

**KUR'AN'IN DİL YAPISI ve KUR'AN
KELİMELERİNİN TERİMLEŞMESİ**

Muhammed ERSÖZ

**Doktora Tezi
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. Şehmus DEMİR
2014
Her hakkı saklıdır**

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Muhammed ERSÖZ

**KUR'AN'IN DİL YAPISI ve KUR'AN KELİMELERİNİN
TERİMLEŞMESİ**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Şehmus DEMİR**

ERZURUM- 2014



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

17.04.2014

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum " Kur'an Dili ve Kur'an Kelimelerinin Sonraki Dönemde Terimleştirilmesi " adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun 1 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

17.04.2014

Muhammed ERSÖZ



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Şehmus DEMİR danışmanlığında, Muhammed ERSÖZ tarafından hazırlanan bu çalışma 17/04/2014 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Şehmus DEMİR

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mehmet DAĞ

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN

İmza:

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Hasan YILMAZ

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR DİZİNİ	VI
ÖNSÖZ.....	VII
GİRİŞ	1
I. TERİMİN TARİFİ VE İLGİLİ LAFIZLAR	1
III. TERİMLERİN ÇEŞİTLERİ	5
III. KELİMELERDE ANLAM DEĞİŞİMİ ve TERİM OLUŞUMU	8
IV. ANLAM DEĞİŞMELERİNİN SEBEPLERİ.....	27
V. TERİM ELDE ETME YOLLARI	29
VI. TERİM OLUŞTURURKEN DİKKAT EDİLECEK HUSUSLAR	33

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'AN DİLİ VE KUR'AN'IN ANLAŞILMASI

1.1. KUR'AN'IN DİL YAPISI ve İNDİĞİ ORTAMIN DİLİNİ KULLANMASI... 40	40
1.1.1. Kur'an Lafızlarının Arapça Olması ve Kur'an Lafızlarının Yerelliği.....	40
1.1.2. Kur'an'ın Allah Merkezli Dil Yapısı	46
1.1.3. Kur'an'daki Yerel Unsurlar	49
1.1.4. Kur'an Dilinin Cahiliye Dönemi Arap Dili İle İlişkisi	64
1.1.5. Kur'an'ın Cahiliye Dönemi Arap Dilinde Yaptığı Dilsel Değişiklikler	67
1.1.6. Kur'an'ın Orijinal Lafızlar ve Terkipler Kullanması.....	76
1.1.7. Kur'an'ın Yeni Anlam Yüklediği Lafızlar	82
1.2. KUR'AN KELİMELERİNİN İSTİLAHLAŞAN ANLAMLARIYLA KUR'AN YORUMUNDA KULLANILMASI PROBLEMİ	90
1.2.1. Bir Hatalı Tefsir Sebebi Olarak Yerel Unsurların İhmal Edilmesi ve Lafızların İstilah Anlamlarının Kullanılması.....	90
1.2.2. Yerel Unsurların İhmal Edilmesine Dair Örnekler	97
1.2.3. İstilah Anlamlarının Verilmesine Dair Örnekler	105
1.2.4. Mucemlerden Faydalanırken Sözlük ve İstilah Anlamı Konusunda Dikkat Edilecek Hususlar	116
1.3. DEĞERLENDİRME	120

İKİNCİ BÖLÜM
İSTİLAHLAŞAN KUR'AN KELİMELERİ ve İSLAMİ İLİMLERE GÖRE
KULLANIMLARI

1.1. KUR'AN KAYNAKLI TEFSİR TERİMLERİ	126
1.1.1. Kıraat Terimi ve Bu Kelimededen Türetilen Terimler	126
1.1.2. Muhkem-Müteşâbih-Te'vil.....	128
1.1.3. Sarfe.....	130
1.1.4. İsrailiyyât	131
1.1.5. Lahn.....	132
1.1.6. Tencîmü'l-Kur'an.....	133
2.2. KUR'AN KAYNAKLI KELAM-MANTIK ve İSLAM FELSEFESİ	
TERİMLERİ	134
2.2.1. Fısk.....	143
2.2.2. Meâd	148
2.2.3. Küfr.....	149
2.2.4. Âlem.....	150
2.2.5. Araz.....	151
2.2.6. Muhdes-Kadîm	152
2.2.7. İlim.....	155
2.2.8. Sermed ve Dehr	158
2.2.9. Akıl.....	160
2.2.10. Halk ve İbdâ'	162
2.2.11. Burhan.....	165
2.2.12. Yakîn-Zan-Şek.....	166
2.3. KUR'AN KAYNAKLI FIKIH VE USUL TERİMLERİ.....	168
2.3.1. Fıkıh.....	168
2.3.2. Vacip	176
2.3.3. Mekruh	178
2.3.4. İstinbat.....	180
2.3.5. İcmâ	181
2.3.6. Fetva	184
2.4. KUR'AN KAYNAKLI HADİS TERİMLERİ	187

2.4.1. Adl-Adalet	188
2.4.2. Hasen-Daîf-Azîz	189
2.4.3. Ta'n ve Metâin	190
2.4.4. İtibar	191
2.4.5. Cehalet	191
2.4.6. Haber	191
2.4.7. Vehn-Sefeh-Münker	192
2.5. KUR'AN KAYNAKLI TASAVVUF TERİMLERİ	192
2.5.1. Rabîta	198
2.5.2. İstiğase	199
2.5.3. Halife	200
2.7. KUR'AN KAYNAKLI İSLAM MEZHEPLER TARİHİ TERİMLERİ	200
2.7.1. Fırka	202
2.7.2. Bedâ	204
2.7.3. Guluv	205
2.8. DEĞERLENDİRME	207
SONUÇ	210
BİBLİYOGRAFYA	213
ÖZGEÇMİŞ	236

ÖZET

DOKTORA TEZİ

KUR'AN'IN DİL YAPISI VE KUR'AN KELİMELERİNİN TERİMLEŞMESİ

Muhammed ERSÖZ

Danışman: Prof. Dr. Şehmus DEMİR

2014, 236 Sayfa

**Jüri: Prof. Dr. Şehmus DEMİR
Prof. Dr. Mehmet DAĞ
Doç. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI
Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN
Yrd. Doç. Dr. Hasan Yılmaz**

Kur'an'ın kullandığı dili, Kur'an'ın indiği tarihsel bağlamın Kur'an'ın anlaşılması konusundaki önemi ve Kur'an kelimelerinin nüzul sonrasında farklı disiplinlerde terimleştirilmesini ele alan bu çalışma, giriş, iki bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır.

Giriş kısmında terimin tanımı ve terimin elde edilmesi ile ilgili konular gerek İslami çevreler ve gerekse de batıda nasıl ele alındığı anlatılmaktadır.

Birinci bölümde Kur'an dilinin özelliklerine, cahiliye dili ile ilişkisine ve kelimelerin terim anlamını esas alarak tefsir yapmanın sakıncalarına değinilmektedir.

İkinci bölümde ise ilmi disiplinlere göre Kur'an kelimelerinin çeşitli ilimlerde kazandıkları anlamlara işaret edilmektedir.

Sonuç bölümünde de Kur'an kelimelerinin terim olarak kullanılmasının olumlu ve olumsuz yönleri anlatılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Terimleştirme, İstilah, Anlam-Yorum, Tarihsel Bağlam

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****LANGUAGE STRUCTURE OF QURAN AND USE OF QURAN'S WORD AS TERMS****Muhammed ERSÖZ****Advisor: Prof. Dr. Şehmus DEMİR****2014, Page: 236****Jury: Prof. Dr. Şehmus DEMİR
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI
Assoc. Prof. Dr. Mehmet DAĞ
Assoc. Prof. Dr. Abdulcelil BİLGİN
Asst. Prof. Dr. Hasan YILMAZ**

This research that deals with language of Qur'an, importance of historical context in the meaning of Qur'an and terminologization of Qur'an's words after its revelation in different disciplines consists of an introduction, two sections and conclusion.

In the introduction, it is explained the description of "term" and the issues related to term formation in Islamic circles and the West.

The first chapter focuses on linguistic features of Qur'an, its relationship with age of ignorance and drawbacks of Qur'an's interpretation with terminological meaning of Qur'an words

The second chapter addresses to meaning that Qur'an's Words gained in different sciences.

In conclusion, positive and negative aspects of terminologization of Qur'an's words have been presented.

Keywords: Qur'an, Terminologization, Istilah, Understanding-Interpretation, Historical Context

KISALTMALAR DİZİNİ

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev.	: Çeviren
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
EÜİFD	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
FÜİFD	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Hız.	: Hazreti
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	: Sayfa
SDÜİFD	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
ts	: Tarihsiz
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vb.	: Ve benzeri

ÖNSÖZ

İlahi kelimeler olan Kur'an Arapça olarak insanları doğru yola iletme (hidayet) amacına matuf indirilmiştir. Kitabın Arapça olma özelliği, özünde ilk muhatap kitlenin bildiği bir dili kullanmak suretiyle hitap edilen toplumun yabancı olmadığı kültür baz alınarak bir kitap indirileceği garantisini peşin olarak vermektedir. Ancak hidayet amacı taşımasını bildirmesi mevcut dünya görüşünü ve inancı değiştirme iddiasını da açıkça hissettirmektedir. Bundan dolayı kullandığı dilin kelimelerine mevcut topluma yeni gelecek anlamlar yüklemesi de tabii bir durumdur.

İlahi nitelikli bir kitabın diğer önemli özelliği de çağlar üstü bir kitap olmasıdır. Yani indiği çağın ve bölgenin dil ve kültürünü temel almasına rağmen Arap olan olmayan bütün insanlığa mesajı olan bir kitap, değişen muhatap kitle ve dönemsel şartlara rağmen lafzının sabit kalmasını ön görmesi aslında kullandığı kelimelerin anlamlarını durdurma iddiasından uzak olmalıdır. Çünkü nüzulü esnasında Kur'an'ın müteşabih ayetleri yorumlamaya hevesli olmak gibi ilahi vahyin anlamını tahrif etme amacına yönelik bir takım girişimleri eleştirmesi üstü kapalı biçimde nüzul sonrasında sağlam metodolojilere dayanan ilmi disiplinlerin kurulmasını teşvik etmektedir. Bundan dolayı Kur'an'ın nüzulünden hemen sonra gerek müslümanlar içinde baş gösteren itikadi-ameli problemler ve ilahi vahyin yorumlanmasında çağlar sonrasına uzanabilecek olası tahrifatı önlemek amacıyla ve gerekse İslam dünyası dışından gelebilecek zararlı etkilere karşı müslümanların inancını ve istikametlerini korumak için farklı alanlarda disiplinler geliştirilmiş ve bu disiplinlerde Kur'an kelimeleri hem Kur'an'da kullanıldığı bağlamdan hem de Cahiliye döneminde kullandıkları anlamlardan oldukça farklı bağlamlarda kullanılmaya başlanmıştır.

Kur'an kelimelerinin yüksek bir oranının Cahiliye döneminde bilinmekte olduğunu ifade edebiliriz. Fakat Kur'an bu kelimeleri, farklı anlam örgülerinde ve Allah merkezli bir şekilde kullanmıştır. Bu kelimeler nüzul sonrasında ise yine farklı bağlamlara aktarılmıştır. Buradan hareketle Kur'an kelimelerini, Cahiliye dönemi, Cahiliyeden Kur'an'a geçiş, Kur'an içinde anlam dönüşümü, Kur'an sonrası kazandıkları ıstılah anlamları ve ıstılah olarak kullanılan kelimelerinin ilmi disiplin içinde uğradıkları anlam değişimleri gibi anlam alanlarına ayırabiliriz. Bu dönemlerdeki anlamlarının tesbit edilmesi hem Kur'an'ın Cahiliye dönemini nasıl ele aldığı ve İslam öncesi kültürel

ve dini birikimi nasıl değerlendirdiğini, Kur'an'ın nüzul döneminde irşat ve reform etkinliğini nasıl yürüttüğünü, Kur'an sonrası dönem için nasıl bir altyapı ortaya koyduğunu görme imkânı vermektedir. İşte bu çalışmada zikrettiğimiz dönemleri inceleyecek ve Kur'an kelimelerinin değişen anlam dünyalarına işaret ederek bu değişikliklerin sebeplerini ortaya koymaya çalışacağız.

Araştırmamıza öncelikle İslami ilimlere ait ıstılahları bir araya getiren eserleri tarayarak başladık. Bu ıstılahlardan Kur'an kaynaklı ıstılahları belirledik. Bütün ıstılahları ele almak tezimizin boyutunu aşacağı için bazı örnekler seçtik. Bu ıstılahların Kur'an öncesindeki anlamını tesbit için Cahiliye şiirinden, mucemlerin şiirle istişhadlarından, tefsirlerde yer verilen izahatlardan faydalandık. Kur'an'daki anlamı tesbit etmek için Kur'an sözlükleri, vücut ve nezâire dair eserler ve tefsirleri kullandık. Kur'an sonrası dönemdeki kullanımların anlamlarını ortaya koymak için de mustalahat kitaplarından faydalanmamızın yanında söz konusu disiplinin kitaplarında ıstılahın tarihsel gelişimine yer verdiğimiz yerlerde ıstılahın geçtiği kaynakları kronolojik olarak inceledik.

Tezin başlığında terimleşme ifadesinden hareketle terimin tanımı ve ilgili konuları araştırmak ve dilden dile farklılaşan yönlerini tesbit etmek için gerek Türkçe gerekse yabancı yayınlardan istifade ettik. Bunun yanında Kur'an'ın anlaşılması, yorumlanması ve Cahiliyeye olan tutumu gibi konuları incelemek için ülkemizde telif edilmiş kitap, tez ve makalelerin yanında Ürdün Üniversitesi ve Yermük Üniversitesi kütüphanelerindeki çalışmalardan da yararlandık.

Araştırmamız giriş, iki bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmamıza teorik alt yapı oluşturması düşüncesiyle terim (ıstılah)in tanımı, terim elde etme yolları, terimlerin çeşitleri gibi konuları ele aldık. Böylece genel dil içerisinde terimin nasıl bir konuma sahip olduğunu görmeye çalışacağız. Çünkü çeşitli disiplinlerde kullanılan terimlerin anlamlarının Kur'an'daki anlamlarından ne derecede farklılaştığını ortaya koymak için bu teorik bilgiler bizim için oldukça önemlidir. Yeri geldiğinde bu teorik bilgilerin pratik yansımalarına örneklerle değindik.

Birinci bölümde Kur'an'ın dil yapısını ele almaya çalıştık. Bu amaçla Kur'an'ın Arapça olması olgusunu, yerel unsurları kullanma biçimini, Cahiliyede kullanılan kelimelere karşı yaklaşımını ele aldık. Zira bu duruma açıklık getirdiğimizde Kur'an'da anlamı değişen kelimelerinin nasıl bir anlam dünyasına aktarıldığını görme imkanı

bulacağız. Böylece Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması konusunda yerel unsurların ve tarihsel olguların önemi ile ilgili ilmi bulgulara ulaşma imkanı bulacağız. Bunun yanında birinci bölümde üzerinde durduğumuz bir diğer konu nüzul sonrasında Kur'an'daki kelimelerin kazandıkları ıstılah anlamı esas alınarak yapılan tefsirin tefsir kaideleri açısından değerine değinecek ve bu tür hatalara örnekler verdik.

İkinci bölümde ise çeşitli ilmi disiplinlere göre Kur'an kelimelerinin çeşitli ilimlerde kazandıkları anlamları irdelemeye çalıştık. Giriş bölümünde terimlerin nasıl oluştuğu, terim anlamlarının belirlenmesi ve terimlerin bilimsel disiplinlerdeki anlamlarının belirlenmesi konusunda ortaya koyduğumuz teorik bilgileri mümkün olduğunca uygulayacağız. İstılahların tek başına ele alınmaları durumunda tam olarak anlamının belirlenmesinin mümkün olmadığı gerçeğinden hareketle ele alacağımız disiplindeki ıstılahların nüzul sonrası anlamlarına işaret etmeden önce söz konusu disiplinde kullanılan ıstılahların anlamlarının oluşmasına temel teşkil eden dinamikleri irdedeceğiz. Daha sonra örnek olarak zikredeceğimiz ıstılahları Kur'an öncesi anlamına, Kur'an'daki anlamına ve ıstılah olarak kullanıldığı disiplin içerisindeki konumuna işaret edeceğiz. İnceleyeceğimiz terimler tespit ettiğimiz tüm terimler olmayacak bize konumuzla alakalı fikir verecek ve örnek kabilinden bazı terimler olacaktır.

Sonuç bölümünde ise ele aldığımız konularla ilgili genel mülâhazalar zikredilecektir. İki bölümün sonunda başlığın değerlendirmesi yapılacağından sonuçta genel olarak iki başlığın birbirini tamamlar mahiyette elde ettiğimiz bulgular ve öneriler paylaşılacaktır.

Son olarak çalışmamızın her merhalesinde benden yardımlarını, yapıcı tenkitlerini ve değerli paylaşımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Şehmus Demir'e teşekkür ediyorum. Ayrıca çalışmanın gelişmesi ve ilmi düzeyinin artması konusunda değerli eleştiri ve katkılar sunan hocalarım Prof. Dr. Mehmet Dağ'a, Doç Dr. Eyüp Bekiryazıcı'ya, Doç. Dr. Abdulcelil Bilgin'e, Yrd. Doç. Dr. Hasan Yılmaz'a ve kendilerinden istifade ettiğim diğer hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

Araştırmamızın konusu kelimelerin terim olarak kullanılması olduğundan dolayı terimin ne olduğu, bir kelimenin terim olarak kullanılmasının dil bilimsel alandaki teorik boyutunun ne olduğu konumuz açısından oldukça önemlidir. Bundan dolayı Türkçemizde terim denilince ne akla geldiği ve Arapçada neye tekabül edip hangi kelimelerle ilgisi olduğu konusunu aydınlatmak gerekmektedir. Terimden bahsettiğimizde Türkçede aynı kelime hem mantıkçıların kullandıkları zihinde oluşan tasavvurun dil ile ifade edilmesi hem de ilim ve sanat erbabının kendi aralarında ittifak ettikleri anlamı ifade etmektedir. Çalışmamızda terim kelimesi herhangi bir disiplin içerisinde üretilen veya yeni bir konsept içerisinde anlam yüklenerek kullanılan kelimeyi ifade etmektedir.

I. TERİMİN TARİFİ VE İLGİLİ LAFIZLAR

Terimler bünyelerinde üç tane unsur barındırırlar ve unsurlar terimin temel yapıtaşlarını oluştururlar. Bunlar: 1-Mefhum 2- İstılah 3-Tarif'dir.

1- Mefhûm: Mefhûm lafzı, Türkçe'de kavram lafzı ile ifade edilmektedir. Mefhum kelimesi "fehmetme, anlama, kavrama" kökünden türetilmiş bir isimdir. Türkçe'de kavram kelimesi "yakalamak, içermek" anlamlarına gelen "kavramak" kökünden türetilmiştir.¹ Mefhûm kelimesi felsefe alanında "nesnelerin veya olayların ortak özelliklerini kapsayan ve bir ortak ad altında toplayan genel tasarımı"²; mantık alanında ise "bir objenin zihindeki tasavvuru"³ anlamında kullanılmaktadır. Mefhûm kelimesi bazı alimler tarafından farklı kelimelerle de ifade edilmiştir. Örneğin Câhız (v. 255/868) el-Beyan ve't-Tebyîn adlı eserinde "Kur'an'da namaz-zekat, açlık-korku, cennet-nâr, muhâcir-ensâr gibi birbirinden neredeyse ayrılmayan manalar vardır." derken "mefhûm"un karşılığı olarak "mana" kelimesini kullanmıştır.⁴ Fakat mefhûmu manadan ayıran alimlerimiz de mevcuttur. Örneğin Muhammed Salâhî (v. 1910) bunlardan biridir. Kâmûs-i Osmânî adlı eserinde bunu vurgulamıştır. Ona göre mana, insanın dil ile açıklayabileceği zihinde beliren şeyleri ifade etmekte; mefhum ise hem dil ile

¹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, VI, 297; D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 1067.

