'Tavku'l-Hamâme' (Güvercin Gerdanlığı) adlı eserinde zamanın dönüştürücü ve yok edici gücünü dikkate aldığı ve gündelik hayat içinde Heraklitçi varlık tasarımına yöneldiği düşünülebilir.

Bizi burada onun Kur'an dili ekseninde zaman, mekan ve okur kavramlarını nasıl ele aldığı sorusu ilgilendirdiği için anlam ve yorum arasında gördüğü radikal farklılığı daha ileri düzeyde analiz etmek durumundayız. İbn Hazm, 'anlam' ile Kur'an ayetleri, Hz. Peygamber'in tespit edilen hadis ve sünnetleri ile sahabe tatbikatını tasarladığı için kaçınılmaz olarak kendi içine kapalı bir dilsel anlam dünyasını düşünmektedir. Dolayısıyla bu dönem sonrası orijinal anlam yani gerçek dini bizlere sunan dil dünyası ancak dışarıdan görülebilir bir şeye dönüşmektedir. Bu durum kaçınılmaz olarak Hz. Peygamber ve ashabın yaşadığı dönemi zaman, mekan, okur ve metin ilişkileri açısından 'bütüncül bir dünya' kabul ederken, daha sonraki zaman ve mekanlarda ortaya çıkan tüm dini pratikleri yorum dünyası içinde tezahür eden anlam parçacıkları hâline getirmektedir.

Bu şekilde gündelik hayat süreci içinde şekillenen zaman, mekan ve okur ile değişmez bir anlam dünyasının tezahürü olarak Kur'an metni, hadisler ve sahabe tatbikatı sürekli ötekileşmek durumunda kalan bir başka zaman, mekan ve okuru (ilk muhatapları) temsil edeceklerdir. Birlikte var

olan ama hep ayrılmak durumunda kalan bu iki farklı gerçeklik anlayışı –yani anlam ve yorum– daha dikkatle bakıldığında görülecektir ki mevcut zaman ve mekan içinde bir başka (öteki) zaman ve mekanın projekte edilmesinden başka bir şey değildir. Ne var ki, mevcut zaman ve mekana nispetle projekte edilen zaman ve mekan ve buna bağlı olarak ele alınan metin ve ilk muhataplar ‘gerçek’ (hakikat) ve ‘doğru’ (hak) kabul edildikleri için aynı zamanda yaşanan zaman ve mekan tersinden ötekileştirilen bir ideal gerçeklik hâline getirilmektedir. Böylece zihnen tasavvur edilen ‘anlam’ (zaman, mekan, ilk muhataplar ve metin arasındaki ilişkiler), doğrudan tecrübe edilen gündelik hayat ortamı içinde kavranan zaman, mekan, okur ve metin ilişkilerinin (yorum) kriterine dönüştürülmektedir. Bu açıkça soyut (zihinde kavranır) olanın somut (doğrudan tecrübe edilir) olana öncelik arz etmesi anlamında zâhir kavramının anlamında radikal bir dönüşüme imkân vermektedir.

İbn Hazm, Hz. Peygamber döneminde tarihsel ve sosyal olarak zuhur etmesi anlamında ‘verili’ bir anlam dünyasını zâhir kabul ederken, daha sonraki dönemler açısından bakıldığında zâhir artık sadece ‘zihinde bir bilgi’ ya da ‘kavram formunda zuhur eden şey’ anlamına gelmektedir. Bu yüzden İbn Hazm, fenomen dünyasını kendine kriter kabul etmek isterken geldiği son nokta kaçınılmaz olarak ideal bir dünyanın kritere dönüştürülmesidir. Böylece bir tür Platoncu idea anlayışı İbn Hazm’ın zâhiri yaklaşımında ağır basmaya başlamaktadır.

Ancak Zâhirî mezhebinde Hanefî, Malikî, Şafî gibi mezheplerin kıyas anlayışı kabul edilmediği için doğrudan tecrübe edilir yorum dünyasının ideal anlam dünyasına göre şekillendirilmesi gibi bir idealist (dönüştürücü) tutum da söz konusu değildir. Yukarıda kısmen ifade etmeye çalıştığımız gibi reel zaman, mekan, okur ile ideal zaman, mekan ve okur kavramlarının birlikte ancak ötekileşmiş bir hâlde var olması söz konusudur. Böylece İbn Hazm’ın zahirî yaklaşımı Kur’an dilini ötekileştirilen zaman, mekan ve okur ile sınırlı kendi içine kapalı bir anlam dünyasına indirgemektedir. Kur’an’ın orijinal anlam dünyasına, ona hep öteki olarak kalan bir başka anlam dünyasından hareketle nüfuz etmenin nasıl mümkün olacağı ise ayrı bir kuramsal ve tarihsel sorun olarak durmaktadır.

Kelâmî Yaklaşım

Kelâmcıların yaklaşımına bakıldığında Kur’an dilinin bir başka indirgemeci tutuma maruz bırakıldığını görmekteyiz. Kelâmcıların genel

tutumunu kavramanın uygun yollarından biri, az önce irdelemeye çalıştığımız İbn Hazm'ın zâhîrîliği ile kısa bir karşılaştırma yapmaktır. İbn Hazm, din dilinin hakikat ve zan, hak ve batıl arasında açık bir ayrım yaptığını söylerken, Kur'an ve hadisleri belli bir zaman, mekan ve okur ilişkisi bağlamında 'söylenmiş söz' kategorisi içinde ele almaktadır. Bu yüzden zâhîrîlikte, zâhir kelimesi aynı zamanda 'söylenmiş söz ya da kelime' olarak anlam kazanmaktadır. Burada 'söylenmişlik' durumunun söz ya da kelimeye kendi ontolojik-tarihsel kimliğini nasıl verdiğini yukarıdaki analizlerimizde dile getirmeye çalıştık. Ancak kelâmcılarla karşılaştırma yaptığımızda İbn Hazm'da söylenmişlik durumunun kendine özgü bir boyutunun olduğuna tekrar eğilmemiz gerekmektedir. İbn Hazm'da Kur'an dilinin söylenmişlik boyutu aynı zamanda Hz. Peygamber ve ashab döneminde zaman, mekan ve okurun köklü dönüşümünü yani tarihsel bir fenomeni içermektedir.

Kelâmcıların yaklaşımına baktığımızda ise Kur'an'ın Allah'ın kelâm sıfat ya da isminin (eyleminin) bir tezahürü olarak ele alınmasına karşılık 'söylenmişlik' durumunun daha farklı bir düzeye taşındığını görmekteyiz. Kelâmcılar için Kur'an Allah'ın konuşmasıdır yani belirli zaman, mekan, okur ilişkileri bağlamında 'söylenmişlik' kategorisi içinde açığa çıkan bir metindir. Ancak Kelâmcılar için yerel ve evrensel anlam katmanları arasında bir ayrım yapmak, Kur'an'ın anlamının aklî ve fitrî boyutunun tezahürü için gereklidir. Zira Kur'an diğer inanç biçimleri içinde tahrif olan, yanlış boyutlar kazanan insan aklı ve fitratının restorasyonunu amaçlayan bir metindir. Bu yüzden Kur'an dilinin Hz. Peygamber döneminde yerel olarak anlaşıldığı şeklinin ötesinde dünyada yaşayan ve yaşayacak tüm insanlar için geçerli olacak aklî anlamının keşfi esastır.

Kelâmcıların bu yaklaşımlarıyla tarihsel ve aklî anlam düzeyleri arasında fark gözetirken aynı zamanda Kur'an dilinin söylenmişlik boyutunu yalnızca tarihsel (yerel) ortam ile sınırladıkları ve onun aklî düşünce (nazar) içinde açığa çıkarılacak söylenmemiş boyutunu kelâmî tutum için daha fazla önemsedikleri görülmektedir. Bu tasavvur, kaçınılmaz olarak yazımızın temel kavramları olan zaman, mekan ve okur ile dil arasındaki ilişkiyi çok farklı bir noktaya götürmektedir. Bu farklı nokta içinde dikkat çeken ilk husus, kelâmî düşüncenin Kur'an dili karşısında zaman, mekan ve okur kavramlarını idealleştirmesi ve onu yaşanabilecek tüm zaman ve mekanlar içinde tüketilemeyecek bir zihinsel kategoriye dönüştürmesidir. Daha açık deyişle, İbn Hazm Kur'an dili karşısında elde mevcut (tarihsel) ilk zaman, mekan ve okuru kendisine kriter olarak kabul ederken, kelâmcılar Kur'an

dili karşısına ideal bir zaman, mekan, okur kavramını yerleştirmekte ve böylece Kur'an'ın ilk muhataplarınca anlaşılmış hâlini yerleştirmektedir.

İşin aslına bakılırsa, kelâmcılar zaman, mekan ve okuru 'sahih akıl' ve 'saf fitrat' kavramları eşliğinde idealleştirirken, Kur'an dilini de kendi içinde söylenmiş-söylenmemiş ikiliği içinde tarihsel ve ideal şeklinde iki ayrı katmana yerleştirmektedirler. Burada kelâmcıların klasik Yunan düşüncesindeki logos teorisine çok yakın bir tutum takınarak verili (dönüşebilir, muğlak, mecâzî, tarihsel, kültürel, avâmî) olanın üstünde erişilebilir bir (değişmez, açık, metafiziksel, zaman-dışı, entelektüel) anlama odaklandıkları fark edilmektedir. Kendi tutumlarına Allah'ın ezeli varlığı ve bilgisine referansla kasd-ı mütekellimi (ilâhî anlam, mânâ) arama bağlamında bir kelâmî meşruiyet atfettikleri bilinmektedir.

Böylesi bir tutum takınırken, kelâmcıların kendi tarihsel tecrübelerine de değinmek yerinde olacaktır. Kelâmcılar, diğer inanç mensuplarına karşı Kur'an'ın son İlahi Kitap, Hz. Peygamber'in son peygamber olduğunu kanıtlama çabaları içinde din dilinin kültürel, tarihsel, mecâzî vs. pek çok boyutunun sorun olarak çıkarılmasına karşı herkesi aklen tatmin edecek ya da muarızları susturacak bir rasyonel (evrensel) anlamının keşfinin kaçınılmazlığını derinden düşündükleri açıktır.

Ne var ki kelâmcılar bir taraftan Kur'an dilinin evrensel biçimde anlaşılacağı bir ideal zaman, mekan ve okur tasavvur ederken diğer taraftan Kur'an'ın anlamının tarihselliği ve zamansallığı sorununu aşabileceklerini varsaymış görünmektedirler. Bir başka deyişle, Kelâmcılar sahih akıl ve saf fitrat zemininde Kur'an dilinin kasd-ı mütekellimi evrensel düzeyde ifşa edeceğini düşündüklerinde, tüm zamanlar ve mekanlar arasındaki farklılığı yani farklı zaman ve mekanlar içinde bilincin bölünmesi sorununu aşabileceklerini varsaydıkları anlaşılıyor.

İbn Hazm'a baktığımızda Hz. Peygamber dönemi ve sonrası şeklinde Müslüman bilincinin radikal biçimde bölündüğünü ve anlam-yorum şeklinde dile getirmeye çalıştığımız iki farklı bilincin kaynaşmaksızın yan yana duracağı anlayışının benimsendiğini fark ediyoruz. Hanefî, Malikî ve Şafiî gibi fikhî mezheplerde kıyas, istihsan, mesâlih-i mürsele vb. yaklaşımlarla bölünmüş bilinç sorununun kısmen üstesinden gelineceği tasavvur edilmiş görünmektedir. Zira özellikle kıyas Hz. Peygamber'in dönemi ile sonrası arasında din dilinin radikal biçimde ötekileşmesi ve

bölünmüş bilince yol açma riskine karşı en fazla benimsenmiş bir ara-yol gibi görünmektedir.

Ancak kelâmcıların anlamı idealize ederek bölünmüş bilinç, dolayısıyla bölünmüş zaman, mekan sorununu aşma çabalarının bedeli Kur'an'ın anlamını, Gazâlî'nin el-Munkız'da söylediği gibi, nazarî ve soyut bir yapıya indirgemeleridir. O artık tarihsel olarak yaşanan, tecrübe edilen ve gerçeklikle farklı açılardan irtibat kurma imkânını bize veren bir metin olmaktan çıkarak, daha ziyade 'düşünülür' kategorisi içine sıkıştırılan bir nesneye dönüşmektedir. Felsefî ifadesiyle, Kur'an artık tarihsel praksisin aslî unsuru olmaktan uzaklaşarak kuramsal (reflektif) düşünce içinde sınırlanan bir düşünce nesnesi hâline gelmektedir. Zira kelâmcıların varsaydığı sahih akıl ve saf fitrat kavramları Kur'an'ın verili anlam dünyasının gerisine gidebildiği yani yerel anlamın gerisinde örtülü olarak duran evrensel anlama erişebildiği için bir bakıma Kur'an metnini kristalleştirmekte ve aklın aydınlık alanında onu her açıdan görünür hâle getirmektedir. Bu yüzden kelâmî düşünce iman kavramına vurgu yapsa da, daha ileri düzeyde Kur'an dilinin mecâzî ve kültürel boyutlarını düşünce alanı içinde kendi sırrını ele veren bir ara-yüz ya da ara-safha gibi ele almaktadır. Böylece kelâmî düşünce her şeyden önce kendi teorik kurgusu olan sahih akıl ve saf fitrat kavramlarını otonomlaştırarak böylesi bir akıl ve fitratın otoritesini Kur'an dilinin evrensel anlamının kriteri hâline getirmektedir. Bu durum ise kelâmî düşüncenin kendisine doğrudan meşruiyet atfetmesi ve kendini sorgulama imkânından mahrum kılarak kapalı bir anlam dünyasına dönüşmesi sonucuna yol açmıştır.

Fıkî Yaklaşım

Fıkî düşüncenin din dilini pratik hayat ortamı içinde tecrübe edilen zaman, mekan ve okur gerçekliği ile dinamik bir ilişki içinde tutabilmek için başta kıyas olmak üzere bir takım yaklaşımlara meşruiyet atfettiğine yukarıda kısmen değinmiştik. Ancak fıkî düşünce bu dinamik ilişkiler ağını tanzim etmeye çalışırken din dilini indirgeyici bir tutumdan uzak biçimde ele alabilmekte midir? Ya da yukarıda kısmen değindiğimiz üzere, bölünmüş bilinç sorununu aşabilmekte midir?

Fıkî düşünce (burada özel olarak Hanefî, Şafiî, Hanbelî ve Malikî mezheplerini dikkate almaktayız), üstlendiği görev ya da benimsediği amacı gereği sosyal zaman ve mekanı kendisine çalışma alanı olarak benimseyişi için kelâmî düşüncenin sahih akıl ekseninde kurguladığı ideal zaman

ve mekandan çok farklı bir düzeye odaklanagelmıştır. Daha sonra kısmen ele alacağımız tasavvufî ve felsefî yaklaşımların ön plana çıkardığı manevi ya da metafiziksel tecrübenin öngördüğü zaman ve mekanlardan da ayrılan bir tarihsel somutluğu göz önünde tuttuğu için fikhî düşünce genel olarak realizmin sınırları içinde kalmıştır.

Fikhî düşüncenin genelde benimsediği realizm bir taraftan Kur'an ve hadislerin *nass* şeklinde bir verili gerçeklik olarak ele alınmasını gerektirmiş, diğer taraftan fakihin içinde yaşadığı dönemin gerçekliğini çözülmesi gereken bir hukuki sorunlar alanı olarak görmesine yol açmıştır. Böylece fikhî düşüncenin Kur'an ve hadisleri (sünneti ve yeri geldikince sahabe kavli ya da tatbikatını) bir tür *nass* olarak kabul etmesi, din dilinin farklı zamanlarda ortaya çıkabilen hukuki sorunların çözümü için gerekli anlam dünyasını bize sunduğuna dair bir tasavvura işaret eder. Dolayısıyla *nass* kavramı, fikhî düşüncenin benimsemiş görüldüğü realizmin aynı zamanda din diline tatbik edilmesi durumudur. Belki bu noktada genelde fikhî düşüncenin kendi realizminden hareketle ayet ve hadisleri *nass* olarak görmesi ile İbn Hazm'ın böylesi bir realizme karşı koyması arasında karşılaştırma yapmak konunun daha iyi anlaşılmasına yol açabilir. İbn Hazm, din dilini tarihsel zaman, mekan ve ilk muhataplar bağlamında 'söylenmişlik' kategorisi içinde sınırlarken, aynı zamanda kıyas vs. yaklaşımların icrasına izin veren *nass* kavramına yol vermemektedir. Din dili, İbn Hazm'ın gözünde, söylenmesi gereken her şeyi söylemiş ve söylemediği hususlara da açık ya da zımnî olarak izin vermiş olduğu için, *nass* şeklinde tüm hukuki çözümlerin kaynağı gibi bir ilave gerçekliğe dönüştürülmemelidir.

