

MURÂD-I İLÂHÎNİN ANLAŞILMASI VE YORUMLANMASI İLE İLGİLİ ONTOLOJİK ZORLUKLAR

Mehmet DEMİRCİ
Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
mdemirci@erciyes.edu.tr

Öz

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması, başka bir ifadeyle murad-ı ilahîyi anlama çabaları, İslam geleneğinde tefsir ilminin ana mevzuunu teşkil etmektedir. Allah ile insan arasındaki ontolojik fark, murâd-ı ilâhînin insan tarafından anlaşılabilmesini zorlaştırmaktadır. Bu yüzden, tefsir ilminin tanımı yapılırken sonunda "beşerin gücü ölçüsünde" kaydı ilave edilmiştir. Bir sözü anlamının ve yorumlamanın dilsel bir yönü bulunmakla birlikte onun bu yönünü de kuşatan varoluşsal bir yönünün bulunduğu gerçeğinden hareketle, te'vil faaliyetinin metafizik boyutlarının olduğu söylenebilir. Bu metafizik boyutu anlayabilmek, varoluşsal bir birliğe ulaşmaktan geçmektedir. Murâd-ı ilâhînin varoluşun bütün boyutlarını kuşatan bir biçimde tezahür etmesi, vahye mazhar olan Peygamberlerde ortaya çıkan bir durumdur. Vahye mazhar olmayan diğer insanların İlahi Kelam'ın muradına varoluşsal düzeyde nüfuz edebilmeleri, tekamüle doğru bir varoluş sürecini gerekli kılmaktadır. Bu nedenle, bu seviyedeki bir anlama, kâmil insanî bir düzeyde gerçekleşir. İnsanın Allah Kelamına bu derecede nüfuz etmeye çalışması, murâd-ı ilâhînin anlaşılmasında ontolojik birliğin gerçekleştirildiği bir seviyeyi gerektirir. Orada konuşan ile dinleyen arasındaki ikiliğin ortadan kalkması, başka bir ifadeyle, izafi varlığın mutlak varlıkta yok olması söz konusudur. Bu, vahdetin tam anlamıyla gerçekleştiği hakka'l-yakîn mertebesini ifade etmektedir. Bu makalede, önce Kur'an-ı anlama yolunda ön plana çıkan bazı kavramlara açıklık getirdikten sonra, yorum ve anlama konularına yer verilecektir. Daha sonra, Kur'an'ı anlama konusunda geçmişten günümüze süregelen iki aşırı yorum tarzına işaret edilecektir.

Anahtar kelimeler: Kur'an, tefsir, yorum, hermeneutik, varoluşsal.



ONTOLOGICAL DIFFICULTIES OF UNDERSTANDING THE DIVINE PURPOSE

Abstract

Understanding and interpretation of the Qur'an, in other words, the efforts to understand the divine purpose, constitute the main subject of Tafseer in the Islamic tradition. The ontological difference between God and man, makes the divine purpose difficult to understand for man. Therefore, while Tafseer is being defined, the phrase "human capacity" is added. Although there is a linguistic aspect of understanding and interpretation, starting from the fact that it has also a existential aspect embracing this

aspect, it can be said that there is metaphysical dimensions of al-tavil. To understand metaphysical dimensions is accomplished by way of an existential unity. The manifestation of the divine intention in a way encompassing all aspects of existence is a situation arising in lifes of prophets to whom directly addressed. The penetration of the others people to whom revelation is indirectly addressed requires an existential process. Therefore, an understanding at this level actualizes in perfect humanitarian level. Our efforts to penetrate the divine word requires the level in which ontological unity is realized. In this level, the disappearance of duality between the speaker and listener, in other words, being got lost the relative existence in the absolute existence is in question. This expresses the level in which the full unity (haqq al yakeen) is actualized. Firstly in this article after some of the concepts needed to understand the Qur'an is explained, it will be made room for the interpretation an understanding topics. Afterwards it will be refered to two overinterpretations lasting from past to present.

Keywords: Qur'an, tafseer, exegesis, hermeneutics, existential.



1. GİRİŞ

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması, tefsir ilminin ana mevzuudur. Kast edilen, arzulanan, istenilen şey anlamına gelen "murad" kelimesi söz konusu olduğunda zorunlu olarak, (konuşan) "mütekellim", "söz" ve "maksat" kelimeleri de gündeme gelir. "Murâd-ı ilâhî" terkibi ise sıradan bir "mütekellim" in sözü ve maksadı olmaktan öte, özel bir kullanım olup, dini ilimlerin pek çoğu ile ilişkili olmakla birlikte, özellikle müstakil bir ilim dalının anlama ve keşfetme faaliyetinin konusunu teşkil etmektedir. Burada "mütekellim" Yüce Allah (c.c.), "söz" ise onun Yüce Kelamı'dır; ortaya çıkarılmaya çalışılan "maksat" da "murâd-ı ilâhî" dir.

Durum böyle olunca, insanlar arasındaki iletişimde bile bir sorun olan "anlama" konusu, Allah Kelâmının anlaşılması seviyesinde daha farklı bir boyut kazanmaktadır. Çünkü vahyin ilk alıcısı ve beyan edicisi konumunda bulunan Peygamber (sav)'e, nazil olan ayetlerin özel ve genel murâdının ne olduğu sorulup, cevabı ondan alınmadığı müddetçe, Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanmasında çeşitli delalet ve çıkarımlar hep var olmaya devam edecektir.¹

Murad-ı ilahînin birinci elden öğrenilmesindeki bu zorluğu Zerkeşi, Kadî Şemseddin Huveyyi'den naklen şöyle anlatır: Tefsir ilmi hem zor, hem de kolay bir ilimdir. Bu zorluğun birkaç yönü vardır ki, en belirgin olanı şudur: Kur'an, darbı mesellerin ve şiirlerin aksine, maksadı kendisinden dinlenilerek öğrenilecek ve kendisine ulaşılacak bir "mütekellim" in sözü değildir. Çünkü insan, bir "mütekellim" in maksadını ya doğrudan ondan veya ondan duyan birisinden dinleyerek bilebilir. Hâlbuki Kur'an tefsirinin kesinlik ifade eden örnekleri, ancak Resulullah'tan (sav) işitmekle

¹ Mustafa Ünver, "Murâd-ı ilâhîye Ulaşma Çabası Ekseninde Kıyâme Suresi 16-19'un Komşu Ayetlerle İlgisizliği Vehmi Üzerine Bir Mülâhaza", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 2003, Sayı: 14-15, s. 208.

bilenebilir ki, bu da az miktardaki ayetler için geçerlidir. O halde, murâd-ı ilâhî hakkında ancak bir takım işaretler ve deliller yardımıyla çıkarımda bulunulabilir. Bunun böyle oluşundaki hikmet, Allah tealanın kullarından Kitabı hakkında düşüncelerini dilemiş olmasıdır. Dolayısıyla, Allah (c.c.), Nebisine kendi murâdını, başka yorumların önünü kapatacak şekilde beyan etmesi yönünde bir emir vermemiştir.²

Murâd-ı ilâhî, büsbütün açık edilmemiş olmasına rağmen, Kelamullah'ın manalarının bir kısmı açıklanıp beyan edilmiştir. Kur'an'a ilişkin bu nitelikteki açıklama biçimi, gelenekte "tefsir" kavramıyla ifade edilir. Böyle bir açıklamayı kesinlik derecesine yükselten nitelik ise, Allah'ın (Kelam'ın sahibinin) maksadının ne yönde olduğuna ilişkin kesin ifadeler kullanılmasıdır. Bu nitelikteki bir beyan, "Zikir" in yetkili beyan edicisi olan Peygamber'e (sav) ait olabilir. Sahabe, vahye mazhar olan Peygamberle birlikte bulunmuş ve onun murâd-ı ilâhîye ilişkin açıklamalarına şahit olmuştur. Onların bu şahitlikleri dolayısıyla olsa gerek ki, "tefsir sahabeye aittir" sözü meşhur olmuştur. Bu sözün ardından ise "te'vil fukahaya aittir", ifadesi gelmektedir. Tefsir denilen sınırlı açıklama biçiminin sonrakiler tarafından ileri bir aşamaya taşınması te'vidir. Burada, verileden verilmeyene, bilinenden bilinmeyene, manadan maksada, sözden öze doğru -ilerde ayrıntılı olarak söz edeceğimiz gibi- ontolojik bir intikal söz konusudur. Bu intikalın sağlıklı gerçekleşmesi için fakih (derin kavrayış sahibi) seviyesinde bir birikim gerekmektedir.

Te'vil fukahaya aittir sözü bu açıdan önemli bir noktaya işaret etmektedir. Buradaki fıkıh kelimesi, şer'î ilimler içindeki fıkıh terimine nispetle daha üst düzey bir anlamayı temsil etmektedir ki, bunun bağlamı aslında "dinde fakihleşmek" tabiriyle ifade edilegelmiştir. Murâd-ı ilâhînin anlaşılması ve keşfedilmesi hedefi, gelenekte birbirini tamamlayan tefsir ve te'vil faaliyetleri çerçevesinde icra edilmiştir.

Murâd-ı ilâhîyi böyle üst düzeyden anlama ve keşfetme faaliyeti, bünyesinde bazı ontolojik zorluklar barındırmaktadır. Bu makalenin konusu, murâd-ı ilâhînin anlaşılmasındaki ontolojik zorlukların mahiyetinin araştırılmasıdır. Burada "murâd-ı ilâhînin anlaşılması" ifadesiyle derin ve ileri düzeyde bir anlamadan söz edilmektedir. "Ontolojik zorluk" ifadesiyle İslam geleneğinde Gazali, İbn Arabi ve Molla Sadra; Batı geleneğinde ise Gadamer ve Heidegger tarafından dile getirilen anlamının varoluşsal yönünden söz edilmektedir.

Bu çalışmadaki amaç ise murâd-ı ilâhîye ulaşma çabasını farklı bir yönden; ontolojik yönden izah etmek; söz konusu zorlukların neler olduklarına dikkat çekmek; bu sorunu aşmak için izlenmesi gereken metotlara ışık tutmaktır.

² Bedreddin ez-Zerkeşi: *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut 1957, I/16.

2. YORUMUN KAÇINILMAZLIĞI

Öncelikle, Kur'an'ın yorumlanması konusuna ve bu konudaki başlıca yaklaşımlara kısaca işaret etmek istiyoruz.

Yorum kelimesi, bazen teknik anlamda "te'vil" yerine, bazen de genel olarak yorumlama faaliyetini kapsamak üzere kullanılmaktadır.³ Dinî metinler söz konusu olduğunda özellikle yorum kelimesinin tefsir ve te'vil faaliyetlerin bütününe işaret ettiği söylenebilir.

Bu çalışmada geçen yorum ifadesiyle, genelde dini metinlerle ilgili olan "te'vil" kelimesi kastedilmektedir. Ancak kelime, zaman zaman umumi anlamda da kullanılmıştır.