² Hançerlioğlu, VI, 247.

³ Necati Öner, *Klasik Mantık*, AÜİF. Yay., Ankara 1986, s. 16.

⁴ Ebû Usmân Amr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1998, I, 21.

açıklanabilecek zihinsel sûreti hem de lafızla açıklanamayan düşünceleri ve ince ruhi duyguları ifade etmektedir.⁵ Bu izaha göre mefhum lafzı mana lafzından daha geniş bir anlam dünyasına sahiptir.

Mefhumların belirmesi iki şekilde gerçekleşmektedir:

a-) Mefhumların bizzat kendilerinin belirmesi. Yani mefhumun kendi sınırlarını herhangi bir mefhumla bir bağlantı kurmaksızın belirmesidir.

b-) Mefhumun diğer mefhumlar ile olan ilişkileri bağlamında belirmesidir. Örneğin kelimelerin bir araya gelmek suretiyle kelimelerin kendi delaletleri dışında terkibi bir anlama delalet etmesi gibi.

2- Târif: "a-r-f" fiilinden tef'îl babından mastar olan bu lafız sözlük anlamı itibariyle "bir şeyi etrafıyla ve alametleriyle anlatmak, bir nesneyi bütün vasıflarını içine alacak şekilde sözlü veya yazılı olarak anlatmak, herhangi bir şeyi başkalarından ayıran sınırları belirtmek"⁶ anlamına gelmektedir. Fakat bu kelime, terim anlamı itibariyle "bir ilim ve sanata ait bir maddenin, efradını câmi' ağıyarını mâni' olacak şekilde anlatıldığı ibare" olarak tanımlanmıştır.⁷ Bu tür bir tanıma gidilmesinde tarif kelimesinin yerine "hadd" kelimesinin kullanılmasının da etkisi olduğu düşünülebilir. Çizgi anlamına gelen "Hadd", anlamın delalet sınırlarını belirlemek yani "câmi' ve mâni'" olacak şekilde belirlenmesi olarak tanımlanmıştır.⁸ Bu ifadeyi Hançerlioğlu şöyle açıklamaktadır: "kaplamı toplamak demek, tanım yaparken detayları veya kısımları saymak değil, kavramı nitelemektir. Böylece bilimler, kendilerine özgü kavramları tanımlamakla onları sınırlanmış kavramlar durumuna getirir."⁹ Böylece kavramın sınırı belirlenmiş o kavrama ait olmayan özellikler dışarıda bırakılmış olmaktadır. Tanımını kısaca vermeye çalıştığımız "tarif" ameliyesi bazı şartlara bağlı olarak yapılmalıdır. Bu şartları şöylece özetlemek mümkündür:

a- Tarif, kendisinden daha kapalı bir şeyle açıklanmamalıdır.

⁵ Muhammed Salâhi, *Kâmûs-i Osmanî*, İstanbul 1329, IV, 363-369; H. Yunus Apaydın, "Fıkıh Terimlerinin Oturduğu Teorik Çerçeve ve Terminolojiye Riayetın Önemi", *1. İslami İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu (15-16 Haziran 2006)*, Ankara 2006, (229-235), s. 231.

⁶ Salâhi, III, 111.

⁷ Hançerlioğlu, VI, 221.

⁸ el-Ensârî Zekeriyâ b. Muhammed, *el-Hudûdu'l-Enika ve't-Ta'rîfatü'd-Dekîka*, Dâru'l-fikri'l-Muâsır, Beyrut, 1411/1991, I, 65

⁹ Hançerlioğlu, VI, 221.

b-Tarif yaparken devr-i bâtila düşmekten kaçınılmalıdır. "Tarifte kısır döngü" olarak da bilinen bu durum "bir şeyin bilinmesi kendisine bağlı olan başka bir şeyle tanımlanması" olarak açıklanabilir. Bu durum söz konusu olduğunda tarif bize doğru bir çerçeveye çizmekten uzaklaşarak kendi içinde kapalı bir anlam ifade edecektir.

c- Tarifi yapılan bütün fertlerin söz konusu tarifi içine girmesi ve ona dahil olmayan yabancı unsurların dışarıda kalması bırakması daha teknik bir tabirle tarif "efrâdını câmi' ağıyarını mani" olmalıdır.¹⁰

Terim konusu işlenirken ulema tarafından en fazla kullanılan ve sözlük anlamı ile de en fazla bağlantılı olan ıstılah lafzı kullanılmaktadır. Kanatimizce üzerinde en fazla durulması gereken ıstılah kelimesidir.

3- İstılah:

İstılah kelimesi, "fesad" ın zıddı olan "sulh" mastarının iftiâl babından gelmektedir. Mezid hali ile "uzlaşma, bir konuda fikir birliğine varma" anlamında kullanılmaktadır.¹¹ Bu kelime mucem sahipleri tarafından ise "Bir lafzın lügat anlamından çıkarılarak bir münasebet dolayısıyla başka bir manada kullanılması ve bir lafzın bir manada kullanılması konusunda bir grubun uzlaşmasıdır." şeklinde tanımlanmıştır.¹² Şemseddîn Sâmî de ıstılahı "Umumca ma'lum olan manay-ı lügavîsinden başka ilmî ve fennî bir manay-ı müttefak aleyh ile müsta'mel lügattır."¹³ şeklinde tanımlamıştır.

Yukarıdaki tanımlar incelendiğinde ıstılahın oluşumunda topluluk, fikir ve uzlaşma olmak üzere üç temel unsurun birlikte bulunduğu görülmektedir. Bir fikir etrafında buluşmuş bir topluluğun kendi fikrini daha iyi ifade edebilmek için bazı lafızları aralarında uzlaşma sağlayarak kendilerine özgü bir manada kullanmaları sonucu ıstılahlar ortaya çıkar. Böyle bir topluluğa bu davranışları ve tavır alışları dolayısıyla dışarıdan bir eleştiri de yöneltilemez. Çünkü bu topluluğun kendi iç uzlaşmaları ile aldıkları bir karardır. Bundan dolayı İslam âlimleri "ıstılahta tartışma olmaz" genel kaidesini koymuşlardır. Tarihi veriler dikkate alındığında ıstılahın daha

¹⁰ Öner, s. 36-37.

¹¹ İbn Manzûr Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-Arab*, Daru's-sadr, Beyrut ts., II, 516.

¹² Cürcânî, s.28.

¹³ Şemsüddin Samî, *Kâmûs-i Türki*, Kapı Yay., İstanbul 2004, s.121.

çok ya bir fen ve sanat topluluğu ya da bir din, mezhep, cemaat ve tarikat içinde oluşmuş olması bu fikri desteklemektedir.¹⁴

Mustalah kelimesinin sözlük anlamı incelendiğinde bizi günümüzde kazanmış olduğu anlama götüren bazı ipuçları içermektedir. Mustalah kelimesinin aslı "صلح" dır. "صلاح" ise "فساد" ın zıddır. "صالح" ise çokluğa giden şey anlamındadır. Denir ki " مغرت في " الارض مغرة من مطر وهي مطرة سالحة " *gittikçe hızlanan yağmurdan dolayı hızlı hızlı gittim*". Burada "سالحة" kelimesi giderek artma anlamındadır. Bazı nahivcilerin kullandıkları ابدلت الياء من الواو ابدالاً صالحاً bu kelimenin "kalıcı" anlamında kullanıldığını göstermektedir. Yani "ya harfî, vav harfinden kalıcı biçimde ibdâl edilmiştir."¹⁵ "İstilah" ve "Mustalah" kelimeleri sarf açısından ve kelimenin, içinde bulunduğu morfolojik yapının kelimenin anlamına etkisi bağlamında ele aldığımızda aynı şekilde önemli anlam incelikleri yakalamak mümkündür. Şöyle ki "مصطلح" kelimesi "صلح" fiilinin iftiâl vezninden türetilmiş bir isimdir. İftial vezninin kelimelere kazandırdığı anlam insanın, fiiline akli kabiliyetlerini dâhil etmesi anlamıdır. "اصطناع" ve "اقتسام" fiillerinde aynı tür bir anlam mevcuttur.¹⁶

"İstilah" kelimesinin tanımının bir lafzın lugat anlamından çıkarılarak bir münasebet dolayısıyla başka bir manada kullanılması ve bir grubun bir lafzın bir manada kullanılması konusunda uzlaşması olduğunu söylemiştik. Tehânevî'nin İstilâhâtî'l-fünûn adlı eserinin mukkaddimesini yazan Raffü'l-acem bu tanımlı şöyle analiz etmektedir: "Tanımlamadaki münasebet ilk delaletle dini mecazî delaleti birbirine bağlayan aklî, tasavvurî ve bilişsel boyuttur. Bu işlem Arap dilinde tecrübe edilmiş hissi manadan mecazî-dini soyutlamaya büyük geçiştir. Buna örnek olarak "vacip" kelimesi verilebilir. Bu kelime yapılması kat'î surette gereken şey demektir. Bu mana dini bir anlamdır. Bu mana usul ve kelimelerin üzerinde fikir birliğine vardıkları manadır. "وجب" sözlük anlamı itibariyle şiddetle yere düşmek anlamındadır. Dini anlam ve sözlük anlamı arasındaki münasebet vardır. Şöyle ki yukarıdan aşağı düşmek anlamına gelen vacip kelimesi dini anlam olarak da gökten gelen bir emir demektir."¹⁷

¹⁴ Çağfer Karadaş, "Kelam İlminde İstilah ve Medeniyet Tasavvuru", *I. İslâmi İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, 2006, İstanbul s. 316.

¹⁵ Raffü'l-Acem, *Mukaddimetü Keşşâfî İstilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm li Tehânevî*, Tahkik: Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, I, XIX.

¹⁶ Raffü'l-Acem, I, XIX.

¹⁷ Raffü'l-Acem, I, XIX.

Yeni terimlerin oluşturulması veya bazı kelimelerin terim olarak kullanılmaya başlanması dilin durağan olmayan bir olgu olduğunun en önemli kanıtıdır. Bundan dolayı da dilde kullanılan kelimelerin anlamlarının değişmesi tabii bir durumdur. Dilin bir sonraki nesle geçmesi, diğer dillerle olan iletişim ve dilin başka bir dilin etkisi altında kalması, sosyal, psikolojik ve coğrafi etkenler ve Dili konuşanların kabiliyetlerinin ürettiği dil enstitülerinin ve dil dergilerinin dili koruma ve diğer dillerle ilişkisini düzenleme uğraşları gibi edebi faktörler kelimelerin anlamlarında değişimde rol oynayan unsurlardır.¹⁸

III. TERİMLERİN ÇEŞİTLERİ

Her bir ilim ehlinin oluşturduğu dil kendi ilmine göre değişir ve kendine özgü nitelikleri vardır. Mevcut ıstılahlar ilim ehlinin, üzerinde nasıl uzlaşmaya vardysa o şekil üzere kalır ve tartışmaya meydan vermeyecek şekilde varlığını sürdürür. Bu hakikat göz önüne alındığında karşımıza yapı bakımından bazı ıstılah çeşitleri çıkmaktadır. İstılah çeşitleri şu şekildedir:

1-) Harfler: Muhaddislerin hadislerin zayıf, sahih, aziz ve tahriç terimlerini sembolize eden harfler ve (ile) cebr, kimya ve hendese ilimlerinde olduğu gibi.

2-) Rakamlar: Ebced hesabında harflere takdir edilen sayısal değerler gibi.

3-) Sınâî İstılahlar: Müfred ve mürekkebe olmak üzere ikiye ayrılır. Salat, zekat gibi ıstılahlar müfrede örnek verilebilir. "لا حول ولا قوة الا بالله العظیم" gibi ifadeler mürekkebe örnek verilebilir.¹⁹

Bir lafzın sözlük manası ile ıstılahî manası arasında, umumîlik-husûsîlik, ortaklık veya benzerlik vasfı bulunabilir. Terimler lafzın sözlük anlamı ile terim anlamı arasında ilişki bulunup bulunmamasına göre menkûl ve mürtecel olmak üzere ikiye ayrılır. "Menkûl" terimi, daha sonra ilk manaları terk edilen lafızları ifade etmek için kullanılmaktadır. Menkul terim, lafzı ikinci anlamında kullanan iradenin kimliğine göre farklı isimler alır. Buna göre, eğer lafzı ikinci anlamında kullanan irade şeriat sahibi ise, buna şer'î menkul denir. Salât, savm vb. kelimelerde olduğu gibi. Dilcilere göre, halkın

¹⁸ Vâfi Ali Abdulvâhid, *İlmi'l-Luğa*, Dâru Nehdati Mısır, Kahire ts., s. 249.

¹⁹ Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd, "el-Muvâdaa fi'l-ıstılah alâ hilâfi'ş-şer'îati ve afsahı'l-luğa", *Fıhhu'n-nevâzil Kadâyâ Fıkhiyye Muâsıra*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1405, s. 59.

ya da bir dili konuşan herkesin genel kullanımı yoluyla ortaya çıkan terime "örfî menkûl", hukukçular, edebiyatçılar ve diğer ilim ve sanat erbâbı gibi özel örf sahiplerinin kendi alanları için oluşturduğu teknik terimlere de "ıstılâhî menkûl" denir. Sarf bilginlerinin kullandığı mazi, muzari vb. terimler ile nahivcilerin kullandığı mübteda, fail ve diğer nahiv terimleri bunun örneğini teşkil etmektedir. Eğer lafzı ikinci bir anlama kaydırıp kullanan irade her ikisi de değil de toplumun bütün üyeleri ise bu durumda lafız örfî menkul olur. Sözlükte "yerde sürünen varlık" anlamına gelen "dâbbe" kelimesinin bu anlamından alınıp "dört ayaklı binek hayvanı" anlamında kullanılması bu durumun en meşhur örneğini teşkil etmektedir. Halk arasında "artma" veya "temiz olma" anlamında kullanılan, sonra Şâri' tarafından manevi yönden temizlenmek amacıyla belli şartlarla malın belli bir miktarını zenginden alıp fakire vermek" anlamına dönüştürülen "zekat" lafzı Şer'î menkûle örnek verilebilir. Zekat örneğinde olduğu gibi eğer menkûl terim artık sözlük anlamının önüne geçmişse hatta sözlük anlamı akla gelmiyorsa buna "mecâz-ı râcih" denmektedir.²⁰

İbn Fâris, "Bâbu'l-Esbâbi'l-İslâmiyye" başlığı altında, *küfr*, *münâfık*, *müslim*, *mü'min*, *salât* gibi kelimelerin lugavî ve şer'î anlamlarını verdikten sonra, "bunlar hakkında bir insana soru sorulduğunda 'Salât konusunda iki isim vardır; birisi lugavî, diğeri şer'î. *Nahv*, *arûz*, *şîir* gibi şeylerde de durum böyledir. Bütün bunların iki ismi vardır, biri lugavî diğeri ise ıstılâhîdir' şeklinde cevap vermek gerektiğini" söylemektedir.²¹ Bu cümlesiyle İbn Fâris bir kelimenin tek anlamının olmadığını söylemektedir. Fakat bir kelimenin birden fazla anlamı olması her zaman terâdüfle açıklanan bir durum değildir. Çünkü bir kelime farklı sebeplere bağlı olarak anlamlar kazanabilmekte ve bu anlamlar lügat anlam, ıstılâhi anlam gibi farklı anlamlar olabilmektedir. Lügat anlam ile ıstılâhi anlam arasında genel olarak anlam bağı olmaktadır. Fakat nadiren de olsa lafzın sözlük anlamı ile terim anlamı arasında ilişki bulunmadığı olur. Bu takdirde ise, terime "mürtecel " adı verilir.²² "Süreyya" lafzı muayyen bir yıldızın adı olmakla birlikte özel isim olarak kullanılması bir irticaldir. Aynı şekilde "Cafer" lafzı başlangıçta nehir adı olarak kullanılmakla birlikte, daha sonra

²⁰ Ömer Nasûhî, Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Yay., İstanbul ts., I, 5-6.

²¹ İbn Fâris, Ebul Hasen Ahmed b. Zekeriyâ er-Râzî, *es-Sâhibî fi fikhî'l-lugati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arab fi Kelâmihâ*, (Tahkik: Ömer Fârûk et-Tabba'), Beyrut 1993, s. 81.

²² Bilmen, I, 5-6.

şahıslar için özel isim olmuştur.²³ Kur'an İlimleri'nde Kur'an kelimesinin nasıl bir kelime olduğu ihtilafında bazı alimler, Kur'an kelimesinin hemzeli ve hemzesiz bir kökten türediği yönünde görüşler ileri sürerlerken²⁴ İmam Şâfiî farklı bir görüş ileri sürmekte ve Kur'an kelimesinin Tevrat ve İncil gibi herhangi bir kökten türetilmemiş olduğunu ileri sürmektedir.²⁵ İmam Şâfiî'nin ortaya koyduğu bu görüşe göre Kur'an mürtecel bir lafız olmaktadır.

Fıkıh ilminde gayret sarfeden ulema zikredilen ıstılah çeşitlerine farklı anlam yüklemişlerdir. Buna göre Şâri'in kullandığı anlamı "Şer'î hakikat" örf yoluyla oluşan anlamı "örfi hakikat" ve ilk konulduğu lugat manasını ise "luğavî hakikat" şeklinde nitelemektedir.²⁶ Vad' ilminden bahsettiğimizde farklı vad' türleri ile karşılaşmaktayız. Terim işte bunlardan "örfi hâs" a tekabül etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken anlamda genişleme ve daralma her zaman bizi terim anlamına götürmez. Örneğin:

"Gâit/ غائط" kelimesi kuytu, güvenli yer anlamına gelmektedir. Daha sonra mecaza hamledilerek hacet giderme anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu kelime toplum tarafından üzerinde uzlaşılarak mecaz anlamı hakikat anlamına kaymıştır. Artık bu kelime zikredildiğinde akla ilk hakikat anlamı değil sonraki anlamı gelmektedir. İşte bu anlam mecâzî olarak değil örfî âm anlamıdır.²⁷ Aynı şekilde الجن/cin ve القوررة/қârûra lafızları da bir anlam değişikliğine uğramışlardır. Bunlardan cin lafzı, luğavî hakikat yönüyle gözün göremediği, gözden gizli kalan her şey, қârûra lafzı da sıvıların konulduğu şey demek iken; cin lafzının, gözlerden gizli olan bazı şeylere, қârûra lafzının da bazı kaplara tahsis edilerek, anlamının daraltılması örfî hakikat olarak kabul edilir.²⁸ Bizim konumuz olan terimler ise bu sınıflandırmada "örfi hâs"a tekabül etmektedir. Çünkü bütün insanlar değil özel uzman ve sınırlı çevrelerin kendi aralarında oluşturdukları lafızlardır. Fıkıh terimleri, kelim terimleri, tasavvuf terimleri vb. Meselâ

²³ Saffet, Köse, "İstılah", Şamil İslam Ansiklopedisi, III, (357-358), I, 357.

²⁴ Bkz. Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Tahkîk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi'l-kütübî'l-arabiyye, Kahire 1957, I, 277-278; Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (tahkik: Mustafa el-Buğa), Beyrut 2002, I, 68.