Fikhî düşünce ise kendi realizminden hareketle *nass* kavramı adı altında din dilini ilave bir verili gerçeklik düzeyine taşıyagelmıştır. Böylece İbn Hazm din dilini, Aristo'nun kavramlarıyla söylersek, Hz. Peygamber aracılığıyla saf aktüel (enerji) olarak açığa çıkan bir gerçeklik şeklinde kabul ederken, fikhî düşünce onu aktüelden daha ziyade hukuki sorunların çözüm kaynağı şeklinde zaman içinde kendisini ele verecek bir potansiyel alan olarak görmüştür. Bu durumda *nass* kavramı, fakihin din dilinin tarihsel (kısmen aktüelleşmiş) boyutundan hareketle mevcut bir hukuki sorunun çözümü için yine aynı dilin potansiyel boyutuna yönelme çabasını temsil etmektedir.

Fark edileceği üzere fikhî düşünce din dilini *nass* şeklinde ilave (potansiyel) bir anlam alanı olarak ele alırken, yüzleştirdiği bir hukuki sorun tarafından yönlendirilmektedir. Yüzleşilen bu sorun kimi zaman sosyal,

kimi zaman salt zihnî alanda fakihî çözüm bulmaya sevk eden fiili veya fiilen ortaya çıkması mümkün görülen bir entelektüel sorun olabilmektedir. Dolayısıyla fikhî düşünce, kendi realizmi içinde, hukuki sorunun fiili ya da entelektüel gerçekliğini de bir verili durum gibi ele almaktadır.

Bu yüzden ortaya hem hukuki çözümlerin kaynağını bize verebilecek bir zaman, mekan, okur ve metinden (din dili) oluşan ilişkiler ağı çıkmakta hem de fakihin doğrudan tecrübe ettiği zaman, mekan, okur (fakihin kendisi) ve mevcut hukuki sorun anlamında metin arasında bir başka ilişkiler ağı çıkmaktadır. Burada bize ilgi çekici görünen husus, fakihin her iki ilişkiler ağı içinde takındığı farklı düşünme tarzlarıdır. Zira fakih, din dilini *nass* olarak görme çabası içinde ilk ilişkiler ağına yönelirken bir taraftan hadislerin sıhhati veya sahabe tatbikatı hakkında doğru bilgiyi elde etme ve Kur'an metninin anlam alanını daha iyi keşfedebilmek için Arap dilinin tarihsel kullanım biçimlerini öğrenme gibi pratik düşünme süreci içindedir. Diğer taraftan o din dilini bu pratik bilgiler eşliğinde *nass* şeklinde ilave bir gerçeklik alanına dönüştürebilmek için kuramsal düşünme gücüne sahip olmak durumundadır.

Kısacası fikhî düşünce, din dilini *nass* şeklinde ele alabilmek için tarihsel (pratik) ve sonra teorik olmak üzere iki farklı düşünme tarzına yönelmek durumundadır. Daha sonra kıyas vb. yaklaşımlarla elde mevcut soruna çözüm üretebilmek için içinde bulunduğu ortamı ve bu ortam içinde belirginleşen sorunu doğru olarak 'görmek' durumundadır. Böylece fikhî düşünce ilk safhada daha ziyade 'düşünülür kategorisi' içinde zaman, mekan, okur ve metin kavramları arasındaki ilişkiyi irdelerken, ikinci safhada 'yüzleşme kategorisi' içinde mevcut zaman, mekan, okur ve metin arasındaki ilişkileri görmek durumundadır. Burada 'görmek' kelimesiyle daha ziyade somut durumun gerçekliğini en iyi şekilde kavramayı kastetmekteyiz.

Ne var ki burada fikhî düşünce karşımıza köklü bir felsefî sorun çıkarmaya başlamaktadır. O din diline yönelerek fikhî sorunun çözümüne kaynaklık edecek bir *nass* arayışı içine girdiğinde bu durumu 'anlam' yani evrensel geçerliliği olan bir ilkenin keşfi olarak kabul etmektedir. Söz konusu anlamdan hareketle kıyas vb. yaklaşımlarla güncel fikhî sorunun çözümünü üretmeyi ise 'tatbikat' olarak algılamaktadır. Bunun sonucunda fikhî düşünce evrensel anlamın keşfi ve bu anlamdan hareketle güncel yani yerel olan bir sorunun çözümünün üretimi şeklinde kendisini ikili bir süreç içinde gördüğünde, kaçınılmaz olarak anlamı salt zihnî (ideal, analitik) ve tatbikatı ise somut (reel, fenomenal) bir düzey olarak tasarlamaktadır. Bu

durum, fakihin akıl yürütme sürecini, her ne kadar fakihî elde mevcut bir fikhî sorun yönlendirse de, ‘kaynağa gidiş’, oradan bir şeyi ‘tatbikatın zaman ve mekanına getiriş’ gibi tasarlamasından kaynaklanmaktadır. Tam bu noktada ortaya çıkan felsefî sorun, anlam ve tatbikatın bu şekilde öncelik-sonralık ilişkisine nasıl sokulabildiği ile ilgilidir. Daha kestirme ifadesiyle, tatbikattan bağımsız bir anlamdan nasıl söz edebiliriz? Fikhî düşünce, ancak fikhî sorun bağlamında din dilini anlama çabasına girişiyorsa, mevcut sorun(lar) zaten din dilinin belli açılardan ön plana çıkmasını sağlayan bir görüş ufku ya da açısını oluşturmuyor mu? Şayet durum buysa, din dilini kaynak yani *nass* (evrensel anlam) şeklinde ilave bir gerçekliğe dönüştürmek pratikten hareketle pratiği aşan bir teorik alana ulaşmak gibi kendi içinde çelişkili bir husus değil midir?

Buna bağlı olarak, tatbikattan önce varlığı keşfedilir bir anlam dünyasını tasarlamak yani teorik bir alan inşa etmek, zaten her şeyden önce fikhî düşüncenin, tıpkı kelâmî düşüncenin fitrat ve saf (sahih) akıl tasarımında olduğu üzere, kendisini de inşa eden bir tarihsel tatbikatı değil midir?

Bize öyle geliyor ki, fikhî düşünce din diline yönelerek orada potansiyel olarak durduğunu varsaydığı bir evrensel anlam dünyasını (*nass*) keşfetmeye çalıştığında, gerçekte kendi kendisini üretmekte yani kendisini üretme anlamında tarihsel bir tatbikata dönüşmektedir. Ne var ki aynı fikhî düşünce kendisini üretirken, bu üretim sürecini gözden kaçırarak şekilde dikkatleri teorik bir *nass* alanına yönlendirmeye çalışmaktadır. Bilahare bu teorik anlam alanından hareketle kıyas vb. yaklaşımlarla anlam çoğalmasa dediğimiz bir duruma yol açarak din dilini tatbikat kavramı adı altında güncellemeye çalışmaktadır.

Sonuçta fikhî düşünce kendisini üreten bir süreç içinde elde ettiği evrensel anlamdan hareketle yine kendisini meşrulaştırmış olmaktadır. Bu meşruiyet algısı içinde mevcut zaman ve mekan içinde ortaya çıkan fikhî bir soruna ürettiği çözümü sunduğu ve/veya dikte ettiği için aynı zamanda otorite hâline gelmektedir. Bu sayede fikhî düşünce ürettiği teorik anlam alanından hareketle mevcut zaman ve mekan, dolayısıyla yaşayan okur üzerinde şekillendirici ve kontrol edici bir rol üstlenmektedir.

Burada bize ilginç görünen husus şudur: Din dili içinde fikhî sorunların çözümü için evrensel anlam (*nass*)ın potansiyel bir gerçeklik olarak durduğu şeklindeki fikhî düşüncenin realizmi, her zaman din diline

referansla bir teorik anlam alanının üretimine yol açtığı için, fakihler mevcut zaman, mekan ve okurun üzerinde bir otorite olmuşlardır. Meşruiyeti fikhî düşüncenin usûlüne yani işleyiş tarzına göre şekillenen bir üst (teorik) zaman, mekan ve okur alanının (kısacası anlam alanının) üretimi ister istemez altta duran (yani tecrübe edilen) zaman, mekan ve okuru pasifleştiren bir rol oynamaktadır. Bir başka deyişle, tecrübe edilen zaman, mekan ve okur, düşünülür kategorisinde ele alınan ve üretilen teorik anlam alanı karşısında bir direnç kaynağı olamamaktadır. Bu durum ise, fikhî düşüncenin hem kendisini üreten hem de kendi usûlüne göre şekillenen evrensel anlam alanının doğruluğunu test edecek bir gerçeklik alanını düşünme sürecinde dikkate almamasının bir başka ifadesidir. Nihayetinde anlam ve tatbikat şeklindeki ikili safha, fikhî düşüncenin din dilini kendi düşünme sürecine göre şekillenen bir ilave anlam alanına dönüştürmesinden başka bir şey olmamaktadır. Bir başka deyişle, fikhî düşünce kendi usûlü çerçevesinde din dilinden hareketle *nass* üretirken, aynı zamanda ürettiği *nass*'tan hareketle kendisini meşrulaştırarak bir tür kısır döngü içine girmektedir. Böylece din dili fikhî düşüncenin kendisini üretme süreci içinde yoğrulan ve şekillenen bir tür malzemeye dönüşmektedir. Bu durum, az önce ifade etmeye çalıştığımız gibi, fikhî düşüncenin kendisini önce anlam (teorik, analitik) ve sonra tatbikat (tarihsel fenomen) şeklinde yapay bir ikili süreç içinde algılamasının bir tezahürüdür.

Felsefî Düşünce

Felsefî düşünceyi daha ziyade metafiziksel gerçeklik alanının entelektüel tecrübesi olarak şekillendirmeye çalışan İslâm filozoflarında zaman, mekan, okur, metin ilişkisi nasıl ele alınmış olabilir? Filozoflar metafiziksel alanın entelektüel keşfi için çaba gösterirlerken, bölünmüş bilinç sorunu evrensel olanın tecrübesi sayesinde aştıklarını düşünmüş olabilirler mi?

İslâm filozoflarında metafiziksel alanın keşfi ya da tecrübesinin ne anlama geldiğini görmek için Eflatun, Aristo ve Plotinus felsefelerindeki bazı kritik yaklaşımlara kısaca göz atmanın yararlı olacağını düşünmekteyiz. Eflatun, felsefî çabayı logos ekseninde anlamlandırırken, 'kelimeye uçuş' (fly into the logoi) şeklinde dilimize çevrilebilecek bir metafora başvurmaktadır. Bu metaforla Eflatun, gerçekliğe ulaşmanın yolunun 'doğru kelimenin keşfi'nden geçtiğini ima etmektedir. Dolayısıyla tüm felsefî çaba, gerçekliği dil içinde açığa çıkarma uğruna doğru kelimeleri keşif çabasıdır.

Eflatun'un bu metaforunu Aristo'nun 'kaçışan ordu' metaforuyla birlikte ele aldığımızda sorun daha bir netlik kazanmaktadır. Birbiriyle savaşmak üzere karşı karşıya gelen iki ordudan birisinin bozguna uğraması durumunda askerlerin kaçışmaya başlayacağını söyleyen Aristo, bu kaçışan askerlerden birinin bir yerde durması sonucu bir başka askerin onun yanında duracağını belirtmektedir. Daha sonra diğer askerlerin duran askerlerin yanında birikmesiyle tüm ordunun toparlanacağını dile getirmektedir. Bu metaforla Aristo, genel ya da evrensel bilgilerin nasıl oluştuğunu anlatmaya çalışmakta yani kelimeye uçuş ya da doğru kelimeyi keşfetmenin nasıl söz konusu olacağını anlatmaya çalışmaktadır.

Bu metaforlara baktığımızda doğru kelimenin keşfinin çok sayıda kelimenin belli bir merkez ekseninde derlenip toparlanması olarak vuku bulacağını görmekteyiz. Buna göre evrensel gerçek, kendisini çok sayıda kelime ya da ifade içinde açığa çıkan bir çekim noktası ya da merkez olarak açığa vurmaktadır. Dolayısıyla kelimeye uçuş, kelimeler sayesinde bu kelimeleri aşan bir gerçekliğin tecrübesini dile getirmektedir. Bir başka açıdan söylersek, kelimeye uçuş hem tikel gerçekliklerin hem de tikel gerçekliklere dair insan bilincinde ortaya çıkan çok sayıdaki kavram ya da bilginin bir merkez ekseninde derlenip toparlanması ve böylece insan bilincinin tikellerin üstünde bir görüş açısına erişmesi durumudur.

Ancak bu durum Plotinus açısından önemli bir soruyu karşımıza çıkarmaktadır: Nihai gerçeklik, bilincin ve tikel gerçeklerin belli bir merkez ekseninde derlenip toparlanabilmesiyle keşfedilebilecek 'bir' şey midir? Yoksa o her zaman kelimelerin kendi aralarında derlenip toparlanma eylemlerini aşan yani dil içinde saf bir merkezin ya da doğru kelimenin keşfiyle kendisini ele vermeyen 'belirsiz' bir yapıda mıdır? Plotinus, mutlak gerçekliğin (energeia) bir taraftan kendisini dışarıya belirlenebilir tikel gerçeklikler formunda yansıtırken diğer taraftan yine kendisini bu yansıtmaya da taşmanın (sudur) gerisinde belirlenemez bir husus olarak gizlediğine dikkat çeker.

Plotinus'un Eflatun ve Aristo'da gördüğümüz doğru kelimenin keşfini mutlak gerçeklik (energeia) ile değil, daha aşağı düzeyde ondan taşan tikel gerçeklikler ya da suretler (kavramlar) ile sınırlaması İslâm felsefe tarihinde karşımıza çıkan metafizik ve tasavvuf ikilemini daha iyi anlamamıza imkân vermektedir. Buna göre, felsefî düşünce kendisini doğru kelimenin keşfi ya da bir merkez (birlik) ekseninde her şeyin derlenip toparlanması olarak gördüğünde metafiziğe yönelmektedir. Özellikle Fârâbî ve Aristocu

görünümüyle İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozoflarda bu yaklaşıma tanık olmaktadır. Ancak nihai gerçekliği kavramsal düşünmeyi yani doğru kelimenin keşfini aşan belirsiz bir yapı olarak algılayanların mistisizm ya da tasavvufa yöneldiklerini bilmekteyiz. İbn Sina'nın Doğu felsefesi adı altında bir tür mistik olarak algılanması, Mevlana ve İbn Arabi gibi şahsiyetlerin mutlak gerçekliği kavramsal değil metaforik ifadeler içinde ele almaları 'belirsizlik' teorisiyle ilişkili bir durum olarak görünmektedir.

Fârâbî ve İbn Sina sudur teorisine yöneldiklerinde Eflatun ve Aristo'da gördüğümüz kelimeye uçuş ya da doğru kelimeye erişme sorununu Tanrı'nın Faal Akıl aracılığıyla insan bilincinde gerçekleştirdiği bir metafiziksel (kavramsal) tecrübe sayesinde çözdüklerini düşünmüş görünmektedirler. Ancak tam da bu yaklaşım diğer taraftan Plotinus'un belirsiz mutlak gerçeklik sorununu hâlâ açıkta bıraktığı için mistisizm ya da tasavvufa da kapı aralamaktadır. Lakin durum ne olursa olsun, ortada 'birlik' ya da 'belirlilik' ile 'çokluk' ya da 'belirsizlik' şeklinde uzlaştırılmaz iki teori sanki uzlaştırılmış gibi bir görüntü verilmektedir. Bu durum gerçekte metafiziğin mümkün olup olamayacağı ile ilgili köklü sorunun aslında İslâm filozoflarında üstü örtük biçimde hep var olduğunun bir başka ifadesidir.