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması sürecinde etkin olarak kullanılan kavramlardan birisi, Tefsir kavramı olup lügatte "keşfetmek, açığa çıkarmak" demek olan *el-fesr* mastarından türemiştir; "taklib" yoluyla *es-sefr* kökünden gelmiş olabileceğine de dikkat çekilmiştir.⁴ Ulema dilinde⁵ ise tefsir, "Kur'an'ın manalarını açığa çıkarmak ve maksadını da beyan etmektir." Kafiyeçi, tanımdaki iki unsura dikkat çeker: Bunlardan biri mana, diğeri de maksat'tır.⁶

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması sürecinde etkin kavramlardan birisi de te'vil'dir. Aslına dönmek anlamına gelen e-v-l kökünden gelen te'vil kelimesi, "bir şeyi kendisinden arzulanan gayeye doğru götürmek" anlamına gelir.⁷ Ulema dilinde te'vil, (Kitap, sünnet gibi) asıllarda

³ "Nassları yorumlama faaliyeti anlamındaki "te'vil" in, Müslümanların on ört asrı aşkın ilmi geleneğinde üç varyasyonu mevcut olup, bu varyasyonlar aslında üç ayrı bilgi sisteminin ürünüdür." İfadelerinde böyle bir kullanım mevcuttur. Bakınız: Mustafa Öztürk, "Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", *Bilimname*, II, 2003/2, s. 180.

⁴ Süleyman Kafiyeçi, *Et-Teysir fi Kavâidi İlmî't-Tefsir* (tah. Nasır b. Muhammed el-Matrûdî), Dimeşk 1990, s. 123; *es-sefr* köküne uygun olarak Kafiyeçi şu örneklere yer verir: *Esfere's-subh*; Hava iyice ağardı; *Sefereti'l-mer'ete an vechihâ*; Kadın yüzündeki örtüyü açtı ifadeleri gibi. Kelimenin kökündeki açığa çıkarmak anlamına uygun olarak yolculuk/seyahat *sefer* olarak adlandırılmıştır. Çünkü yolculuk esnasında kişni gerçek huyu açığa çıkar denmiştir. Kafiyeçi, *et-Teysir*, s. 124.

⁵ Ulema dili olarak ifade ettiğimiz husus, klasik kaynaklarda "örf" olarak yer almaktadır. "Örf, en açık ve kestirme ifadesi ile dini ilimlere tekabül etmektedir. Bu anlamda ilimler, her ne kadar nassa dayansalar, bir dil içinde ifade edilseler ve insanlar tarafından anlaşılabilir, yani "ma'külü'l-ma'na" olsalar da, Din'in kendisi olmadıkları gibi, dil ve ma'külât da değildir. Bunlar Din ile hayat arasında, sonuncusunu düzenlemek üzere, kendilerine mahsus bir dilde, yani ıstılahları vasıtası ile, herkes tarafından anlaşılabilir bir şekilde ifade edilen bir irtibat şeklidir." (Tahsin Görgün, "Klasik Anlama Yöntemlerinin İmkan ve Sınırlılıkları", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı*, Ankara 2004, s. 313)

⁶ Kafiyeçi, *et-Teysir*, s. 124.

⁷ Rağib el-İsfahanî, *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, Beyrut 2005, s. 40.

kastedilmiş olduğu düşünülen bir maksada uygun olarak lafzı muhtemel/potansiyel anlamlarından birisinde kullanmaktır.

Mesela birisi: “bir delili (aslı) referans göstermek suretiyle “Rahman arşa istivâ etti” ayetinde geçen “istivâ” kelimesinden maksat, (kanaatimce) “istîlâ” etmektir, diyerek söz konusu kelimeyi lafzın bünyesindeki potansiyel anlamlardan birisi olan “istîlâ” anlamında kullanmış olsa, bu şer’î bakış açısı çerçevesinde yapılmış bir te’vildir. ⁸ Ancak herhangi bir delili referans göstermeksizin “istiva”dan maksat istikrar/yerleşmektir, derse, böyle bir açıklamada yorumcu sadece kendisini referans göstermesi dolayısıyla, bu, yorum ve te’vilden ziyade salt kişisel bir görüştür.” ⁹

Yorum, nassın zahirinden çıkıp, nassın derinliklerine nüfuz etmektir. Nassların üzerinde düşünerek, onları, köklerinin bulunduğu bağlama yerleştirmek ve bu yolla onların neye, niçin delalet ettiğini saptamaktır. Bu anlamda yorumlama etkinliği daima “ifadede kastedilene” yönelir, ifadenin kendisine değil.¹⁰

Yorumun kaçınılmazlığı ve ona olan ihtiyaç bağlamında şunlar kaydedilebilir: Yorum, devam eden bir hayat sürecinde kendi varlığını idrak eden bir zihin tarafından gerçekleştirilir. Bu işlem, insani oluşun bir parçası olup hayatın getirmiş olduğu boşluğun doldurulması çabasıdır. İnsani oluştaki bir yenilenme ihtiyacının neticesidir. Bu bakımdan yorum, insan olmanın kaçınılmaz bir sonucudur, denebilir.

Yorumun seyri iki yönlü olabilir: Yapısal veya zamansal. Yapısal yorum, lafız ve metin seviyesinde olandır. Zamansal yorumda ise, yorum ihtiyacına neden olan asıl etken zamanın ilerleyişidir. İlerleyen zamanla birlikte muhatapların değişmesi söz konusu olduğu için, Kur’an’a yönelik hususların muhataplara yorum düzeyinde tekrar ulaştırılması gerekmektedir. Veya farklı zaman dilimlerinde yaşayan muhatapların varlığı, varoluşu kendi tecrübeleriyle yeniden yorumlama ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Aslında zamana bağlı olarak hissedilen bu yorum ihtiyacı, İslam’ın ilk asrında kendisini göstermiştir. Bunun böyle olacağını bizzat Peygamber (sav) öngörmüş ve buna yönelik olarak henüz küçük yaşta olup gelecek kuşakta yaşayacak olan İbn Abbas’a (ra) yorum gücüne kavuşması yönünde bizzat duada bulunmuştur.

Zamansal nedenlerden ötürü Kur’an’ın sonraki kuşaklar tarafından kendi bağlamı dâhilinde anlaşılması ve ona göre yorumlanmasının önünde bir takım zorlukların bulunduğu bir gerçektir. Dini bilgi farklı bir kültür ortamına taşındığında anlama sorunu daha derinleşir. Özellikle temel malzemenin olduğu dönemden uzaklaşıldıkça, yani tarihi mesafe açıldıkça

⁸ Kafiyeçi, *et-Teyisir*, s. 125.

⁹ Kafiyeçi, *et-Teyisir*, s. 131.

¹⁰ Mevlüt Erten, “Kur’an’a Yaklaşımda Bilgi Yorum İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum 2002, Yıl: 6, Sayı: 10, s. 35.

sosyal düşünce yapısındaki değişime bağlı olarak metnin anlaşılma sorunu daha da kronikleşir. Bu bağlamda, söz konusu bilginin çift çeviriye (double translation) tabi tutulması bir öneri olarak sunulabilir. Birinci çeviri iki dil arasındaki engelin aşılmasını sağlarken diğeri ise, oluşan tarihsel veya kültürel mesafeyi kapatmaya yardımcı olur. Bu ikincisinde mekanizma, olayın yaşandığı döneme veya çevreye geçiş yapmak ve onu kendi dinamikleri içinde anlamak ve bu keşfedilen espriyi yaşanan güne ve ortama sahih olarak taşımak şeklinde işler.¹¹

Yorumdaki bu yapısal ve zamansal dönüşümü aşma girişimi, “te’vil” kelimesinde “evvelkine irca etme” anlamında ifadesini bulmaktadır. Te’vil veya yorum, dilsel varlığın zihinsel süreçten geçirilmesi, onun bu boyutta tekrar idrak edilmesidir. Te’vil edilmezden önceki durum dikkate alındığında zihinsel olan dilsel olanı öncelediği için buradaki süreç, aslen zihinsel olana doğru bir geri dönüşü yani lügat anlamında te’vili/evvelleştirmeyi öngörmektedir. Dilsel varlığın “mütakellim”in zihnindeki maksada uygun hale getirilmesi anlamında bir zihinsel süreçtir yorum.

Bu dönüşüm süreci etimolojik olarak te’vil teriminde “geri döndürmek” veya bir şeyi kaynağına götürmek olarak ifadesini bulur. Dolayısıyla edebî bağlamda te’vil, metnin derunî sırlarının aslî anlamına ulaşmak için sembol (misal)’ün ötesine geçmek ve metnin derunî sırlarına nüfuz etmek anlamına gelir.¹²

Kur’an’ın yorumlanmasına duyulan ihtiyaç, tenzil-tenezzül ikilemi olarak ifade edilmiştir. Kur’an’ın nüzulü tamamlanmış olup, tenezzülâtı ise kıyamete kadar devam etmektedir.¹³ Tenezzülün devam ediyor oluşu; bilen, araştıran (vahiy ve murâd-ı ilâhîye mazhar olan külli vicdana sahih bir peygamber düzeyinde olmasa da) kendi beşeri oluşu çapında kendisini gerçekleştirmek isteyen süjelerin nesilden nesle varlıklarını ettirmeleri dolayısıyladır. Bu yönüyle beşerin gücü nispetinde araştırma ve murâd-ı ilâhîyi anlama çabaları devam edecektir.

Burada, karşımıza ikinci bir zorluk daha çıkmaktadır. Bu da yorumda maksadın ne ölçüde yakalanabileceği sorunudur. Bu soruya kesin olarak olumlu cevap vermek mümkün olmasa da “tamamı elde edilemeyen bir şey, bütünüyle de terk edilmez” kuralı gereği böyle bir çabadan uzak kalınması düşünülemez.

¹¹ Bilal Aybakan, “İslam’da Dini Bilginin Doğası ve Usul-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, (2000), s. 63.

¹² Muhammad Salleh Ja’afar, “Doğu’ya Yolculuk: İslam Hermeneutiğinin Bir Tarzi Olarak Te’vil”, Çev. Sabri Yılmaz, *Kelam Araştırmaları*, 2:2, (2004), s. 168.

¹³ Zerkeşi, *el-Burhan*, II/161.

Yorum, öznenin bir şeyi sadece kendi istediği gibi anlaması demek olmayıp bu yoldaki çabayı değerli kılan unsurlar bulunmaktadır. Farkında olunsun veya olunmasın, her şeyden önce o, insanın varoluşunu anlamlandırmak gibi bir büyük başlık altında gerçekleştirilen bir çabadır. Heidegger, bu çabayı şöyle anlatır: İnsan, hayatı iki farklı şekilde anlamlandırmaya çalışır: Ya var olmayı düşünerek otantik olma tarzında ya da var olmayı unutarak otantik olmama durumunda karşılar. Otantik olma, insanın kendi olanaklarının farkına vararak bilinçlilik düzeyinin sınırlarını keşfe yönelmesi ve varlığı kendi yapıp etmeleriyle yoklayarak anlamlandırmaya gayret etmesidir.¹⁴

Kanaatimizce yorum kelimesinin kökünde var olan 'yorma' anlamı, konuşanın maksadına nüfuz etme yolunda sarf edilen bir çabaya atıfta bulunmaktadır. Sözü anlayacak olan özne konuşanın maksadını harici bir gerçeklik olarak kabul edip kendi öznelliğini olabildiğince aşarak ona ulaşmaya/onu yorumlamaya çalışır.