²⁵ Zerkeşî, I, 278.

²⁶ Hüseyin, Muhammed el-Hıdır, "*el-Mecâz ve'n-Nakl ve Eseruhâ fî Hayâti'l-Lugati'l-Arabiyye*", Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Meliki, el-Matbaatu'l-Emîriyye, Bulak, 1935, (291-302), s. 296.

²⁷ Bkz. er-Râzî Fahrüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl* (tahkik: Tâhâ Cabir Alvanî), Beyrut 1992, I, 411-412; Ayrıca bkz. es-Sübkî, Ali b. Abdilkafi Tacuddîn es-Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut 1984, I, 275.

²⁸ Bkz. er-Râzî, I, 412.

"veli" ıstılahı Fıkıh'ta ve Tasavvuf'ta farklı anlama gelmektedir. Tasavvuf erbâbının bu kelimeye yüklediği anlam "örfi hâs" olmaktadır.

Istılah çeşitleri işlendiğinde görülmektedir ki ıstılahların isimleri kim tarafından oluşturulup kullanılıyorsa ona göre adlandırılmıştır. Dil ile Fıkıh âlimlerinin ıstılahları örfî ve şer'î şeklinde adlandırmaları buradan gelmektedir. Halk tarafından kullanılan ve genel dile ait lafızlardan elde edilmiş ıstılahlar örfî iken Allah tarafından dine müteallik konularda vaz' edilmiş lafızlar şer'î olarak nitelendirilmiştir.

Terimlerin çeşitleri belirlenirken ve sınıflamaya tabi tutulurken bazı ölçüler belirlenmiştir:

1- Şâri'den önce vaz' edilen lafızlar. Salat, zekat, sıyam ve hac gibi. Bu konularda mesai sarfeden için bu lafızları başka lafızlarla değiştirmesi veya bu lafızları bozması caiz değildir.

2- Bir bilimin diğer bilimlere yaklaşması için veya amaçlarına ulaşmayı kolaylaştırmak için vaz' edilen lafızlar. Bunlar da ikiye ayrılır:

a- Yukarıda zikredilen sebeplerle vaz' edilen terimler. İslami ilimlerde kullanılan ıstılahların çoğu böyledir. Bunun hükmü sadece vaz' edildiği anlamda kullanılmak şartıyla caizdir. Bu, şer'î nasların anlamlarını bu kavramların üzerine yüklemeye kadar gitmemelidir.

b- Batıl mana kastedilen terimler. Şer'î nasların zahirlerinden saptırılması, hakiki manalarını askıya alması veya şer'î nasların tamamen reddedilmesi ve sözün gerektirdiği mananın ortadan kaldırılması. Bunun hükmü menedilmesi ve buna izin verilmemesidir.²⁹

III. KELİMELERDE ANLAM DEĞİŞİMİ ve TERİM OLUŞUMU

Çalışmamızda kelimelerin zaman içerisinde ve disiplinden disipline geçişte farklılaştığından bahsederken içinde bulunduğumuz asırda ortaya çıkan bilimden bahsetmek, yaptığımız çalışmanın teorik alt yapısı açısından önem arz etmektedir. Kelimelerin anlamlarını tarih içerisinde takip edip parçadan bütüne gitmek suretiyle

²⁹ Ebû Abdırrahmân Muhammed Sâni b. Ömer b. Musâ, "et-Takyîd ve'l-Îzâh likavlihim Lâ Müşâhhate fi'l- İstılah", *Silsiletü Bihûs ve Tahkîkât Muhtâra Min Mecelleti'l-hikme*, Medine 1999, s. 2.

insan, toplum ve medeniyet gibi olgular hakkında önemli bilimsel veriler elde etme imkanı veren ilimleri ve batıdaki gelişim sürecini incelemek uygun olacaktır.

Batıda "semasiology" veya "semantics" olarak da adlandırılan, kelimelerin kökü, yapısı, bunun yanında dilsel, felsefi ve tabiat bilimleri ile olan ilişkisi, tarihi gelişimi, bir mekândan diğerine, bir çevreden diğerine, bir toplumdaki diğerine geçişi gibi konuları ele alan bu bilim geniş olduğu için birçok bilimi de ilgilenmektedir. Aynı şekilde bu ilim sadece dilsel ve kelimenin etimolojisini konu edinen bir bilgi değil aynı zamanda insan aklının ve gayretinin ulaşabileceği ve bilime konu olan her şeydir. Bu bilim, kavramların tarihsel süreç içerisinde kazandığı ya da kaybettiği anlamlar veya hangi anlam katmanlarına sahip olduğu yönünde yapılan bir çözümleme yapmakta, kelimenin anlamlarını, tarihi gelişimlerini, kullanılış yapılarını ve kelimelerin insanın düşünce ve davranışlarıyla olan ilişkisini incelemektedir.³⁰

Alman dilcisi K. Reisiğ ile doğrudan doğruya anlam yönüne değinilen bir bilim dalı olarak "semasiologie" adıyla bir ortaya çıkan Semantik biliminin temelleri, Fransa'da 1897 yılında Fransız bilgin Michel Breal tarafından kaleme alınan "Essai de Semantique" başlıklı bir makale ile sağlamlaştırılmıştır. Sonra Britanya Ansiklopedisinde Welby ismindeki bir bayan bu bilimin kapsamını genişletmiş ve çalışmasını ise "Significs" (علم معاني الألفاظ) olarak isimlendirmiştir. Şöyle ki söz konusu araştırmacı çalışmasının kapsamına bu bilimin teorilerini pratiğe geçirme unsurlarını fikri aktivitenin bütün boyutlarına, konuşma ve yazı diline dâhil etmiştir.³¹

Batılı bilim adamları XIX. ve XX. yüzyılda dillerin gelişmelerine ve dilin medeniyetle olan ilişkilerine çok önem vermeye başlamışlardır. Çünkü dili medeniyetin anlaşılmasını sağlayacak önemli bir araç olarak görmüşlerdir. Böylece bu bilim genişlemiş ve literatürü oldukça yüklü hale gelmiştir. Michel Breal, Essai de Semantique adlı eserinde Yunan, Latin ve İskenderiye gibi belli bölgelerde kullanılan kelimelerde delalet araştırması yapmıştır. Bu çalışmasını semantikte genel kaidelere ulaşılarak sonlandırmıştır.³²

³⁰ İbrahim, Enîs, *Mukaddimetü Kitâbi 'z-zîne fi 'l-kelîmâti 'l-islâmîyyeti 'l-arabiyye*, Merkezü'd-dirâseti ve'l-bühûsi'l-yemenî, San'â 1994, s. 7.

³¹ Enîs, s. 8.

³² Enîs, s. 8-9.

Semantik bilimi ile ilgili çalışmalarının başlangıcında araştırmacılar gayretlerini sosyal alana aktarmamışlar ve semantiğe olan etkisinin üzerinde durmamış, dilin değişmesi ve gelişmesinin insani olgular üzerindeki etkisini de çalışmamışlar çalışmalarını sadece lafızların türeme ve tarihsel sürecine hasretmişlerdir. Sonraki aşamada ise bilim adamları bazı kelimelerin anlamlarının içe kapandığını, bazılarında yok olmaya yüz tuttuğunu bazen de yükselip sonra yeniden hızlı bir düşüşe uğradığını görmüşler ve bunların sebeplerini sorgulamaya başlamışlardır. Bazıları bunun sebeplerini toplumun içinden geçtiği süreçler ve bu süreçteki bir takım amillerle açıklamışlardır. Bazıları ise çalışmalarını insan psikolojisi ve bireylerin kullanmasına kadar kelimeleri gölgeleyen insani duygular üzerine yoğunlaştırmışlardır.³³

Araştırmacılar çalışmalarında kelimeleri tek tek ve birbirinde bağımsız ele almaktan öte kelimeleri birbirleri ile bağlantılı olarak ele almanın daha faydalı olduğu kanaatine varmışlardır. Jost Trier zeka ile ilgi kelimeleri ve Alman dilinin orta çağ metinlerinde geçen kelimeleri araştırmaya yönelmiştir. Bunun yanında bazı araştırmacılar Chaucer'in şiirlerinde geçen ahlak ve faziletle ilgili kelimelere yönelmişlerdir. Yıl 1923'e geldiğinde C.K. Ogden ve I.A. Richard'ın kaleminden çıkan "The Meaning of Meaning" adlı çalışması bu bağlamda zikre değer çalışmalardır. Zira bu iki araştırmacı birçok açıdan delalet sorunlarına çözüm aramışlar, araştırmalarını sosyal düzen, duygu ve his ışığında ve psikoloji biliminin konuları ışığında yapmaya başlamışlardır.³⁴ Buradan hareketle "Semantik" biliminin, kelimelerin anlamlarını, tarih içerisindeki anlam yönünden gelişimlerini, kelimelerin farklı kullanımlarını ve kanaatimizce en önemlisi kelimelerdeki anlam değişimlerinin insan düşüncesiyle ve davranışlarıyla ilgili olan ilişkilerini inceleyen bir disiplin olduğunu ifade edebiliriz.

Kelime anlamlarındaki gelişmeler geniş açılardan ele alınmalıdır. Çünkü insanı ve toplumu ilgilendiren her bilim, konu ve bilimsel veriler bu bilimin ilgi alanına girmektedir. Söz konusu Kur'an olunca tabii ki içine Allah merkezli ama insan ve toplumu muhatap alan ve olgulara uyumlu bir kitaptan bahsettiğimiz için bu bilimin de Kur'an'ı anlamada ve kelimelerinin tarihi serencamına ışık tutmada önemli katkılar yapacağı kuşkusuz beklenmektedir. Kur'an'ın anlaşılmasında bu disiplini kullanan ilk bilim adamı Toshihiko İzutsu olmuştur. İzutsu semantik çalışmayı yalnız konuşma aleti

³³ Enîs, s. 8.

³⁴ Enîs, s. 9.

olarak değil bundan daha önemli olmak üzere kendilerini kuşatan dünya hakkındaki anlayış ve düşüncelerinin de aleti olarak o dili kullanan halkın dünya hakkındaki düşüncelerini kavramak için yapıldığını düşündüğü için bu çalışma sonucunda bir toplumun, tarihinin şu veya bu önemli devresindeki dünya görüşünün mahiyeti ve yapısı hakkında önemli verilere ulaşılabileceğini düşünmektedir.³⁵ Çünkü sözcükler ve odak kavramlar bir dili oluşturan temel yapı taşlarıdır. Dil, kültürün bir aynası, toplumun düşünce yapısının ve medeniyetin özlü bir ifadesi olduğu göz önünde alınca bir dilin sözcükleri, odak kavramları ve bunların tarih içerisinde değişiklikleri üzerine çalışma yapmanın önemi daha bir ehemmiyet arz etmektedir.³⁶

Dilbilim üzerine mesai harcayan bilim adamları dili, kaynağı ve diğer dillerle karşılaştırılması açısından incelemişlerdir. Fakat dilin kendi içerisindeki yapısı ile ilgili bir inceleme yapmamışlardı. Ferdinand de Saussure'a gelindiğinde dil artık bir dizge ve sistem olarak kabul edilerek incelenmeye başlanmıştır. Yapısal dilbilimin kurucusu kabul edilen Saussure tarihsel dilbilim anlayışını sarsarak eşsüremliliğe inceleme ve dil-söz farklılığını gündeme getirmiştir. Avrupa'da Saussure'ın kuramı, Prag ve Kopenhag okulları tarafından yorumlanmıştır.³⁷ Saussure tarafından ortaya koyulan yapısal dil anlayışının etkisi dil ile ilgili hemen hemen bütün alanları etkilemiştir. Nitekim J. Trier tarafından ortaya atılan "kavram alanı" kuramı G. Matore tarafından geliştirilen yapısal yöntem bunun bir uzantısı olarak değerlendirilebilir.

İzutsu da semantik analiz yöntemini yürütürken ve Kur'an'a uygularken L. Weisberger'in "dil içi dünya görüşü" kuramı ile Trier'in, "anlam alanı" kuramını baz almaktadır. İkinci olarak temel aldığı kuram ise "Sapir-Whorf Teorisi" olarak bilinen ve "dilsel görecelik" anlayışıdır. İzutsu bunu şöyle ifade etmektedir:

"Bu eserin tüm yapısının özünde yatan anlam kuramı, hiçbir şekilde benim orijinal katkımdır. Bu kuram Batı Almanya'da Weisberger'in geliştirip ayrıntılarıyla ortaya koyduğu ve "dilsel dünya görüşü öğretisi" adını verdiği belli bir semantik görüşe dayanıyor. Profesörün geliştirdiği kuram, başlıca iddialarında büyük ölçüde bugün etnolinguistik adıyla bilinen ABD'de Edward Sapir tarafından ortaya çıkarılmış olup, dil

³⁵ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Çev.: Süleyman Ateş), Kevser Yay., Ankara ts., s. 15.

³⁶ Hasan, Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, Kurav Yay., İstanbul 2007, s. 131.

³⁷ Ayrıca bkz. John Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, (Çev.: Ahmet Kocaman), TDK Yay., Ankara 1983. s. 28-55; Süheyla Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, İstanbul 1998, s. 29-40.

modelleriyle kültür kalıpları arasındaki karşılıklı ilişkiyi açıklayan teori ile çakışmaktadır."³⁸

Alman tarih okuluna mensup J. Trier, dilbilimsel çalışmalarını yaparken lafızların tek tek incelenmesine karşı çıkmaktadır. Trier'e göre lafızlar tek başlarına, üzerinde çalışma yapacak kadar bize veri vermezler. Dolayısıyla kelimeler üzerinde yapılacak çalışmalar yerine belli bir temel anlam üzerine bir araya gelmiş lafızların oluşturdukları ve sadece o kümeye ait anlam alanının tesbit edilip temel alınması suretiyle yapılacak çalışmaların faydalı olacağını savunmaktadır. Çünkü her bir kelime bir anlam sınırına sahip olmakla birlikte bir anlam etrafında bir araya gelen sözcükler bütün lafızların ortak bir referansa göndermede bulunmaktadır. Oluşturulan bu alandaki her kavramın değeri, karşılığı ancak kapladığı yerle belli olmaktadır.³⁹ Çünkü kelimeler ancak belli bir mantık çerçevesinde bir araya gelirlerse bir anlam alanı oluşturabilirler. Çünkü manalar yalnız başına değil, daima bir sistem veya sistemler içinde değer kazanır.⁴⁰

Kelimelerin anlam değişmesinden bahsettiğimizde söz konusu olan anlam genişlemesi, anlam daralması ve anlam kaymasıdır. Kelimenin anlam daralmasına uğramasına (semantic restriction, narrowing of meaning, التغيير نحو التخصيص، تخصيص المعنى) verebileceğimiz örneklerden birisi "الرب/rab" kelimesidir. Bu kelime İslamiyet'ten önce rabbî şeklinde köle tarafından sahibine karşı kullanılan bir hitap iken, İslamiyet'ten sonra bu kullanım terk edilmiş, anlam daralmasına uğrayarak sadece Allah için kullanılır olmuştur.⁴¹ Zaman anlamına gelen "السبت/Sebt" lafzı da anlam daralmasına uğrayarak haftanın günlerinden birine tahsis edilmiştir.⁴² Anlam genişlemesi (semantic extention, extension of meaning; التعميم المعنى، التغيير نحو التعميم) sözcüğün delâlet ettiği kavramda meydana gelen bir genişlemedir.⁴³ Örneğin, "الورد/vird" kelimesi, aslı itibarıyla suya varmak/gitmek demektir. Daha sonra her şeye varmak/gitmek vird olmuştur. Yine "القرب/kurb" su aramak (istemek/talep) iken, sonraları anlamı genişleyerek her talep için kullanılır olmuştur. Örneğin; istiyor/talep ediyor anlamında "هو يقرب كذا ولا يقرب كذا" şeklinde kullanım oluşmuştur. المنيحة/Meniha, kelimesi gerçekte

³⁸ Toshihiko İzutsu, *Kuran'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, (Çev.: Selahattin Ayaz), Pınar Yay., İstanbul 1991, s. 23.

³⁹ Doğan, Aksan, *Her Yönüyle Dil*, TDK Yay., Ankara, 1998, III, 161.

⁴⁰ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 21.

⁴¹ Celâluddin Abdurrahman, es-Suyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luğa ve envâihâ*, Beyrut 1987, I, 297.

⁴² Suyûtî, I, 427.

⁴³ Doğan Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara, 1992, s. 90-91; Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995, s. 31.

bir adama deve veya keçi gibi bir hayvanın verilmesi ve o adamın da devenin ya da keçinin sütünü içmesidir. Daha sonra kullanımı genişleyerek, verilen her şey hediye anlamında *menîha* olarak adlandırılmıştır. Başka bir örnek ise "uyumak" anlamındaki *nevm* kelimesidir ve insan için kullanılır. Daha sonraları ise "ما نامت الليلة السماء برقاً" (Gece boyunca şimşekler çaktı/Bu gece gökyüzü, şimşeklerden dolayı uyumadı) şeklinde de bir kullanım edinmiştir. Eskiye elbise için "نام الثوب" (elbise uyudu/eskidi) şeklinde de bir kullanım vardır ki, bu kullanımın aslı "هدمت النار" (ateş söndü/karardı) şeklindedir. Fakat bu üsluplar, anlam genişlemesi çerçevesinde bahsedilen diğer şekillerde de kullanılır olmuştur.⁴⁴

Suyûtî (v. 911/1505), İbn Dureyd (v. 321/933)'den birçok örnek nakleder. "Susamak ve suya aşırı istekli olmak" anlamındaki "ظماً" kelimesinin "ظمأت إلى لقتاك" şeklindeki kullanımı; "hayvanın karnının yemle dolması" demek olan "مجد" kelimesinin aşırı cömertlik anlamında "مجد فلان وهو ماجد" şeklinde kullanılması; "hiçbir şey bitmeyen ve sığınılacak bir yerin bulunmadığı yer" demek olan "قفر" sözcüğünün "أكلت طعاماً قفراً" (tatsız, tutsuz bir yemek yedim) ve yine "امرأة فقيرة الجسم" (cılız, zayıf kadın) anlamlarında da kullanılmaları ve "savaş" demek olan "بأس" kelimesinin "لا بأس عليك" şeklinde kullanılarak لا خوف عليك (endişelenmeye gerek yok) ifadesinin anlamını yansıtması, kelimelerin anlam değişmelerinin ne kadar sık rastlanan bir olay olduğunu göstermesi yönüyle önemlidir.⁴⁵

Anlam kayması anlam değişiminde, sözcüğün daha önceden delâlet ettiği lafızda daralma ya da genişleme şeklinde bir değişim değil kavramın kendisinde bir değişim meydana gelmektedir.⁴⁶ Arapça'da "savaşta seslerin birbirine karışması (uğultu) kavramını yansıtan "وغي" ve "واغية" kelimeleri, daha sonraları savaş anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde aslı itibarıyla "yağmur" demek olan "غيث" kelimesi, daha sonra "yağmurun neticesi yerde biten şey" anlamında kullanılır olmuştur. "Devenin, kuyruğu ile kalçalarına vurması" demek olan "خطر" kelimesi daha sonraları kalçalarına bulaşan idrar ve pislik anlamını yansıtmıştır. Aslı "hevdeç içindeki kadın" demek olan "الظعينة" kelimesinin anlamı daha sonraları değişerek, hem deve hem de hevdeç için kullanılmıştır.⁴⁷ Asırlar boyunca delâleti değişikliğe uğrayan kelimelerden biri de "سائر"

⁴⁴ Suyûtî, I, 429.

⁴⁵ Suyûtî, I, 429-431.