Bu sorunu Gazâlî ile Aristocu İslâm filozofları arasında din dili ekserinde cereyan eden tartışmalar bağlamında yeniden ele aldığımızda daha iyi anlamlandırabileceğimizi düşünmekteyiz. Felsefî düşünce, doğru kelimenin keşfi ya da logos (kavram) ekseninde kendisini metafiziksel alanın keşfine hazırladığında aynı zamanda İbn Sina'da açıkça gördüğümüz üzere din dilinin gerisine sarkabileceğini de varsaymıştır. Benzer yaklaşımı zaten daha önce Fârâbî ve daha sonra İbn Rüşd'de görmekteyiz.

Metafiziği mümkün gören bu felsefî yaklaşım açısından din dili, zaman, mekan ve okur kavramı arasındaki ilişki ancak iki vecheli yani belirsizlik-belirlilik kuramlarının bir şekilde yan yana konumlandırılmasını simgelemektedir. Özellikle İbn Sina'nın Şifa adlı eserinde peygamberliğin kanıtlanmasıyla ilgili bölümünde yazdıklarına bakıldığında açıkça din dilinin hem yeryüzüne (tarihsel dünya) hem de gökyüzüne (metafiziksel alana) aynı anda bakan iki vechesi dikkat çekmektedir. Bir bakıma bu durum Yunan mitolojisindeki Hermes ya da Roma mitolojisinde iki-yüzlü Yanus figürlerini hatırlatmaktadır. Bilindiği üzere, Hermes aynı anda hem tanrısal hem de beşerî dünyaya yönelmiş olan yarı tanrısal bir figürdür. Yanus ise başlangıç ve geçiş aynı anda temsil etmesi bağlamında belirsizliğin simgesidir.

Bu açıdan bakıldığında din dilinin yeryüzüne yani tarihsel beşerî dünyaya yönelik vechesi belirsizliği, muğlaklığı, kavram-öncesi (sembolik, metaforik) düşünme biçimini kendisinde yansıtır. Ve din dilinin bu vechesi, İbn Sina'nın gözünde, halkın evrensel gerçekliğe yönelik en doğru kelimeye erişme noktasında felsefî çabasının olmaması nedeniyle tarihsel gerçekliğe uygun ve pedagojik amaçlı kabul edilir. Dikkat edilecek olursa İbn Sina 'belirsizlik' teorisini kavram-öncesi yani metaforik, sembolik ve aynı zamanda şiirsel diyebileceğimiz bir dil (düşünme) düzeyine ait görmektedir. Bu düzeyde din dili daha ziyade bir temsil ya da gerçekliğin imgeler içinde alegorik olarak dışavurumudur.

Ancak aynı din dili, sadece felsefî düşünceye yatkın zeki insanlar için, diğer vechesini de ifşa eder. Bu vechesi belirlilik teorisine yani metafiziksel tecrübeye bizi götürecek doğru kelimenin keşfine bir işaret ya da ön-hazırlık şeklinde ele alınır. Ancak bu işaretin anlamını, işaret edilen yeri keşfeden filozof açık biçimde kavrayabilir. Dolayısıyla ikinci vechenin fark edilmesi aynı zamanda din dilinin bir geçiş alanı ya da ara-safha olarak yorumlanması demektir. Oysa metaforik ve sembolik düşünce düzeyinde kalanlar için din dili başlangıç (zuhur) noktası yani gerçekliğin kendisini din dili içinde açığa vurmasıdır.

Fark edileceği üzere İbn Sina (burada Fârâbî ve İbn Rüşd'ün adını da zikredebiliriz) bu iki vecheli din dili anlayışı ile aynı zamanda iki farklı zaman, mekan, okur ve din dili ilişkisini varsaymış görünmektedir. Halk için din dili, doğrudan tecrübe edilen tarihsel zaman, mekan ve okur ekseninde bir gerçekliği dile getirmektedir. Filozoflar içinse din dili metafiziksel gerçekliği aynı anda hem ima eden hem de onu 'öteki' içinde gizleyen yani farklı bir kılık içinde onu maskeleyen bir işleve sahiptir. Kısacası o aynı anda hem aşılması gereken bir zaman, mekan ve okur düzlemini hem de varılması gereken bir başka zaman, mekan ve okur düzlemini göstermektedir.

Dikkat edilirse, bu yaklaşım meta-fizik kelimesindeki meta ve fizik kelimeleri arasındaki ilişkinin bir başka ifadesi gibi görünmektedir. Her ne kadar 'meta' her zaman 'fizik' kelimesine referansla anlam kazansa da, bir süre sonra 'fizik alanına fiziksel olmayan bir perspektiften bakış' anlamında kendi otonomluğunu açığa çıkarmaya başlar. Böylece din dili, İslâm filozoflarının iki vecheli olarak onu ele almalarına bakılırsa, meta-fizik kelimesindeki kısa çizgiye (-) yani ara-boşluğa denk gelmektedir. Bir başka deyişle din dili, İslâm filozoflarının gözünde meta ile fizik arasındaki geçiş

ya da ara safha düzeyine tekabül ediyor görünmektedir. Hâsılı o ne salt fiziğin ne de salt metafiziğin dilidir. Din dilinin filozoflarca hayal gücü bağlamında tartışılmasının nedeni de bu olmalıdır: Hem fizik hem de fizik üstü bir alana aynı anda bakan ikili (belirsiz, dolayısıyla kararsız) bir görüş alanı olması.

Geldiğimiz bu nokta İslâm filozoflarının metafiziksel yaklaşıma yönelirken zaman, mekan, okur ve din dili ilişkisini ne tür bir sorun ekseninde ele aldıklarına dair önemli ipucu vermektedir. Buna göre, tarihsel zaman, mekan, okur açısından bakıldığında din dili, tam da böylesi bir zaman, mekan ve okurun varlığında açığa çıkan belirsizlik ve kararsızlık durumunu yansıtmaya başlar. Dolayısıyla tarihsel zaman, mekan ve okur, öngörüle-meyen, anlamı tam olarak teşhis edilemeyen bir varlık alanına aittirler. Bu yönüyle onlar aynı zamanda aşılması gereken bir sorunun da kaynağıdır. Öyleyse metafiziğe yönelmek, öngörülemezlikten öngörülebilirliğe, belirsizlikten belirlenmişliğe, kararsızlıktan karar noktasına yöneliştir.

Lakin bu yaklaşımın ortaya çıkardığı en temel sorunlardan birini Gazâlî keşfetmiş gibidir. İnsan, din dilinin onu yeryüzünde sorumlu tutan ifade alanını (Tanrı'nın insana hitap eylemini) geride bırakabilecek bir metafiziksel bilgiye erişme gücüne sahip midir? Kısacası, din dili belirlilik teorisine göre ele alınabilecek bir şey midir? Yoksa o, anlamı kavramsal olarak belirlenememe bağlamında her zaman bir şekilde belirsizlik teorisine göre mi yorumlanmalıdır?

Kanaatimizce Gazâlî'nin özellikle el-Munkız'da vurguladığı şekliyle tasavvufa yönelmesini onun metafizik olarak felsefenin varsaydığı belirlilik teorisinden ziyade belirsizlik teorisine yönelmesi şeklinde ele almak mümkün görünmektedir. Zira onun tasavvuf derken asıl vurguladığı husus 'hal' yani zamansal olarak insanın dönüşüm geçirme sürecidir. Bunun bir diğer ifadesi şudur: Belirlilik teorisi, yukarıda dile getirmeye çalıştığımız şekilde, kararsızlıktan karar ortamına geçiş, yani mekanın zamanı kendi kontrolü altına almasıdır. Zamanın artık mekana göre ele alınmaya başlanmasıdır.

Bu durumu muhtemelen en iyi, Aristo'nun hareket ve eylem kelimelerini analiz ederek anlayabiliriz. Aristo'da hareket, bir amacın yani telos'un tezahürüne yönelik çabalamayı, yol almayı, kısacası zamansallığı ön plana çıkarır. Telos ortaya çıktığında ise eylem (energeia, fiil hâlindeki varlık) tezahür etmiş olur. Bu aynı zamanda fiil hâlindeki varlığın mekanının ön plana çıkması ve zamanın artık hareket sürecindeki dönüşüm boyutunu

kaybetmesidir. Telos ya da fiil hâlindeki varlık ortaya çıktığında zaman yalnızca bu eylemin kendini ifşa etme zamanına dönüşür.

Bu açıdan bakıldığında Gazâlî, filozoflara itiraz ederken, din dilinin salt hareket ve metafizik olarak felsefenin de hareketi sona erdiren bir tür eylem şeklinde öncelik-sonralık, alt-üst düzey şeklinde konumlandırılmasını eleştiriyor görünmektedir. Zira bu bağlamda din dili hareket yani zamansallık, felsefe ise eylem yani mekan açısından ele alınmaktadır. Gazâlî'nin tasavvufî 'hal' kelimesini kullanma tarzına bakıldığında zamansallık yerine zamansallığı ya da sürekli dönüşümü ön plana çıkardığı fark edilmektedir.

Kuşkusuz Gazâlî de din dilini filozoflar gibi iki vecheli olarak yorumlamaktadır. Onun avama yönelik vechesini toplumsal denge ve birliğin korunması adına siyasi ve hukuki bağlamda ele aldığı açıktır. Ancak tasavvufî açıdan bakıldığında din dilinin diğer vechesi telos ya da metafiziksel bilgiye bizi götüren kararlılık mekanının bir işareti olarak ele alınamaz. Gazâlî, az önce ifade etmeye çalıştığımız üzere, din dilinin diğer vechesini 'hal' bağlamında bizi sürekli hareket hâlinde tutan bir geçiş alanı yani dehliz olarak kabul etmektedir. Bu bağlamda verdiği 'okyanus' ya da 'engin deniz' metaforları denizde sürekli yol almanın nasıl da zamansallığı ve hareketi, kararlılık ortamı anlamında mekansallığa önceliğini göstermektedir. İçinde yol aldığımız deniz mekanı, açıkça teşhis edilebilecek, belli bir merkez ekseninde her şeyin kendisinde derlenip toparlanabildiği yani 'meta' noktasına bizi yükselten bir üst görüş alanı değildir. Aksine hep içinde olmakla birlikte sürekli değişen ve bizi belli bir noktada tutmayan kararsızlık alanıdır. Bir diğer deyişle, görebildiğimiz kadarıyla, Gazâlî'de mekan (deryada sürekli yol alma metaforunda açığa çıktığı üzere), zaman içinde kendisini parça parça ifşa etmeye başlayan bir süreçten ibarettir.

Bu yaklaşımının bir başka tezahürü onun tabiat kanunları karşısında mucize kavramını kritik bir görüş alanı olarak benimsemesinde de fark edilmektedir. Mucize, Gazâlî'nin yaklaşımında 'tabiat kanunu' gibi belirlilik teorisine göre varlığın ele alınma çabasına karşı, görünürdeki belirliliğin içinde ya da gerisinde 'belirsizlik' durumunun bulunduğunu kabul etme hâlidir. Böylece Gazâlî, filozofların suret ya da kavramı (varlığın entelektüel tecrübesi, doğru kelimeye erişme anı) karşısında 'hal'i, yani insanın ancak tarihsel dünya içinde edinebileceği zamansal suret ve kavramsal belirsizlik durumunu ön plana çıkarmaktadır.

Görebildiğimiz kadarıyla Gazâlî'nin bu yaklaşımı genel olarak tasavvufî düşüncenin de benimsediği bir zaman, mekan, okur ve din dili ilişkisini temsil etmektedir. Zira felsefî düşünce, tıpkı kelâmî ve fikhî düşüncede gördüğümüz üzere, kendisini üretirken yani kendi düşünme süreçlerini belirlerken aynı zamanda din dilinin üstünde duran ve onu kendisine yönelik salt işarete indirgeyen bir kapalı dünya inşa etmektedir. Felsefî düşünce metafizik yapmak isterken, kaçınılmaz olarak kendi düşünme tarzını gerçekliğin diline erişme çabası olarak nitelemekte, sonuçta vardığı noktayı kendi varsayımının gerçekleşmesi olarak kabul etmektedir. Böylece tabir caizse usûl, varılacak noktanın ne olduğunu belirleyen ve ilerledikçe kendi kendini doğrulayan kehanet gibi kendisini gerçekleştiren bir boyut kazanmaktadır. Metafizik olarak felsefe kendi düşünme tarzını gerçekleştirirken kendisine her an direnç gösteren bir gerçeklikle yüzleşme sorununu fark etmemektedir. Zira 'meta' kelimesinden de anlaşılacağı üzere, zaten 'yüzleşme kategorisi'nden 'düşünülr kategorisi'ne yükseldiğini peşinen varsaymaktadır. Sonuçta ulaştığı zaman, mekan, okur salt düşünülr kategorisinde kaldığı için, vardığı noktanın doğru olup olmadığı hususunda onu test edebilecek yegâne husus, yine kendi benimsediği felsefî düşünme tarzıdır. Burada mantığın önemli bir araç olarak benimsenmesi durumu değiştirmemektedir. Zira metafizik olarak felsefe, zaten mantığa aynı zamanda kendi anlamını ve bağlamını vermektedir. Sonuçta filozoflar, felsefî düzeyde zaman, mekan ve okuru 'yüzleşme' kategorisinin üstünde düşünülr kategorisinde ele aldıkları için, kendi direncine sahip olmayan bir kristal (şeffaf) yapıya dönüştürmüş görünmektedirler.

Tasavvufî Yaklaşım

Yukarıda dile getirdiğimiz durum, mutasavvıfların neden filozofların zaman, mekan, okur ve din dili arasında kurdukları ilişkilere soğuk baktıklarını bir ölçüde açığa çıkarmaktadır. Zira sûfîler, Gazâlî'de kısaca ele aldığımız şekliyle, belirsizlik teorisini ön plana çıkardıklarında zaman, mekan ve okur kavramlarını din dili ya da Allah'ın hitabının bir tecelli alanı yani kavramsal olarak önceden belirlenemeyecek zamansal bir tezahür ortamı şeklinde anlamış görünmektedirler. Kısacası belirsizlik teorisi, tasavvuf bağlamında, bizim niyet, tasarım, ya da eylemlerimize direnç gösteren bir gerçeklik alanının tezahürü ve bu tezahürün bizi dönüştürerek varlığımızın bir parçası hâline gelmesini ima etmektedir.

Bu noktada tasavvuf, şimdiye değin ele aldığımız diğer yaklaşımlardan farklı olarak, zaman ve zamansallığı, mekan ve mekansallığa göre daha fazla ön plana çıkarmakla temayüz etmiş görünmektedir. Bu durum ister istemez din dili başta olmak üzere, okur ve mekan kavramlarının zamana nispetle yeniden ele alınmasını gerektirmiştir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi tasavvufta zaman ve zamansallığı ön plana çıkaran husus, Allah'ın nerede ve nasıl tecelli edeceğinin öngörülemez bir hadise olarak kabul edilmesinden kaynaklanır. Buna göre, mekan ve mekansallık zamanın getirdiği veya ifşa ettiği tecelliye göre açığa çıkmakta olan yani okurun kendisinde sürekli yol aldığı (seyr) ve dönüştüğü (hâl) bir ifşa sürecidir.

Din dili tasavvufî düşünce açısından bu noktada kritik bazı hususiyetler kazanmaya başlamaktadır. Din dili, tasavvufî düşünce açısından, 'söylenmiş' ya da 'zâhir' kategorisinde ele alındığında sadece haricî dünyada bir işaret olarak işlev üstlenir. Ancak işaretin gösterdiği husus tecrübe edilmedikçe, işaret gerçek işlevini henüz üstlenmemiş demektir. Tasavvufî düşüncenin 'hâl' dediği şey, işaretin yani din dilinin gösterdiği gerçekliğin insanda tecelli etmesi durumudur. Buna göre, sûfîler işaretin gösterdiği alanı veya gerçekliği haricî dünyada fikhî, kelâmî ya da felsefî olarak belirlenebilecek mekanlarda aramanın beyhudeliğini düşünmüş görünmektedirler. Zira tasavvufî düşüncede gerçek mekan, insanın işaretin gösterdiği gerçekliği manevi olarak tecrübe etmesi esnasında tezahür eder.