Murâd-ı ilâhînin keşfi sadedinde kullanılan "Kur'an-ı yorumlama" ifadesiyle, gerçekte yorumuna hemen kolayca ulaşılabilecek bir metinden söz edilmiyor. Aslında böyle bir durum herhangi bir edebî metin için de geçerlidir. Bu süreç, dilden ontolojiye kadar uzanan bir yolculuğu kapsamaktadır. Dolayısıyla konu, "Kur'an" ve "Yorumlama" ifadelerinin gelişigüzel olarak bir arada kullanılmalarından çok daha ileri bir faaliyete işaret etmektedir. Şöyle ki;

Kur'an kelimesi başlı başına kullanıldığında bir kitaba bir hitaba işaret etse de yorumlama kelimesiyle birlikte kullanıldığında, bu yorum veya açıklama faaliyetinin kapsamı nereye kadar ulaşmaktadır? Yani Kur'an'ın anlaşılması yolunda yaşanmış ve yaşanmakta olan hayat tecrübelerinden bağımsız olarak, her şeyden ve herkesten önce olarak ilk elden bir "Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması" ifadesinin gerçekliğe tekabül yetinden söz etmek mümkün müdür?

Burada, Kur'an'a dair ilk tecrübelerin yeri ve önemi, sonraki anlama ve yorumlama biçimine usul açısından bir zemin teşkil eder. Dolayısıyla, Kur'an ile "anlaşılma" ve "yorumlama" kelimelerini birlikte düşündüğümüzde, onu yeniden anlayacak veya yorumlayacak olanları önceleyen bazı anlaşılma ve yorumlama durumlarının bulunduğunu göz ardı etmemek gerekir.

İslam geleneği Kur'an'a Peygamber (s.a.v.) tarafından "beyan edilmiş" bir Kitap olarak bakar. Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması faaliyetleri ise bu ortak zemin üzerinden yürütülür. Yani ilk defa anlamaya çalıştığımız

¹⁴ Mehmet Ulukütük, "Geleneğin Dili mi? Varlığın Evi mi? Heidegger ve Gadamer'de Dil, Gelenek ve Varlığın İnsanlık Halleri Üzerine", *Özne Felsefe Dergisi*, 16. Kitap-Bahar, 2012.

bir “metin” yoktur karşımızda. Bu yönüyle o, anlaşılmayı bekleyen sıradan bir kitaptan daha fazla bir şeydir.

İslam geleneğine mensup bir Kur’an yorumcusu, onun belli bir bağlamda anlaşılmiş ve beyan edilmiş bir kitap olduğunu bilerek Kur’an hakkında yorumda bulunur. Bu tarz bir yorum, ayetlere salt lafız düzeyinde değil, onların anlaşılma sürecine de işaret eden bir hayat tecrübesi düzeyinde bakmayı gerekli kılar.

3. KUR’AN YORUMUNA YAKLAŞIMLAR

Geçmişten günümüze değin devam eden, murâd-ı ilâhînin anlaşılmasına yönelik aşırı iki yaklaşım tarzının bulunduğu görülmektedir. Bunlardan birisi, murâd-ı ilâhîyi sadece nassın zahirinde arayan, nassın zahirinin dışında bir maksadın bulunmadığını savunan; diğeri ise murâd-ı ilâhînin açıkça ifade edilmeyerek, boş bırakıldığını ve bunun tespitinin bütünüyle insan çabasına bırakıldığını ifade eden yaklaşımdır.

Bu yaklaşım sahiplerinden İbn Hazm, metni, var oluşu algılama, imgeleme ya da tasarılma gibi bilme (zihin süzgecinden ve işleminden geçirme) etkinliklerinden soyutlanmış ontolojik bir nesne olarak yorumlar. Metinden elde edilen bilgiyi epistemik bir çabanın ürünü olmaktan öte, onun literal yapısında sunulmuş bir kabul ya da dogma olarak algılar.¹⁵ Ona göre nakli ilimler -kelam ve hukuk- alanında ise, bilginin kaynağı metindir (nasslar).

Metnin bilgisine ulaşmakta geçerli olan biricik yöntem ise, metnin lafızlarının zahirine ulaşmayı amaç edinen literalist yöntemdir. İbn Hazm’a göre dini bilginin üç temel kaynağı vardır. Bunlar Kur’an ve sünnetin literal anlamı ve icma’dır.¹⁶

İbn Hazm, metnin lafzî anlamına dayalı bir din tasavvuruna sahiptir. Metnin yorumlanması sürecinde, öznenin sürece katılımını bloke edecek olan ontolojik ve epistemolojik hatlarla çevrili bir metin örgüsü, metnin muhatabı olan öznenin taşımakta olduğu kendine özgü öznelliklerini tümüyle yok sayan bir anlama biçimini öngörmektedir. Bu yaklaşımda mesajın bütünlüğü literalist parçacılık uğruna feda edilmiştir.¹⁷

Yorumu dışlayan nesnel anlam teorisi, dil alanında da kendisini gösterir. İbn Hazm’a göre Allah, evreni ve içindekileri yaratması gibi, dili de var etmiştir. Dil, insan ya da doğa kaynaklı değil, Allah’ın bir yaratmasıdır. Böylece bu teori, hüküm koyma yetkisi gibi, isim koyma yetkisinin de ilahi

¹⁵ Muharrem Kılıç, “Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2001, s. 314.

¹⁶ Muharrem Kılıç, “Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2001, s. 317; İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Mısır 1347 h., I/56-61.

¹⁷ Muharrem Kılıç, age., s. 324-325,

karakterini vurgulamış olur. Bu dil teorisi de metnin yorumsama etkinliklerine karşı muhafazasını sağlayacak olan bir koruma alanı yaratmaktadır. Doğal olarak bu dokunulmaz alan düşüncesi literalist (lafızcı) tutumu beslemektedir.¹⁸

Bu anlayış sahiplerine göre, “din, ilahi iradenin ifade edildiği nasslardır. O halde, bağlayıcı olan sadece nasslardır. Çünkü ilahi iradeyi gerçek anlamda onlar ifade etmektedirler. Bu nassları açıklayıcı mahiyette olan yorumlara, insan katkısına gelince onların bizatihi bağlayıcılıkları asla söz konusu değildir. Ancak naslara uygun düştükleri, onları taşıdıkları manayı tam olarak ifade ettikleri ölçüde bir anlam ifade ederler.”¹⁹

Özneyi devre dışı bırakarak “sadece nesnel anlam vardır, onun dışında bir anlam yoktur”, hükmünü verenin de sonuçta bir özne olduğu, dolayısıyla “nesnel anlam” denilen şeyin temelinde belli hususlar üzerinde bir konsensüse varan öznelerin bulunduğu unutulmamalıdır.

Kur’an’ı büsbütün nesnel anlamlara hasretmeye yönelik çabalarda ondaki anlam zenginliklerinin ihmal edildiği görülür. İlhami Güler’e göre açık, anlaşılır, kolay, mübîn, fasih, belîğ olan bu kitap, zaman içinde, orijinal anlamı koruma çabalarının meramını aşmasıyla, kutsal/ilahî bir anlamlar hazinesine, sürekli ışyan bir güneşe, derinine daldıkça yeni inciler çıkarılan bir okyanusa dönüşmüştür.²⁰ Bu anlayış, karinesi/delili güçlü olsun zayıf olsun, metindeki lafzî anlam ile paralellik arz etmeyen her türlü yorumu peşinen yanlış saymaktadır.

Elmalılı Hamdi Yazır, tefsir ile te’vil kavramlarını açıklarken her türlü yoruma soğuk bakan yaklaşımın kaynağını şöyle izah etmektedir: Dilimizde te’vil kelimesi, çoğunlukla zahire aykırı olan te’vil (yorum) anlamıyla meşhur olmuştur. Onun için bu farkları bilmeyen birçokları, te’vil denildiği zaman bunun doğru olanı ile yanlış olanını ayıramaz da hepsini çürük ve salt kişisel bir görüş zanneder. Hâlbuki tefsir ile te’vil bir ilimdir ve bu ilimden maksat da te’vilin doğrusu ile eğrisini, kuvvetlisi ile zayıfını ayırmaktır.²¹ Bu özelliği sebebiyle te’vil, İslam literatürüne ait özel bir kavramdır.²²

Gelenekte karineler ve delillerden hareketle metinde mündemiç bulunan murâd-ı ilâhî hakkında yorumlarda bulunma faaliyetlerinin yapılageldiği bilinen bir gerçektir. Konuşanın kendi maksadını açık bir

¹⁸ Muharrem Kılıç, age., s. 318; İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut ty., 1/29.

¹⁹ Salih Akdemir, “Nass ve Yorum İlişkisi”, *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, Samsun 1989, s. 529.

²⁰ İlhami Güler, “Kur’an Metnini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Te’vil)”, *Kelam Araştırmaları*, 7:2 (2009), s. 11-18.

²¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, I/XXVIII.

²² Hüseyin Doğan, “Kur’an’ın Kendine Özgü Yorumbilim Metodolojisi: Te’vil”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/1, Cilt:XIII, Sayı: 23, s.178.

şekilde beyan etmediği durumlarda onun işaretler ve deliller ile çıkarımsal olarak anlaşılması gerekliliğine Elmalılı şöyle dikkat çeker. Konuşan, murâdını kendi tefsir ettiği zaman bu açıklama aynı karine (konuşanın maksadına bizzat kendisi delil) olabilirse de te'vilin kendisi (maksadın doğruluğuna) karine olamaz (başka bir karineye ihtiyaç duyar) ve te'vilin kuvveti bu karinenin kuvvetine göre muteber olur.²³ Bu anlayış, yorum faaliyetini dışlamayarak bunun kendi içinde belli bir ilkesinin bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Gelenekte var olan her iki yaklaşımdan farklı olarak modern dönemde tefsir-te'vil dengesinin çağdaş paradigmalarda çerçevesinde yeniden kurgulanması çabalarına da rastlanmaktadır. Yoruma karşı literalist yaklaşım sergileyen tutumun tam karşısında yer alan bu yaklaşıma göre nesnel anlam denilen şey, "genel ilkeler"den ibaret olup onun dışındaki her şey yorumdan ibarettir. Sözgelimi Fazlurrahman böyle bir yaklaşımı dile getirmiştir. Bu anlayış sahipleri, yorumun Kur'an için kaçınılmaz bir durum olduğunu vurgulayarak, metnin kendinde bir anlamının bulunmadığını²⁴ her şeyin aslında yorum olduğunu, yorumun dışında bir şey bulunmadığını, yorum olmaksızın metnin neredeyse hiçbir şey olduğunu açıkça ifade ederler.