⁴⁶ Doğan, *Her Yönüyle Dil*, III, 216, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 121

⁴⁷ Suyûtî, I, 429-430.

kelimesidir. Eski Arapça metinlerde geriye kalanlar anlamıyla bilinmekte olan bu kelime hicrî IV. yüzyılda "tamamı" anlamında kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁸

Kişinin yatağında eceliyle ölmesi demek olan "مات حتف أنفه" ifadesinde geçen "حتف أنفه" (burnundan helak olmak) terkibi, bileşik sözcüklerdeki anlam kaymasına ya da bileşik sözcüklerin her birinin ifade ettiği anlamlardan farklı yeni bir anlam içermesi olayına bir örnektir.⁴⁹ Aynı durum Türkçe'de bileşik sözcüklerde de görülmektedir. Bu tür bileşik sözcüklerde, sözcükler asıl anlamlarını yitirerek yeni bir anlam oluşturmak üzere kalıplaşır: Aslanağzı, imambayıldı, gelişigüzel gibi.⁵⁰

Kelimenin anlamında meydana gelen değişimlerde temel üç tür ilişki bulmak mümkündür. Bunlar, benzerlik (*muşâbehe*), yakınlık (*mucâvera*,) ve zıtlık (*tezâd*) ilişkisidir. Bir kelimenin anlamında meydana gelen değişiklikte, kelime önce kendisine yakın başka bir anlama, daha sonra da onunla ilişkili bir üçüncü anlama geçiş yapar ve anlam değişimleri böylece devam eder. Vâfi buna güzel bir örnek verir:

Bureau kelimesi, başlangıçta bir çeşit kumaş (Etoffe de bure) için söylenirken, sonra ofiste genellikle bu türden bir örtünün kullanılması sebebiyle ofisin sofra örtüsü, daha sonra ofis sofrası, en sonunda da ofiste hem örtü hem de sofra bulunmasından dolayı iş yeri ve idare merkezi, yani ofis bu adla adlandırılmıştır.⁵¹

Yakınlık ilişkisi hem zaman hem de mekan açısından (*el-mucâveratu'z-zemâniyye ve'l-mekâniyye*) meydana gelebilir. Örneğin Suyûtî'den naklen örnek olarak zikrettiğimiz asıl anlamı hevdec içindeki kadın demek olan *za'îne* kelimesinin hevdec ve ba'îr anlamına gelmesinde, yine "ذقن" (çene) kelimesinin Mısır halk dilinde sakal anlamına dönüşmesinde, *bureau* kelimesinin ofis örtüsü anlamından ofisin kendisini ifade etmesinde mekân açısından bir yakınlık açıkça görülmektedir.⁵²

Anlam değişiminin zaman açısından yakınlık ilişkisine (علاقة المجاورة الزمنية) gelince, buna *akîka* örneğini verebiliriz. "عقيفة" kelimesi anne karnında çıkan bebeğin başında bulunan saçta denirken saçtı tıraş edildiğinde kesilen kurbanda verilen isim

⁴⁸ Mahmûd Fehmî Hicâzî, *Medhal ilâ ilmi 'l-luğa*, Kâhire 1978, s. 78.

⁴⁹ Suyûtî, I, 301, 302; *Eb, İbn, Umm ...* kelimelerinin izafet terkibine girerek, temel anlamlarıyla hiç ilgisi bulunmayan yepyeni kavramlar yansıttığı örnekler için bkz. Mehmet Ali, Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2000, s. 305-316.

⁵⁰ Koç, s. 31.

⁵¹ Vâfi, s. 315.

⁵² Vâfi, s. 316-317.

olmuştur.⁵³ Benzerlik ilişkisine dayanan anlam değişimine ise daha önce zikrettiğimiz *mecd* kelimesi örnek olarak verebiliriz.

Anlam değişimindeki bir diğer ilişki de tezâddır. Bir diğer ifadeyle anlam değişmesi, iki durum arasındaki tezâd ilişkisine de dayanabilir ve böylece bir kelime, eskiden yansıttığı bir kavramın zıddı bir kavram için kullanılabilir. Gerçekte tezâd da bir çeşit benzerliktir. Çünkü tezâd ancak uzun/kısa, siyah/beyaz gibi genel bir sıfatta müşterek olan iki şey arasında bulunur. Herhangi bir sıfatta müşterek olmayan iki şey arasında ise tezaat olmaz. *Cevn* (siyah/beyaz), *celel* (büyük/küçük), *kıst* (adalet/zulüm) örneklerinde olduğu gibi.⁵⁴

Bu verdiğimiz örnekler göstermektedir ki bir mefhum, bir lafızla adlandırıldıktan sonra eski halinde kalmamakta, aksine sürekli bir hareketlilik içinde değişmektedir. Kavramdaki bu değişimin en önemli sebepleri, kavramın kullanıldığı sosyal ve bilimsel alanlar, dilin nesilden nesle aktarılırken meydana gelen farklılıklar, toplumdaki siyasal, bilimsel ve kültürel gelişmelerdir. Sonuçta kavram değiştiği halde lafız değişmemektedir. Başlangıçta tek bir lafızla ifade edilen kavram için daha sonraları başka lafızlar da vaz' edilebilmektedir. Aynı şekilde, başlangıçta tek bir kavrama delâlet eden lafız, kaçınılmaz olarak daha sonraları başka kavramlara delâlet etmesi için de kullanılmaktadır. Birinci durumda eş anlamlılık, ikinci durumda ise çok anlamlılık olguları ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı değişme tabiatına sahip olduğu için anlamlı bir birim ile karşılaştığımızda, lafzın sadece biçimsel yönüne bakmamızın yeterli olmayacağını, aynı zamanda söylenen sözün arka planının da incelenmesi gerektiğini açıkça görülmektedir.⁵⁵

Terimin tanımı, unsurları ve terim oluşturmanın en önemli unsuru olan anlam değişmelerinden bahsettikten sonra terimlerin çeşitlerine değinmek yerinde olacaktır.

Bir dilde oluşmuş kelime hazineleri rastgele bir araya getirilen, birbirleriyle alakasız kelime yığınları değildir. Tam tersine kelimeler farklı münasebetlerle birbirine bağlanmakta ve böylece kendi içerisinde bir anlam dünyasına sahip kelimeler bütünü oluşmaktadır. Bu kelime bütünlüğü içerisinde dâhil olan bütün kelimeler uzaktan veya yakından mutlaka söz konusu anlam dünyasına bağlanmaktadır. Aslında bir kelimenin

⁵³ Vâfi, s. 321.

⁵⁴ Vâfi, s. 316-317.

⁵⁵ Şimşek, s. 113.

birden fazla anlamlara gelmesi aynı kelimenin iki farklı yapıda da mevcut olduğunu ve o yapıların temel anlamına referansta bulunduğunun işaretidir. Bu yapılar bağımsız bir anlam alanını temsil etmektedir. Kur'an'ın oluşturduğu anlam alanı Arap dilinin içerisindeki alanlardan bir tanesini oluşturmaktadır. Kur'an'ın oluşturduğu anlam alanı da kendi içinde farklı alanlara sahiptir ve bu alanlar birbirinden bağımsız olduğu gibi aynı zamanda da birbirine kompleks bağlarla bağlı bulunmaktadır. Kur'an Cahiliyede kullanılan lafızları kullanmıştır fakat bu lafızları farklı anlam alanına aktararak kullanmıştır. Kur'an'ın eşsiz üslubundan etkilenen Mekke müşriklerini şaşkırtan bir diğer durum ise işte bu yeni anlam alanları idi. Yıllarca kullanmaya alıştıkları lafızlar önlerine farklı anlamlar ile çıkıyor eşsiz bir üslupla gündelik hayatlarına giriyordu. Kur'an'a inanlar bu yeni anlam alanında kullanılan bu lafızları hemen yeni anlamları ile kullanmaya başlıyorlar fakat müşrikler buna direniyorlardı. Bu da aslında Kur'an'ın yapmak istediği zihinsel, toplumsal ve inançsal değişimin bir parçası idi.

Kur'an'ın indirilmesi ile Arapça'nın gidişatında değişiklik olmuştur. Kur'an'ın edebi bir eser olmasının yanında beraberinde getirdiği yeni dünya görüşü ile bir anlam alanı oluşturmuştur. Kur'an'ın oluşturduğu bu anlam alanından sonra yeni anlam alanları oluşturmaya büyük bir potansiyel oluşmuştur.

Semantik değişim ile semantik alan arasındaki ilişki ilk defa Trier 1931'de tarafından dile getirilmiştir. Trier, semantik alan teorisini geliştirmeye çalışan ilk dilbilimcidir. O, semantik değişimin semantik alanın yapısını değiştirdiğini ortaya koymuştur. Onun ortaçağ Almanya'sındaki bilgi (knowledge) kelimesi ile ilgili kelimeler üzerinde yaptığı çalışma bu konuda yapılmış en ünlü çalışmadır. Bu çalışmasında Trier 1200 ile 1300 yılları arasında bilgi ile ilgili kelimelerin kelime envanterinin ve semantik alanının değiştiğini göstermiştir. 1200'li yıllarda "Wisheit" kelimesi bütün bilgi alanını kapsayan genel bir kelime iken bir yüzyıl sonra "dini ve mistik bilgi" anlamına dönüşmüştür. "Kunst" kelimesi önceleri kazâî bilgi olarak kullanılırken sonraki dönemde sıradan kabiliyetleri ifade eden bilgi şeklinde kullanılır olmuştur. "List" kelimesi önceleri teknik alandaki kabiliyetleri ifade ederken bu anlam alanından dışarı çıkarken "Wizzen" kelimesi sanatla alakalı bilgi demek iken teknik alandaki becerileri ifade eder hale gelmiş ve "List" kelimesinin aksine bu alana girmiştir. Trier bu örneklerden herhangi bir alanda kullanılmakta olan bir kelimenin

anlamında meydana gelen bir değişiklik o kelimenin ilişkide bulunduğu kelimelerin anlamlarında da değişikliği gerektirmektedir.

1200

Wisheit	
KKunst	LList

Tablo 1

1300

Wisheit	KKunst	Wizzen
---------	--------	--------

Tablo 2

Tablolarda 1200 yılında semantik alan ikiye ayrılırken 1300 yılında üçe ayrılmaktadır.

Trier bunun sebebini şu iki madde ile açıklamaktadır:

- 1-) Bir alanda mananın üst üste binmesi diye bir şey yoktur
- 2-) Bir alanda anlam boşluğu yoktur.⁵⁶

Eğer bir semantik alanda birbiriyle semantik ilişkisi olan bir takım kelimeler varsa ve biri veya birden fazla kelime başka bir semantik alana geçmişse o takdirde ilk semantik alandaki diğer parçaların ikinci alana geçip yayılmaları kolaylaşır. Semantik ilişkiler aynı kalacak, eş anlamlılar eş anlamlı olarak; zıt anlamlılar zıt anlamlı olarak kalacaktır.⁵⁷

Kelimelerin yıllar içerisinde nasıl semantik alan değişimine uğradığına dair bir örnek şöyle olabilir:

	Touch	taste	Dimension
Sharp	825	1000	1537
Crisp	900	1976	1398
Smart	1023	1648	1668

⁵⁶ Adrienne Lehrer, "The Influence of *Semantic Fields on Semantic Change*", *Historical Word Formation*, (283-296) Amsterdam 1985, s. 284-285.

⁵⁷ Lehrer, s. 293.

Sharp (keskin), crisp (gevrek) ve smart (zeki) kelimeleri tarihler ilerledikçe dokunma, tat ve boyut alanlarında anlam kazanmışlardır.⁵⁸

İnsanoğlunun sözlü iletişim kurabilmesi ve isteklerini gerçekleştirebilmesi için araştırma yapması ve üretmesi onun ayırt edici özelliklerinin başında gelir. Özellikle araştırma ve üretme özelliğinden dolayı farklı medeniyetler kurmuş, bilim ve sanat üretmiş, estetikte farklı tarzlar yakalamıştır. Bütün bu farklılıklar ve gelişmeler içinde iletişim kuran insan bu farklılıkları muhatabına anlatmak için gerek yeni sözcük üreterek gerekse kullanımda olan kimi kelimelerle bir üst dil oluşturmuştur. Bu üst dile terminoloji; bu üst dilin her bir kelimesine ise terim denmektedir. Terimler artık sözlüklerde müstakil ögeler olarak veya yarı-yapay dilin parçası olarak görülmektedir. Terminoloji de bundan dolayı üst dil özelliği kazanmaktadır. İnsanın sanatta, bilimde ve insanın kurduğu medeniyetin her bir aşamada yeni değerler yeni açılımlar ve yeni ufuklar elde etmiş bunları da insanların iletişim aracı olan dil ile ifade etme arzusu içinde olmuştur. Bundan dolayı insanların günlük dili olan genel dilden ayrı sadece söz konusu alan içindeki insanların anlayabileceği, zihinlerine ve kalplerine doğan manaları birbirlerine aktarabileceği bir entellektüel dil oluşturmuştur. Söz konusu kişilerin konuştukları dilden tamamen kopuk olmamakla birlikte alan dışı birinin ayrıntılarına vakıf olamayacağı bir dilsel alan oluşmuştur. Bu dilsel alan terminoloji olarak da bilinir. Terminolojinin iki anlamı vardır:

1- Herhangi bir alandaki kavramların ve bu kavramların göstergeleri üzerinde yapılan çalışmaları yöneten ilkeleri ve metotları inceleyen disiplin

2- Kişisel bir konu alanının özel bir diline ait terimler grubu

Terminolojiler kelime ve kavramları bir takım disiplinlerden ödünç alır ve onları kendi alanındaki ayrıntıları kapsayacak şekilde uyarlar. Terminolojinin disiplinler arası bir özellik kazanmasının nedeni terminolojinin çok boyutlu olmasıdır. Bu boyutlar ile terminoloji bir kelime yığından öte kendi içinde sisteme sahip bir yapıyı ortaya koymaktadır. Bu yapı incelendiğinde karşımıza farklı boyutlara sahip yapılara rastlanmaktadır:

1- Bilişsel boyut: Her alanda bilgi birimleri, kavram sistemlerinin, tanımların ve terimlerin nasıl oluştuğunu dolayısıyla kavramlar arası ilişkileri inceleyen boyut.

⁵⁸ Ayrıca bkz. Lehrer, s. 284-285.

2- Dilsel boyut: Mevcut dilsel formların yanı sıra isim amacıyla oluşturulan yeni kavramlar ve oluşturulabilir potansiyel dilsel formları inceleyen boyut.

3- İlişkisel boyut: Çeşitli alıcıların iletişimsel durumlarında farklı kategorilerde bilgi aktarmak için bir araç olarak terimlerin kullanımını inceler ve özel sözlükler ya da terminolojik veri tabanları şeklinde derleme, işleme ve terminolojik veri yayma faaliyetleri de araştırma kapsamındadır.⁵⁹

Terminoloji şu unsurları kendi bünyesinde barındırmaktadır:

1-) Dilsel öğeler: Terminoloji her ne kadar üst bir dil olsa da aynı zamanda kendi dilinin dil kurallarına, dilin kendine has özelliklerine ve dilin tüm öğelerine sıkı sıkıya bağlıdır. İnsanoğlunun kullandığı sembolik iletişim yollarından hiç biri, iletişim gücü ile esnekliği yönünden dili aşacak ölçüde değildir. İnsan, yaşamının çok değişik kesimlerinde, sanıldığından daha çok dil içinde yüzer. Coşkular, tutkular, duygular, en soyut tepkilerin bile dile uyarlanmış biçimini bulmak mümkündür.⁶⁰

2-) Mantık, ontoloji ve bilişsel bilimler gibi kavramsal öğeler: Terminoloji belirli bir disiplinin dil aracılığıyla ifade edilmesi demektir. Her bir disiplin, sistemini oturtması için mantık ve felsefe gibi bilimlerin ilkelerinden bağımsız gelişemez. Sistemi bu tür ilkeler üzerine kurulu bilimlerin terminolojileri de bu tür bilimlerden bağımsız değildir.

3-) İki bilimsel öge ve genel dilsel bağlamlar arası ilişki: her ne kadar bilimler kendi sistemleri içerisinde bağımsız olsalar da genel anlamda diğer bilimlerden tamamen kopmaları imkânsızdır. Söz konusu bilim ne kadar gelişirse gelişsin diğer disiplinlerle ve bağlantısı devam eder.⁶¹

Görüldüğü üzere herhangi bir disiplinin terminolojisi interdisipliner bir yapıya sahiptir. Bunun sebebi terminolojinin genel anlamda bilginin çeşitli alanlarının kesişim noktası olması ve kavramları bir takım disiplinlerden ödünç alarak ve onları kendi alanındaki ayrıntıları kapsayacak şekilde uyarlamasıdır. Terminoloji dilsel öğeler, mantık, ontoloji ve bilişsel bilimler gibi kavramsal öğeler ve üçüncü olarak zikredilen

⁵⁹ Valeontis-Mantzari, s. 2.

⁶⁰ Akşit Göktürk, *Sözün Ötesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1989, s. 102.

⁶¹ Juan Carlos Sager, *A Practical Course in Terminology Processing*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 1990, s. 13.

iki bilimsel ögeler ve genel dilsel bağlamlar arası iletişim gibi disiplinlerle ilişkisinden dolayı çok boyutludur.

İbn Haldûn mustalahların gelişmesini ilmin gelişmesine bağlamaktadır. Ona göre Bağdat'ın, Kurtuba'nın, Kayravan'ın ve Basra'nın durumlarını göz önüne alınması gerekir. Çünkü İslam'ın ilk yıllarından itibaren yapılanmanın arttığı ve medeniyetin yükseldiği zamanlarda ilim alanlarının güzelleşip gelişmesinin sonucu olarak ıstılahların artmış ve meselelerin istinbat üslupları çeşitlenmiştir. Yapılanmanın azalmasının sonucunu da kendi üslubunca "bu halı içindekilerle birlikte geri dürüldü ilim kaybedildi ve başka diyarlara intikal etti" şeklinde izah etmektedir.⁶² Terminolojinin var olması başlı başına gerek bilimsel gerekse de sanatsal bir alanda ilerlemenin bir göstergesidir.

İnsanın özel bir alan içi anlaşma aracı olarak terminoloji geliştirmesi onun dil yetisinden kaynaklanmaktadır. Dil yetisinden bahsettiğimizde gündeme dilin kaynağı meselesi gelmektedir. Dilin kaynağı meselesi dünyanın bütün bölgelerinde asırlardır tartışılan mevzudur. Bundan dolayı Doğuşancı Teori, Davranışçı Teori, Bilişsel Gelişim Teorisi, Doğadaki Seslerin Taklit Edilmesini Temel Alan Teori (Bow-Wow), Ünlemleri, Temel Alan Teori (Pooh-Pooh), Ding-Dong Teorisi, Yo-He-Ho Teorisi gibi birçok teori ortaya atılmış fakat tam bir uzlaşma sağlanamamıştır.⁶³

İslam düşünce tarihinde ise dilin kaynağının insanların, belirli kelimeleri kullanma noktasındaki uzlaşmaları (muvâdaa) mı yoksa ilâhî bir belirleme ve ilham (tevkîfi) mı şeklindeki tartışma üzerine kuruludur. Bu tartışma, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki geleneksel tartışmanın bir uzantısı şeklindedir. Bu mesele Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki derin çatlak olan Halku'l-Kur'an'a kadar uzanmaktadır. Uzlaşımı savunanlar, bir grup bilgin ve filozofun belirli mânâları ifade etmek üzere belirli lafızların kullanılması konusunda anlaşmalarını ve bunu halk arasında yaydıklarını öne sürmüşlerdir. Dilin kaynağının ilâhî belirleme ve ilham olduğunu savunanlar ise Allah'ın, peygamberine varlıkların isimlerini öğrettiğini ifade eden "*Adem'e isimleri öğretti*" (Bakara 2/31) ayetinin de bunu açıkça ortaya koyduğunu savunmuşlardır.⁶⁴

⁶² Veliyyüddin Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Dâru Ya'rub, Dimeşk, 2004, II, 170.