Dikkat edilirse burada mekan sadece insanın kendi iç dünyasıyla sınırlı değildir. Zira insanı dönüştüren gerçeklik aynı zamanda kendi mekanını ifşa etmekte ve insan bu mekana gücü nispetinde katılabilmektedir. Lakin bu durum zamansal olduğu için 'hâl' içinde ifşa olan mekan kalıcı değildir. Belki sûfîlerin mekan anlayışını müzik tecrübesi ile açıklamaya çalışmak yararlı olacaktır. Müzik icra edildiğinde eserin açığa çıkmakta olan melodik varlığı ile onu dinleyen arasında müzikal bir mekan ortaya çıkar. Eserin icrası bittiğinde bu mekan da ortadan kalkar. Bu durumda sûfîlerin 'hâl' dediği husus, salt psikolojik bir husus olmayıp, sûfinin tecrübe ettiğini düşündüğü gerçeklik ile sûfî arasında zamansal olarak açılmakta olan bir mekanı gösterir.

Ancak sûfîlerin söylemleri veya eserleri bağlamında yaptığımız bu analizler, dışarıdan bakan bir insan için salt bir iddia düzeyinde kalmaktadır. Zira sûfîlerin zamansal olarak açılan bir mekan içinde neyi tecrübe ettikleri, az önceki müzik örneğinde olduğu gibi, başkalarıyla ortaklaşa tecrübe edilebilir ve paylaşılabilir bir husus değildir. Dolayısıyla din dilinin

‘hâl’ içinde gerçek anlamının ortaya çıktığına dair tasavvufî anlatılar ya da söylemler sûfinin kendisine özgü sayılabilecek dünyasının sınırları içinde anlamlı kalır.

Bizi zaten burada ilgilendiren husus, tasavvufî söylemlerin belli bir gerçekliğe karşılık gelip gelmediği değildir. Aksine onlar zaman, mekan, okur ve din dili arasında daha önce gördüğümüz yaklaşımların bir eleştirisi olarak işlev görecektir söylem dünyası oluşturdukları için dikkate almaya değer hususlardır. Yazımızın temel sorusu bağlamında tasavvufî düşüncüyü kritik ettiğimizde şunu söylemek mümkün görünmektedir: Tasavvufî düşünce, din dilini, tecrübe ettiğini söylediği gerçeklik ve gerçekliğin açılma zamanı ve mekanı bağlamında her an yeniden anlamlandırılan bir ‘şey’e dönüştürdüğü için, belirsizlik teorisini, daha önce gördüğümüz yaklaşımlardan farklı olarak, belirlilik teorisinin yerine ikame etmektedir. Bu durum, sık sık ifade edildiği üzere, ortak anlama zeminini ortadan kaldırdığı için, öznel ya da şahsi bir yorumun din diline tatbik edilmesi olarak görülebilir. Bir başka deyişle, tasavvufî düşünce, ‘kelimeye uçuş’ ya da ‘doğru kelimenin keşfi’ yerine ‘hâl’ dediği ontolojik bir tecrübeyi koyduğu için, din dilinin dilselliğinin de anlamını dönüştürmektedir. Din dili, Hz. Peygamber döneminde toplumsal praksisin bir parçası ve diyalojik ortamın oluşmasına katkı yapan bir unsur iken, tasavvufî düşünce din dilini kendi zaman ve mekan anlayışı doğrultusunda işarete indirgemektedir.

Daha açık deyişle, tasavvufî düşünce din dilinin, sözgelimi “*e-lestu bi rabbikum, kâlû belâ*” [A’râf 7/172], “Ben sizin Rabbiniz değil miyim? ‘Bilakis’ dediler” ayetinde de açığa çıktığı üzere, en bariz vasfı olan ‘karşılıklı konuşma’nın yerine ‘işaretin gösterdiği gerçekliğin bireysel tecrübesi’ni koyarak insanın yüzünü, sadece tecrübe edilecek gerçekliğe yönlendirmeye çalışmaktadır. Böylece tasavvufî düşünce din dilinin dilselliğini oluşturan sosyal ya da diyalojik (yüzleşme) zemininin ötesinde dili, anlamı zamansal tecrübe içinde çıkan ve bireysel dünyanın sınırları içinde kalan bir ‘şey’e dönüştürmektedir. Kısacası o, din dilini dilselliğinden arındırma çabası içinde salt bir araç ya da enstrüman hâline getirmektedir.

Burada dikkat çekmeye çalıştığımız hassas nokta şudur: Din dili, özellikle Hz. Peygamber dönemine bakıldığında fark edileceği üzere, kendi dilselliği içinde anlamı açığa çıkmakta olan bir hadisedir. İnsanlar din dilini karşılıklı olarak kullandıkça, gündelik praksisin bir parçası olarak toplumsal boyutta bir dilsellik kazandıkça o karşılıklı anlama süreci içinde

insanları tutmaktadır. Böylece din dili, açıkça hâricî dünyada ya da insanın manevi dünyasında bir şeyi gösteren salt bir araç ya da enstrüman olmaktan çıkmakta, aksine insanların hem başkalarıyla hem de kendileriyle yüzleşmesini sağladığı ölçüde dilselliğini ifşa etmektedir. Dolayısıyla o anlamı bir yerlerde keşfedilecek bir şey ya da nesne olmayıp, gerçekliğini ortak anlama süreci içinde kazanmaktadır. Böylece din dili daima gündelik dil içinde harekete geçirebildiği kelimeler aracılığıyla kendi gerçekliğini açığa vurmaktadır.

Din dili, tıpkı şiirde olduğu üzere, anlaşılacak için daima dilin potansiyel anlam alanına insanları yönlendirir ve bu şekilde onları karşılıklı konuşarak dilin potansiyel anlam alanını keşfetmeye zorlar. Karşılıklı konuşma veya düşünme esnasında açığa çıkan kelimeler sayesinde din dili kendi anlamını açığa çıkarır. Buna göre, din dili tabir caizse dilin potansiyel anlam alanı içinde kendi frekans ya da titreşimi ile etkileşime girecek kelimelerle birlikte geniş bir titreşim ya da dalga mekanını oluşturur. Titreştirebildiği kelimeler sayesinde oluşan dalga mekanı kadar insanlar arasında bir görüş ufkuna yol açar.

Felsefî olarak söylersek, din dili, daima dil içinde kendisine öteki olarak duran kelimelerle kurabildiği ilişki ağı sayesinde kendi zamansal özdeşliğini açığa çıkarır. Bu yüzden tasavvufî düşüncenin din dilini, 'işaret ettiği gerçekliği bireysel dünya içinde tecrübe etme' durumuyla sınırlaması, kanaatimizce çok sınırlı ve yüzeysel bir algılamaya yol açmaktadır. Zira tasavvufî düşünce din dilini özel bir işaretler kümesi gibi ele aldığında, sanki gündelik dilin ötesinde duran ve bizi kendi otonom alanına taşıyan bir araca dönüştürmektedir. Bazı mutasavvıfların, bu yaklaşımdan hareketle Kur'an metnini *işârî* tefsir geleneği içinde manevi mekanlarla bizi buluşturacak özel işaret ya da metaforlar gibi ele aldıkları görülmektedir. Böylece Hz. Peygamber döneminde din dili ısrarla Arap dilini ve bilahare bu dil ile etkileşime giren diğer dünya dillerini, az önce izah etmeye çalıştığımız şekilde, kendi titreşim gücü sayesinde harekete geçirip Müslümanları tüm dünya ile ilişki kurmaya zorlarken, tasavvufî düşünce bu dili, gündelik dilden olabildiğince ayırıştırarak özel ve hatta şahsî denebilecek çok sınırlı bir anlam dünyasına dönüştürmüş görünmektedir.

Sonuçta, daima kendi dışındaki ya da ötekisi denebilecek kelimeler sayesinde anlam kazanan din dili, anlam kazandığı toplumsal zeminden önemli ölçüde soyutlandığı için, kolayca insanların elinde manipüle edilebilecek bir zafiyet durumuna düşürülmüştür. Din dili asıl gücünü

harekete geçirebildiği gündelik dildeki kelimelerden alırken, tasavvufî düşünce mütekabiliyet ya da karşılıklılık teorisini nispeten hatırlatır biçimde din dilinin mistik yani dil ötesi mekanda tecrübe edilebilir bir gerçekliğe bizi götürdüğünü kabullenmiştir. Bunun anlamı bizce şudur: Tasavvufî düşünce, din dilini bizi gerçekliğe ulaştırınca gözden uzaklaşan yani şeffaflaşan bir işaret gibi algılamaktadır. Bu durum tasavvufî eserlerde yer alan ‘Allah ile baş başa kalınca tüm âlemin arkada kalması’ gibi bir metaforu hatırlatmaktadır. Ancak bu durum kanaatimizce Hz. Peygamber dönemine atıfla söylediğimiz din dilinin dilselliği yani karşılıklı kullanıldıkça karşımıza yeniden dikilen ve sürekli kendisini hatırlatarak direncini gösteren ve böylece anlamı bir şekilde soru olarak kalan durumu ile kısmî bir zıtlık içeriyor gibidir.

Tarihselci Yaklaşım

Şimdi çağdaş dönemin temel karakteristiği olarak tarihselci düşüncenin yazımızın temel sorununa yaklaşımına kısaca göz atabiliriz. Bu noktada kısmen de olsa teorik bir yorum felsefesi üretmesi ve modern İslâm düşüncesi içinde belli oranda etki alanına sahip olması nedeniyle Fazlur Rahman muhtemelen en dikkat çekici isimdir. Fazlur Rahman’ın yorum teorisi, Kur’an’ın inzal döneminde mevcut zaman, mekan ve okur ile kurduğu ilişkinin nesnel yani tarihsel olarak araştırılmasını onu anlamının ön-şartı olarak kabul eder. Bu nedenle yorum teorisi Kur’an’ın zaman, mekan ve okur ile ilişkisini öncelikli olarak epistemolojik bir sorun olarak kabullenir. Tarihsel gerçekliğin olduğu şekliyle açığa çıkarılması Kur’an’ın inzal döneminde ilk muhatapları tarafından nasıl algılandığına dair bize kritik bilgiler sağlayacaktır. Bu bilgilerin kritik tarafı hem ilk dönemin Kur’an’a yaklaşımı ile daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan yorum tarzları arasında kanıtlanabilir bir ayırım yapmayı mümkün kılacak olması hem de ilk dönemin Kur’an anlayışı ekseninde bir evrensel değerler düzeyinin keşfine kapı aralmasıdır.

Tahmin edileceği üzere Fazlur Rahman’ı tarihselci düşünceye sevk eden en önemli etken, onun tarihî süreç içinde farklı nedenlerden ötürü hurafelerin, mitolojik yaklaşımların veya diğer inançların İslâm düşüncesine nüfuz ettiklerine ve Kur’an’ın anlamının iyice muğlaklaşmasına yol açtıklarına dair kanaatidir. Kur’an’ın ilk dönemde açığa çıkan anlamının tarihsel araştırmalarla keşfi, İslâm geleneğine karşı eleştirel bir duruş noktasını bize verebilecek, dolayısıyla daha doğru bir Kur’an tasavvuru günümüz için

mümkün olabilecektir. Kur'an'ın orijinal yani ilk dönemdeki anlamı aynı zamanda Kur'an'ın tüm zamanlara yönelik genel amacının yani evrensel değerlerinin epistemolojik düzeyde belirlenebilmesini de sağlayacaktır. Bu safha bir kez olunca, ikinci safha ortaya çıkacak yani söz konusu değerlerin günümüze rasyonel olarak tatbiki için gerekli araçlar belirlenecektir.

Fazlur Rahman bu yaklaşımı ile geleneksel olarak anlaşılageldiği şekliyle Kur'an'ın modern zamanlara hitap etme gücüne sahip olmadığını, dolayısıyla onun çağdaş zaman, mekan ve okur ile ilişkisinin yeniden tesisi için farklı bir yol izlemenin gerekliliğini dile getirmektedir. Bu yol, teklif ettiği her iki safhadan da anlaşılacağı üzere, selefî, zâhirî, tasavvufî, fikhî, kelâmî, klasik felsefî yaklaşımların hepsinden de ayrılan ve doğrudan Kur'an'ın evrensel değerleri ile modern çağı, tarihsel sürecin sorunlarını günümüze taşımaksızın buluşturacak bir 'kısa-devre' yoldur. Dolayısıyla Fazlur Rahman, tüm tarihsel yorum tarzlarını anlamsız saymasa da, bir şekilde modern çağın bilinci tarafından kabullenilecek nitelikte olmaması anlamında ciddi sorunlarla malul gördüğü açıktır. Ancak daha geride Fazlur Rahman'ın Kur'an'ın ilk dönemde anlaşıldığı şekliyle günümüzde tatbik edilemeyeceğini düşündüğü açıktır. Bu yüzden onun en temel epistemolojik hedefi, Kur'an'ın ilk dönemde 'neyi, nerede, ne zaman ve nasıl söylediği' bilgisinden hareketle tüm zamanlar, mekanlar ve okurlar için 'neyi söylemeyi amaçladığını' açığa çıkarmaktır.

Fazlur Rahman'ın evrensel değerler ile onların belli bir zaman, mekan, okur için tatbikatının daima ayrıştırılması gerektiği kanaatine sahip olduğu fark edilmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın ilk dönemdeki tatbikatının tarihsel veya epistemolojik düzeyde keşfi sadece araçsal bir değer taşımaktadır. Buna göre onun zaman ya da tarih testine daima dayanabilen ve böylece sürdürülebilir, öngörülebilir bir evrensel (tarih üstü) değerler şeması ile zaman testi içinde daima geride kalacak olan, tikel-tarihsel uygulamalar arasını açık biçimde ayırt edecek bir entelektüel bilinci hem gerekli hem de mümkün gördüğü söylenebilir. Daha açık deyişle Fazlur Rahman'ın 'tarihsel olmayan (evrensel) ve tarihsel olan (tikel)' şeklindeki kategorik ayrımında tam ortada duran 've' bağlacının işaret ettiği mekanda ya da aralıkta entelektüel bir bilincin konumlanabileceğini varsaydığı kolayca tasarlanabilir. Söz konusu entelektüel bilinç bir yönüyle evrensel değerler alanı diğer yönüyle tikeller alanı arasındaki boşluğa hem konumlanan hem de onu aşabilen bir bilinç olarak görünmektedir. Bu durum, entelektüel bilincin evrensel olanı evrensel, tikel olanı tikel hâliyle anlayıp onları

birbirinden ayıracak kadar hem evrensel hem de tikel boyutlara sahip olduğunu söylemenin bir başka yoludur.

Ancak Fazlur Rahman'ın tarihselci yaklaşımı bu noktada bizi klasik metafizikçilerin yaklaşımına geri götürmüyor mu? Klasik metafizikçiler de evrensel yani tümel anlamın keşfini amaçlarken bir şekilde insan bilincinin tikeller yani tarihsel dünyanın sınırlarını aşacak bir zihnî miraca hazırlanabildiğini varsayıyorlardı. Dolayısıyla Fazlur Rahman'ın yaklaşımı, tıpkı klasik metafizikçilere olduğu gibi, şu soruyu sormaya bizleri sevk etmektedir: İnsan bilincinin zaman ve mekan ile irtibatlı tarihselliğini arkada bırakacak şekilde evrensel olanı evrensel olarak bilmesi nasıl mümkündür? Şayet Kur'an, daima zaman, mekan ve okur sayesinde bir 'yaşayan anlam dünyası'na erişiyor yani tarihsel, kültürel, beşerî ortam sayesinde kendisini yaşayan metin olarak ifşa edebiliyorsa, bu durumda evrenseli evrensel olarak bilebileceğini varsaydığı bu entelektüel bilinç, aynı zamanda yaşayan anlam dünyasından, dolayısıyla metnin içinde hayat bulabildiği beşerî, tarihsel, kültürel, zamansal dünyadan yoksun kalmayacak mıdır? Kısacası Fazlur Rahman'ın ilk safhada tasavvur ettiği evrensel değerlerin keşfi aynı zamanda hem Kur'an'ı hem de entelektüel bilinci dünyasızlaşma sorunu ile baş başa bırakmayacak mıdır? Dünyasız bir evrensel değer, çağdaş dünyada tatbiki ne kadar anlamlı ve mümkün olabilecektir?