Nasr Hamid, Kur'an'ın anlaşılmasına ilişkin çabaları anlatırken her şeyin bir yorum olduğunu şöyle dile getirir: Kur'an, telaffuzu (mantuku) açısından değişmez (sabit) dîni bir metindir. Fakat o, insani aklın kendisiyle ilişki kurarak artık bir "mefhum" haline gelmesiyle bu değişmezlik özelliğini kaybeder.²⁵ Nasr Hamid, görüşünü her hangi bir kayıt ile sınırlamadığı için, onun bu yorumu ilahi hitaba mazhar olan Peygamber'in (sav) beyanlarını da kapsayacak derecede geniş anlamda anlaşılmaya müsaittir. Ona göre Kur'an metni, -Peygamber'in (sav) vahiy anında onu okumasıyla birlikte- ilk nüzul anından itibaren ilahi bir metin olmaktan çıkıp insani bir "mefhum"a dönüşür; çünkü artık o, tenzilden te'vile dönüşmüştür bir kere. Peygamber'in (sav) metni anlaması, metnin beşeri akıl ile karşılıklı etkileşimindeki hareket aşamalarının ilkinin temsil eder. Burada, dini söylem tarafından dile getirilen, Peygamberin "anlama"sının metnin zâtî (kendinden olan) delaletine birebir mutabık düştüğü iddialarına itibar

²³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I/XXVIII.

²⁴ Yasin Aktay, "Anlama Vahiy ve Tarih: Vahiy Yorumsama Deneyimlerinin Eleştirel Bir İncelemesi", *Tezkire*, Güz, 1993, s. 28.

²⁵ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Nakdül-Hitabi'd-Dini*, Kahire 1994, s. 126. Nasr Hamid'in, nassın telaffuzunun dışında kalan her şeyin te'vil olduğuna dair yukarıda zikretmiş olduğumuz görüşlerine rağmen, daha erken dönemde yazmış olduğu başka bir eserde yorum öncesi umum tarafından ortak bir anlama biçimi olan tefsir zemini bulunduğuna işaret ederek yorumdaki derecelendirme ve seviye farklarını kabul ettiğini görmekteyiz. Şöyle ki: kabul edilmeyen ve hoş karşılanmayan te'vil, tefsire dayanmayan te'vil türüdür. Te'vile dair çıkarım, kötü niyetli olmasa bile, ne sadece tahmine ne de nassı müfessirin istek ve ideolojilerinin yönlendirmesine dayandırılmamalıdır. Bakınız: Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Mefhumu'n-Nass*, Kahire 1990, s. 266.

edilmez. Böyle bir iddia, murâd-ı ilâhî ile insani anlayış arasında –bu anlayış isterse Peygamberin (sav) anlayışı olsun- yani mutlak olan ile izafi arasında; değişmez olan ile değişen arasında mutabakat öngörmesi bakımından bir tür şirke yol açar. Yani bu, peygamberlik yönüne odaklanıp ta beşer yönünün görmezden gelinmesi suretiyle, Onu ilahlaştırmak ya da kutsamak anlamına gelmektedir.²⁶

“Metn”in öznel yönüne vurgu yapan ve ilim dünyası üzerinde etkisini hissettiren bir diğer düşünür de Hasan Hanefî’dir. Hanefî, bu konudaki yaklaşımını şöyle dile getirir: Yaygın olan kanaatin aksine, eski dil de dahil, belli bir dilde yazılıp, okunmuş ve anlaşılmış olan metin, nesnel bir anlam ihtiva etmez.²⁷ Kanaatimizce metin-yorum ilişkisine bu şekilde yaklaşmak, konuya indirgemeci bir yaklaşımdır. Her anlamanın aynı zamanda bir yorum olduğu fikri özellikle beşeri bilimler metodolojisi açısından doğru olsa da,²⁸ onun büsbütün keyfi bir çaba olmadığını da kabul etmek gerekir. Mircae Eliade, buna şöyle dikkat çeker: Bir yorumun yeni bir takım kültürel değerlere ulaşması, onun objektif olmamasını gerektirmez. Bir bakıma "yorumu" teknik veya bilimsel bir keşifle mukayese edebiliriz. Keşiften önce de, keşfedilen realite orada idi. Sadece onu göremiyor veya anlayamıyor, ya da ondan yararlanmıyorduk. İşte aynı şekilde yaratıcı bir yorumda, önceden kavrayamadığımız birtakım anlamların örtüsünü kaldırıyor, onları belli bir belirginliğe kavuşturuyor ve bu yeni yorum hazmedildikten sonra şuur aynı şekilde kalıyor.²⁹ Eliade, burada maksat denilen şeyin, kendisine hiçbir şekilde ulaşamayacak bir ütopya olmadığını, yani konuşanın murâdının da ontolojik bir gerçekliğinin bulunduğunu belirtiyor.

Kur’an-ı Kerimin yoruma açık kısımları bulunduğu gibi, üzerinde uzlaşmış ortak anlamlar da bulunmaktadır. Müfessirlerin başı kabul edilen İbn Abbas’tan nakledilen bir habere göre, Tefsir dört kısma ayrılır: Birincisi, Kur’an ile aynı dili kullanmaları sebebiyle Arapların Kur’an’dan anladığı kısımlar. İkincisi, inananların (helal, haram gibi dînî hükümlere ilişkin) bilmek durumunda bazı açıklamalar. Üçüncüsü, özellikle âlimlerin anladığı açıklamalar. Dördüncüsü, maksadını sadece Allah’ın bildiği kısımlar.

Zerkeşi bu rivayeti şöyle açar: Arapların bildikleri kısım, kelime ve irab bilgileridir. İkinci kısım, şer’i hükümleri ve tevhid delillerini ihtiva eden naslardan (Peygamber (s.a.v.) tarafından beyan edilmiş olmaları dolayısıyla) hemen anlaşılmanalardır. Bu kısmın hükmünde ihtilaf

²⁶ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Nakdü'l-Hitabi'd-Dini*, Kahire 1994, s. 126.

²⁷ Hasan Hanefî, *Dirasâtün Felsefiyye*, Kahire 1987, s. 536.

²⁸ İshak Özgel, “Yorum ve Anlam Farklılığı Ayrımında Tarihsel Anlamın Kur’an Çevirilerindeki Yeri”, *Kur’an Mealleri Sempozyumu I*, Ankara 2007.s. 132-133.

²⁹ Mircae Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet Aydın, Ankara 1990, s. 67.

bulunmaz, yorumunda da karışıklık/belirsizlik söz konusu olmaz. Herkes (inşai nitelik taşıması sebebiyle) bu gibi emirlerin gereğini bilir.³⁰

Zerkeşi yapmış olduğu bu açıklama ile Kur'an'daki bu türden inşai hususların yorumunda her hangi bir belirsizliğin bulunmayıp, bunların maksatlarına kesin olarak delalet ettiğini, dolayısıyla bunlarda yorumun tabiatından kaynaklanan farklı bir bakış açısının geçerli olmadığını vurgular.

Diğer taraftan Kur'an, ihbarî olduğu kadar inşâî bir metindir aynı zamanda. İnşâî metinler oluşturucu nitelikte olduklarından muhataplar nezdindeki davranış ve tavır alışlar onların anlamını teşkil eder. Bu karakteristikleri dolayısıyla inşai metinler, beyanlarını da birlikte getirirler. İslam geleneğinin Kur'an'a, "ahkâmı Peygamber (s.a.v.) tarafından beyan edilmiş" olarak bakmaları bundandır.³¹

Bu değerlendirmelerimizle ilgili olarak şunu hatırlatmak isteriz ki, Peygamber'in (s.a.v.) Kur'an'ın beyan edicisi olması dolayısıyla ondan varit olan açıklamalar, Kur'an'ın yorumunu dondurarak kendisinden sonraki yorum kapısını kapatmış değildir. Hz. Aişe (r.a.)'den, "Peygamber (s.a.v.) sayılı ayetlerden başkasını tefsir etmiyordu" şeklinde nakledilen rivayet bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.³² Yine müfessirler "biz, insanlara indirileni onlara açıklayasın diye, sana da zikr'i indirdik"³³ mealindeki ayete ilişkin yapmış oldukları açıklamalarda, Peygamber'in (s.a.v.) beyan görevinin, maksadı dînî bir nass şeklinde açık bir ifade ile belirgin hale getirmekten daha genel bir şey olduğunun altını çizmişlerdir.³⁴

Buradan hareketle murâd-ı ilâhîyi anlama ve yorumlama çalışmalarının kapısı bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından aralanmış, buradan hareketle gelenekte Kur'an'ı anlama çabaları gerek lafız düzeyinde gerekse yorum düzeyinde devam edegelmiştir.

4. ANLAMININ/YORUMUN ONTOLOJİK MAHİYETİ

İnsan düşünen bir varlık olması münasebetiyle idrak etme, anlama ve yorumlama, onun temel vasfıdır diyebiliriz. "Bir şeyi, düşünme ve konuşmanın konusu hale getirme ve o şey hakkında hüküm vermenin temelini, o şeyin bir şekilde idrak edilmesi oluşturur. Şu halde te'vilin mahiyeti hakkında konuşmak, insanın idrak güçleri, bu güçlerin idrak etme sınırları, tasavvurları, tasdikleri ve bunların dilde veya herhangi bir varlık

³⁰ Bedreddin ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, II/164,165.

³¹ Süleyman Kafiyeci, *et-Teysir fi Kavâidi İlmi't-Tefsir*, s. 2.

³² Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyân an Tevili'l-Kur'an*, Kahire 2000, I/84.

³³ Nahl, 44.

³⁴ Kadı Beyzavi, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, Beyrut 1998, III/228; Ebu'l-Fadl Şihabuddin el-Alusi, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani*, Beyrut ty., XIV/150.

seviyesinde dile gelmesi hakkında konuşmak demektir.”³⁵ Buna göre hem idrakte hem de idrak edileni ifade etmede dil, etkin bir rol oynar. Elmalılı, bunu şöyle tespit eder: İnsanın ayırt edici özelliği, kavramak (idrak) ve kavradığını ifade etmektir. Kavrama, bizzat manalarla; ifade, kelimelerle; kelimeler, seslerle cereyan eder. ³⁶ Başka bir ifadeyle konuşmak veya dil yetkinliğine sahip olmak, insan için birincil ayırt edici bir özelliktir. ³⁷

Yorum, anlama, idrak ve keşif gibi ifadelerle dile getirilen insan zihninin entelektüel faaliyetleri, önce insanın kendi varlığını idrak etmesi ile başlar, ardından bu idrake dayalı olarak başka mahiyetleri idrak etmesi ile devam eder. Konuşan kişinin maksadının kavranması, onunla ortak bir zeminde karşılaşmaya bağlıdır.

Konuşanın maksadını anlamadaki zorluk, Elmalılı'nın ifadesiyle, onunla “hem hal olup” aynı ontolojik seviyenin yakalanmasındaki zorluktan kaynaklanmaktadır. Burada başlangıçta maksat veya murad denilen şeyin gizli ve örtülü oluşu gerçeğiyle karşı karşıya gelinir. Aslında ontolojik zorluk burada başlamaktadır. Burada konuşanın maksadının başarılı bir şekilde ortaya konulabilmesi, konuşan ile dinleyenin zihinsel düzeyde ontolojik bir zeminde buluşmaları ve söz konusu zemini paylaşmaları ile mümkündür. Bunun böyle oluşu, insanda idrak ve bilginin meydana gelişinin önce kendini idrak etmesi, sonra da kendisine kıyasla harici varlığı idrak etmesi dolayısıyladır. İşte burada gerçekleşen şey, varlıkların buluşması, başka bir ifadeyle “ufukların füzyonu”³⁸ olayıdır.