⁶³ Teoriler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 29-52.

⁶⁴ Muhammed Abid, el-Câbiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999, s. 54-55.

İslam düşünce tarihinde de bu konuda 4 görüş ortaya çıkmıştır. İbn Faris, İbn Hazm ve Seyfüddin Âmidî dillerin tevkîfî olduğunu; Mutezile mezhebine mensub âlimler Ebû Haşim el-Cübbâî ise muvâdaa olduğunu savunmaktadırlar. Bu iki görüş uzlaştıran İsferyânî "dilin insanlar arasında anlaşmayı mümkün kılacak kadarını Allah öğretmiştir. Geri kalan kısmını ise her iki şekilde oluşması mümkündür" demektedir.⁶⁵ Dördüncü eğilim ise çekimser kalan ulemadır ki bunlar ilk olarak Bâkılânî, sonra Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî, Ali Kuşçu ve birçok fıkıh usûlcüsü olmuştur. Bunlara göre yukarıda sayılan üç teoriden hiçbirisinin ispatlanmasının mümkün olmadığını savunmaktadırlar.⁶⁶

İbn Haldûn'un ortaya koyduğu teori de zikretmeye değerdir. İbn Haldûn dilin kaynağı oluşum-gelişimini "bilkuvve mevcûd ve bil-fiil mevcûd" diye bilinen düalist yaklaşım üzerine yapılandırır. Ona göre dil hususunda insanın doğuştan getirdiği konuşabilme kabiliyeti dilin bilkuve tarafını; bu konuşma kabiliyetinin herhangi bir toplumsal çevrede ortaya çıkması ise bil-fiil yönünü oluşturmaktadır. İbn Haldûn bu görüşü ile meseleyi tevkîfî-vad'î bağlamda ele almadığı görülmektedir.⁶⁷

Büyük Arap Dilcisi İbni Cinnî (v. 392) "وعلم آدم الأسماء كلها" (Bakara, 2/31)âyetinin, dilin tevkîfî ve ilhâm eseri olduğuna delil getirilemeyeceğini, çünkü bu âyetin "İsimler üzerinde uzlaşım sağlama gücü verdi" şeklinde tevil edilmesinin de câiz olduğunu söylemektedir.⁶⁸

Dilin kaynağı yanında dilin oluşum aşamaları konusunda da ulema görüşleri ileri sürmüşlerdir ve terimlerle üst bir dil olan terminoloji oluşturma aşamasını dilin oluşumunda bir aşama olarak algılanmaktadır. Nitekim Fârâbî dilin oluşum aşamalarını şu şekilde sıralamaktadır:

1- Dilin oluşumunun ilk aşamasında bütün insanların kullanacağı genel bir dil oluşturulmalıdır. Bu yüzden toplumun tüm fertleri bu aşamaya katkıda bulunur. Eğer toplum kültür düzeyinde yüksek bir seviye elde etmemişse öncelikle doğa seslerini taklit ile işe başlar. Kültür düzeyi yüksek toplumlarda ise dil, mevcut lafızların etimolojik yapısına göre ortaya konulur. Eğer söz konusu toplum dil oluşturmada

⁶⁵ Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 20.

⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Demir, s. 55-90.

⁶⁷ İbn Haldûn, II, 164.

⁶⁸ İbn Cinnî Ebul Feth 'Osmân, *el-Hasâis*, (Tahkik: Muhammed Al en-Neccâr), Kahire 1986, I, 41-42; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 10-11; Subhî Sâlih, *Dirâsât fi fîkhi'l-Luga*, Beyrut 1388, s. 33-34.

yetersiz kalırsa o zaman bu görevi o toplumun idareci ve bilginleri gibi yüksek kültürlü kimseler yapar.

2- Dilin oluşumunda ikinci aşama olarak, birinin bir şeyi anlatmak için yeni bir lafız icat etmesi, daha sonra bu lafzın dinlenip ezberlenerek geniş bir topluluk tarafından benimsenmesi gelmektedir. Böylece o toplumun, belirli ses özelliklerine sahip olan bu lafız üzerine uzlaşması sağlanır ve o toplumda herhangi biri, zihnindeki anlamı ifade etmek istediğinde bu lafzı kullanır. Bu aşamadaki dilsel malzeme daha çok yer, gök ve yıldızlar gibi herkesin dikkatini çeken duyu algılarıyla ilgilidir.

3- Üçüncü aşamayı, lafızların anlamlarına bağlı olarak çıkarım yoluyla türetilen yeni lafızlar oluşturmaktadır.

4- Lafızların anlam kökenlerine ve çağrışımlı anlamlarına bağlı olarak, insanın duyu ve düşüncelerini ifadelendiren sözcükler dördüncü aşamayı oluşturur.

5- Duyu algılarından istinbât ve tecrübe yoluyla elde edilen bilgileri ifade etmek üzere ortaya konulan lafızlar beşinci sırada gelmektedir.

6- Pratik bilim, sanat ve mesleklerde kullanılan alet ve araç isimlerini anlatan lafızlar lisanın altıncı aşamasını teşkil etmektedir.

7- Teorik ya da pratik bir bilimde özel anlam yüklenen yeni kavram, deyim ve terimler dilin son aşamasını oluşturmaktadır. Bu son aşama toplumun ihtiyacına bağlı olarak gelişme yahut duraklama gösterebilecektir.⁶⁹ Terim oluşturmada önce zihinde belirlenen kavramın sınırları belirlenir. Zihinde oluşturulan bu kavrama normal dilden bir terimi isim olarak seçmek gerekir. Seçilen terim bir kelimedenden veya birden fazla kelimedenden oluşabilir. Bir kavramın dilde var olan bir kelime ile isimlendirmesi yanında bazı sorunları getirebilmektedir. Bunların en başında kelimenin var olan anlamının kavrama yüklenen anlamı gölgelemesidir. Yeni bir kavramın isimlendirilmesinde ilk akla gelen yol bu terim için yeni bir kelime icat etmektir. Böylece anlam kaymalarından sakınılır. Ama tarih içinde ortaya çıkan disiplinler terimlerini Kur'an'dan, hadislerden, günlük hayattan, diğer dinlerden ve felsefe ekollerinden almışlardır. Seçilen ismin biçim olarak ve taşımakta olduğu anlam yükü bakımından bu yeni amaca uygun olması,

⁶⁹ Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Farabî, *Kitâbu'l-Hurûf*, (tahkik: Muhsin Mehdî), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1990, s. 138-139; "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", (Çev.: Sadık Türker), *Kutadgubilig Dergisi*, Sayı: 2, İstanbul 2002, s. 113; Demir, s. 111.

iletmek istenilen anlamı açık, seçik ve net bir biçimde iletmesi gerekir. Terimlere genel olarak bakıldığında birbirine çok da yakın olmayan iki anlam arasında geçiş yapıldığı görülmektedir. Örneğin, Max Weber aslında dinsel bir anlamı olan karizma terimini seküler bir anlam yükleyerek bir otorite tipini anlatmak için kullanmıştır.⁷⁰

Maddeler halinde zikrettiğimiz dilin oluşum aşamaları lafızların delaletlerindeki değişimi de bize kademeli olarak göstermektedir. Çünkü lafzın delaletleri önce hissi (somut) anlam, sonra mücerred (soyut) anlam ve son olarak da ıstılah anlam kademelerini kateder. Daha sonra bunlar bir yekûn oluşturduğunda mustalahlar için cami'ler ve mucemler ortaya koymuşlardır. Bu konuda dikkat çeken bir durum bu ıstılahlar Arap olmayan alimler elinde cem' edilmiştir. Bunun sebebi de Arap kültürünün âlimleri İslam'la buluşturmasıdır. Bu alimler 9. asırdan başlayarak seçkin ve kolektif bir çaba sarfetmişlerdir. Burada özellikle Cürcânî, Kefevî (Türk asıllı) ve Tehanevî (Hindistan'dan) zikredilebilir. Fakat hicrî 13. asırdan itibaren mustalah seçiminde pek dikkatli olunmadığı görülmektedir. Bunlar ya mustalah oluştururken mustalahın veznine, delaletine ve boyutlarına tam riayet etmemekte ya da ıstılahları cem' edenler mustalahın dile uyum sağlamasına dikkat etmemektedirler.⁷¹

Görüldüğü üzere terimlerin ve terminolojilerin oluşumu dilin oluşumunda son aşamadır ve insanın gelişmesinin bir alametidir. Terminoloji oluşturmak birçok yönden önemlidir. Dilin içerisinde bulunan bu yapı ilgili kişilerin aralarındaki bir şifreler bütünü gibidir. Bundan dolayı her bir ilim ve sanatın oluşturduğu bu üst dil farklı açılardan ehemmiyet arz etmektedir. Bunları şöyle özetleyebiliriz:

a- Bağımsız bir bilim dalı haline gelme: Bir bilim eğer bağımsız olmak ve kendi kimliğine sahip olmak istiyorsa terminolojisini oluşturması gerekir. İşte özel kavramların ifadesi olan terminoloji diğer bilim dallarından ayıran en somut etkenlerin başında gelmektedir. Eğer başka ilim dallarının terimlerini kullanıyorsa ve bu terimler söz konusu ilmin anlam dünyasında erimemişse haliyle bu ilim dalı tam bağımsızlığını kazanmamış demektir.

b- Bilim dalının gelişmesi: Kavramların zihinlerde tam olarak yerini alıp terimlerin oluşması, mefhumların netleşmesine bağlıdır. Bu sayede düşünceler de

⁷⁰ http://hakanyilmaz.info/yahoo_site_admin/assets/docs/HakanYilmaz-Teori-Kavram-Notlar.28195038.pdf

⁷¹ Râfî'u'l-Acem, I, XXIX.

netleşmiş olacaktır. Netleşmiş düşünceler üzerine yapılan çalışmalar daha verimli olacak ve bilimin gelişmesine daha fazla katkıda bulunacaktır. Nitekim dil ve dil ile ilgili konulardaki çalışmalarıyla ile tanınan Fransız dilbilimci Pierre Guiraud da, konusunun alanını netleştirmeyen, terimlerine açıklık getirmeyen bilimlerin, o alanda uzman olan ve olmayanların şaşkınlık içinde kalmasına neden olacağını söylemektedir. Dolayısıyla bir bilim dalında ilerlemeden söz edebilmek için, sınırları belli özgün kavramlar oluşturmaya ve geliştirmeye ihtiyaç vardır.⁷²

c- Bilim dalı üyeleri ile sağlıklı iletişim kurma:

Bilimlerin sürekliliği, o bilim dalı ile ilgilenen üyeler arasındaki iletişimin sağlıklı olmasına bağlıdır. Bu da genellikle terminoloji sayesinde olmaktadır. Zaten terimlerin, çeşitli meslek, sanat ve bilim dallarına mensup kişilerin, çalışma alanlarıyla ilgili konuları birbirine anlatma ihtiyacından doğduğu bilinmektedir.⁷³ Terminoloji bu iletişimi sağlıklı ve kontrol edilebilir hale getirmektedir. Terminoloji oluşturmanın bu yönü İslamî ilimlerden tasavvufta kendisini daha fazla hissettirmektedir. Nitekim Abdulkerîm el-Kuşeyrî (v. 465/1072) sûfilerin kullandıkları terimlerin, genel olarak iç iletişimi sağlamak amacıyla kullanılmasının yanında, özellikle tasavvufi bilgileri kendilerine has ruhi ve sırrı manaları anlatmak, açıklamak kendi yollarına yabancı olanlardan, bu anlamları gizlemek için kullanıldığını belirtmiştir.⁷⁴

d- Diğer bilim dalları ile sağlıklı iletişim kurma:

Terminoloji oluşturmanın diğer bir önemi de diğer bilim dalları ile iletişimi sağlam temeller üzerinde yürütmektir. Aksi takdirde terimlerin sınırları tam belli olmadığı için kavram kargaşasına meydan verebilmektedir. İlk defa mantık terimi olarak ortaya çıkan ve daha sonra belâğat ve fıkıh usulü bilim dallarına geçen "delalet" terimi, her ilmin kavram alanına göre kullanıldığı için herhangi bir kargaşaya yol açmamaktadır.⁷⁵

⁷² Pierre Guiraud, *Anlambilim*, (Çev.: Berke Vardar), İstanbul 1999, s.15.

⁷³ Ali Bulut, *Sibeveyh'in el-Kitab'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), OMÜSBE., Samsun 2003, s.100.

⁷⁴ Abdulkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, Tahkîk: Ma'rûf Züreyk-Ali Abdulhamid Baltacı, Beyrut 1991, s. 40; Mustafa, Kara, "İstilahatu's-Sûfiyye", *DİA*, XIX, (209-212), s. 209.

⁷⁵ Mehmet Erdem-Tahsin Deliçay, "Mantık, Belâğat ve Usûl-u Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak Delalet", *Marife*, y:2; sy:l, Bahar, 2002, (171-180), s.172.

Hikmet Dizdaroğlu terimlerin önemini anlatırken şöyle demektedir: "Terimler; bilim, teknik, sanat dallarında; öğrenimde; felsefe ve dinde, genel kültür dilindeki sözcüklerden daha önemli yer tutar. Terimleri kaldırırsanız, insan beyninin en yüce ürünlerini de bir anda kargaşalığa atmış olursunuz. Uygarlık da, kültür de yerinde sayar. Bilim ve teknik adamları, filozoflar, sanatçılar birbirlerinin dilinden anlamaz olurlar; ortak anlaşma aracı ve dayanışma ortadan kalkar. O zaman, her ulus, kendi başına "kapalı bir çember" durumuna girer."⁷⁶

Bir ilmin öğrenilmesi, üzerinde çalışma yapılması ve alana hakim olmak için terminolojiyi çok iyi bilmek ve kullanmak gerekmektedir. Terminoloji bilgisi vazgeçilemez bir alt yapı bilgisidir. Çünkü ilgili alanın sistem örgüsü o alanın terminolojisi üzerine kurulmuştur.⁷⁷

Terimler zihindeki tasavvurların dile yansımış hali olduğu için öncelikle zihinde bir anlamın belirmesi gerekmektedir. Anlambilimde bir nesneyi, bir eylemi, bir olayı zihnimizde bir ses bileşimine, bir göstergeye bağlamaya, bir kavramı bir göstergeyle dile getirmeye, bir göstergede, gösterenle gösterilen arasındaki ilişkinin kurulmasına *anlamlama* ya da *kavramlaştırma* denir.⁷⁸ Pratik hayatta genellikle kavram, terimden önce gelmektedir. Yani yeni hayat şartlarının, bilim ve sanat alanında yaşanan yeni gelişmelerin, hedeflerin ya da ihtiyaçların etkisiyle önce kavramlar oluşur, sonra da bu kavramları karşılayabilen lafızlar terimleştirilir. Kavramın terimden önce geldiğine dair güzel bir örnek İslam Hukuku alanında yaşanan kavram kargaşası konusunda Şafî'nin karşı çıktığı öte yandan Hanefîler'in farklı şekilde tanımladıkları "istihsan" terimidir. Cessâs (v.370/980) "istihsan" konusunda muarızlarına cevap verirken, istihsana lafız olarak karşı çıkanların haklı olabileceğini, dileyen herkesin istediği terimi kullanabileceğini belirtmiş, bir lafzın dil ve hukuk açısından uygun düşmesi halinde ister Arapça ister Farsça olsun konuşma serbestliğini savunmuştur.⁷⁹ Kavram her iki mezhepte de mevcut iken "istihsan" isminin verilmesi tartışma konusu olmuştur. İstihsan dışında bir ismin verilebileceğinin söylenmesi zaten kavramın varlığını, başka

⁷⁶ Hikmet, Dizdaroğlu, "Terimler Üzerine", *Dil Yazıları I*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988, s.12.

⁷⁷ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDVY., Ankara 1997, s. 116.

⁷⁸ Guiraud, s. 8; Aksan, *Anlambilim*, s. 31.

⁷⁹ Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (tahkik: Uceyl Casim en-Neşemî), İstanbul 1994, IV, 229.

bir ismin verilmesinin kavramı ortadan kaldırmayacağı hakikatini bünyesinde barındırmaktadır.

İnsanı insan yapan özelliklerden biri de "simge oluşturma" yeteneğidir. İnsan bu yeteneğiyle bir durumu, o durumun verileri göz önünde değilken simgeler aracılığıyla aktarır.⁸⁰ Yani insan nesne, olay ve olguları anlamlandırır ve kavramlaştırır; sonra da bu kavramlara delâlet edecek simgeler koyar. Bunun, insanın hayatı kavramak için kendisine bahşedilmiş bir özellik olduğu gayet açıktır. Nitekim J. Vendryes'in dediği gibi "insan, nesnelere varlığını ancak onları adlandırarak kavrayabilir."⁸¹ Bilim ve sanatta kullanılmak üzere oluşturulmuş terimler üretildikleri alanda yerlerini sağlamlaştırmak zorundadırlar; aksi takdirde tutunmaları zorlaşır ve konumlarını kaybedebilirler. İslâmî ilimler söz konusu olduğunda ıstılahların yerinin sağlamlaştırılmasının ve yeni alana uyum sağlamasının iki yolu vardır:

Birincisi; ıstılahların sağlıklı bir zemine yerleştirmesi ve delâletlerinin sağlıklı olması için Arap dili ve kaidelerinin ölçütüne vurulmasıdır. Bunun yanında söz konusu ıstılahlardan oluşturulacak terkiplerin de Arap dili içinde ve terkinin dokusunda makbul bir yeri olmalıdır.

İkincisi; ıstılahların şeriat ve kaidelerinin ölçütüne vurulmasıdır ki böylece yakın üzere yerleşmesi mümkün olsun.⁸²

İstılahların elde edilme yolları oldukça fazladır. İstılah elde edilirken anlam ve kelimenin yapısında bir takım değişiklikler meydana gelir. Genel olarak ulaştığımız kanaat kelimenin anlamındaki bir takım değişikliklerle ıstılah elde etme dilden dile farklılık gösteren bir olgu değildir. Çünkü genel dile ait herhangi bir kelime ıstılahla dönüştürüleceğinde mecaza hamletme, anlamı tahsis etme, anlam daraltma veya genişletme gibi yollar bütün dillerde var olan olgulardır. Kelimenin yapısında değişiklik yaparak ıstılah elde etme yöntemi ise dilden dile farklılık arzeder. Çünkü bu tür bir yöntemde dilin sondan eklemeli, bükümlü (çekimli) veya tek heceli olma özelliğine göre ıstılah üretme metotları farklı olacaktır. Arapçanın çekimli dil olmasından dolayı konumuzla alakalı ele aldığımız ıstılahlar anlam yönünden mecaza nakletme ve tahsis

⁸⁰ Fatma, Erkman, *Göstergebilime Giriş*, Multilingual Yabancı Dil Yay., İstanbul 2006, s. 16.

⁸¹ Nermi Uygur, *Dilin Gücü*, Kabcacı Yay., İstanbul 1994, s. 146.

⁸² Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd, s. 65-66.

etmenin yanında kelimenin yapısının Arap dilinin kelimelere tanıdığı esneklik doğrultusunda şekillenmiştir.