Fazlur Rahman'ın ön plana çıkardığı entelektüel bilincin aynı zamanda tarihsel süreç içinde değişmeksizin kalabildiği, dolayısıyla Hz. Peygamber dönemini inceleyip orada evrensel değerleri keşfetmesi, geleneği eleştirmesi ve günümüze bu değerleri getirebilmesi esnasında bir dönüşüme uğramadığı varsayılmış görünmektedir? Ne var ki tarihî süreç içinde insanın bilincinin değişmeksizin kalabileceği, yani evrenseli evrensel olarak görebileceği, onu tikelden ayırt edebileceği inancı asla kanıtlanabilecek bir husus değildir. Zira bu durum entelektüel bilincin tarihî süreç içindeki hâline tarih üstü bir açıdan bakabilmesi gibi kendi içinde tikel (tarihsel) ve tümel (evrensel) şeklinde paradoksal biçimde ayrıştırılmasını yani bölünmesini gerektiren bir inanca yol açmaktadır. Kısacası Fazlur Rahman'ın yorum teorisi, tıpkı metafizikçi klasik filozoflar gibi, bizi kendi içinde bölünen ve birbirine tikel ve tümel şeklinde yabancılaşan bir entelektüel bilinç tasarımına sevk etmektedir ve kaçınılmaz olarak metnin veya okurun dünyasızlaşması gibi köklü bir sorun ile baş başa bırakmaktadır.

Son olarak bu yaklaşımın dünyasızlaşma sorununa paralel olarak bizi aynı zamanda içi tarihsel olarak boşaltılmış ve iyice soyutlaşmış bir değerler

şeması ile baş başa bırakacağı açıktır. Bunun sonucu olarak modern dünyada Kur'an'ın evrensel değerlerinin tatbiki, kaçınılmaz olarak hem değerleri herhangi bir tarihsel gerçekliğin direnci olmaksızın yorumlayan ve hem de seçtiği modern enstrümanlar ile onu tatbik eden bir modern özne üretecektir. Hâsılı, modern okur, evrensel değerler ile onun tatbiki için gerekli olan modern enstrümanlar ya da araçlar arasındaki ilişkiyi kurarken kendi tasarımları ile baş başa kalacaktır. Ancak bu durum Kur'an'ın evrensel değerleri denilen hususları mevcut zaman, mekan ve okur karşısında savunmasız ve enstrümantal (araçsal) bilincin manipülasyonuna açık hâle getirmiyor mu?

Şimdiye değin ele aldığımız ve tarihsel öneme sahip yaklaşımlara dair kısa analizlerimiz bizi yazımıza başlarken sorduğumuz soruyu ve dile getirdiğimiz sorunu göz önünde tutarak başta Hz. Peygamber dönemi olmak üzere, Kur'an'ın zaman, mekan ve okur kavramıyla irtibatını yeniden yorumlamaya sevk etmektedir.

Din Dili, Zaman, Mekan ve Okur Arasındaki İlişkilere Yeniden Bakış

Kanaatimizce Kur'an'ın, inzal olduğu dönemde zaman, mekan ve okur kavramıyla ilişkisini yorumlama çabası her şeyden önce Cahiliye Araplarının kendi geleneksel inanma biçimlerinin yanı sıra Hristiyanlık, Yahudilik ve Mecûsilik gibi diğer inanma biçimlerinin de bir şekilde Arap yarımadasında kendine yer bulabildiğini göz önünde tutmalıdır. Bunun temel nedeni başta Hz. Peygamber olmak üzere, Arapların Kur'an vahyini bir şekilde diğer inanma biçimleriyle benzerlik ve farklılıklarını dikkate alarak anlamaya başlamalarıdır. Bu tarihsel durum, Kur'an'ın zaten mevcut olan bir diyalogik ortam içinde farklı bir ses ve konuşma hadisesi olarak kendisine semantik alan açmak suretiyle din dili hâline geldiğini gösterir. Kur'an, tarihsel ortam ile semantik bağını kurmaksızın konuşabilen, dolayısıyla bu bağ olmaksızın anlaşılabilen bir din dili değildir. Aksine böylesi bir bağ sayesinde insanlara hitap edebildiği için o bir dil hadisesine dönüşmüştür. Konuşan, söz veren, vaatte bulunan, insanların dikkatini daha önce düşünülmemiş alanlara çeken, insanlara işaret ettiği alanlara referansla dönüşme imkânlarını gösteren bir metin olarak o anlamını ifşa etmiştir.

Bu nedenle Kur'an'ın anlamı asla muhatabın varlığından, muhatabın içinde bulunduğu zaman ve mekandan bağımsız olarak ele alınabilecek yani

soyutlanabilecek bir şey (nesne) değildir. Aksine Kur'an'ın anlamı metnin dili ile zaman, mekan ve okur arasında kurulmakta olan bağ sayesinde oluşan ve anlaşılabilen bir husustur.

Kuşkusuz Kur'an dilinin genel paradigması yani yapısal modeli, Allah'ın birinci tekil şahıs (Ben) olarak konuşmasıdır. Kur'an'ın tüm ayetleri bu paradigmanın birer tezahürü ya da tarihsel yansıması olarak açığa çıkarlar. Bu yüzden her bir ayet, bu paradigmaya uygun olarak 'Ben' (Allah) karşısında 'sen' (muhatap) kavramını peşinen kabul eder. Bu durum elbette 'sen' formunda muhatap kabul ettiği insanı salt dinleyici olarak konumlandığını göstermez. Aksine '*e-lestu bi-Rabbikum*', *kâlû: 'belâ'* ayetinde açıkça örneklendirildiği şekliyle muhatabını cevap vermeye, yani kendisi karşısında olumlu ya da olumsuz bir tavır almaya sevk eden bir hitaba dönüşür. Bunun anlamı biraz da şudur: Kur'an'ın dili, dil olma, yani muhatabına konuşma, söz verme, vaatle bulunma, bir tavır almaya sevk etme hadisesi olarak daima bir 'açık alan'a işaret eder.

Buna göre, muhatap Kur'an'ın anlamını asla onun salt 'dilsel birim' olarak varlığına, yani söz dizimi, gramer, sözlük anlamı gibi teknik boyutlarına değil, her şeyden önce onun kendisi önünde açtığı açık alana bakarak kavramaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın anlamı Hz. Peygamber dâhil, onu dinleyen insanlar için, bu dilin muhatabın önünde açtığı imkânlar alanı yani oluşmakta olan yeni mekana referansla kavranacak bir husustur. Felsefi olarak söylersek, Kur'an konuşma eylemi esnasında 'kendisini gerçekleştirirken (bi'l-fil) daima muhatabına imkânlar alanını göstererek kendisini aynı zamanda henüz gerçekleşmemiş (pasif) bir ortam ile irtibatlandırır.

Bu durum, bir bakıma, *Derrida*'nın 'erteleme/farklılaşma' (différance) kavramıyla işaret ettiği bir hadise ile yüzleştirmemizi ima etmektedir. Şöyle ki, Kur'an, insanlara hitap ederken daima onlara konuştuğu, söz verdiği ve dönüşme imkânlarına işaret ettiği için sadece 'ayet' (işaret) mevkiinde kalır. Ancak anlam dediğimiz husus ise 'işaret'in 'gösterdiği şey ya da alan'a insan bilinci yönelmeye başladığında açığa çıkmaya başlayan bir husustur. Ancak yukarıda belirttiğimiz üzere, Kur'an insanların önüne henüz gerçekleşmemiş (imkân hâlindeki) alanları çıkardığı yani onlara inanma, inanmama, dönüşme, dönüşmeme, akletme/akletmeme, aktif olma/pasif kalma gibi özgürlük, dolayısıyla sorumluluk üstlenme mekanını keşfettirdiği için onun anlamı salt konuşma eylemi esnasında ve bu eylem içinde beliren bir 'şey' değildir. Dolayısıyla insanların söz konusu imkân

alanlarını keşfetme ve alanlar içinde tepki verme tarzlarına göre anlamı açığa çıkmaya çalışan ama asla tam olarak ortaya çıkamayan bir husustur. Böylece Kur'an'ın anlamı muhataplarının önünde açılmakta olan mekanlara ve onların farklı tutum ve tavırlarına göre şu ya da bu ölçüde farklılaşan ve ertelenmekte olan boyuta sahiptir.

Dikkat edilecek olursa bu nokta yazımızda ele almaya çalıştığımız diğer yorum anlayışlarından temelde bir farklılık içinde bulunduğumuzu da göstermektedir. Zira sözgelimi, en son ele aldığımız Fazlur Rahman'ın tarihselciliği Hz. Peygamber dönemini ele alırken, Kur'an dilinin inzal olduğu zaman, mekan ve okur ile bağının 'tam olarak' kurulduğu yani Derrida'dan ödünç aldığımız erteleme/farklılaşma hadisesinin söz konusu olmadığı tasavvuruna sahiptir. Orada din dili, 'söylenmiş' ve tarihsel muhtevası yani bağlantıları içinde 'anlaşılmış' bir şey olarak ele alınmaktadır. Diğer bir deyişle, Fazlur Rahman Kur'an'ın 'söylenmiş' (tebliğ edilmiş) boyutuna birebir tekabül eden bir 'anlaşılan' boyutunu kabul ediyor görünmektedir. Dolayısıyla Kur'an kendisini inzal döneminde 'gerçekleştirirken' aynı zamanda 'gösterdiği imkânlar alanının' da muhataplarının keşfedildiği kanaati Fazlur Rahman'ın tarihselciliğinin anlaşılmasında kritik noktaya dönüşür.

Ancak bizim ifade etmeye çalıştığımız nokta şudur: Kur'an ayetinin gösterme eyleminin muhataplar tarafından anlaşılması esnasında asla zamanı ortadan kaldıracak şekilde mekanın lehinde bir sonuç ortaya çıkmaz. Fazlur Rahman, Hz. Peygamber ve ashab Kur'an'ın anlamını kavradıklarında dilin söylemeye çalıştığı hususun tam olarak teşekkül ettiğini ve bu yüzden Kur'an'ın anlamının sınırları belirlenebilir bir dönem içinde belirlenebilir bir 'nesne'ye dönüştüğünü kabul ediyor görünmektedir. Böylece anlam, artık zamanın ilerlemesiyle kendini farklı açılardan ifşa etmeye devam eden bir süreç olmaktan çıkıp, araştırmacının bilinci önünde durabilecek bir nesne hâline gelmekte yani zamanın ortadan kalktığı bir mekansal boyuta erişmektedir. Bizim kanaatimiz ise bundan farklı olarak, Kur'an'ın konuşma eylemini her bir muhatap karşısında o muhatapın özgülüğünü ve sorumluluğunu gerektirecek şekilde farklı imkânlar alanıyla irtibat hâlinde gerçekleştirdiği yönündedir. Bu yüzden bizim yaklaşımımız 'söyleme eylemi'ni mümkün kılan bir zamansal-mekansal bağlam içinde farklı okurları merkeze alırken, Fazlur Rahman 'söylenmişlik hadisesi'ni dolayısıyla buna karşılık gelen 'anlaşılmışlık durumu'nu merkeze alan bir tutum içinde görünmektedir. Hatırlanacağı üzere, haricî, zahirî, kelâmî,

fıkhî, metafiziksel felsefî yaklaşımlara getirdiğimiz eleştiriler de bu tutumumuzla bağlantı içindedir.

Bizleri daha farklı bir tutum almaya sevk eden hususlardan bir kısmını şu şekilde dillendirebiliriz: Kur'an'ın muhatapları önünde açtığı yeni imkânlar alanı ve dönüşme fırsatları noktasında muhataplarının bu imkânları tam anlamıyla keşfettiklerine dair herhangi bir tarihsel kanıt ortaya konamaz. Zira yeni imkânlar alanı bir taraftan Kur'an'ın işaret ettiği varlıkların keşfi diğer taraftan muhatapların bu varlıklar karşısında kendi imkânlarını ne oranda fark edebildikleri ve bunu eyleme dökebildikleri ile ilgilidir. Kısacası Kur'an'ın işaret ettiği imkânlar alanının sınırları salt zihinsel veya tarihsel olarak belirlenebilecek ve çizilebilecek hususlar değildir. Bu noktada Gazâlî'nin meşhur 'derya' metaforunu hatırlamak kanaatimizce yararlı olacaktır. Kur'an'ın anlam alanını, bizim yaklaşımımızda 'muhatabın önünde açılan imkânlar alanını', uçsuz bucaksız deryaya benzeten Gazâlî, herkesin gücü nispetinde bu deryada yol alabileceğini söylemektedir.

Elbette Gazâlî'nin metaforu hâlâ bir şekilde okurdan bağımsızmış gibi görünen bir anlam alanına işaret etmektedir. Ancak bu deryayı hem bizleri kuşatan varlıkların anlamı hem de insanın kendi varlık potansiyeli olarak birlikte ele aldığımızda salt 'karşımızda duran bir nesne' şeklinde anlam alanının ele alınamayacağı ortaya çıkmaktadır.

Bu yüzden Kur'an'ın dili asla salt linguistik ve tarihsel analiz ile ele alınamayacak kadar bizim varlık tarzlarımızla ve potansiyel boyutumuzla kaynaşmış hâldedir. Böylesi bir durum nedeniyle daha önce dile getirdiğimiz bir hususu, Allah'ın birinci tekil şahıs olarak bize konuşma hadisesini yeniden ele almak gerekmektedir.

Dikkatlice bakıldığında Allah'ın hem sonsuz bir varlık olması hem de bizi muhatap alarak kendisini 'Ben' formunda dile getirmesi paradoksal bir durumdur. Zira bu durum kaçınılmaz olarak Allah'ı, konuşma eylemini gerçekleştiren bir şahıs olarak, bizim varlığımızdan tamamen ayırtırmayı gerekli kılmaktadır. Bu ayrışma zaten 'Ben' ve 'sen' şeklindeki dil kullanımında açığa çıkmaktadır. Ne var ki din diline yani Allah'ın konuşma eylemine bu açıdan yaklaşıldığında onun konuşması, bizim varlığımızdan ve kendi varlık potansiyelimizden bağımsız bir anlamı kendi içinde barındırıyormuş gibi bir tasavvura yol açmaktadır. Bu durumun tarihsel tezahürleri Hâricilik ve Zâhirilik gibi akımlarda en açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Ancak temel sorun da tam burada iyice belirginleşmektedir:

Allah'ın konuşması, anlamını kendi içinde taşımakta ve bize kadar getirmekte olan bir tür araç (zarf, kap, iskelet) gibi enstrümantalist açıdan ele alınmakta ve bu durum zahir-batın gibi ikilemlere veya uzlaştırılması imkânsız görünen ayrışmalara sevk etmektedir. Bu ayrışmaya karşı çıkan Hâricilik ve Zâhirilik kaçınılmaz olarak hem dilin hem de dili anlayan insanın tüm imkân alanlarını ortadan kaldırmak zorunda kalmaktadır. Zâhir (kabuk, sosyal anlam) içinde Batının (iç, gerçek anlam) yer aldığı tasavvuru ise asla bir araya getirilemeyecek şekilde insan bilinci içinde bir yarılmaya yani bölünmüş bilince yol açmakta ve insan bilincinin daimi bir çatışma içine girmesine yol açmaktadır. Bunun örneklerini tasavvufî ve metafiziksel felsefî yorumlarda görmekteyiz.

Şayet iddia ettiğimiz gibi, Kur'an'ın konuşma eylemi asla zamanı ortadan kaldırmayacak şekilde okur önünde hem haricî varlığın hem de insanın potansiyellerinin, kısacası 'dünya'nın keşfini gerektiriyor, farklı şekillerde var olma ve dünyayı yeniden görme alanlarına işaret ediyorsa, bu durumda Allah'ın birinci Tekil şahıs olarak konuşma eylemi asla 'anlam' dediğimiz hususun yegâne kriterine dönüşmez. Bu nedenle Allah'ın birinci Tekil şahıs olarak konuşmasını, Kur'an'da yer aldığı şekliyle 'yüz' (vech) bağlamında yorumlamak uygun görünmektedir. Buna göre, Allah sadece sözün gerisinde konuşmacı olarak duran bir mutlak referans noktası yani modern terminolojiyle bir yazar (author, yaratıcı ve sözün organizatörü) değil, belki daha ziyade metin, zaman, mekan ve okur arasında kurulan ilişki içinde anlam teşekkül ettikçe belirginleşmekte olan bir 'yüz' (vech)dür.