Bu noktada bir sözün anlaşılması ve başarılı bir şekilde yorumlanması çabası anlamındaki te'vil, metafizik bir çaba olarak karşımıza çıkar ve burada bir varlık idraki söz konusudur. Türker, te'vil araştırmasına varlık unsurunun dahil edilmek suretiyle te'vilin metafiziğe dönüşmesini şöyle açıklamaktadır: Te'vil araştırmasının varlıktan başlamasının nedeni, mutlaklık seviyesinde düşünce ve dildeki bütün oluşların kaynağının varlık olması ve varlıktan sonra gelen her şeyin, varlıkla anlam kazanmasıdır. Yorum tartışmalarının dil eksensiz olmasının nedeni, anlamın kaynağının dil olması değil, dilin varlığa gidişte vasıta oluşu ve duyular ile zihnin süzgecinden geçen varlığın aynası oluşudur. ³⁹

Söz konusu bakış açısına göre bu noktada te'vil, dil merkezli bir faaliyet olma özelliğini aşarak metafiziğe dönüşüyor ve varlığın dildeki

³⁵ Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Te'vil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri*, İstanbul 2006, s. 9, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

³⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s.156.

³⁷ Sadık Kılıç, “Varoluşsal Değişim'in Yadsınamazlığı Karşısında 'Varolan'ı da Gözeten 'Diri Yorum'..”, *Ekev Akademi Dergisi*, 2005, Bahar, Yıl: 9, Sayı: 23, s. 1.

³⁸ Eric Donald Hirsch, “Gadamer'in Yorum Teorisi”, Çev., Ramazan Ertürk, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 2003, cilt, 16, sayı, 3, s. 411.

³⁹ Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Te'vil Anlayışı*, s. 18.

hükümlere konu olması ve bunun dil ile ifadesi, te'vil adını alıyor. Başka bir deyişle idrak eden bir zihinden ve ifadeden yoksun olarak dilde ifadesini bulamayan varlık, te'vil yolu ile dile gelip konuşmaktadır. Türker'in ifadelerinden anlaşıldığına göre, dil ve düşünce ile varlık arasındaki bu izafi ilişkiden dolayı, te'vilden söz ederken varlığa yani metafiziğe kadar uzanmak gerekmektedir.

Türker, bu açıklamalarıyla te'vil araştırmasında metafizik unsurun önemini ortaya koymaktadır. Varlık ile dil, başka bir ifadeyle metafizik ile te'vil arasındaki ilkesel ve makro düzeydeki bu irtibatın, fertler düzeyinde de bir karşılığı bulunmaktadır. Fertler, kendi varoluşlarını (varlık) içsel bir kelam (dil) ile anlamlandırmaktadırlar. Elmalılı bu durumu şöyle anlatır:

Ey Yüce Rab! Sen, şu görünürdeki ayrılığı içteki kavuşmaya ulaştırmasa idin, ben beni göremez, seni sezemezdim. Anlayanlarla hem hal olmak, anlamayanlara da yol göstermek istemezdim.⁴⁰ Ona göre insanın anlama serüveni önce kendi varlığını daha sonra da harici varlıkları keşfederek onlarla hemfikir olma faaliyetidir. Başka bir ifadeyle te'vil, bir yerde ferdin kendi varoluşunu idrak etmesinin adı olmaktadır.

Bu metoda göre hem kendini hem de harici varlıkları anlamak, vücut ile vicdanın birleşmesinden doğan önemli bir sonuçtur: Ey Yüce Rab! Sen bana, vicdan dedikleri bir buluş, vücut dedikleri bir bulunuş başışladın. Ben, bu buluş ile kendimi kendimde buluyor, bulunuşuma eriyorum. Bu sayede, başka varlıklara varıyor, vicdanlarını kendime katıyorum. Vicdan, vücudu kendinden önce gelen zaruri bir şart buluyor. Bu suretle vücut, vicdanın iliştiği olan ilk şey oluyor. Vücut olmasa vicdan olamayacak, vicdan olmasa vücut açıkça görünemeyecek. Kişinin vicdanı ile vücudunun birleşmesinde Senin misalin, yani vekilin olan nefis; âlemin vicdanı ile vücudunun birleşme başlangıcında da Sen kendin belirmektesin.⁴¹

Elmalılı'nın, âlemin (makro düzeyde varlıkların/kozmetik) vicdanı ile vücudunun birleşme başlangıcında Sen kendin belirmektesin, diye ifade ettiğii hususun, beşer cihetinden idrak edilmesi olayı, vahiy ve nübüvvet olarak kendisini göstermektedir. Buradaki külli birleşmenin peygambere zaruri bir bilgi olarak idrak ettirilmesine vahiy, bu mazhariyete de nübüvvet denir.

Burada Elmalılı, vicdani birleşmenin iki türünden bahsetmektedir. Birincisi, kişinin kendi vicdanı ile kendi varlığının birleşmesiyle buradan "nefs" diye tabir edilen ve kendi kendini idrak edip, kendi oluş ve bulunuşunun farkına varan /idrak eden bir "vekil" ortaya çıkmaktadır. İkincisi, varlık adında ne varsa bunların hepsinin (âlem) vicdanı ile vücudunun birleşmesinden "Allah"ın (c.c.) zahir olmasını ifade eden bir birleşme söz konusudur.

⁴⁰ Yazır, "Dibace", *Metalib ve Mezahib: Metafizik ve İlahiyat*, İstanbul 1978, s. XXIII.

⁴¹ Yazır, "Dibace", *Metalib ve Mezahib*, s. XXIII.

Elmalılı H. Yazır'a göre vicdan-vücut birliğinin sağlanması sıradan nefislerde olağan bir durum iken, peygamberlerin kuşatıcı vicdanlarında bu olağan birleşmenin çok çok ötesinde bir birleşme tezahür etmektedir. Bu birleşme o kadar şümüllü bir birleşmedir ki, burada neredeyse bütün varlıkların (âlemin) vicdanı ile mutlak vücudun birleşmesi söz konusudur. Bunun sonucunda, önceki ferdi düzeydeki sınırlı ve izafi bir anlama ve idrakin ötesinde, evrensel ölçekte bir idrak ve anlama ortaya çıkar ki, peygamber vicdanında tecelli eden vahiy, böyle bir birleşmeyi temsil eder.

Sıradan fertler seviyesindeki vicdan buluşmasında ortaya çıkan ilk idrak "ben" iken, yani kendi oluş ve bulunuşunun farkına varmış olan bir özne iken, vahiy denilen bu büyük çaptaki vicdan birleşmesinde, o seçilmiş ruha zerk edilen bilinç ise En Yüce ve En Mükemmel'in (İlah'ın) varlığı ve birliğidir (*tevhid*). Külli vicdanın Mutlak varlığı tanıyıp idrak etmesi, insan cinsinin en üst düzey anlama ve keşfetme faaliyeti olup buna vahiy denir ki, burada En Büyük/En Yüce "BEN" in idraki söz konusudur. Nitekim Musa'nın (a.s.) vahiyle buluşmasında kendisine idrak ettirilen ilk şey, "Ben'im Ben, Allah (c.c.); Benden başka ilah yok" ⁴² gerçeğiydi.

Bu büyük çaptaki birleşmeyi gerçekleştiren peygamber vicdanını Elmalılı şöyle izah etmektedir: "Bu genişlik, bir arkadaşlıktan bir aileden tutunuz da dünyaya egemen olan devletlere kadar gider... İşte vicdanında böyle bir sosyal ruh yerleşmiş olan kişi, vicdanının genişliği ve kuvveti oranında bir sosyal toplum oluşmasında başlangıç noktası olur... Ortada bir cemaat yokken sonsuza varan kuvvetli bir vicdana sahip olmak, bütün dünyayı tutacak bir ruhu külli'ye sahip olmak demek olduğundan bizzat ilahi bir destekten başka suretle kabil olmayan bir zorluktur. Bu makam ise peygamberlik makamı, bilhassa son Peygamberin (s.a.v.)'in makamıdır." ⁴³

İşte bu külli birleşmeden, en yüksek ve en kesin idrak demek olan vahiy, buna bağlı olarak da murâd-ı ilâhî tezahür etmektedir. Elmalılı H. Yazır vahiyle birlikte peygamber idrakinde gerçekleşen murâd-ı ilâhînin anlaşılmasına şöyle dikkat çeker: amma (min verai hicab) perde arkasından olana gelince: bu kalbe değil kulağa ilka olunan hitabı ilahidir ki, ilka olunan kimse onu idrak eder de işittirenin maksadının ne olduğunu anlar.⁴⁴

Elmalılı, Kur'an-ı Kerimde yer yer Peygambere (s.a.v.) "Sen; Senin Rabbin" gibi ikinci şahıs ifadeleriyle doğrudan hitap edilmesinde, murâd-ı ilâhîden maksadın ne yönde olduğunun Peygamber (s.a.v.) tarafından hakkıyla anlaşılabilceğine işaret bulunduğunu kaydeder. ⁴⁵

⁴² Taha, 14.

⁴³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I/114.

⁴⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/4257.

⁴⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I/297.

Murâd-ı ilâhîdeki maksadı hakikatine mutabık bir tarzda kavrayabilmek alemleri kuşatacak derecede geniş bir vicdana sahip olmak şartının gerçekleşmesine bağlıdır. Bu ifadeler, murâd-ı ilâhînin evvel emirde vahiy gibi bir çeşit ontolojik birliktelik yaşamış olan peygamber vicdanında gerçekleşmiş olduğunu göstermektedir.

İşte anlama ve yorumlama olayı, mikro düzeyde fertlerin vicdanında onların birbirlerini anlamasından başlayıp makro düzeyde peygamber vicdanında varlığın ve varlık sahibinin maksadı demek olan murâd-ı ilâhînin anlaşılmasına kadar uzanan geniş çapta bir olaydır.

5. MURAD-I İLAHİNİN ONTOLOJİK DÜZEYDE ANLAŞILMASI VE BURADAKİ ZORLUKLAR

Murâd-ı ilâhî ifadesinde geçen ve maksat, amaç, istek, niyet, arzu vb. anlamlarına gelen murad kelimesi, semantik bakımdan metafizik alana ait oluşu bildiren soyut bir kelimedir. Bu kavramla birlikte sezgi, keşf, empati kavramları da potansiyel olarak zihinde bir çağrışım yapmaktadır.

Murad ile kastedilen, ferdin kendi haricindeki başka bir mahiyetin derununda gizli ve örtülü bulunan ve fert açısından öznellik ifade eden amaç ve isteklerdir. Muradın böyle aranan ve peşine düşülen bir şey olması, onun gaip bir nitelik arz etmesi dolayısıyladır. Kur'an ile ilişkili olarak murâd-ı ilâhî söz konusu olduğunda ise buna bir de müteal olanın dil kalıplarına tam olarak sığdırılamaması sorunu eklenmektedir.