IV. ANLAM DEĞİŞMELERİNİN SEBEPLERİ

Anlam değişmelerinin sebeplerine gelince birtakım sebepler ortaya konulabilir. Bu sebepleri maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

1-) Genel kullanımların özel alanda kullanılması yani tahsis yoluyla anlam değişmesi. Bunun örneği çoktur. Delaletleri umumi olan lafızlar İslam dini gelince inanç, ibadet ve dini sembol gibi özel anlamlarda kullanımı yaygınlaşmıştır. Buna karşın özel alanda kullanılan bazı kelimeler genişleme yoluyla özel anlamdan genel anlama kaymıştır. Örnek olarak "be's" savaş anlamında kullanılırken daha sonra her şiddetli olay için; "V-r-d" fiili su getirmek için kullanılırken her şeyi getirme anlamında; "râid" kelimesi ot isteyen kişi için kullanılırken her şeyi isteyen anlamında kullanılmaya başlanmıştır.⁸³

2-) Kelimenin hakiki anlamdan mecazî anlama aktarılması. Mecaza nakletme kelimenin ilk konulduğu anlamdan, aralarındaki bir ilinti sebebiyle yeni bir kelime vaz' etmeksizin gerçek anlamı dışında kullanımınıdır.⁸⁴ İbn Cinni (v. 392/1002) böyle bir terimleştirmeye mebnilik kelimesini örnek verir. Bina lafzından gelen bu terim bina kelimesinin mecazî anlamda kullanılmasıyla terimleşmiştir. Şöyle ki: kelimenin sonunun sükûn veya hareke üzere sabit olmasıdır. Binalar yerlerinde nasıl hareketsiz kalıyorlarsa harekeler de değişmez surette kalmaktadırlar. Çadır ve şemsiye gibi taşınabilir aletler hareketsiz değildir. Böyle olunca bina lafzı koruyucu, gölgelendirici ve oturmaya elverişli olması yönüyle çamur, kerpiç ve kireçten elde edilen yapılara benzetilmiş fakat kendi özelliğinin menkul olmaması sebebiyle bina mecazî anlama kaydırılmıştır.⁸⁵ "وغي" kelimesi de harp alanındaki karışık ses için kullanılırken denirken harbin bizzat kendisine; "غفر" kelimesi örtmek anlamında iken günahları

⁸³ Vâfi, s. 320.

⁸⁴ Abdulkahir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, *Esrârü'l-Belâğâ*, Dâru'l-Medenî, Cidde ts., s. 350-351.

⁸⁵ İbn Cinnî, Ebul Feth Osmân, *el-Hasâis*, (Tahkik: Muhammed Alî en-Neccâr), Kahire 1986, s. 38.

affetme anlamına; "عقبة" kelimesi anne karnında çıkan bebeğin başında bulunan saça denirken saç tıraş edildiğinde kesilen kurbanaya verilen isim olmuştur.⁸⁶

3-) Bir kelimenin anlamının değişmesi zihindeki anlamın netliğine göre değişir. Eğer kelimenin anlamı zihinde net ise anlam değişmesi o oranda az olur. Eğer kelimenin anlamı net değilse kelimenin anlamının değişme ihtimali artar ve anlamın bozulmasına karşı direnci az olur.

4-) Bazı kavramların anlamları seleften halefe geçerken değişikliğe uğrayabilir. Bunun oluşması için de birçok faktör devreye girebilir. Burada sosyal ve psikolojik faktörler özellikle öne çıkmaktadır. Örnek olarak behlül, gâniye ve hâcib kelimeleri verilebilir. Behlül kelimesi kadim şiirde şerefli, yüksek makam sahibi beyler için kullanılırdı. Fakat şimdi ne yaptığını bilmeyen akıl noksanlığı çeken adam için kullanılmaktadır. Gâniye kelimesi, güzelliği ile hiçbir nitelemeye ihtiyaç duymayan kadın için kullanılırken günümüzde değersiz kadın için kullanılmaktadır. Hâcib de Endülüs Devleti'nde günümüzün başbakanının yerini tutarken günümüzde bekçi ve hizmetliden öte bir anlam ifade etmemektedir.⁸⁷

5-) Kelimenin medlûlü lehçeden lehçeye dilden dile farklılaşmaktadır. Burada sosyal ve psikolojik faktörler devreye girmektedir. Kelimeler bazen o kadar yücelmektedir ki sözün en seçkini ve yücüsü olabilmekte bazen de bazı kelimeler öyle bir düşüş yaşamaktadır ki en kötü ve düşük bir anlama dönebilmektedir. Böylece yeni anlam asıl anlamı yok etmektedir.

6-) Yanlış anlama özellikle yeni yetişen nesilde kelimenin medlûlünü değiştirmeye sebep olmaktadır. Bir çocuk bir kelimeyi yanlış kullansa bu hatayı düzeltmek mümkün olmamaktadır. Bu yanlış anlama zamanın geçmesiyle kesinleşmiş bir hal almaktadır.

7-) Bir kelime, delalet ettiği şeyin özelliğinin, tabiatının, görevinin, unsurlarının ve medlûlün toplum ile alakalı işleri değiştiği oranda anlamı değişebilir. Buna örnek olarak "ريش", "قطار" ve "بريد" kelimeleri verilebilir. "ريش" kelimesi kuş tüyünden yazı aleti edinildiği günlerde yazı aleti ile alakalı idi. Şimdi ise yazıya özel yapılmış maden parçasına denmektedir. "قطار" kelimesi daha önceleri yolculukta kullanılan belli bir

⁸⁶ Vâfi, s. 321.

⁸⁷ Ramadan Abdu'ttevvâb, *el-Lahnü 'l-Âmme ve 't-Tetavvuru 'l-Lugavî*, Dâru'l-Meârif, Mısır ts., s. 58.

düzendeki deve kervanına denmekte idi. Şimdi ise malum olduğu üzere ulaşım aracına bu isim verilmektedir. "بريد" kelimesi de önceleri mektup taşıyan develere denirken şimdi mektupları yerlerine ulaştırma işi için yapılmış düzenin adı olmuştur.⁸⁸

8-) Toplumların ve toplum tabakalarının değişmesi ile kelimelerde değişme olabilir. Bu farklılığa aynı dili konuşan halk gruplarının arasında halkın fizyolojik ve psikolojik özellikleri sebep olmaktadır. Çünkü siyaset ve toplum işlerinde, kültür, eğitim, vicdan konularında her bir tabakanın meşgul olduğu işler, üstlendikleri görevler farklıdır. Bundan dolayı herbir toplum tabakasındaki bireylerin ince ifade ve hızlı ifadeye ihtiyaç duymaktadır. Bu ihtiyaca göre üretilen veya anlam değişmesine uğrayan kelimeler de içinden çıktığı toplum tabakasına göre farklılık arzeder.⁸⁹

Terim ve terminolojinin oluşması ve bunlarla alakalı meselelere açıklık getirdikten sonra bir terim nasıl elde edilir ve dil farklılığının terim elde etme yollarına etkisini görmeye çalışacağız.

V. TERİM ELDE ETME YOLLARI

Terim elde etme metotları dillerin ait oldukları dil ailelerine ve dilin tabiatına göre değişmektedir. Konumuzla doğrudan alakalı olduğu için Arap dilinde terimin nasıl elde edildiğine değinmek istiyoruz.

1- Mecaz: Arapça'da en fazla kullanılan terim elde etme metodu bir kelimeyi mecaz anlama kaydırmaktır. Bununla alakalı bilgileri anlam değişmeleri konusunda ele almış ve örnekler zikretmiştik. Bir lafzı Tahsis ederek terimleştirme en yaygın olanıdır. Örneğin taaccüb insanın şaşırması anlamında kullanılırken nahiv ilminde şaşkınlığı ifade etme üslubu anlamında kullanılmaktadır.⁹⁰ Bir kelimenin cümle içindeki görevinin değişik algılanması ile de terim oluştuğu olmuştur. Örneğin nahiv teriminin oluşması ile ilgili Ziyâd b. Sümeyye (Ebîhi)'den rivayet edildiğine göre Arapça'nın kelimelerin bir araya gelerek oluşturdukları cümlelerin yapılarını analiz ettiği bir kitap yazmış ve " انحوا هذا النحو " demiş ve nahiv ilmine isim olmuştur.⁹¹

⁸⁸ Vâfi, s. 324.

⁸⁹ Vâfi, s. 325.

⁹⁰ Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak Zeccaci, *el-İzah fî ileli'n-Nahv*, tahkik: Mazin el-Mübarek, Dârü'n-Nefâis, Beyrut 1982, s. 89.

⁹¹ Zeccaci, s. 89.

2-) İştikâk: Bir kelimenin kökünde bir takım değişiklikler yapmak suretiyle lafız elde edilir. Bu daha çok kelimenin biçiminde değişiklik yapmak suretiyle terim elde etme yoludur. Tabi üretildiği alan içinde özel bir anlam taşıma özelliğini de bünyesinde barındırır. Arapça'nın diğer dillerden ayrıldığı en önemli özelliği de budur. Alimler terim üretirken bu iki metot çerçevesinde bir çok terim üretme tarzı kullanmışlardır.

Terim oluşturma işlemi farklı metodları bünyesinde barındırmaktadır. Dilden dile ve bilimsel, sanatsal alana göre farklılık arz etmektedir. İlmi alanda ıstılahların üretilmesi ve kullanılması konusundaki eserleri ile bilinen Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd, el-Muvâdaa fî'l-ıstılâh alâ hilâfi's-şerîati ve afsahı'l-luğa isimli eserinde ilmi bir ıstılahın oluşmasının iki yolu olduğunu vurgulamaktadır:

1-) Kelimeyi asli medlûlünden yeni oluşan mananın hakiki örf olması için ilk kelime ile alakalı yeni bir medlûle aktarmaktır. Bazen Salat, Zekat, Hac ve Sıyam'da olduğu gibi eski mana yeni mananın uğruna unutulmuştur. İşte bunlar şer'i lafızların asıllarıdır. Hiç kimsenin bu lafızları değiştirmeye ve tahrif etmeye hakkı yoktur. İbn Fâris bunu hacc terimi üzerinde şöyle tarif etmektedir. "Hac kelimesi de Araplar tarafından yönelme ve yarayı tedavi etme anlamında kullanıyorlardı. Sonra şeriat haccın şartları ve şiarlarını ekledi. Zekatta da aynı şey geçerlidir. Araplar bu kelimeyi ancak artma anlamı ile tanıyorlardı. Şeriat bu anlama bir takım ziyadelerle yeni anlam kazandırmıştır."⁹²

2-) İstılah oluşturmak için ikinci bir yol da özel bir anlam için yeni bir lafız üretmek

Bu yolla terim elde etmenin en önemli yolu "naht"tır. Bir veya daha fazla kelimeyi tek bir lafız ve manada söz konusu kelimeleri bir uygunluk içerisinde bir araya getirmektir. "Naht" ın dışında diğer bir yol arapçalaştırmaktır ki onun da iki çeşidi vardır:

a-) Kelimenin Arapçalaştırılması: Yabancı bir kelimenin Arapçaya aktarılmasıdır.

b-) Üslûbun Arapçalaştırılması: Yabancı üslûbun Arapçanın üslûplarına katılmasıdır.⁹³ Kelimenin arapçalaştırılmasına örnek olarak "cevher" terimi örnek

⁹² İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 79-80.

⁹³ Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd, s. 61-63.

verilebilir. Bu terim Farsça'dan Arapça'ya geçmiş fakat Farsça'dan geçtiği unutulmuş herhangi bir yabancılık hissedilmeden kullanıla gelmiştir.

Terim ve terminoloji ile ilgili çalışmalarını ile bilinen Juan Carlos Sager'e göre terim oluşturma işlemini birincil ve ikincil olmak üzere ikiye ayrılmaktadır:

Birincil terim üretimi, zihinsel tasavvurun oluşumunu temsil eder. Var olan bir kavram için yeni bir terim oluşturulduğunda aşağıdaki iki durumda ikincil terim oluşumu gerçekleşir.

1-) Tek dilli toplum çatısındaki bir terim eklenmesi sonucunda oluşan kavram. Aynı konu alanında yeni bir varlığın keşfi sonucu olarak standart bağlamında bir terim oluşturulması (örneğin telefon artık mobil telefonun keşfinden sonra sabit telefon olarak adlandırılmaktadır).

2-) Bir bilginin farklı bir dil toplumuna transferinin sonucu olarak üretilmeye ihtiyaç duyan terime karşılık olarak terim üretilmesi.⁹⁴

Sager'in ifade ettiği birincil terim üretimi zekanın kavramlaştırma ve tahliller yapmasına karşılık gelmektedir. Gerçeği direkt tanıtıcı olmayan kavramlar birer sembol olmaktan öteye gidemezler. Bu sebeple, objelerin zihindeki soyut tasarım ve tasavvurları olarak kavramlar, bir soyutlama, bir tercüme, bir nokta-i nazar veya esas itibarıyla realitenin bir gölgesi ya da pratik bir şemasıdır. Kavram, realitenin bütününden koparılmış bir parça veya onun fotografik bir görünüşüdür.⁹⁵

Birincil ve ikincil terimi oluşturma değişik etkenler tarafından yönetilir ve bazı farklılıklar gösterirler. Terim oluşturma'nın belli kuralları olmasına rağmen birincil terim oluşumunda herhangi bir dilsel ön varlık yoktur. İkincil terim oluşumu beraberinde her zaman kaynak dilin terimi ve ikincil terim oluşumuna kaynak olarak hizmet eden bir terim mevcuttur. İkincil terim oluşumu daha sık kurallara tabi iken, birincil terim oluşumu oldukça spontanedir.⁹⁶

Terimlerin oluşmasında çok farklı yollar izlenebilmektedir. Türkçe'de kullanılan terimleştirme usülleri şu şekilde özetlenebilir:

⁹⁴ Sager, s. 80.

⁹⁵ Nurettin, Topçu, *Bergson*, Dergâh Yay., İstanbul 1998, s. 79.

⁹⁶ Sager, 81.

a)Toplumun geneli tarafından, kelimenin sözlükte verilen tanımlarından sadece birinin kavramlaştırılması da mümkündür. Bilindiği gibi sözlükler, bir dilin genel söz varlığını içeren eserlerdir. Bu eserlerde birden fazla anlamı olan kelimelerin ilk anlamı birinci sırada verilir. Ancak kelimenin, toplum veya birey tarafından terimleştirilmesi, verilen anlamların zihinlerdeki önem derecesi sözlüktekinden farklı olabilmektedir. Meselâ "mevla" kelimesi, sözlüklerde birinci anlamı *efendi, sahip, malik*; ikinci anlamı ise *Allah, Tanrı* olarak verilmektedir. Oysa Türkçe konuşan, Türkçeyle anlaşılan insanlar bu kelimeyi Allah, Tanrı anlamıyla kullanmaktadırlar.

"Görelim Mevla neyler, neylerse güzel eyler." sözü gibi örnekler bu kelimeyi toplum olarak nasıl kavramlaştırdığımızın göstergeleridir.

b) Kelimenin karşıladığı kavram tarihî süreçte değişebilir. Örneğin "yas" kelimesi geçmişte "zarar, ziyan"; "zulüm, helâk" anlamlarını taşıırken bugün bu kelime, büyük kayıplar için duyulan derin üzüntüyü ifade etmektedir. Yine çocuk kelimesi " domuz yavrusu, her şeyin küçüğü" olarak tanımlanmaktadır. Oysa bugün aynı kelime, sadece küçük yaştaki insanı temsil etmektedir.

c) Bir varlık, aynı şekilde adlandırılmasına rağmen farklı şekilde kavramlaştırılabilir. Bu konu için Hz. İsa örneğini verebiliriz. Hz. İsa adı dünyada sadece bir varlığı, bir insanı temsil eder. Kavramlaştırma açısından bakıldığında ise iki Hz. İsa olduğu görülür. Bunlardan birincisi Hıristiyanlığa göre Hz. İsa'dır ve o İsa Allah'ın hem oğludur hem de elçisidir. İkincisi ise Müslümanlığa göre Hz. İsa; Allah'ın kulu ve elçisi İsa'dır. Bu durumda aynı dili kullansa bile bir Müslümanla bir Hıristiyan, Allah ve Hz. İsa kelimeleriyle aynı varlıkları işaret edemez.

d) Aynı kelime, aynı dili kullanan, aynı dine ve aynı topluma mensup bireyler tarafından farklı şekillerde kavramlaştırılabilir. Mesela çağdaşlık, kendi değerlerini tamamen reddetmek şeklinde de anlaşılabilirdiği gibi geleneksel değerlerini günün şartlarını dikkate alarak yaşatmak şeklinde de anlaşılabilir. Bu durumda, çağdaş olmak veya olmamak konusunda veya bu kavramla ilgili herhangi bir fikir üzerinde toplumsal uzlaşma sağlanması mümkün olmaz. Çağdaşlığın sözlükteki tanımı elbette bellidir ama toplumun sözlükle değil dille anlaştığı da unutulmamalıdır.⁹⁷

⁹⁷ Asiye Duman, "Kavram ve Kavramlaştırma Açısından Alevilik ve Bektaşilik", *Türk Kültür ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2011, s.108-109.

VI. TERİM OLUŞTURURKEN DİKKAT EDİLECEK HUSUSLAR

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki terim oluşturmak kelime uydurmak demek değildir. Ortaya koyulan terim hem dil yönünden hem de sözkonusu terminolojinin sisteminde doğru bir yere oturmalıdır. Çünkü kelime, fikrin dışı vurumu ve dilin imkânlarına indirgenmiş halidir. Bir terim içinde bulunduğu sistemin önemli bir parçasıdır ve tek başına ele alınamaz. Barry Barnes bunu şöyle ifade etmektedir: "Bir ilim dalının veya disiplinin sistemi içinde izole edilecek hiçbir terim yoktur ki doğruluğu veya uygunluğu ana yapıdan izole edilmiş bir halde tetkik edilsin."⁹⁸

Terim üretme işlemi birtakım ilim adamının bir araya gelerek belirli bir zamanda ortaya birtakım terimler ortaya koyarak gerçekleşmez. İlim genişledikçe ihtiyaç duyuldukça yeni isimlerle terimler oluşturulur. Onun için terim oluştururken zikredeceğimiz ilkeler, kullanılmakta olan terimlerin kullanılması esnasında karşılaşılan bazı zorluklar göz önüne alınarak belirlenmiştir. Bu ilkeler kullanılan dile ve terimlerin kullanıldığı alana göre birtakım farklılıklar arz eder. Ortak ilkeler olabileceği gibi sadece bir dile ait veya sadece belli bir alanda geçerli ilkeler de olabilir. Aşağıda zikredeceğimiz ilkelere aykırı terimler pekala olabilmektedir. Terim üretirken dikkat edilmesi gereken hususlar şu şekilde sıralanabilir:

- 1) Aslî mana ile yeni mana arasında asgari uygunluk olması
- 2) Lafızdan önce manaya önem verilmesi
- 3) Farklı ilmî kavramlar için ortak lafız kullanmama
- 4) Zihinde karışıklık olmaması için, asli anlamları yaygın olan lafızları seçmeme
- 5) Telaffuzu zor ve anlamı hoş karşılanmayan lafızlardan kaçınmak
- 6) Anadildeki lafızları kullanmaya gayret etmek⁹⁹

Bu sayılan ilkelerin yanısıra şu hususlar da önem arz etmektedir.

a- Dil açısından uygunluk: Önerilen terimler tanıdık olmalı, kullanımda olan anlam deseni üzerine kurulu yapıyı takip etmelidir. Nihayetinde terimler de sözkonusu dilin bir parçasıdır. Bundan dolayı dilin genel kurallarına uygunluk arz etmesi gerekmektedir. Örneğin "atomic energy" terimi kafa karıştırıcıdır. Çünkü bu terim

⁹⁸ Barnes, Barry, *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, (Çev.: Hüsamettin Arslan), Vadi Yay., Ankara 1995, s. 171.