Bu bağlamda daha önce örnek olarak ele aldığımız "*e-lestü bi-Rabbikum*, kâlû: belâ" ayetine yeniden yöneldiğimizde sanki durum daha bir anlaşılır hâle gelmektedir. 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' hitabı hem Allah'ın konuşmacı olarak vechini kısmi olarak ifşa etmekte hem de onun kendisini bu yüzün gerisinde büyük oranda gizlemesine yol açmaktadır. Zira burada muhataba bir soru sorulmaktadır ve sorunun anlamının kavranması ve cevaplanması muhataba bırakılmaktadır. Kısacası Allah'ın konuşma eylemi asla Allah'ın varlığının ifşası şeklinde arka planda kalmamakta, aksine sözün muhataplarca kavranma imkânına göre tecelli edebilecek bir yüz ya da vech söz konusu olmaktadır. Buna göre, Allah'ın birinci Tekil şahıs (Ben) formunda konuşmasında varlık, sözün gerisinde mutlak bir kriter ya da belirleyici değil, belki daha ziyade dilin konuşan ile muhatap arasındaki tecelli imkânına göre varlık, dil içinde kendisini kısmen ifşa etmekte yani bir yüz (vech) hâdisesi hâline gelmektedir.

Kanaatimizce bu durum, en keskin ifade biçimlerinden biri olarak görünen “Kul Huvellahu Ehad” (De ki, Allah birdir) ayetinde de aynı şekildedir. Allah’ın birliği, âlemin ve ayetlerin gerisinde açıkça belirle-
nebilecek bir mantıksal, ontik, metafiziksel gerçeklik olarak değil, aksine
âlem ve Kur’an dili yani her iki ayet (işaret) tarzı içinde muhatapların her
an tecrübe edebilecekleri bir yüz (vech) olarak ifşa olmaktadır. Zaten ‘Al-
lah’ın birinci Tekil şahıs olarak konuşması’ tabiri Allah’ın varlığının onun
konuşma eyleminden tamamen ayrıştırılarak salt bir kavram ya da tasavvur
şeklinde ele alınamayacağını ima etmesi anlamında tevhid kavramının en
çok dilsel (kâinatın ayet olması ve Kur’an dili) düzeyde ele alınabileceğini
dile getirmektedir.

Ne var ki, görebildiğimiz kadarıyla, geleneksel yorum tarzları, bir
yaratıcının varlığını yaratma ve konuşma eylemi öncesinde/arka planında
duran bir referans noktası gibi ele almaya teşebbüs ettiğinde, kaçınılmaz
olarak yaratma ve dili kullanma eylemini ikincil bir nokta olarak görmüş-
tür. Bunun sonucunda da Kur’an’ın anlamını arka plan ya da ‘önce’ olarak
tasavvur edilen ve ancak zihnen tahayyül edilen varlığa ait gördüğü için
onu okurun yani muhatabın varlığından özerk bir gerçeklik alanı ya da
nesneye dönüştürmüştür.

Oysa Hz. Peygamber dönemine dikkatlice baktığımızda durumun
pek de bu tasavvuru destekleyecek bir boyutta olmadığını fark edebiliyoruz.
Zira daha detaylı şekilde Kur’an dili ile söz konusu dönemde zaman, mekan
ve okur kavramı arasında kurulan ilişkiye yöneldiğimizde her bir unsurun
bir diğerini etkilediğini anlıyoruz. Şöyle ki, Hz. Peygamber ve ashabı için
zaman, basitçe bugünün ifadesiyle saat ya da güneş yani matematiksel
olarak ölçülebilir zamandan ibaret değildir.

Zaman Bilincinin Dönüşümü

Bunun en temel nedeni Kur’an dili topluma yönelik bir hitap olarak
kavrandıkça, zaman ‘insana verilen fırsat’ ya da ‘insana tanınan bir şans’ an-
lamında belli bir düzen içinde algılanan geleneksel zamanı ilga etmeye baş-
lamıştır. Daha açık deyişle, geleneksel inanç ve adetlere göre içi doldurulan
yani öngörülebilir zaman algısı yerine peşinen öngörülemeyen, insanları
geleneksel inanç ve tatbikatlar hakkında yeniden düşünmeye sevk eden,
dolayısıyla belirsizlik boyutu baskın olan bir zaman süreci ortaya çıkmaya
başlamıştır. Bu belirsizliğin en temel nedeni, Allah’ın peşinen öngörüleme-
yen zaman dilimlerinde Hz. Peygamber’e vahyini gerçekleştirmesidir. Buna

karşılık olarak insanları bir tür teyakkuz ve gerilim içine sokan bekleme safhası ve her bir vahiy hadisesine ne tür karşılık vereceğine dair insanlarda bir gelecek bilinci zamanın temel karakteri hâline gelmiş görünmektedir.

Kuşkusuz bütün bunlara vahyin dilinin her zaman ‘âciliyet’ arz eden ‘hemen-şimdi-burada’ diyebileceğimiz bir konuşma biçimi ile insanlara yön vermesini eklemek gerekmektedir. Bu yüzden ister inansın ister inanmasın, Hz. Peygamber’in çevresindeki insanlarda gittikçe yoğunlaşan bir ‘şimdiki zaman’ bilincinin teşekkül ettiği açıktır. Bu durum zaten Kur’an’ın ayetlerinde sık sık yer alan ‘Kul’ (de ki) veya ‘düşünmezler mi’, ‘akletmezler mi’ gibi ifadelerde somutlaşmaktadır. Toplumda cereyan eden diyaloga zaman zaman doğrudan vahyin tepki vermesi yani tarihsel diyalog sürecine vahyin katılması ve yön vermesi şimdiki zaman bilincinin yoğunlaşmasında rol oynamıştır.

Kur’an’ın kainatın var edilişi, Hz. Âdem’in yaratılışı, kıyamet ve ahiret hakkındaki söylemleri şimdiki zamanın hem geçmişin sıfır noktasına hem de geleceğin belirsizce ilerleyen ufkuyla yönelik olarak insan düşüncesinin iki yönlü proje edilmesi (yansıtılması) hadisesini barındırdığı açıktır. Kısacası Kur’an bir taraftan geçmiş ve diğer taraftan gelecekte bahsederken, bütün bunların anlamını ‘şimdiki zaman’ içinde derleyip toparlamaktadır. Yani bütün bu anlatıların şimdi-burada anlamının kavranmasını ve buna göre insanların bir karar vermelerini, eyleme geçmelerini talep etmektedir.

Kur’an’ın yanı sıra Hz. Peygamber’in söz ve eylemleri de yukarıda kısmen ele aldığımız zaman bilincinin farklı boyutlarla teşekkülünde rol oynamıştır. Zira hadisler, Kur’an’ın salt bir yorumu ya da tatbikatı değil, belki daha ziyade İslâm’ın tarih içinde kendisine daha somut bir yer edinmesinde rol oynayan metinlerdir. Bu açıdan hadisleri Kur’an ile metinler-arasılık ilişkisi içinde konuşan ve kendisine özgü bir semantik alan oluşturan metinler olarak ele almak uygun görünmektedir. Hadislerin de, tıpkı Kur’an gibi hem zamana yön ve muhteva kazandıran hem de zamanın getirdiği sorunlara gecikmeksizin tepki veren metinler olması, zamanın ‘yaşayan/yaşanan zaman’ olarak boyut kazanmasında etkili olmuştur. Daha açık deyişle, zaman zihinde düşünülür ve eylemlere göre önce-sonra gibi kategorik düzeyde var olmaktan ziyade Kur’an ve hadisler sayesinde insanların kendisiyle yüzleştikleri bir gerçekliğe dönüşmüştür. Zamanın yüzleşilen bir boyut kazanmasında namaz, hac, kurban ve zekât gibi periyodik ibadetlerin rolü açıktır.

Kur'an dilinin Allah'ın vechi ile bir yüzleşme formunda insan bilincinde yer edinmesinin zamanı da yüzleşilen bir gerçekliğe dönüştürdüğü belirtilmelidir. İnanan insanlar artık sadece bedensel eylemlerinde değil, düşünme ve irade gibi eylemlerinde de bir şekilde Allah'ın vechi ile yüzleşme bilincine eriştikçe zaman salt insan tasarım ve eylemine göre şekil alacak ve muhteva kazanacak bir şey olmaktan çıkıp, inananların kendilerine dair refleksiyon yapma yani düşünüp yaptıklarını yeniden gözden geçirmesine vesile olma anlamında bir direnç noktasına dönüşmüştür. Kısacası zaman, artık insanların kendi anlam dünyalarında 'Ben' ve 'sen' diyalogunun gerçekleştiği bir içsel konuşma sürecinde hem 'Ben' hem de 'sen' tarafından paylaşılan iki boyutlu bir diyalog zamanı hâline gelmiştir. Bilebildiğimiz kadarıyla böylesi bir zaman anlayışı, Cahiliye dönemi içinde vuku bulmamıştır zira o dönemde Tanrı doğrudan diyalogun bir tarafı değildir.

Kur'an vahyinin nispeten uzun denebilecek bir süre içinde parça parça kendisini göstermesi, ucu açık bir zaman bilincinin inananlarda açığa çıkmasına vesile olmuştur. Bu durum her ne kadar vahyin artık tamamlandığına dair son ayet ile sona ermiş gibi görünse de, gelişmekte olan olaylara göre vahyin ve hadislerin nasıl anlaşılacağı sorunu açık uçlu zaman tasavvurunu gittikçe daralan ve cılızlaşan boyutta da olsa günümüze değin bir şekilde mümkün kılmıştır.

İslâm düşüncesi hadis, fıkıh, kelâm gibi alanlarda farklı 'usûller' geliştirerek açık uçlu zaman tasavvurunu olabildiğince öngörülebilir hâle getirmeye çalışmıştır. Tasavvufî düşüncenin pratik hayatta öngörülebilirlik ya da önceden belirlenebilirlik anlayışı yerine 'tecelli' ve 'cilde-i Rabbani' metaforları eşliğinde öngörülemez zaman tasavvuruna yakın durduğu bilinmektedir. Modern çağda İslâmî ilimlerde metodoloji geliştirme çabaları veya metod sorunu yine açık uçlu zaman tasavvurunun bir şekilde kontrol altına alınma iradesini yansıtmaktadır. Ancak tarihsel insan tecrübesinin her zaman kanıtladığı üzere, insanın bir metni ya da gerçekliği ne zaman ve nasıl anlayacağı usûl ya da metod ile belirlenemeyecek kadar öngörülemez ontolojik bir durumdur. Zira insanın zaten metod ya da usûlün kendisini ne zaman ve nasıl anlayacağı ve bunları bir metin ya da gerçekliğe tatbik etmek istediğinde metod/usûl ile metin arasındaki boşluğu nasıl aşacağı peşinen öngörülebilir hususlar değildir. Hakeza bir evrensel ahlâk ya da fıkıh kuralı ile tikel bir ahlâki ya da fikhî sorun arasındaki boşluğu bir insanın ne tür bir yorum faaliyeti ile aşacağı usûl ya da metod ile belirlenemeyen husustur. Kant'ın dediği gibi, kuralları tatbik etmenin kuralları

olamayacaksa (aksi hâlde bu sonsuzca ileriye gider), kurallar ile tatbikat arasında her zaman bir boşluk yani açık uçlu zaman söz konusu olacaktır.

Bu yüzden ilk Kur'an vahyinden itibaren zaman daima bir şekilde açık uçlu zaman olarak İslâm inancında ve Müslüman bilincinde açığa çıkmaktadır. Zaten İslâm'ın insanı gaybe imana ve salih amele davet eden çağrısına baktığımızda insanın önüne çıkarılan kısmi belirsizlik hemen kendisini hissettirir ve zamanın özgürlüğün farkına varma, sorumluluk üstlenme, karar verme ve eyleme geçme zamanı hâline geldiği fark edilir. Din dili, tam da zamanın bu açık uçluluğu sayesinde Müslümanların hem kendi aralarında hem de Allah ile diyalog hâlinde kalmalarında rol oynamakta ve bu sayede kendi varlığını canlı bir dil hadisesi olarak sürdürmektedir. Açık uçlu zamanın olmadığı yerde artık din dilinin konuşma imkânının kalmadığını eklemeliyiz. Oryantalist düşüncenin vahiy dilini Hz. Peygamber dönemi ve daha önceki dönemler eşliğinde tarihsel-analitik bir araştırma konusu olarak görmesi bahsettiğimiz konunun anlaşılması için iyi bir örnektir. Zira oryantalist düşünce için gerçek anlamda bir din dili söz konusu değildir. Sadece tarihsel bir vakıa olarak kalan antik metinler söz konusudur.

Mekan Bilincinin Dönüşümü

Kur'an ve mekan arasındaki ilişkilerin de, kaçınılmaz olarak zaman ve okur kavramlarıyla bağlantılı olarak kurulduğuna daha önce dikkat çekmiştik. Bu ilişkiler açısından mekan ne anlama gelmektedir? Kur'an ve mekan ilişkisinde dikkatleri en fazla çeken, dolayısıyla en fazla sorun üreten husus 'yer' ve 'mekan' kavramlarının eş anlamlı kullanımıdır. İslâm tarihçileri, müfessirler, oryantalist çalışmalar Kur'an'ı inzal döneminde ele alırlarken, genel olarak yer ve mekan kavramlarını aynı anlama gelecek şekilde kullanmakta ve az sonra kısaca analiz etmeye çalışacağımız üzere, daha ziyade Kur'an ve yer ilişkisine önem vermektedirler. Oysa 'yer' (place), kelimenin kendisinde teşhir ettiği üzere 'yer tutma' ve 'yerleştirme' eylemleri açısından anlam kazanmaktadır. Bu yüzden yer kavramı, bir nesnenin bilincin görüş alanı içinde belli bir konumda bulunması, yer tutması veya bir alana yerleştirilmesi durumuyla ilişkilidir. Genel olarak ölçülebilir, hesaplanabilir karakteri nedeniyle yer kavramı fiziksel varlıkların konumunu açığa çıkarma noktasında oldukça elverişlidir. Felsefî dil ile söyleyecek olursak yer kavramı en çok varlıkların 'ontik' (haricî dünyadaki boyutu) ile ilgilidir.

Mekan kavramı ise, daha ziyade bir varlığın zamansal olarak kendisini ifşa etmesi, insan bilinci önünde kendi anlam dünyasını açığa çıkarması ile ilgilidir. Bu yüzden o varlıkların ‘ontolojik’ (insan bilincini etkileyen ve onda farkındalık üreten boyutu) ile ilgilidir.

Kur’an, Mushaf boyutunda iken bir ‘yer’de bulunur ve orada ontik düzeydedir. Ancak o farkına varılıp, kendisine yönelindiğinde, okunup anlaşıldığında veya eylemler içinde somutlaşmaya başladığında ontolojik düzeye erişir ve kendi mekanını açmış olur. Bu durum bir bakıma müzikteki ‘frekans’ ve ‘melodi’ arasındaki ilişkilere bakılarak daha kolayca kavranabilir. Bir müzik enstrümanı icra edildiğinde ortaya her bir nota için farklı frekans yayılır ve insan bilinci bu frekansları do-la-mi gibi adlandırabileceği müzikal sesler (melodiler) şeklinde kavrar. Kısacası ‘melodiler’ frekanslar ile insan bilinci arasındaki bağlantı sayesinde açığa çıkarlar ve bu yüzden melodiler ne salt frekans ne de salt bilinç alanına aittirler. Aksine her ikisi arasındaki ilişki tarzını ifşa ederler.

Bunun gibi Kur’an, Mushaf ile insan bilinci arasında zamansal olarak kurulan ilişki içinde kendisini ifşa eden bir mekansal gerçekliktir ve ne salt zihin ne de salt Mushaf ile sınırlanabilir. Nasıl ki enstrüman icra edildiğinde veya bir şarkı söylendiğinde müzikal melodiler söz konusu ilişkiler nedeniyle kendilerine özgü bir mekan açığa çıkarıyorlarsa, benzer şekilde Kur’an okunup anlaşıldığında ve eylemler içinde somutlaşmaya başladığında kendi mekanını ifşa eder.

Fark edileceği üzere, yer kavramı daha ziyade bilinç alanı dışında var olabilen nesnelerin durumları ile ilişkili görünürken, mekan varlıklar veya nesneler ile insan bilinci arasında kurulan ilişki sayesinde açığa çıkabilen bir husustur.