Kur'an metninde ifadesini bulduğu ve insanlara ulaştığı şekliyle ('resm') İlahî Kelam'ın, ilahî amaçları; bütün tikel olguları ve insanî cevapları sözel-lafzî olarak içermiş olması mümkün değildir. Çünkü 'dil'in imkanları, ilahî ontolojiyi bütünüyle ifade edemez!⁴⁶ Yani dil kalıplarına büründürülen murâd-ı ilâhî, zorunlu olarak sınırlı bir yoruma kapı aralayacaktır.

Muhdes ve mahluk olan harf/kelime/ibarelerle, 'öteler'de olana, O'na ait olan nitelik ve durumlara nereye kadar işaret edilebilir? Bir başka söyleyişle, O'nun ebedi iradesi, metin aracılığı ile ne kadar ifadesini bulabil(ir)di?⁴⁷ Yani sınırlı dil imkânları, sınırsız olan mutlak varlığı ne kadar ihata ve ifade edebilir?

Allah'ın (c.c.) murâdının dilsel simgelerle birebir örtüşmesinin paradoksal oluşu, Aşkın iradenin bu mahiyet ile beşeri oluş boyutuna inmesinin imkânsızlığıdır. Bu imkansızlık, 'metnin dili'nin 'buraya', 'bu dünyaya' bağlı olmasının zorunlu bir sonucudur; nitekim Kur'an'ın, "Her

⁴⁶ Sadık Kılıç, "Varoluşsal Değişim'in Yadsınamazlığı Karşısında 'Varolan'ı da Gözetin 'Diri Yorum'..", Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 9, Sayı: 23, Bahar, 2005, s. 1.

⁴⁷ Sadık Kılıç, age., s. 14.

elçiyi Biz, [ilahî muradı] açıklasın diye, ancak kendi toplumunun dili ile gönderdik” pasajı da bu sosyolojik gerçekliğe dikkatimizi çekmektedir.⁴⁸

Ayette sözü edilen ilahi kelamın dile tenezzül sürecini tersine çevirdiğimizde te’vilde dilden zihinsel olana doğru bir seyir izlendiğini görürüz. İşte bu, evvel olana irca etme anlamında bir te’vildir. Zaten te’vil edilmezden önceki durum dikkate alındığında zihinsel olan, dilsel olanı incelemektedir. Yani te’vil, “lafızdaki 'anlam' ufkundan, aklî ve zihinsel bir süreçle, lafızdaki 'gaye' ufkuna doğru hareket edilmesidir.”⁴⁹

Bu anlamdaki bir anlama, ontolojik seviyede bir anlamadır. Önceki bölümde işaret edildiği gibi, bu aşamada murâd-ı ilâhî de dahil her türlü yorum faaliyetini kapsamak üzere, şöyle bir te’vil tanımı yapılmıştır: “Herhangi bir sözün zihinde, dış dünyada ve nefsü’l-emrde neye tekabül ettiğini tespit etkinliğidir.”⁵⁰

Dikkat edilirse burada sıralanan; zihin, dış dünya ve nefsü’l-emr mertebeleri, şeylerin tahakkuk seviyeleridir. Buna göre, müfessirler yapmış oldukları açıklamaların sonunda “Allah murâdını en iyi bilendir” derken, o sözün nefsü’l-emirdeki karşılığını en iyi Allah’ın bildiğini itiraf etmiş olurlar.

“Te’vil, bir sözün söz konusu seviyelerdeki tahakkukunu keşf ve tayin etmek olduğuna göre, te’vilin doğrudan konusu ve gerçekleştiği mahal, yani te’vil edilen şey, sözdür. Sözün ilişkilendirildiği şey ise varlık seviyeleridir; yani dil seviyesindeki anlamın varlık seviyelerindeki karşılığıdır. Bu etkinliği yapan da te’vil eden kimsedir. Şu halde te’vil veya yorum faaliyeti hakkında konuşmak, varlık, söz ve insan hakkında konuşmaktır.”⁵¹

Varlık ile anlam -başka bir ifadeyle var olmak ile anlamlı olmak arasındaki ilişkiyi İbrahim Kalın, İslam filozoflarının varlığın kökenine dair açıklamalarından hareketle şöyle özetlemektedir: “Varlığın kökeni sorunu, genel olarak Meşşâîler özel olarak da İbn Sina ve İbn Arabî mektebi için ontolojinin temel sorunlarından birisidir. Varlık problemine bu açıdan baktığımızda şu neticeye varmak mümkündür: Yaratıcının yaratma eylemi neticesinde ortaya çıkan vücut alemi, zâtî anlam ve gerçeklikten yoksun olamaz. Zira akıl ve hikmet sahibi bir varlık olan Yaratıcı, nesnelere varlıklarını verirken onları anlam-yüklü varlıklar olarak yaratır. Buna göre anlam, varlıklara sonradan ilave edilen bir nitelik değildir.”⁵²

⁴⁸ Sadık Kılıç, age., s. 12.

⁴⁹ Sadık Kılıç, age., s. 20.

⁵⁰ Ömer Türker, age., s. 7.

⁵¹ Ömer Türker, age., s. 8.

⁵² İbrahim Kalın, *Akıl ve Erdem*, İstanbul 2013, s. 351,352. “Burada “Kartezyen *cogito ergo sum* (“Düşünüyorum, o halde varım”) önermesinin tersine varlık, bilgiden önce gelir... Varlığın anlamını düşünen öznenin bilgisine indirgemek (ki Kartezyen *cogito*'nun en önemli neticesi budur) özneyi, anlamın yegane kaynağı ve ilkesi haline getirir. Bu durumda bilen öznenin eşyaya yüklediği anlamın dışında ve ötesinde herhangi bir anlam yok demektir.” (Kalın, age., s. 353).

İbn Arabi, varlık ile anlam arasındaki bu irtibata şöyle dikkat çeker: "Kendi sırrı hakkında araçları ortadan kaldırarak kulu ile konuşan, bizzat Hak Teala olunca, sözü anlama sözle eş zamanlı olarak varlık bulur. Bu durumda O'ndan gelen söz, sendeki anlamanın aynısı olur ve anlama sözden geri kalmaz."⁵³ İbn Arabi'ye göre araçların ortadan kaldırılması ontolojik birliğe ve bunun neticesinde murâd-ı ilâhînin de eş zamanlı olarak anlaşılmasına götürür.

Buna göre, murâd-ı ilâhîyi en üst düzeyde anlayanlar vahye mazhar olanlardır. İnsanın en üst konuşma derecesi, onun kendisinden marifet imkanlarını aldığı Allah ile konuşması ve kalbi ve manevi kulak ile de akli sözü ve kutsi kelamı O'ndan işitmesidir. Bu da gerçek bilgi ve ilahi marifetin insana taşınmasıdır. Bu durumda insani özün aslı, bilkuvve akıl sınırından fiili akıl sınırına çıkar ve ilahi sözü dinledikten sonra O'nunla konuşur: "İçlerinden, Allah'ın konuştuıkları (peygamberler) vardır... " (Bakara, 2/253); "Allah, Musa ile konuştu" (Nisa, 4/164} ayetleri buna işarettir.⁵⁴

İnsani özün aslının bilkuvve akıl sınırından fiili akıl sınırına çıkması, onun ontolojik sınırlarının boyutuna işaret etmesi bakımından önemlidir. Böyle bir ontolojik sınıra ulaşmanın neticesi ise murâd-ı ilâhîye esaslı bir vukufiyet ile neticelenir. Kelama doğrudan muhatap olmakla birlikte murâd-ı ilâhîyede özden vukufiyet sağlayanlar peygamberler oluyor (a.s.).

Bu yaklaşım te'vile, başka bir ifadeyle anlama, söz (dil), düşünce ve varlık arasında olan veya varsayılan bağlantıyı kurma ve her birinin diğerindeki karşılığını tespit etme etkinliği olarak derinden bakan bir bakış açısıdır. Diğer bir deyişle mutlak olarak te'vilde doğrudan doğruya varlık, düşünce ile dil arasındaki irtibatın niteliği incelenmektedir.⁵⁵ Yani te'vil, varlığın zihin süzgecinden geçirilip bir dil ile ifade edilmesidir. Bu zihin süzgecinden geçirme çok uzun ve yorucu bir süreç olup süjenin kendini aşmasına kadar uzayan bir süreçtir. Bu aslında öznenin varlıkla irtibatını kurarak kendisi olma sürecidir.

Bu süreçte Kur'anî bir geleneğin yansıması olan te'vil anlayışı özneyi, harflerin ve metnin esaret ve tahakkümünden kurtararak⁵⁶ ona bir "özgünlük" tanımak, "kendi olabilme" becerisini sağlamayı anlatmaktadır.⁵⁷ "Kendi olabilme" olarak adlandırılan bu süreç, ontolojik birlik yakalama yolunda bir geçişi öngörmektedir. Bu geçiş dilden dilsiz alana, fizikten metafiziğe, görünenden görünmeyene, şehadetten gayba, manadan

⁵³ İbn Arabi, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut 1999, VI/61; Orhan Atalay, "Vahiy ve Molla Sadrâ'nın Yorumu", *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum 2001, Güz, c. III, Sayı: 2, s. 51.

⁵⁴ Orhan Atalay, age., s. 51.

⁵⁵ Ömer Türker, age., s. 10.

⁵⁶ Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital*, Trans. by Williard R. Trask. Irving, Texas: Spring Publications, 1980, s. 29.

⁵⁷ Hüseyin Doğan, "Kur'an'ın Kendine Özgü Yorumbilim Metodolojisi: Te'vil", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIII, Sayı: 23. 2011/1, s.179.

maksada, tefsirden te'vile bir geçiştir. Maksadı anlamada ontolojik zorluğun başladığı nokta da burasıdır.

Anlamanın ontolojik yönüne dikkat çekenlerden birisi de Molla Sadra'dır. O, Kur'an ile varlık arasında şöyle bir paralellik bulunduğunu ifade eder: Kur'an, en derin anlamda varlığın (vücut) kendisidir; Kur'an ve varlık (vücut) birbirine paraleldir, zira Kur'an bir bütün olarak Allah isminden neşet ettiği için diğer tüm ilahi isimleri yansıtır.⁵⁸

O halde murâd-ı ilâhîyi anlamak, varlığı anlamak demek olduğuna göre burada söz konusu edilen zorluk, varlığa nüfuz edebilmenin zorluğu oranındadır. Varlığın ise farklı mertebeleri bulunduğu gerçeğinden hareketle burada sözün maksadı ve anlaşılma dereceleri birbirinden farklılık gösterebilir.