⁹⁹ Muhammed Revvas-Kuneybi, Kalleveci, *Mu'cemu Lugati'l-Fukaha*, Karaçi, 1985, s. 22-23.

atomlar tarafından üretilen enerjiyi çağrıştırmaktadır. "Nuclear energy" ise aksine bilimsel ve semantik açıdan daha hassastır.

b- Dilsel tasarruf: Terimler, bilimselliği tam olarak yansıtma iddiasında olmadığı durumlarda iletişimi kolaylaştırmak amacıyla, kısa ve öz olmalıdır. Örneğin (*term bank*) terimi daha uzun olan (*terminological data bank*) terimine göre daha uygundur. İkisi de aynı şeyi anlatmak üzere konulan bu iki terimden ilki daha kısa olduğu ve delaletinde herhangi bir eksik olmadığı için daha uygundur.

c- Türetilibilme: Oluşturulmuş terimler daha sonraki bir zamanda ihtiyaç halinde muhtemel türevlerine imkân verecek şekilde olmalıdır. Meselâ Telekomünikasyon terminolojisinde kullanılan "bit" terimi bazı terimlerin sistematik oluşumu için yüzlerce türevine imkan vermektedir. Bundan dolayı yeni bir terime ihtiyaç duyulduğunda yeniden bir kelime arama zahmetine girilmeden mevcut terime herhangi bir kelime veya ek eklemek suretiyle yeni terime ulaşılmış olmaktadır. Bu sayede hem anlam çağrışımı daha kolay olmakta hem de yukarıda zikredilen diğer ilkelere riayet edilmiş olmaktadır. Telekomünikasyon alanında kullanılan "bit" terimi "*bit error, 8-bit coding*" gibi türevlerini üretmeye imkan vermektedir.¹⁰⁰

Burada terimlerin oluşturulmasında kullanılan metotlardan bahsetmemizin yanı sıra değerlendirmek istediğimiz bir husus da oluşturulan herhangi bir ıstılahın tartışma konusu olup olamayacağı, ıstılah için seçilen kelimenin doğru bir tercih olup olmadığı konusuna âlimlerin tutumudur. İlim ehlinin kitaplarında *لا مشاحة في الاصطلاح / ıstılahta tartışma olmaz* şeklinde bir kaide vardır. Fakat bu kaide, sınırları belirlenmesi, genel geçer ifadesi tahsis edilmesi gereken bir ifadedir.¹⁰¹ Örneğin Zehebî, "İbnü'l-Arabî, sûfî ulemadan idi. Onun ıstılahlarının ancak bir delille kabul edildiğini görürsün" demektedir.¹⁰²

لا مشاحة في الاصطلاح / ıstılahta tartışma olmaz kaidesi gereğince ıstılah denilen her şeye müsaade edilmiştir. Fakat bir kavram açık bir fesat içeriyorsa o zaman bazı ıstılahların şeriat üzerinde büyük tahribi vardır.¹⁰³ Ulemadan bir gruba ait gerek örfleri

¹⁰⁰ Ayrıca bkz. Kostas Valeontis, Elena Mantzari, *The Linguistic Dimension Of Terminology: Principles And Methods Of Term Formation*, 1st Athens International Conference on Translation and Interpretation Translation: Between Art and Social Science, 13 -14 October 2006, s. 4-5.

¹⁰¹ Muhammed Sâni, *et-Takyîd ve'l-İzâh likavlihim Lâ Müşâhhate fi'l- Istılâh*, s. 2.

¹⁰² Zehebi Şemseddin Muhammed, *Siyeru A'lâmu'n-Nübelâ*, Beyrut ts., XV, 540.

¹⁰³ Muhammed Sâni, *et-Takyîd ve'l-İzâh likavlihim Lâ Müşâhhate fi'l- Istılâh*, s. 2.

gereği bir takım anlamlara aktardıkları ve gerekse mecaza hamlettikleri sonra yaygın bir şekilde kullandıkları hakiki anlamın buharlaştığı özel anlamlarda kullandıkları özel ıstılahların olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur.¹⁰⁴ Bazı ıstılahların oluşturulma yöntemi, ıstılahlaşan kelimenin çağrıştıracığı muhtemel kötü anlamlar ve ıstılahlaşan kelimenin, anlamı dinsel ve kültürel açıdan büyük önemi haiz kelimeleri gölgede bırakma ihtimalinden, dolayısıyla da önemli metinlerin anlaşılmasına engel olma endişesi ile ıstılahlaşmada bazı unsurlara dikkat edilmiş bazı ıstılahlaşmalar hoş görülmemiştir. Bunlar şöylece sıralanabilir:

1-) Allah'ın ve Rasulü'nün kelimeleri sonraki dönem ıstılah üzere inmez.

Âlimlerin hepsi Allah'ın kelamının risalet asrında konuşulan dil üzere anlaşılması gerektiği konusunda üzerinde uzlaşmışlardır. Şer'î lafızları Şâri'in kastı olmayan anlamlara ve nüzul sonrası kazandığı anlama hamletmek caiz değildir.

Örnek olarak "kaza" lafzı verilebilir. Kaza, bir ibadeti vaktinde yapmak anlamındadır. Fakat sonra fukaha bu kelimeyi terimleştirmiş ve "kaza" lafzını vakti dışında yapma, "eda" lafzını da vaktinde yapma anlamında terim olarak kullanmaya başlamışlardır. Fakat bu ayırım Kur'an'da ve Sünnet'te yapılmamıştır. Nitekim "فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا" yani "vaktine ulaştığınız namazı kılın, geçirdiğinizi de tamamlayın"¹⁰⁵ hadisinin yanı sıra başka bir hadiste de "فاتموا" yerine "فاقضوا"¹⁰⁶ ifadesi bulunmaktadır. Buradan da kaza fiilinin bir ibadeti vakti dışında yapmak anlamında kullanılmadığını görmekteyiz. Bu hadis ile ilgili ibn Teymiyye şu ifadeleri kullanmaktadır: "Bazıları bu iki lafzın (اقضوا ve اتموا) birbirinden farklı olduğunu zannediyorlar. Fakat olay öyle değildir. 'فاقضوا' ifadesi fiili vaktinden sonra yapmak murad edilmemiştir. Çünkü bu Şari'in kelamında bir ibadetin vakti dışında şeklinde bir ifade yoktur."¹⁰⁷

2-) Şer'î nassı reddetmek kastıyla vaz' edilen ıstılahlara itibar yoktur.

Bu ilke özellikle İslam dünyasına dışarıdan giren mantık ve felsefe ilimlerine karşı çıkan dolayısıyla da bu ilimler aracılığı ile İslamî ilimlere giren ıstılahlara karşı

¹⁰⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 647.

¹⁰⁵ Buhari Muhammed b. İsmail, *Camîu's-Sahih*, Beyrut 1988, *Ezân*, 21.

¹⁰⁶ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesai, *Sünenü'n-Nesai*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut ts., *İmamet*, 861.

¹⁰⁷ Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm b. Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Tahkîk: Amir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ, Mansûra, 2005, XII, 106.

olan ulema bloğunun ilkesidir. Bu düşünceye sahip alimlere göre bazı ıstılahlar, nassın zahir anlamından kaydırılması için konulmaktadır. Bunlara "araz, cevher, cisim, cihet ve hayyiz" ıstılahları örnek verilebilir. İslam akidesini korumak ve felsefecilere karşı İslam'ı savunmak adına Allah'ın sıfatlarını yok saymak gayesiyle bu ıstılahları ihdas etmişlerdir.¹⁰⁸ Kurtubî bu tür ıstılahlaştırmaları savunarak şöyle demektedir:

"Araz'a araz denilmesinin sebebi, arazın cisim ve cevherde arız olup bu araz sayesinde cisim ve cevherin bir halden diğer hale doğru değişiklik göstermesinden dolayıdır. Cisim ise, cevherlerden bir araya gelendir. En az bir araya gelmiş iki cevhere cisim adı verilebilir. Bu terimler her ne kadar ilk asırda bulunmuyor idiyse de Kitap ve Sünnet mana itibariyle bunlara delâlet ettiğinden bu terimleri inkârın bir anlamı yoktur. Diğer taraftan ilim adamları da bunları kullanmış ve bunları ıstılah olarak kullanma konusunda kendi aralarında anlaşmış ve sözlerini de bu terimlere bina etmiş, bu yolla da kendilerine hasım olanlarla mücadele etmişlerdir."¹⁰⁹

Bu tür ıstılahlaştırmalara karşı olan İbnü'l-Kayyim'in "لا مشاحة في الاصطلاح" kaidesine "إذا لم تضمنت مفسدة" ibaresini eklemesi¹¹⁰ yukarıda zikrettiğimiz düşünceye sahip olduğundan olsa gerektir.

3-) Allah'a ve Peygamberlerine karşı edebi ortadan kaldıran ıstılahları kullanmak caiz değildir. İslami ilimlerde ıstılah oluşturanlar sadece müslüman alimler değil aynı zamanda müsteşriklerdir. Bundan dolayı bazı ıstılahlar, Allah ve Peygamberlerine saygısızlık ve edepsizlik içerebilmektedir. Bu tür ıstılahlaştırmalardan kaçınmak gerekir. Son dönem müellifler kısaltma yapmak niyetiyle bazı ıstılahlaşmalar yapmışlardır. Bu durum müsteşriklerin tasarruflarıyla Ehl-i İslam'ın kitaplarını basanlarda yaygın olarak görülmektedir. Bu ıstılahların Allah için yüceltme ve takdis ifadelerinde, Peygamberlere salat-ii selam ifadelerinde ve selef ulema için rahmetle anma ifadelerinde daha çok görülmektedir. Kasıt saygısızlık olmasa da içinde kötü bir anlam olması sebebiyle bu caiz görülmemiştir. Bu tür kısaltmalara örnek olarak:

¹⁰⁸ Muhammed Sâni, *et-Takyid ve'l-Îzâh likavlihim Lâ Müşâhate fi'l- Istılâh*, s. 26.

¹⁰⁹ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003, VI, 386.

¹¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili İyyâke na'büdü ve İyyâke nesteîn*, Tahkîk: Muhammed Hâmid el-Fakî, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut 1973, III, 306.

"صل الله عليه وسلم"; "رح" için "رحمه الله"; "رض" için "رضى الله عنه"; "تع" için "تعالى" için "صلعم" kısıltmaları farklı anlamları içinde barındırma ihtimali olan ifadelerdir. Tabi burada ifade etmemiz gereken nokta genel olarak Müslüman âlimler kısaltma kullanmakta herhangi bir sakınca görmemişlerdir. Örneğin Muhaddisler ve diğer alanlardaki ilim ehli bunu yapmıştır. Kitaplarının mukaddimelerinde "ma'rifetü'r-rumûz" başlığı altında bu ıstılahları kısaltılmamış şekliyle yazmışlardır. Hadis ıstılahları incelendiğinde hadis âlimlerinin kısaltmaları kullanmadaki hassasiyetleri ve becerileri hissedilir biçimde daha iyi noktadadır.¹¹¹

Peygamberler için olumsuz anlam oluşturabilecek şekilde terimleştirmeler maalesef Müslümanlar tarafından da yapılmıştır. Tabi burada herhangi bir kasıt olduğu kanatında değiliz. Örnek olarak Kur'an'da "fahişe" kelimesi çoğulu "fevâhiş" şeklinde ifade edilen ve Lut kavminin işlediği suç olan erkek erkeğe cinsel ilişki için seçilen isimdir. Lût kelimesinden türetilen ve aktif olan tarafa İûtî, İâit ve mülâvit şeklinde yapılan adlandırılmalar¹¹² kanaatimizce isabetli değildir. Çünkü herhangi bir peygamber ismine yapılan Mûsevî, Îsevî vb. nisbetler söz konusu peygambere tabi olmayı ifade etmektedir. Lûtî gibi bir kullanımın, Kur'an'ın "fahişe" olarak adlandırdığı bir fiile yapana verilmesi uygun düşmemektedir. Cevad Ali'nin "Erkekler arası cinsel ilişkiye ifade eden bu kelime Araplarda daha önce bilinmemekte idi. Ne zaman ki Kur'an Lût (a.s)'ın kıssasından bahsedince bu kelime ıstılah olarak kullanılmaya başlamıştır."¹¹³ ifadelerini göz önüne alınca bu terimin Kur'an'la beraber terimleştiğini görmekteyiz.

4-) İstılahlardaki yanlış anlamaların ve karışıklıkların vuzuha kavuşturulması zaruridir.

"Kadim" lafzı Kur'an'da "hadîs" kelimesinin zıddı olarak, hatta kendinden önce de varlık olanlar için de bu kelime kullanılmaktadır.

وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنْزِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ

"Ay için de menziller belirledik;sonunda o, hurma salkımının (ağaçta kalan)

yıllanmış sapı gibi olur."(Yasîn,36/38)

قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ

¹¹¹ Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, *Mu'cemü'l-menâhî el-Lafzıyye*, Dâru'l-âsime, Riyad 1996, s. 203-204.

¹¹² Kamil Yaşaroğlu, "Livata", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2003, XXVII, 198.

¹¹³ Cevad Ali, *el-Mufassal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Dâru's-sâkî, Beyrut 2001, IX, 143.

"Onlar da 'Vallahi sen hâlâ eski şaşkınlığındasın' dediler" (Yûsuf, 12/95)

Ayetlerde bu kelime geçmekte ve kendinden önce varlık olsun olmasın bütün varlıklar için kullanılabilir. Ancak Kelam ehlinin dilinde bu terimleşmiş ve "ezeli olan veya kendisi dışında varlık yönünden kendisini geçen bir varlık olmayan" anlamında kullanılmaktadır. Kur'an dilindeki muhdes kelimesi Kur'an dilindeki kadim lafzını karşılık gelmektedir.¹¹⁴

5-) Dini konulardaki sorunların açıklanmasında mantık ilmine ait ıstıhlara sarılmak caiz değildir. Bu ilke daha çok ikinci maddede ifade ettiğimiz gruba ait alimlerin ilkesidir.

6-) Ümmetin ilk dönem âlimlerinin sözleri sonraki dönem ıstıhlarla açıklanamaz ve sorgulanamaz. Buna en iyi verilebilecek örnek nesh'tir. İbnü'l-Arabî bu konuyla alakalı şunları ifade etmektedir:

"İlk dönem fakih ve müfessirler neshe, tahsis anlamı veriyorlardı. Çünkü nesh umumun içerdiği şeylerin bir kısmının kaldırılması idi ve onların dilinde bu anlamda kullanılmakta idi. Ancak bu durum sonraki dönem alimlerine karışık göründü."¹¹⁵

Aynı duruma "Kerahe" örneği verilebilir. İbn Kayyim bununla alakalı şöyle demektir: "Selef kerahet kelimesini Allah ve Rasulünün kullandığı (haram) anlam(ın)da kullanıyorlardı. Ama sonraki dönem ulema bu kelimeyi "haram olmayan, terki fiilinden efdal olan" anlamında ıstıhlamışlardır."¹¹⁶

İbn Bedrân (v. 1346) İbnü'l-Kayyim'in ifadelerini açıklayarak şöyle demektedir: "Onun bununla muradı Usul ve furû' kitaplarında zikrettikleri taksimatlara imamlardan sonra terimlere yükledikleri anlamlara bakmaksızın imamların sözlerindeki 'bu, mekruhtur' demeleri değildir. Çünkü bu ıstılah sonradan oluşmuştur. İmamların sözleri bu anlamlar göz önünde bulundurularak söylenmemiştir."¹¹⁷

7-) Sanat erbabının çokça kullandığı manaya aykırı bir ıstılah oluşturulamaz.

¹¹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, I, 245-246.

¹¹⁵ Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut ts., I, 276.

¹¹⁶ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in an rabbi'l-âlemîn*, (Tahkik: Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Dâru'l-cîl, Beyrut 1973, I, 34.

¹¹⁷ Abdulkâdir b. Ahmed b. Mustafa b. Abdîrrahim b. Muhammed b. Bedrân, *el-Medhal ilâ mezhebi Ahmed b. Hanbel*, (tahkik: Muhammed Emîn Dînâvî), Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1996, s.129.

Bir sanatın diğer sanatlara yaklaştırılması ve kaidelerinin yerleştirilmesi amacıyla oluşturulan ıstıhlarda herhangi bir sakınca yoktur. Ancak bir kelamcıya düşen üzerinde uzlaşılın ıstıhları doğru biçimde anlamını sınırlandırması, kelamcıların üzerinde uzlaştıkları ıstıhlara karşın kendisi için özel bir ıstılah oluşturmaması ve konulduğu anlamın dışında bir anlamda kullanmamasıdır.¹¹⁸ Tahir el-Cezâirî ıstılahın doğru kullanılması ile ilgili şöyle bir örnek verir ve der ki: Herhangi bir alanda konuşan bir kişi o alanın özel kullanımlarını bilmeli ve o alanın ehlinin kullanımına aykırı kullanmamalıdır. Örneğin bir kişi zayıf hadis için "bu, güzel/ حسن bir hadis" dese ona itirazda bulunulsa o da "sözlük anlamını itibara alarak hadis kelimesinin engin hikmeti/ بحكمة بالغة anlamını kapsadığı için hadisi güzel olarak niteledim" şeklinde cevap verir. "لامشاحة في الاصطلاح" sözüne gelince bunu söyleyen kişi bahane ileri sürme kabilinden bir iş yapmıştır ve o özü olan kişi görünümünde olup da azarlayan gibidir. (عادل في صورة عاذر)¹¹⁹

Terimlerin nasıl oluştuğunu gördükten sonra bölüm olarak Kur'an dilinin özellikleri, kullandığı dil itibariyle Cahiliye ile ilişkisi ve ıstılahlaşan ve yaygın kullanıma sahip Kur'an kelimelerinin anlamlandırılması konularına değineceğiz. Çünkü ıstılahların genelde kaynağı Kur'an olduğuna göre Kur'an'ın nasıl kitap olduğu, indiği ortamı nasıl değerlendirdiği, Arap dilinde Kur'an'ın etkisi ne olduğu kısacası vahiy ürünü kitapta kullanılan kelimelerin nasıl bir zeminden alınarak ıstılahlaştırıldığı sorusu büyük önem arz etmektedir.

¹¹⁸ Muhammed Sâni, *et-Takyîd ve'l-Îzâh likavlihim Lâ Müşâhhate fi'l- Istulâh*, s. 23.

¹¹⁹ Tâhiru'l-Cezâirî ed-Dımeşkî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, Mektebet'l-Matbuati'l-İslamiyye, Halep 1995, I, 78.

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'AN DİLİ VE KUR'AN'IN ANLAŞILMASI

Kur'an kelimelerinin terimleşmesi konusuna hazırlık mahiyetinde Kur'an'ın kullandığı kelimelerin özelliklerinin, anlam dünyalarının ve kendinden önceki dönemin diliyle irtibatının ortaya koyulması oldukça önemlidir. Çünkü Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasının sağlıklı bir zemine oturması için ve terimleşen kelimelerin anlam yolculuklarındaki aşamaların sınırlarının tam olarak belirlenmesi için bu konunun işlenmesi isabetli olacaktır.