Bu analizler açısından bakıldığında Kur’an ve mekan ilişkisi, genel olarak Kur’an’ın inzal olmaya/tebliğ edilmeye başladıktan sonra insanın tarihsel dünyası ile arasında kurulan ilişkilere referansla anlaşılabilecek bir husustur. Sözelimi, Kur’an, bir söz verme/vaatte bulunma, bir çağrı olarak kendisini açığa çıkardığında insanların dikkatini en fazla çeken hususlardan biri Kur’an’ın ‘nereye davet ettiği’ sorusudur. ‘Allah’ın insanlara yönelip onlarla konuşma eylemi’ olarak Kur’an, zaten başlı başına bir diyalogik tarihsel mekanın inşa edilmesi anlamında kritik bir öneme sahiptir. Müşriklerle Hz. Peygamber arasında cereyan eden tartışmalar ve mücadeleler beşerî dünya içinde Kur’an’ın kendisine ait bir mekanının olup olmayacağı

ekseninde cereyan etmiştir. Bu bakımdan Kur'an'a inanma aynı zamanda Kur'an'ın mekanına tanıklık etme, inanmama ise bu mekanı reddetme çabası olarak tezahür etmiştir.

Kur'an'ın dile getirdiği şekliyle Allah'ın vechi (Allah ile yüzleşme), melekler, öte dünya, ölüm sonrası durum, kıssalar, Âdem'in yaratılışı vs. her zaman mekan kavramı ile irtibatlıdır. Görebildiğimiz kadarıyla, Kur'an 'tabiat' dediğimiz gerçekliği ve genel olarak kâinatı 'yer' kavramından daha ziyade 'mekan' kavramıyla bağlantılı olarak ele almaktadır. Kâinatı ve tabiatı 'Allah'ın ayetleri' olarak nitelendirdiği için asla kâinat ve tabiat, günümüz fen bilimlerinin 'yer' kavramı ekseninde ele aldığı şekliyle 'uzay' ve 'tabiat' ile aynı şeyi göstermemektedir. Modern fen bilimleri bilimsel yöntemlerin tatbik edilebilmesine imkân tanıdığı için yer kavramı açısından kâinat ve tabiatı bir 'araştırma nesnesi' şeklinde kendi görüş alanı içine yerleştirmektedir. Dolayısıyla söz konusu yöntemlerin sınırlarını aşan 'mekan' kavramı ile ilgilenmemektedir. Oysa Kur'an, dağlardan, arılardan, bulutlardan, ay ve güneşten söz ettiğinde nispi olarak yer kavramı işe dâhil olsa da, asıl dikkatleri bu varlıkların insan bilinci önünde açtığı mekanlara çeker. Bu yüzden genel olarak bakıldığında Kur'an'da dile getirilen tabiat, fiziksel varlıklar ile insan bilinci arasındaki ilişki tarzları içinde belirginleşmeye başlayan mekanla ilgilidir. Kaldı ki, Kur'an tabiat kavramı içinde belki en fazla insanın tabiatı ve bu tabiatın öte dünyada a'râf, cennet, cehennem, sorgulama, kurtuluş gibi olaylar içinde alacağı biçimlere değinmektedir. Hâsılı Kur'an'ın tabiat kavramı içinde yalnızca bu dünya değil, öte dünya inancı da dâhildir ve tüm manevi varlıkları da kendi içinde barındırmaktadır.

Hız. Peygamber döneminde Müslümanların mekan tecrübeleri kuşkusuz Kur'an ile kurdukları ilişkilere göre farklı boyutlar kazanmıştır. Bu ilişkilerin analizi, Kur'an ve mekan arasındaki ilişkilerin farklı bir açıdan ele alınmasına yol açması anlamında önemli görünmektedir. Müslümanların, henüz Kur'an ile tanışmadan önce, putlar ve fal okları gibi vesileler ile kendileri ile Allah arasında bir mekanın kurulması noktasında arayış içinde oldukları bilinmektedir. Bir başka deyişle, Cahiliye dönemi diye adlandırılan zaman sürecinde insanların kendi yakın geleceklerini öğrenebilmek için Allah ile aralarındaki mekanı kurabilecek vesilelere başvurdukları bizlere bildirilmektedir. Ancak onların temel sorunu Allah ile genel olarak 'yer' kavramına göre biçimlenen bir mekan içinde irtibat kurma teşebbüsleriydi. 'Yer' kavramının sınırlılığı içinde ele alınan mekan kavramı kaçınılmaz olarak Tanrı ile insan arasındaki ilişkilerin de aşırı sınırlandırılmasına yol açmakta,

yani 'yeryüzü' kavramı Cahiliye inancı için beşerî varoluşun nihai sınırlarını da belirlemiş durumdadır. Bu yüzden ölüm sonrası hayat anlayışı Cahiliye inancında pek yer işgal etmemiş görünmektedir. Durum bu olunca, insanın yeryüzündeki hayatı da Allah ile her an yüzleşme anlamında bir mekansal boyuttan uzaktır. Aksine put ve fâl okları gibi hususların açıkça gösterdiği üzere, Allah ile yüzleşmeyi gerektirmeyen bir mekan anlayışına Cahiliye inancı onay vermiş görünmektedir.

Bu yaklaşıma karşı, Kur'an insanın istese de istemese de her an Allah ile yüzleşmekte olduğu şeklinde kesintisiz bir mekan tecrübesi içinde yaşamak durumunda olduğuna dikkat çekerek mekanın 'yer' kavramının sınırlılığından uzaklaştırır. Böylece din dili, yalnızca bir söylem, söz, vaat olmaktan çıkar, 'yer' kavramının sınırlarını sonsuzca aşan bir mekan kavramına insan düşüncesini iletir.

Ne var ki, din dili her zaman paradoksaldır ve bir taraftan sonsuza uzanan mekana işaret ederken diğer taraftan görüş alanını 'an' ile sınırlar. Dolayısıyla din dili, bir taraftan ezeli mekan anlayışına yönlendirirken diğer taraftan insan bilincinin 'az sonra'sını bilemeyecek kadar 'an' ile sınırlı olduğunu hatırlatır. Bu 'zaman' dediğimiz hususun mekanın tecrübe edilmesinde hayli kritik bir rol üstlendiğini söylemenin bir yoludur. Dolayısıyla Kur'an ve mekan ilişkisini 'projeksiyon olarak mekan' ve 'fiili tecrübe konusu olarak mekan' şeklinde iki ayrı düzeyde ele almak gerekmektedir. Kur'an bir taraftan cennette sınırları matematiksel olarak ölçülemez insan hayatına işaret ederken diğer taraftan 'doğru yol'u insanın kendi başına bilemeyeceğini yani az sonrası için en doğru olanın ne olabileceğine insanın asla şimdiden karar veremeyeceğini dile getirir. Bu yüzden 'gaybe iman' noktasında projeksiyon olarak mekan anlayışı işlev üstlenirken, pratik hayatın sınırları içinde fiili tecrübe konusu olan mekanın zaman ile sınırlı bir görüş alanı içinde yakalanabildiğini ima eder.

İlk Müslümanların Kur'an'ın bu paradoksal görünen dili açısından mekanın hep bir soru eşliğinde tecrübe ettiklerini düşünebiliriz. Zira insanın pratik hayat içinde tercihlerini yaparken ve kendince bir karar verip eyleme yönelirken, asla 'en doğru'ya yöneldiğine dair elinde nihai bir kriter yoksa, bu durumda o kesinlik duygusunu bize verebilecek bir öngörülebilir mekana erişemiyor demektir. Dikkat edilirse, pratik hayat içinde 'mekan', olaylar sürecini anlama, gelişen durumlara uygun bir karar verme ve en uygun zamanda eylemleri gerçekleştirme anlamında öngörülebilir bir gelecek tasavvuru ile birlikte açığa çıkmaktadır. Karar verememe, eyleme

geçememe, geleceği öngörmeyi mümkün kılan bir mekansal tecrübeden yoksun olma anlamına gelmektedir.

İlk Müslümanların böylesi bir öngörülebilir gelecek anlamında karşılaştıkları mekan sorununun zamansal olarak çözümlenmesinde Kur'an ayetlerinin ve hadislerin rol oynadığı bilinmektedir. Ancak bu sorunun insanın her an yüzleşmekte olduğu bir kader sorunu olduğu fark edildiğinde neden Müslümanların her zaman 'Allah'tan kendilerine doğru yolu göstermesini istemesi gerektiği' hakkındaki ayetler daha anlaşılır hâle gelmektedir. Bir başka deyişle, yukarıda kısaca dile getirdiğimiz Kur'an'ın paradoksal mekan anlayışı, Müslümanların yeryüzünde mekan tutma tarzını dile getirmektedir. Böylesi bir mekan anlayışının daha önce irdelediğimiz açık uçlu zaman anlayışı ile çok yakın bağlantı içinde olduğuna dikkatleri çekmeliyiz. Nasıl ki açık uçlu zaman, insana özgür olma, sorumluluk üstlenme imkânlarını veriyorsa, benzer şekilde projeksiyon olarak (öngörülebilir) mekan ile fiili tecrübe konusu olarak (öngörülemez) mekan arasındaki gerilim, insana mekanı şekillendirme noktasında bir rol üstlenmesi gerektiğini ima eder. Az sonrasının şimdiden görülememesi, mekanın insanın düşünme, isteme, karar verme, eyleme geçme gibi çabalarıyla şekilleneceğini ima etmektedir.

Bu durum Kur'an ve mekan ilişkisinin salt Kur'an'ın dilsel ya da semantik analizine göre ele alınamayacağını bize açıkça göstermektedir. Kur'an insanın anlama, isteme, karar verme, eyleme geçme gibi çabaları sonucunda bir mekana erişebilmekte yani insan ile tarihsel bağına kurarak anlamını açığa çıkarabilmektedir. Yorum kelimesi ile insanın bu durumuna işaret etmekteyiz. Yani insanın anlama, isteme, düşünme, karar verme gibi çabaları sayesinde yorumlandığı sürece Kur'an anlamını ifşa edebilmektedir. Bu yüzden Kur'an ile mekan ilişkisi her zaman insanın yorumlama tarzına bağlı olarak kurulmaktadır.

Daha açık olarak söylemeye çalışırsak, yorum Kur'an hakkında insanın metnin anlamına ilave ettiği bir şey değil, aksine Kur'an'ın bir metin olarak konuşabilmesi, anlamını açığa çıkarabilmesi için gerekli olan ontolojik zeminin insan tarafından oluşturulmasıdır. Bu zemin her şeyden önce insanın konuştuğu dili, dünyası, pratik hayatıdır. Bu dil ve dünya içinde insan Kur'an metnine yönelmeye, onu okuyup anlamaya ve eylem düzeyinde somutlaştırmaya çalışır. Dolayısıyla yorum, her şeyden önce üzerinde özel olarak düşünülmeden Kur'an ile aramızda kurulan tarihsel ve ontolojik bağ, yani mekandır. Bu bağ sayesinde Kur'an hakkında tarihî,

kelâmî, felsefî vb. düzeyde düşünme gerçekleştiğinde entelektüel ya da reflektif yorum tezahür eder.

Bu yaklaşım açısından şimdi Kur'an ve mekan ilişkisini 'tefsir', 'te'vil', 'muhkem' ve 'muteşâbih' kavramlarını yeniden yorumlayacak şekilde ele alabiliriz.

Tefsir-Mekan İlişkisi

Tefsir, her şeyden önce, Kur'an'ın anlamının beşerî dünya içinde ifşa olması durumudur. Kur'an ile insanın dünyası arasındaki bağların kurulması ve bu bağlar sayesinde Kur'an'ın insanlara konuşan, söz veren, vaatte bulunan, insanları kendi anlam alanına yönlendiren, onlara özgür ve sorumlu olduklarını hatırlatan bir metin hâline gelmesidir. Böylece tefsir, Kur'an metninin insan dünyasında kendisini açabilmesi, insan dünyasına ait olabilmesi ve bu dünya içinde kendi anlam dünyasını teşhir edebilmesidir. Tefsir, bu yönüyle yukarıda sözünü ettiğimiz entelektüel ya da reflektif bir boyut kazanmadan önce, Kur'an metni ile insan hayatı arasında kurulan ontolojik tarihsel ilişkidir. İnsanın özel olarak Kur'an'ı entelektüel olarak yorumlama çabasından önce Kur'an'ın (din dilinin) insana erişmesi durumudur.

Tefsir kavramının söz konusu ontolojik boyutunu daha iyi kavrayabilmek için, 'dil' ve 'dünya' kavramları arasındaki ilişkiye kısaca dikkat çekmek yararlı olacaktır. Her ne kadar bizler beş duyumuz sayesinde fiziksel nesnelerle yüzleşiyor olsak da, gerçekte bu nesnelerle bir 'dünya' tasavvuru içinde karşılaşmamız dil sayesinde mümkündür. Dil, tek tek nesneleri kendilerine verilen ad ya da kelimeler sayesinde bize anlamlı varlıklar olarak göstermektedir. Ancak bunu daima 'dünya' dediğimiz ve asla kendisi nesne hâline gelemeyen bir dinamik bütüncül sürecin farkına varmamızı sağlayarak gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla gündelik ev aletlerinden bilimsel aygıtlara değin her nesne, her zaman dilin sağladığı görüş alanı (dünya) içinde bize anlamı ve işlevi belirlenebilir olarak görülebilmektedir. Fark edileceği üzere, dilin en büyük işlevi, tek tek nesne ya da varlıkların toplamından daha fazla olan 'dünya'ya (anlam dünyasına) sahip olmamızı mümkün kılmasıdır.

İnsan, dili anlamaya ve konuşmaya başladığı zaman itibarıyla bir dünyaya sahip olmaya başlar ve böylece fiziksel dünya (yeryüzü, yer küresi) dâhil her şey insan bilincinde kendisini açmaya başlar. Buna göre, dil, asla tek tek kelimelerin öğrenilmesiyle elde edilemeyecek olan bir

görüş alanının insan bilincinde tezahür etmesine yol açarak onu fiziksel dünya ile anlamlı bir etkileşim içine sokar. Kısacası insan haricî dünyaya entelektüel veya reflektif düzeyde yönelmeden önce dünya insana dil sayesinde erişir.

Tefsir kavramı da buna paralel olarak insanın anlam dünyası sayesinde Kur'an metninin insana erişmesini dile getirir. Bu durum kuşkusuz Kur'an dili ile gündelik dil arasındaki tarihsel etkileşimden kaynaklanmaktadır. Kur'an'ın insanın tarihsel olarak ürete geldiği dil içinde Allah'ın insanlara hitap hadisesi olduğu dikkate alındığında zaten gündelik dil ile Kur'an dili arasında sınırları açıkça çizilebilir bir ayrıştırmanın imkânsızlığı kavranabilir. Kur'an dili, her zaman gündelik dilin bir parçası ya da boyutu olarak 'konuşma' eylemine dönüştüğünde, insanın dünyasının yeniden ve bu dil kullanım tarzının sonucu olarak daha farklı açılardan tezahürü söz konusu olur. Dolayısıyla tefsir kavramı, insanın kendi dünyası ile yeniden yüzleşmesi hadisesine işaret eder.

Nasıl ki dili kavrarken dünyayı, dünyayı kavrarken dili anlıyorsak, buna paralel olarak dünyayı kavrarken Kur'an dilini, Kur'an dilini kavrarken dünyayı anlarız. Kısacası tefsir kavramı, Kur'an dili ile beşerî dünyanın ayrıştırılamaz birlikteliğine dikkat çekerek bizi daima 'tek tek ayetlerin anlamı' ile sınırlanamayacak olan bir mekana yönlendirir. Bu mekan, az önce dile getirdiğimiz şekliyle, görüş alanı ya da görüş ufkudur ve diğer tüm mekansal tasavvurlar bu genel mekan içinde ortaya çıkabilirler. Bir başka deyişle, Kur'an insanın kendi dünyasını yeniden yorumlamasına yol açacak şekilde dünyanın bir parçası hâline geldiğinde, görüş ufku ya da alanı revize olmaya, dönüşüm geçirmeye başlar. Bir kez bu dönüşüm gerçekleşmeye başladığında kaçınılmaz olarak görüş alanı içindeki tek tek nesne ya da varlıkların anlamları da dönüşmeye başlar. Tefsir, bu yüzden, insanın görüş alanının ya da ufkunun dönüşümü, revize olması yani doğrudan tek tek nesne ya da varlıkları görünür kılan en geniş mekansal kavrayışın yeniden biçimlenmeye başlamasıdır.