Sadra'nın felsefi sisteminde konuşmacının sözü irat etmesinde dereceli bir maksat söz konusudur. Ona göre söz; en üst, orta ve en aşağı olmak üzere, üç ayrı dereceye sahiptir. En yüksek derecesi sözün bizzat kendisinin esas ve öncelikle maksat olduğu derecedir ki, bundan öte kendisinden daha önemli bir amaç yoktur. Çünkü bu derece, kendisinden sonraki derecelerin gayesidir. Orta derecesi ise, sözün, yukarıda belirtilenden farklı bir gaye taşıyanıdır. Ancak şu kadar var ki, bu derecedeki sözün, gerçekleşmesi zorunlu olup, sözün gereğinin yapılmaması imkansızdır. En aşağı derecesi ise, sözün, daha farklı bir maksat taşımasıdır. Sözün bu derecesi itaat ve isyana muhtemel olduğu için, insanların bir kısmı o söze itaat ederken, diğer bir kısmı da isyan eder.⁵⁹

Burada ifade edilen maksatların en üst düzeyine nüfuz edilmek istendiğinde murâd-ı ilâhînin anlaşılmasındaki zorluk da ortaya çıkmış olur. Molla Sadra'ya göre murâd-ı ilâhînin anlaşılması söz konusu olduğunda söz ve konuşmanın üç derecesi insan-ı kamilde mevcuttur ki, bu da insan-ı kamilin emr ve yaratılış âlemindeki olguları ve durumları tam olarak kendisinde birleştirmesinden dolayıdır.⁶⁰

Emr ve yaratılış âlemlerinin onda birleşmiş olması, onun ontolojik yapısına dair bir bilgi, bir bakış açısı vermektedir. Emr ve halk alemleri ontolojik bir birleşmeyi ifade etmektedir ki, mahlukat içerisinde muhtemelen sadece insan böyle bir birleşmeye mazhurdur. Kur'an'da insanın yaratılışı anlatılırken mahlukat aleminin unsuru olan toprak maddesinden onun cismaniyeti tesviye edildikten sonra, kendisine Rabbinin "emr"inden olan "ruh"un üflenmesinden söz edilmektedir. Böyle üstün (mükerrem) bir varlık mertebesine çıkarılan insan (peygamber) bu

⁵⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, "Molla Sadrâ'nın Kur'an Tefsiri", *Makaleler II*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İstanbul 1997, s. 62.

⁵⁹ Orhan Atalay, "Vahiy ve Molla Sadrâ'nın Yorumu", *Ekev Akademi Dergisi*. 2001, Güz, c. III, Sayı: 2, s. 49.

⁶⁰ Orhan Atalay, age., s. 50.

ontolojik yapısıyla vahye, nübüvve ve mazhar kılınmış ve peygamber olmayan diğer insanlar da bu ontolojik yapıları nedeniyle (beşerî takatleri ölçüsünde) murâd-ı ilâhîyi anlama yoluna koyulmuştur.

Kur'an'ı anlamak, murâd-ı ilâhîyi keşfedebilmek için varlığın farklı mertebelerine nüfuz etme zorunluluğundan Molla Sadrâ şöyle söz eder: Kur'an tefsirini anlamak için, onun zahirî ve lafzî manalarıyla iktifa etmemek gerekir. Bunun yanı sıra, Kur'an'ın sonu olmayan manalarının derinliklerine de inilmeli. Madde dışı âlem sıradan insanlara gizli olduğuna, Kur'an da maddî olan - olmayan bütün varlıkların tecellisi ve tezahürü olduğuna göre, öyleyse insanların beş duyu organına kapalı derin manaları ve bâtinî boyutu vardır. Dolayısıyla Kur'an'ın zâhirî ve lafzî manasını bilmek, Kur'an'ın bütün manalarını ve hakiki tefsirini bilmek demek değildir.

Molla Sadra, modern Avrupa hermeneutiğinden dört asır önce metin tefsirini lafız alanından alıp varlık ve fenomen alanına çekebilmiştir.⁶¹

Batı'da Dilthey, hermeneutiğe getirmiş olduğu yeni yaklaşımı ile sözün sahibi ile yorumcu arasındaki ontolojik farklılıktan kaynaklanan yorumlama sorununu ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Hermeneutiği doğa bilimlerinin yöntemlerine alternatif olarak beşeri bilimlerin hizmetine sunan Dilthey, beşeri bilimlerin bilgi kuramının temelini "eşduyumsal yeniden yaşama"nın imkanına dayandırmıştır. Ona göre anlaşılmaya çalışılan tarihsel veya toplumsal bir olayda içerilen yaşamın tümüyle yakalanması ancak empatiyle mümkündür. Eşduyumsal yeniden yaşama, herhangi bir metni ya da sanat eserini tam olarak anlamak ve kavramak için, anlamak isteyen öznenin kendisini yazarın tinine yerleştirmesi gerekir. Bunu yapabilmek için ise, metnin yazarı ile anlamak isteyen özne arasında bir empati (eşduyum-duygudaşlık) kurulması gerekir.⁶²

Dilthey'in bu yaklaşımı, aralarında ontolojik olarak farklılık bulunan bir söz sahibiyle onun niyetine nüfuz etmeye çalışan yorumcunun doğru ilişkisinin sınırlarını çizmeyi başka bir ifadeyle onun yöntemini göstermeyi amaçlayan bir yaklaşımdır.⁶³

⁶¹ Ayetullah Cevadi Amuli, "Molla Sadrâ'nın Tefsir Metodu ve Kur'an Hermenötiği", *Bilge Adamlar*, 2008, Çev. Atik Aydın, 2008, Sayı:19-20, <http://bilgeadamlar.net/main.php?p=yazi&id=149>.

⁶² Mustafa Öztürk, "Yeni Anlama Yöntemlerinin İmkan ve Sınırları", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, Ankara 2004, s. 445; İleri kaynak: Doğan Özlem, *Bilim Tarih ve Yorum*, İstanbul 1998, s. 76-77.

⁶³ Dilthey'in "anlama" yöntemine karşıt olarak, Marx ve Freud tarafından "açıklama" yöntemi geliştirilmiştir. Bunlara mukabil Paul Ricoeur ise "anlama" ve "açıklama" yöntemlerini telif etme gayreti içindedir. Bkz. Steven D. Kepnes, "Din Araştırmalarında Anlama ve Açıklama Yöntemleri Arasındaki Uçurumu Telif Etmek", Çev. Bekir Zakir Çoban, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, (2002), Sayı: 1, s. 171-180.

Eşduyumsal yeniden yaşamının tarihi kökenlerini hermeneutik kavramının tarihsel analizinde bulmak mümkündür. Bu kelime, Hermes'ten gelir. Hermes, eski yunan mitolojisine göre Tanrı'nın buyruklarını insanların anlayabileceği bir dile çeviren haberci; onların mesajını ölümlülere yani insanlara aktaran, onların diline çeviren ve yorumlayan tanrı elçisidir.⁶⁴ Buna göre hermeneutik'in kökeninde aşkın iradenin yaratılmışlar düzeyinde ifade edilmesi söz konusudur. Çünkü Hermes, bir ölçüde ölümlülerden farklı bir varlığı temsil ediyor ve böyle olması yönüyle onlara tercüman olabiliyor. Ölümlüler ise aşkın varlık ile aralarındaki ontolojik farklılıktan dolayı ortaya çıkan anlama sorununu Hermes vasıtasıyla çözmüş oluyor. "Hermes, farklılıkların eşliğinde durmakla aynı zamanda farklılıkların ortadan kalktığı anı da temsil etmektedir."⁶⁵ İşte buradaki anlama faaliyeti, ontolojik farklılığın aşılmasıyla gerçekleşmiş oluyor.

Elmalı'lı Hamdi Yazır, idrak mertebelerini anlatırken idrakin (anlamının) en üst düzeyinin ontolojik birlik ile gerçekleştiğine şöyle dikkat çekmektedir: İdraklerimizi üç kısım olarak tasnif edebiliriz: hakka'l-yakin, ayne'l-yakin, ilme'l-yakin. "Ben varım" dediğim zaman hakka'l-yakin bir şeyi ifade ederim. Burada bilen ile bilinen tek bir hakikattir. "Fakat benim bedenim var" dediğim zaman da ayne'l-yakin bildiğim şeyleri ifade etmiş olurum. Burada bilinen, bilenin kendisi değil, onun yanında ve huzurundadır. Nihayet "yer bir küredir" dediğim zaman da ilme'l-yakin bir şey ifade etmiş olurum. Bununla ben, kendisi gıyabımda olup eseri ve delili huzurumda olan şeyleri bilirim. Bu ikisinin de dayanağı hakka'l-yakin olan bilgimizdir ki benliğimizin kendisidir.⁶⁶

Murâd-ı ilâhînin anlaşılmasında ontolojik zorluk derken kastedilen şey, Elmalı'nın deyimiyle "bilen ile bilinenin tek bir hakikat" olması durumudur. Dolayısıyla bir şeyi hakiki olarak anlamak, varlığın ve varoluşun gerçekliğine ulaşmak demektir. İkilikten ya da kesretten kurtularak bu vahdete varabilmek ise kendi bünyesinde böyle bir ontolojik zorluk barındırmaktadır.

Osman Bakar, ontolojik birliği yakalamayı, insan ruhunun te'vili olarak şöyle takdim eder: *Te'vil'in* insanın manevî bilgisinden ayrı düşünülemez ezoterik bir metodoloji olduğunu söyleyebiliriz. Hem kutsal kitabın *te'vili*, hem de kozmik metnin [varlığın] *te'vili* insan ruhunun *te'viline* bağlıdır. Nefs, kutsal kaynağa (*hakikat*) dönmedikçe, metnin

⁶⁴ Halil İnalçık, "Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji", *Doğu-Batı*, sayı 20, Ağustos-Ekim 2002, s.13; İslam Can, "Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Anlayıcı Yöntemin İmkânı ve Sınırlılıkları: Diltey ve Weber Örneği", *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma Anlama ve Algılama*, 2012, cilt: I, s. 520.

⁶⁵ Burhanettin Tatar, "Ayrımların Eşliğinde Anlama", *Güncel Dînî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, Ankara, 2004, s. 420.

⁶⁶ Hamdi Yazır, "İlhâd Ne Büyük Cehalettir (1)", *Makaleler*, İstanbul 1997, 1/137.

gerçekliğine de dönemez. Buradaki manevi sancı, nefsin ilâhî kökene dönüşüdür.⁶⁷

Bu bakış açısına göre murada ulaşmak, muradı anlamak, hakikate ulaşmakla eşdeğer bir çabadır. Zira hakikat, ikiliklerin vahdete doğru ircâ' edildiği bir teklik mertebesini temsil etmektedir. Anlam ve yorum düzeyindeki bu ontolojik birlik, esasen hakikatin tezahür ettiği her alanda zıtlık ve kesret olarak görünen unsurların, bir vahdet ilkesinde birleşmesini temsil etmektedir.

İslam bilim tarihinde, varlığın anlamlı hale getirilmesine yönelik çabalarda, kozmik alandaki kesretin vahdet ilkesinde birleşmesine paralel olarak, bilgi ve metodoloji alanında da vahdet ilkesinin işletildiğine şahit olmaktayız. Orada, ontolojik birlik ne kadar önemliyse, buna bağlı olarak metodolojik birlik de o kadar önemlidir. Çünkü: Müslüman bilim adamlarının ve âlimlerin bilimsel ruhu, gerçekte onların *tevhid* bilincinden ileri gelmektedir. Bu ruh, kendini ilk defa dînî bilimlerde gösterir.⁶⁸ Müslümanlar, bilginin bütünlüğü ve bilgi hiyerarşisine bağlılığı ima eden *tevhid*in gerçek ruhuna sadık kaldıkları için, İslam biliminde diğer metotları yok sayan tek bir metot kullanılmaz. Aksine, İslam bilimi, incelenen konunun doğasına uygun olarak, onu anlamaya imkan veren farklı metotlar uygulamayı her zaman ön planda tutmuşlardır.⁶⁹

Kelâm, *Meşşâî* (gizemci), *İşrâkî* (aydınlanmacı) ve *el-Hikmetü'l-müteâliye* (aşkın teosofi) ekolleri ile genellikle sûflerle özdeşleştirilen *ma'rifet* gibi farklı ekollerin hemen hepsi değişik perspektiflerden, ayrı noktaları vurgulayarak farklı amaçlarla aynı konuya değinmişlerdir. Bu ekollerin hepsi, hem insanın bilme melekeleri (anlama), hem de kâinatın hiyerarşik tabiatı (varlık) konusunda hemfikirdirler. Bunun böyle oluşu, kozmik varlığın her seviyesinin (âlemin) insanda bir karşılığının olması sebebiyledir.⁷⁰ Ontolojik birlik, zihin ile hariç, başka bir ifadeyle varlık ile anlam arasındaki kesretin vahdet prensibinde birleşmesidir.