Te'vil-Mekan İlişkisi

Kanaatimizce te'vil kavramı bu noktada kendi anlamını ifşa etmeye başlar. Te'vil kavramı, bir şeyi 'kendi başlangıcına sevk etme' yani 'gerçeklik düzeyine' erdirmeye anlamına gelir. Bir rüyanın gerçekleşmesi, bir vaat ya da sözün tutulması Kur'an'da te'vil kavramının en belirgin kullanım tarzları olarak karşımıza çıkarlar. Metafiziksel ve tasavvufî düşünme biçimi, her

şeyin Allah'ın bilincindeki boyutunu 'en gerçek' şeklinde ele aldığı için te'vil kavramını metafiziksel, mistik alana geri dönüş süreci olarak beşerî dünyanın sınırlarının ötesine taşımak istemiş görünmektedir. Ancak biz Kur'an'ın yaşayan, tarihsel bir anlam dünyası olan insan varlığına yöneldiğini, bu insanı dönüştürmek için onun dünyasını dönüştürmeyi amaçladığını kabul ederek te'vil kavramını, insanın eylemleri içinde Kur'an'ın anlamının somutlaşması yani tarihsel bir gerçekliğe dönüşmesi olarak anlamaktayız. Te'vil, Kur'an dilinin, salt zihinsel bir düzeyde kalmayıp, insanın duygusunda, davranışlarında, sosyal alandaki eylemlerinde somutlaşmaya başlaması yani kendi gerçekliğine erişmesi durumudur. Böylece o, Kur'an'ın tarih alanında belirgin bir etki alanı oluşturmaya, tarihî sürecin aktif bir unsuru hâline gelmeye başlamasıdır.

Bizim yaklaşımımızın tefsir ve te'vil kelimelerini –felsefî terimlerle söyleyecek olursak, tümel ve tikel arasındaki ilişkiyi hatırlatır biçimde– dünyanın değişimi ve eylem tarzlarının değişimi şeklinde bir ilişkiye soktuğu fark edilebilecektir. Tefsir en temelde insanın anlam dünyası ile ilgiliyken, te'vil, bu dünya içinde gerçekleşen tek tek insan eylemleri ile ilgilidir. Bu durum bir bakıma, insanın genel müzik dünyası içinde belli bir eseri enstrüman veya vokal olarak seslendirmesine benzemektedir. Müzik dünyasının olmadığı yerde tikel bir müzik eseri, tikel bir müzik eserinin olmadığı yerde müzik dünyası kendi başına açığa çıkabilecek hususlar değildir. Hakeza, futbol dünyası içinde bir oyuncunun tüm enerjisini ve yeteneğini kullanmaya çalışarak futbol oyununu icra etmesi de konunun anlaşılması için iyi bir örnek teşkil edebilir. Bu yüzden, bizler te'vil kelimesini Kur'an'da sık sık dile getirilen 'Salih amel' yani insanın en sahih boyutuna erişebileceği eylem tarzları ile birlikte ele almaktayız. Salih amelin, insanın dünyasını ve Kur'an'ı aktif (somut) biçimde yorumlama hâli olduğunu dikkate aldığımızda te'vilin insanın dünyasının ve Kur'an anlayışının aktif bir yorumu olduğu fark edilebilir.

Bu açıdan bakıldığında te'vil, sadece Kur'an'ın tarihsel dünyada somutlaşması yani insan eylemleri içinde kendisine mekan edinmesi değil, aynı zamanda insanın kendisini tarihsel dünyaya yansıtması ve varlığını yayma durumudur. Camilerin mimari birer unsur olarak inşası, müziğin dinî referanslarla dış dünyada kendisine mekan açabilmesi, ev ve sosyal alanlardaki fikhî düzenlemeler, insanlığın hayrına olabilecek eğitim, öğretim, hastane, yardım kuruluşlarının teşekkülü vs. te'vil kavramının birer tarihsel tezahürdürler. Kısacası te'vil, mekanın tarihsel görünürlük

kazanması, tikel bir gerçeklik olarak kendisini açığa çıkarması, insan varlığının ve anlam dünyasının tarih içinde farklı gerçeklikler formunda tezahürüdür. Böylece o, Müslümanların yeryüzünde kendi dünyalarını inşa etmeleri, yeryüzünü imar etmeleri, yeryüzünde farklı bir tarzda ikamet etmeye, yerleşmeye başlamaları, şehir ve medeniyet formları içinde İslâm'ı görünür hâle getirmeleridir.

Muhkem-Muteşâbih ve Mekan İlişkisi

Bu bağlamda yine Kur'an dilinde kritik öneme sahip 'muhkem' ve 'muteşâbih' kelimelerine yönelebiliriz. İslâm düşünce geleneğinde 'muhkem' kelimesinin anlamı açık ve tartışma götürmez ayetlere referansla ele alındığı bilinmektedir. Buna mukabil muteşâbih kelimesinin, anlamı muğlak, mecaz ve sembolik ifadelere sahip görünen ayetlere referansla ele alındığı görülmektedir. Bu yaklaşım biçimi, Kur'an'ın bir kısmının muhkem, bir kısmının muteşâbih olduğuna işaret eden Kur'an ayetine dayanıyor görünmektedir.

Ancak burada 'Kur'an' kelimesi, kendi başına gerçekliği olan bir kitap, nesne, varlık şeklinde ele alındığı sürece, bu kitap, nesne, varlık 'içinde' duran ve ayrıştırılabilir iki ifade biçimi olarak muhkem ve muteşâbih kelimelerinin yorumlandığına tanık olmaktayız. Ne var ki, Kur'an, ancak anlaşıldığı, yani dünya ile bağı kurulduğu sürece bizim bilinç alanımızda, görüş ufkumuzda açığa çıkabilen metin olarak ele alındığında muhkem ve muteşâbih kelimelerinin 'orada duran' iki farklı şey ya da nesne gibi naif bir realizm içinde anlaşılamayacağı açığa çıkmaktadır. Zira Kur'an, ancak okunup anlaşıldığında açığa çıkan bir metin ise, bu durumda muhkem ve muteşâbih kelimeleri aynı zamanda insanların varlık tarzını, dünyaya yönelme biçimini, insanın Allah ile canlı ilişkisini dile getirmeye başlamaktadır. Bu açıdan baktığımızda, muhkem kelimesi insanın kararlı, iradesi güçlü, bilinçli ve amaçlı bir şekilde bir anlam dünyasına sahip olma durumuna işaret etmeye başlamaktadır. Kısacası o, Kur'an metni ile insan arasında kurulan güçlü ve belirgin bir anlam ilişkisidir.

Bir yönüyle o, Allah'ın davetine, sözüne, açık alana çağrısına karşılık olarak insanın müspet ve kararlı bir cevap vermesini ve verdiği cevabın arkasında durmasını ima eder. 'Elestü bi-Rabbikum' sorusuna insanın 'Bela' demesini ve bu cevabı sayesinde kendi konumunu, duruşunu, yöneliş tarzını belirginleştirmesi yani kendisine özgü bir mekan oluşturmasını dile getirir. Zaten Kur'an ayeti, salt linguistik olarak 'muhkem' olabilecek bir

‘şey’ değildir. Aksine o, insanın anlama, yorumlama, eylem gerçekleştirme gücü sayesinde anlamın yani işaret ettiği hususun belirginleşebileceği bir dilsel ifadedir. ‘Muhatap’ın varlığını ve yöneliş biçimini dikkate almaksızın, Kur’an metni diye tasavvur edilen bir dilsel birim içinde muhkem ya da muteşâbih kelimelerinin gösterdiği tek tek ifadeleri aramak her şeyden önce paradoksaldır. Zira Kur’an’ın bir kısmının muhkem bir kısmının muteşâbih olduğuna değinen ayetin kendisinin muhkem ya da muteşâbih olduğu şeklinde bir soru içinden çıkılmaz bir kısır döngü ya da paradoksa yol açabilecektir. Oysa söz konusu ayet, zaten doğrudan Kur’an ile insanlar arasında kurulmakta olan ilişkilere referansla bu ilişkilerin bazen kararlı ve bazen kararsız olduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla muhkem ve muteşâbih kelimelerini insanın iki farklı mekan oluşturma tarzına nispetle insanların davranışlarının bir kısmını onaylama ve bir kısmını eleştirme anlamında ‘reflektif’ düzeyde kullanmaktadır. İnsanların kendi gerçekliklerini ‘görmelerini ve üzerlerinde düşünmelerini’ sağlamaya yönelik biçimde insanı kendisine iade eden, insanı kendisini revize etmeye sevk eden bir anlam dünyası muhkem ve muteşâbih kelimeleri ile açığa çıkmaya başlamaktadır.

Bu yüzden muhkem kelimesi, daha ziyade insanın tefsir ve te’vil bağlamında kararlı bir dünya ve amaçlı bir eyleme sahip olmasına referansla ‘sağlam bir mekan’ oluşturma durumuyla ilgili görünmektedir. Buna mukabil muteşâbih kelimesi insanın kararsız, anlamı muğlak ve amacı belirgin olmayan bir dünya ve eylem tarzına sahip olmasıyla kararsız bir mekan içinde durmaya çalışmasını dile getiriyor görünmektedir. Dolayısıyla her ikisi, insanın Allah ile yüzleşme eylemi noktasında Allah’a verdiği sözü tutup tutmaması, yapması gerekene yönelmek yerine, dilin bir araç hâline getirilerek kendi kararsızlığına bir örtü ya da maske olmaya zorlanması durumunu açığa çıkarmaktadır.

Ancak, görebildiğimiz kadarıyla, muhkem ve muteşâbih kelimeleri yukarıda sözünü ettiğimiz durumla sınırlanamayacak bir başka alana dikkatlerimizi çekmektedir. Bu alanın kavranabilmesi için öncelikle dilin en genel iki tezahür biçimi olan ‘nesir’ ve ‘şiir’ kelimelerine biraz odaklanmakta yarar vardır. Kısa bir analiz yaparsak, ‘nesir’, düzeni, mantıksal ilişkiyi, projeksiyonu yani geleceğe dair öngörülebilirlik durumunu kendi içinde ifşa edebilen bir dil kullanım tarzıdır. Bu özelliği nedeniyle felsefe, hukuk, ekonomi, teoloji, fen bilimleri daima ‘nesir’ içinde dile getirilirler. Nesir, bir cümlede kullanılan farklı kelimelerin belirlenebilir bir anlam alanını oluşturacak

şekilde organizasyonudur. ‘Belirlenebilir’ varlık anlayışını ön plana çıkaran tüm düşünce ve bilim yapma tarzları nesir alanı içinde yer almışlardır.

Buna karşılık, şiir düzen, mantıksal ilişki, öngörülebilirlik gibi hususları kendi içinde barındırmayan, dolayısıyla açıkça belirlenemezlik ortamına dikkatleri çeken bir başka dil kullanım tarzıdır. Genel olarak sözel sanatlar, klasik dünyada ‘şiir’ kelimesi ekseninde açığa çıkan farklı dil kullanım tarzı içinde var olagelmışlerdir. Metafiziksel düşüncenin nesre yönelmesine karşılık tasavvufi düşüncenin şiir eksenli dil kullanım tarzına yönelmesi belirlenemez varlık tasavvurunun bir sonucudur.

İmdi, nesir ve şiir kavramlarının insanın varlık karşısındaki iki farklı duruş biçimini ya da varlığın bize iki farklı biçimde görünmesini dile getirdiği fark edilmektedir. Sözelimi bir taraftan tabiat kanunlarının kararlılık durumu ile insanın hastalık, sağlık, ölüm, aşk, nefret gibi hususlar bağlamında kararsız bir varlık olarak yaşaması bu iki dil formunun nereye tekabül ettiği hakkında bir fikir vermektedir. Tabiat kanunlarının öngörülebilirliği ile insanın ne zaman öleceğinin öngörülemezliği arasındaki derin zıtlık ve gerilim, ifadesini nesir ve şiir formlarında açığa çıkarır. Yine insanın kimi zaman çok derli toplu, düzenli ve hiyerarşik görünen anlam dünyasına sahip olmasına rağmen bir travmatik durum nedeniyle tüm düzenini kaybedebilmesi, anlam dünyasını yitirebilmesi her iki dil kullanım tarzının neden önemli olduğunu bize gösterir.

Kanaatimizce, Kur’an bir taraftan öngörülebilir bir gerçeklik alanına dikkat çekerken diğer taraftan gerçekte hiçbir şeyin tamamen öngörülebilir olmadığını dile getirmektedir. Bir taraftan sünnetullah olarak tabiatı ele alırken diğer taraftan kıyametten, her şeyin kararsız bir duruma erişeceğinden söz eder. Bir taraftan yapılması gereken davranışlara işaret ederken diğer taraftan hangi davranışın Allah katında makbul olduğunun insan tarafından peşinen bilinemeyeceğini dile getirir. Kısacası insana hem öngörülebilir hem de öngörülemez bir gerçeklik alanı içinde yaşadığını hatırlatır.

Bu yüzden, felsefî açıdan bakıldığında muhkem, varlığın aklen öngörülebilir (belirlenebilir), muteşâbih ise varlığın aklen öngörülemez (belirlenemez) yönleriyle bizi yüzleştirmeye çalışır. Kur’an metnini, insanın dünyasının ve eylemler alanının iki temel boyutuyla ilişkili olarak aynı anda hem muhkem hem de muteşâbih olarak yorumlamak gerçekçi görünmektedir. Burada yorumlama kelimesini insanın dünyasına referansla Kur’an ile kurduğu bağ olarak ele aldığımızı tekrarlamalıyız. Buna göre,

insanın ‘hiç ölmeyecekmiş gibi’ ve ‘yarın ölecekmiş gibi’ şeklinde hadiste dile getirilen iki farklı düşünme biçimi içinde bir gerçeklikle bağ kurma çabası, aynı varlığa ya da konuya hem muhkem hem muteşâbih bir mekanda var olarak yaklaşılabildiğimizi ima eder. Kısacası muhkem şimdinin kararlılığı, muteşâbih az sonrasının öngörülemezliği şeklinde daima bir gerilim alanı içinde var olduğumuzu ima eder. Bu durum, insanın Allah ile yüzleşmesinin salt kendi tasavvuruna bağımlı olarak gerçekleşemeyeceğini dile getirmenin bir başka yoludur.

Bu yazıda dile getirmeye çalıştığımız yaklaşımımızı kısaca derleyecek olursak, Kur’an dili, zaman, mekan ve okur (muhatap) kavramları bu kavramlardan sadece birini ya da birkaçını merkeze almaya çalışarak anlaşılabilir hususlar olarak görünmemektedir. Her bir kavram anlaşılacak için diğerlerinin sağladığı görüş ufkuna muhtaçtır ve bu yüzden hiçbir kavram açıkça nesneleştirilebilir ve peşinen bilinebilir bir ‘şey’i dile getirmez. Aksine her biri arasında tarihî süreç içinde dinamik olarak kurulagelen ilişkiler ağı ya da mekanlar sayesinde bizler her birinin katkıda bulunduğu bir anlam dünyası içinde yer alırız. Bu durum aynı zamanda Kur’an metnini neden insanın kültürel tarihsel dünyasının sınırlarını aşacak şekilde yorumlayamadığımızı da dile getirir. Kanaatimizce tüm metafiziksel, kelâmî, tasavvufî, tarihselci vs. Kur’an yorumları gerçekte insanın tarihsel dünyasının sınırları içindedir. Onlar, sadece belli bir kavramı merkeze alarak diğerlerini araka plana ittikleri sürece tarihsel anlam dünyasının sınırlarını aştıkları izlenimini oluşturmaktadırlar. Oysa bu izlenimin kendisi zaten tarihsel anlam dünyamızın bir parçasıdır. Kur’an ‘bu dünya’da ve ‘bir dünya’ya sahip insan varlığını muhatap alır ve onu dönüştürmeye çalışır. Dolayısıyla dünyayı ve insanı dönüştürebildiği ölçüde kendisini tarihsel bir gerçeklik hâline getirir. Böylece hem insanı hem de kendisini açık uçlu yani zaman, mekan ve okur kavramlarının ortaklaşa varolabildiği bir geleceğe hazırlar.

Oturum Başkanı: Sayın Tatar’a teşekkür ediyoruz.

Şimdi, Prof. Dr. Zeki Özcan ve Doç. Dr. Aydın Işık bu tebliği müzakere edeceklerdir.