6. SONUÇ

Murâd-ı ilâhînin anlaşılması yönündeki çabaların lafzın literal anlamı düzeyinden başlayarak te'viline kadar uzanan bir çabayı içine aldığı bilinmektedir. Ancak konuya ontolojik açıdan bakıldığında genel olarak anlamanın, özel olarak murâd-ı ilâhîyi anlama olayının daha derin kökleri bulunduğu görülmektedir. Tefsir ilminin tanımında geçen "beşer takatince murâd-ı ilâhînin anlaşılması ve beyan edilmesidir" ifadesi, bize tefsir ilminin dil kuralları çerçevesindeki açıklama biçimini aşan bir anlam boyutunun bulunduğu işaret etmektedir.

⁶⁷ Osman Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, İstanbul 2012, s. 48.

⁶⁸ Osman Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, s. 18.

⁶⁹ Osman Bakar, age., s. 21;29.

⁷⁰ Osman Bakar, age., s. 33, 34; 37.

“Rabbînin kelimeleri tükenmez” olarak sunulan Cevamîu'l-kelim nitelikte bir Kitab'ın, anlam arayışı, bir yerde durdurulacak, tek bir yöntemle sınırlandırılacak düzeyde bir anlam arayışı değildir. Bu arayış, varoluşun özüne doğru nüfuz etmeyi, başka bir ifadeyle varoluşun boyutları arasında mesafe kat etmeyi gerekli kıldığı için ontolojik bir zorluk barındırmaktadır.

Ontolojik zorluğu aşmanın yolu, gerek vicdan düzeyinde gerek sistem düzeyinde ontolojik birliği yakalayabilmekten geçmektedir. Burada dini metinleri anlamak ve yorumlamak üzere tesis edilmiş olan bilgi sistemlerinin bütünlüğünün gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Yani beyani, burhani ve irfani te'vil sistemlerini birbirlerinden kesin çizgilerle ayırmamak gerekmektedir. Çünkü bunlar, bir araya getirilemez nitelikte birbirlerinin alternatifi değildirler.

Tefsir, bütüncül bir ilim olması hasebiyle, ontolojik yönden Cevamîu'l-kelim olan Kur'an bütünlüğünü temsil ettiği kadar epistemolojik yönden de te'vil sistemlerinin bütünlüğünü temsil eder. Tek bir te'vil sistemine bağlı kalmak, ondaki bütünlüğü bozan bir unsurdur. Örneğin, beyani bilgi sistemine bağlı olarak eser verdikleri düşünülen müelliflerin, tefsir ilmi için gerekli şartları sıralarken mevhibe ilmi gibi bir tecrübeye işaret etmeleri, bu müelliflerin zihinlerinde te'vil sistemlerinin bir bütün olarak bulunduğuna işaretir.

Yine İbn Arabî ve Molla Sadra'nın açıklamaları, onların beyânî te'vili dikkate almadıklarını değil, murâd-ı ilâhîye te'vil sistemlerinin bütünlüğüne riayet ederek yaklaştıklarını gösterir. Müfessirlerin işârî tefsirin kabulüne yönelik şartlardan “işârî mananın zahiri manaya aykırı olmaması” şartı, söz konusu bütünlüğün korunmasına yönelik bir hassasiyeti vurgulamaktadır.



KAYNAKÇA

- AKDEMİR, Salih, “Nas ve Yorum İlişkisi”, *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, Samsun 1989.
- AKTAY, Yasin, “Anlama Vahiy ve Tarih: Vahiy Yorumsama Deneyimlerinin Eleştirel Bir İncelemesi”, *Tezkire*, Güz, 1993.
- AKTAY, Yasin, “Modernist Yorumun Teknolojik Çıkarları”, *İslam ve Modernizm Fazlurrahman Tecrübesi*, İstanbul 1997.
- ALTINTAŞ, Ramazan, “Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu”, *Kelam Araştırmaları*, 1:1 (2003).
- ÂLÛSÎ, Ebu'l-Fadl Şihabuddin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani*, Beyrut ty.

- AMÛLÎ, Ayetullah Cevadi, "Molla Sadrâ'nın Tefsir Metodu ve Kur'an Hermenötiği", *Bilge Adamlar*, Çev. Atik Aydın, Yıl: 2008 - Sayı : 19-20, <http://bilgeadamlar.net/main.php?p=yazi&id=149>.
- ATALAY, Orhan, "Vahiy ve Molla Sadrâ'nın Yorumu", *Ekev Akademi Dergisi*, Güz, 2001, c. III, Sayı: 2.
- AYBAKAN, Bilal, "İslam'da Dini Bilginin Doğası ve Usul-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, 18.
- BAKAR, Osman, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, İstanbul 2012.
- BEYZÂVÎ, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Kâdı, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, Beyrut 1998.
- CAN, İslam, "Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Anlayıcı Yöntemin İmkânı ve Sınırlılıkları: Diltey ve Weber Örneği", *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma Anlama ve Algılama*, 2012, Cilt: I.
- CORBİN, Henry, *Avicenna and The Visionary Recital*, Trans. by Williard R. Trask. Irving, Texas 1980.
- DOĞAN, Hüseyin, "Kur'an'ın Kendine Özgü Yorumbilim Metodolojisi: Te'vil", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/1, Cilt:XIII, Sayı: 23.
- EBU ZEYD, Nasr Hamid, *Mefhumu'n-Nass*, Kahire 1990.
- EBU ZEYD, Nasr Hamid, *Nakdü'l-Hitabi'd-Dini*, Kahire 1994
- ELIADE, Mircae, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet Aydın, Ankara 1990.
- ERTEN, Mevlüt, "Kur'an ve Yorum", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, Yıl, 2, Sayı, 3, Temmuz.
- GÖRGÜN, Tahsin, "Klasik Anlama Yöntemlerinin İmkân ve Sınırlılıkları", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı*, Ankara 2004.
- GÜLER, İlhami, "Kur'an Metnini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Te'vil)" *Kelam Araştırmaları*, 2009, 7: 2.
- HANEFÎ, Hasan, *Dirasâtün Felsefiyye*, Kahire 1987.
- HIRSCH, Eric Donald, "Gadamer'in Yorum Teorisi", Çev., Ramazan Ertürk, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara, 2003, Cilt, 16, sayı, 3.
- ISFAHÂNÎ, Rağib el-İsfahanî, *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, Beyrut 2005.
- İBN HAZM, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Mısır 1347 (h.).
- İBN HAZM, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut ty.
-

- İBNÜ'L-ARABÎ, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut 1999.
- İNALCIK, Halil, "Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji", *Doğu-Batı*, 2002, Sayı: 20, Ağustos-Ekim.
- JA'AFAR, Muhammad Salleh, "Doğu'ya Yolculuk: İslam Hermeneutiğinin Bir Tarzi Olarak Te'vil", 2004, Çev. Sabri Yılmaz, *Kelam Araştırmaları*, 2:2.
- KALIN, İbrahim, *Akıl ve Erdem*, İstanbul 2013.
- KEPNES, Steven D., "Din Araştırmalarında Anlama ve Açıklama Yöntemleri Arasındaki Uçurumu Telif Etmek", Çev. Bekir Zakir Çoban, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, II, Sayı: 1.
- KILIÇ, Muharrem, "Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2001.
- KILIÇ, Sadık, "Metnin Yorumu Beşeri Alana İnmiş İlâhi Cevapların Okunmasıdır", *II. Kur'an Haftası Sempozyumu*, Ankara, 1996.
- KILIÇ, Sadık, "Varoluşsal Değişim'in Yadsınamazlığı Karşısında 'Varolan'ı da Gözeten 'Diri Yorum'", *Ekev Akademi Dergisi*, 2005, Yıl: 9, Sayı: 23, Bahar.
- KILIÇ, Sadık, "Yorum, Sadece Kendisidir, Daha Fazlası: 'Nass' Değil!..", *Ekev Akademi Dergisi*, 2002, Yıl: 6, Sayı: 10, Kış.
- KOÇ, Turan, *Din Dili*, İstanbul 1998.
- MAŞALI, Mehmet Emin, "Nasr Hamid Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, Cilt 13, Sayı: 1.
- NASR, Seyyid Hüseyin, "İslam Sanatı ve İslam Düşüncesi Arasındaki İlişki", Çev. Talip Küçükcan, *Diyanet Dergisi*, Ankara 1990, Cilt: 26, Sayı: 4.
- ÖZGEL, İshak "Yorum ve Anlam Farklılığı Ayrımında Tarihsel Anlamın Kur'an Çevirilerindeki Yeri", *Kur'an Mealleri Sempozyumu I*, Ankara, 2007.
- ÖZTÜRK, Mustafa, "Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", *Bilimname*, II, 2003/2.
- ÖZTÜRK, Mustafa, "Yeni Anlama Yöntemlerinin İmkan ve Sınırları", *Güncel Dînî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, Ankara 2004.
- TABERÎ, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Camîu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an*, Kahire 2000.

- TATAR, Burhanettin, "Ayrımların Eşiğinde Anlama", *Güncel Dîni Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, Ankara 2004.
- TURAN, Maşallah, "Din Dilini Yorumlama Çabaları ve Bu Bağlamda Akil-Nakil Dengesinin Önemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2008, Sayı: 30.
- TÜRKER, Ömer, *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Te'vil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri*, İstanbul 2006, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ULUKÜTÜK, Mehmet, "Geleneğin Dili mi? Varlığın Evi mi? Heidegger ve Gadamer'de Dil, Gelenek ve Varlığın İnsanlık Halleri Üzerine", *Özne Felsefe Dergisi*, 2012, 16. Kitap-Bahar.
- ÜNVER, Mustafa, "Murâdı İlâhîye Ulaşma Çabası Ekseninde Kıyâme Sûresi 16-19'un Komşu Ayetlerle İlgisizliği Vehmi Üzerine Bir Mülâhaza", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 2003, Sayı:14-15.
- YAVUZ, Yunus Vehbi, "Maksadi Yorum", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2006, Sayı: 8.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, "Dibace", *Metelib ve Mezahib: Metafizik ve İlahiyat*, İstanbul 1978.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, "İlhad Ne Büyük Cehalettir (1)", *Makaleler*, İstanbul 1997.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1935.
- ZERKEŞÎ, Bedreddin, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, 1957.