1.1. KUR'AN'IN DİL YAPISI ve İNDİĞİ ORTAMIN DİLİNİ KULLANMASI

Kur'an ilahi bir kelim olması hasebiyle kendine has özellikler taşır. İlk muhatabların Arap olması nedeniyle Arapça indirilen ilahi kelim, bu kültürün izlerini taşımakla birlikte Allah ile kullar arasında aracılık yapan bir metin olarak kendine özgü anlam dünyasını da sahip olmasının yanı sıra evrensel bir hitap özelliği de arz etmektedir. Bu ve diğer özelliklerinin tek tek irdelenmesi yararlı olacaktır.

1.1.1. Kur'an Lafızlarının Arapça Olması ve Kur'an Lafızlarının Yerelliği

Kur'an'ın ne olduğu ve nasıl bir tanımının yapılacağı konusunda alimler çaba sarfetmişler, Kur'an'ın "efrâdını câmi' ağıyârını mâni'" bir tanımını ortaya koymak için birçok tarif yapmışlardır. Kur'an'ı sadece bir tanım cümlesi ile özetlemek mümkün olmadığı için bu uğraş sayesinde Kur'an'ın belli başlı özellikleri zikredilen şu tanıma ulaşılmıştır: "Kur'an, Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen, mushaflarda yazılan, tevatürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fatiha Sûresi'yle başlayıp Nâs Sûresi'yle biten, başkalarının benzerini getirmekten âciz kaldıkları, Arapça mu'ciz bir kelimdir"¹²⁰

Bu tanımda geçen her bir ifadeyi bile anlatmak tezimizin hacmini açacaktır. Çünkü vahyin inişinin mahiyeti, Kur'an'ın cem'i konusu ve Kur'an'ın icazı konuları çok

¹²⁰ Ayrıca bkz. Zerkeşî, el-Burhân, I, 260; Muhammed Abdulazîz, ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut 1995, s. 10-11; Durmuş Ali Kayapınar, *Tefsir Usul ve Tarihi*, Olgunçelik Matbaa, Konya, 2001, s. 31-33; Abdulhamit Birışık, "Kur'an", *DİA*, Ankara 2002, XXII, 383.

geniş konulardır. Biz bu bölümde sadece Kur'an'ın Arapça bir kelam olmasını ve indiği ortamla olan ilişkisini konu edineceğiz.

"Kur'an Arapça inmiştir" ifadesi aslında Kur'an'ı tarihle bağlantılı hale getirmektedir. Bundan dolayı Allah kelâmı olan Kur'an kendi içersinde bazı özellikleri barındırmaktadır. "Arapça Kur'an" sözü, bir metni okumanın ve anlamının birinci şartı olan, dilin beşerî algının sınırlarını aşmamasını ima etmekle birlikte, anlamının sadece Arap dilinin özel yapısı ile değil, insanın yaşanılan tarihindeki bütün kodlara ve onlara yapılan atıfları anlamakla gerçekleşeceğini ifade etmektedir.¹²¹ Hatta Arapça olmayıp Araplar tarafından kullanılan kelimeler de Kur'an tarafından önemsenmiştir. Çünkü her ne kadar kelime yabancı da olsa Arap kültürünün bir parçası haline gelmiştir. Kur'an'ın, indiği ortama sıkı sıkıya bağlı olduğu ve bu konudaki tutuculuğu ile bilinen Şâtîbî (v. 790/1388) bunu şöyle ifade etmektedir: "Kuran Arap diliyle inmiştir; dolayısıyla onu anlama çabaları da yine ancak Arap dili vasıtasıyla olacaktır. Araplar söz konusu kelimeleri kullanıyorlar, manalarını anlıyorlarsa o takdirde böyle bir şeyi problem edinmenin anlamı yoktur. Çünkü yabancı kökenli de olsa bir kelimeyi Araplar kullanmışlar ve kendilerine mal etmişlerse artık o kelime kendi dillerinden olmuştur. Dikkat edilecek olursa Araplar hiçbir yabancı kelimeyi orijinal dilindeki telaffuzu üzere bırakmazlar. Bu durumda telaffuzu değişen kelime artık Arapçaya mal olmuştur. Yine Arapça kalıp dili olduğundan dile dahil olan yabancı kelimeler, eğer kalıba uyuyorsa olduğu gibi, uymuyorsa bazı değişikliklerle uydurularak alınmıştır. Kuran Arapça derken ve onda yabancı kelime yoktur derken kastımız, Kuran gerek kelime manaları gerekse manaları ifadede kullanılan üslup şekilleri konusunda Arapların kullandığı dille inmiştir."¹²² Durum böyle olunca ve Kur'an'ın ilahi vasfı da işin içine girince Kur'an'ın şöyle bir tanımı ortaya çıkmaktadır: "Kur'an, tarihin belli bir döneminde, o dönemin somut tarihi ve toplumsal gerçekliklerine atıfta bulunan mesajlar bütünü şeklinde Arap dilinde, ezeli-ebedi bir zatın sözü olarak insanlara indirilmiş bir mesajdır."¹²³

Kur'an'ın en önemli özelliği özelde bir mekan ve bir muhatap kitlesinin var olduğudur. Buna göre özelde Kur'an'ın muhatabı VII. yüzyılda yaşamış Mekke ve

¹²¹ Macit Nadim, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 34.

¹²² Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Girnâfî Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, (Tahkik: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân), Dâru ibn Affân, Mısır 1421, II, 49-50.

¹²³ Turan Koç, "Kur'an Dili Açısından Söz Anlam İlişkisi", *Kur'an ve Dil, Dilbilim ve Hermenotik Sempozyumu*, 17-18 Mayıs, Van 2001, s. 25-26.

Medine ile bir şekilde ilişkisi bulunan gerek kabileler gerek büyük medeniyetler gerekse de Yahudi ve Hıristiyan dini geleneklerine yabancı olmayan Araplardır. Kur'an'ı yorumlarken müfessirin görevi ayetlerde muhatabın bu kesimlerden hangisi olduğunu tespit etmek olacaktır. Çünkü söylenen sözün muhataba göre anlamının değişeceği unutulmamalıdır. Buradan hareketle diyebiliriz ki Kur'an'ı anlamak, bir dili, bunun da ötesinde dilin imkânları kullanılarak ifade edilmiş bir kelamı anlamaktır. Yani anlamı lafızla sınırlamayıp lafzı kullananın söyleminde aramaktır. O halde dil kadar, dilin kullanımına, sözün inşası ve üretilmesine, kısaca söz sahibinin kastına ihtiyaç vardır.¹²⁴ Kur'an herhangi bir ilave ve noksan olmaksızın vahyedildiği gibi ve Levh-i Mahfuz'daki orijinalliğinde Allah tarafından Hz. Peygamber tarafından insanlara iletdikten sonra artık tarih içerisindeki yerini almış olmakta ve artık tarih içinde olmanın getirdiği durumlar ile karşı karşıya bulunmaktadır. Bir de Kur'an'ın 23 yıllık bir süreç içerisinde ayet ayet, sure sure tamamlanmış olması, ayetlerin Mekke'de, Medine'de, yazın ve kışın, gece ve gündüz, Peygamber uyurken ve uyanık iken, sulh ve harp sırasında inen şeklinde sınıflandırılması ve zorluklar yaşanırken, bolluk ve sevinç sırasında inen ayetlerin, yaşananların izlerini taşıması Allah kelamının tarih içerisinde bir kelam olduğunu açıkça ortaya koyar niteliktedir.¹²⁵

Tefsir yaparken ayetlerin sebep-i nüzûlü, Mekki-Medeni ayetler gibi Kur'an ilimleri aslında bu kelâmın tarih içerisinde ve söz konusu tarihin şartları içerisinde ortaya koyan önemli delillerdendir. Yine sahabe devrinden beri önemine vurgu yapılan nasih ve mensuh konusu Kur'an vahyinin tarihi durumları dikkate alınmasının bir göstergesidir. Bunun yanında Kur'an tarihi konusu içerisinde ele alınan Kur'an'ın yazıya geçirilmesi, hıfzedilmesi, cem' edilmesi, ihtilaf edilmesi durumunda lehçelere başvurulması ve Kureyş lehçesinin esas alınması da aynı konuya işaret etmektedir.¹²⁶ Kur'an, döneminin dilini kullandığını kendisi de ifade etmektedir. "*(Allah (c.c.)'ın emirlerini) onlara iyice açıklasınlar diye her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik.*" (İbrâhim, 14/4) ayeti gereğince Hz. Peygamber'in dili olan Arapça Kur'an'ın dili olmuştur. Tabii "Kur'an dili Arapçadır" ifadesi, içi doldurulması gereken ve izaha muhtaç bir ifadedir. Bu ifadeyi kullanırken dilin bir kelimeler yığını olmadığını, insanın

¹²⁴ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, İstanbul 1999, s. 89; Dücane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, Kaknüs Yay., İstanbul 2005, s. 23, 47.

¹²⁵ Ayrıca bkz. Mehmet Paçacı, "Kur'an'ın Neliğine Dair", *Bilimname XI*, 2006/2, (13-32), s. 16.

¹²⁶ Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Tarihsellik Tartışması*, Kurav Yay., Bursa 2005, (21-33), 22-23.

duygu, düşünce ve hayal dünyasını paylaşma aracı olduğu gözönünde bulundurmamız gerekmektedir. Dil sayesinde gerçekleştirilecek iletişimin sağlıklı olması için kelimelerin, zihinlerde kurduğu dünyanın konuşan için de muhatap için de aynı; en azından birbirine yakın olması gerekir. Çünkü kullanılacak lafızların temsil ettiği nesne, anlayış, olay ve durum hafızada kayıtlıdır. İletişimde kullanılan kelimelerin alıcı ile verici zihnindeki tasarımları farklı olursa iletişimin gerçekleşmesi mümkün olmamaktadır.¹²⁷

Bundan dolayı kavminin diliyle gönderilmiş bir vahiy sadece aynı dil ile göndermeyi değil aynı kültür öğelerini de kullanmayı zorunlu kılmaktadır. Hatta Kur'an sadece dönemin lafızlarını kullanmakla yetinmemiş aynı zamanda mevcut edebî üslûbu da tatbik etmiştir. Bundan dolayı Kur'an'da îcâz, itnab ve tatvîl gibi Arap edebiyatının çokça kullandığı üsluplar vardır. Aynı şekilde azımsanamayacak ölçüde tekrarlar vardır. Ayetlerin sonlarında ses uyumu sağlamak için, geçmiş zaman kalıbı yerine şimdiki zaman kalıbı kullanmak, tekil yerine çoğul, dişil yerine eril zamirler kullanmak, bazı özel isimlerin asli formunu değiştirmek, kelimenin sonuna harf eklemek veya harf düşürmek gibi edebi hususiyetler de mevcuttur.¹²⁸ Bu özelliklerinden dolayı Kur'an tarih-üstü mesajları belli bir tarihte belli bir kitleye onların anlayacağı bir dil dizgesi içinde ve yine onların tecrübe dünyasına ait örneklerle aktaran tarihsel bir hitaptır.¹²⁹ Şöyle ki Kur'an'da geçen ve kadim Arap toplumuna özgü bir örf olan "zıhar" konu edilmektedir. Fakat bu tarihsel konunun ardından aile kurmak ve bu aileyi sevgi, saygı ve sadakat temelinde yaşatmak gibi evrensel mesajlar vermektedir. "Lian" yerel örfünün arkasından verilmek istenen ahde vefa göstermek gibi; haram aylarda savaşmamak gibi yerel bir uygulamayı devam ettirmenin arkasında barışın tesisi yolunda çaba sarf etmek gibi evrensel mesaj içermektedir.¹³⁰ Bundan dolayı Kur'an'ın anlaşılmasından kastedilen, hayatın değişik görünümleri karşısında onun öngördüğü reel cevapları anlamak ve hayata taşımaktır.¹³¹

Kur'an'ın yerelliği Kur'an'ın anlaşılmasında kullanılan metot ve takip edilen yollarla kendini daha belirgin şekilde hissettirmektedir. Kur'an'ın evrensel olduğu

¹²⁷ Daha geniş bilgi için bkz. Aksan, *Anlambilim*, s. 42.

¹²⁸ Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara 2002, ss. 101-124.

¹²⁹ Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 1, Sayı 2, Güz 2006, (43-77), s. 63.

¹³⁰ Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", s. 63.

¹³¹ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an Nedir?*, Şule Yay., İstanbul 1996, s.11.

hemen hemen bütün çevrelerce üzerinde ittifak edilen bir husustur. Fakat pratiğe bakıldığında yerel unsurlar göz ardı edilmeden tefsir yapıldığı görülmekte, göz ardı edildiği takdirde yanlış yorumlara gidilmektedir. Kur'an kendisini tanımlarken, hükümler koyarken hatta ahiret ahvalinden dahi bahsederken yerel unsurları kullanmıştır. Kur'an'ın Arapça olması, Arapça bir hüküm olması; zıhar ve lian gibi tamamen yerel ögeler kullanılarak genel hükümlere ulaşılması; cehennem alevlerinden bahsederken alevlerin saraylara ve develere benzetilmesi vb. hususlar bunların en güzel örnekleridir. Bu hususların Kur'an'ın evrensel bir karakter taşımasına engel hususlar olmadığını belirtmek isteriz. Fakat Kur'an'ı anlayıp yorumlamada hareket noktamızın doğru tespit edilebilmesi hususunda oldukça önemlidir. Aksi takdirde Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanmasında doğru bir eksenle hareket etmiş olmayız. Çünkü kelime bir zaman dilimine dahil edilmeden önce özgürdür. Ama bir zaman diliminde bir cümlede kullanıldığı biliniyorsa artık anlam o kelimenin o günkü anlamıyla sınırlıdır ve tespit edilmesi gereken o anlamıdır.

"*Üstlerinde olan rablerinden korkarlar ve kendilerine ne emredilirse onu yaparlar.*" (Nahl, 16/50) ayetini anlamak için o günün mevcut telakkilerini bilmek gerekmektedir. Aksi takdirde Allah'a cihet atfetme gibi hatalı bir yoruma gitme ihtimali zuhur eder. Bu ayetle ilgili Şâtübî'nin yorumu zikre değerdir: "Mekke halkı her ne kadar bir ve hak olan Allah'ın ulûhiyetini kabul ediyorlarsa da ayrıca yeryüzünde bulunan tanrılar edinmekteydiler. İşte bu anlamdaki ayetler yukarıda olmanın Allah'a tayin ve tahsisi doğrultusunda inmiş, böylece onların tanrılarının yeryüzünde olduğu şeklindeki telakkilerini reddetmiştir. Buradan Allah'a cihet nisbet etmeye delil kesinlikle olmaz. "*Şi'râ yıldızının Rabbi de kesinlikle O'dur*" demesinin sebebinin Şâtübî şöyle açıklar: "Bu gezegenin diğerleri içerisinde ayrıca zikredilmesi Arapların ona tapınmış olması sebebiyledir. Bunlar Huzâa kabilesi idi ve bunu ilk kez Ebû Kebşe başlatmıştı. Araplar bu yıldızdan başkasına tapmamışlardı."¹³²

Kur'an'ın diğer bir tarihi metinden ayrılan bir yönü de metnin birden bire ortaya çıkmış metin olmayıp 23 senelik bir süreçte tamamlanmasıdır. O kadar ki aynı kitap içerisinde Hz. Peygamber'in kutsal görevine alışma dönemine ait ilk ayetler de Hz. Peygamber'in dinini tamamlayıp peygamberlik görevini bitirmesini haber veren ayetler mevcuttur. Rudi Paret, bu durumun Kur'anî verilere dayanılarak İslam'ın oluşum tarihini

¹³² Şâtübî, *Muvâfakât*, III, 262.

ve bu dinin kurucusunun ve yaşadığı çağın tarihini izleme imkanı verdiğini söylemektedir.¹³³

Kur'an metni esasen Rasulullah'a vahyedilmiş ilahi sözün, onun ağzından çıktığı andaki olay hali değil, onun yazıya geçirilmiş ve sabitlenmiş hali olmaktadır. Çünkü Kur'an haline gelmeden önce sözlü bir hitap olarak inmiştir. Daha sonra kaydedilme ve cem' edilmesi aşamalarında metin bütün sözlü hitap özelliklerinden soyutlanmış, söz, zaman, mekân, özne ve muhatap gibi unsurlardan arınmıştır. Dolayısıyla hitap esnasında mevcut bir ortam ve sözün bir arka planı vardır. Hitap esnasında bu arka plan hazır olduğu için anlamak için bir zorluk yoktur. Çünkü bir de konuşma ile öznenin çok yakın bir bağı bulunmaktadır. Konuşan anlatmak istediği ile anlatılan örtüşmektedir. Fakat bu konuşmanın yazı ile sabitleştirilmesiyle, yazının delaleti sözün bağlamından kopmasıyla birlikte genelleşir. İşte Kur'an Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı andaki kastından bağımsızlaşan ve genelleşen bir süreç geçirmiştir. Bundan dolayı müfessirin yapması gereken ilk iş, söz konusu hitabın tarihsel bağlamını mümkün olduğu kadar ortaya çıkarmaktır. Bir olay olarak, sözün söylenmesiyle olay bitiyor ve sonra bu söz, içinde doğduğu olaydan bağımsızlaşıyor, genelleşiyorsa ve artık kaçınılmaz olarak ona, bu olay hakkındaki yorumlarla ulaşmak durumda isek, Kur'an bağlamında ve İslam geleneğinde Hz. Peygamber'in ve ilk neslin konumu bir zorunluluk olmaktadır. Vahiy olaylarına ulaşmak için bu yorum karakterli rivayetlerden başka aracımız bulunmamaktadır.¹³⁴

Kur'an'ın bu yapısı göz önüne alındığında Tefsir ilmi Kur'an'ın yazıya geçirilmeyen metin ile ilgili unsurları ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Çünkü bir lafzın konulduğu anlamı bilmeden bu lafzın manasını doğru bir şekilde belirtecek tarzda kullanmak mümkün değildir.¹³⁵ Böylece bu bilimsel çaba sözlü bir hitap halinde iken sahip olduğu özellikleri mümkün olduğu kadar tekrar kazandırılması amacını taşımaktadır. Bundan dolayı tefsir ilminin ilk yaptığı iş metni ilk muhataplarıyla buluşturmaya çalışmaktır. Bu hakikati ifade eder biçimde Maturidî (v. 333/944), tefsirin

¹³³ Rudi Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, (Çev.: Ömer Özsoy), Bilgi Vakfı, Ankara 1995, s. 118.

¹³⁴ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, (Çev.: Mehmet Emin Maşalı), Kitabiyat, Ankara 2001, s. 148

¹³⁵ el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 88.

bu gerekliliğine vurgu yapan bir tanım getirerek tefsirin Sahabe'ye ait bir iş olduğunu belirtmektedir.¹³⁶

Kur'an'ın yerel bir dil kullanmasından dolayı müfessirler Kur'an'ı hem edebi dilsel bir ürün olarak hem de geçmiş tarihe ait bir arşiv belgesi olarak görmüşlerdir. Bundan dolayı hem gramer, belagat, me'ani gibi disiplinleri kullanmış hem de Kur'an'ın kullandığı Arapçaya ulaşabilmek amacıyla, semantik bir kaynak olarak Cahiliye şiirini kullanmışlardır. Tabi bu kadar yerel bir dil kullanan Kur'an'dan yerel ilkeler çıkarılacağı sonucuna varılmamalıdır. Kur'an'ın indiği tarihsel dönemi öğrenmemiz bizim ondaki evrensel ilkeleri daha doğru anlamamızı sağladığı içindir, yoksa bu yöneliş Kur'an'ın o dönemle sınırlanması amacını taşımamaktadır.¹³⁷ Kur'an'ın dünya görüşü düşünülmeden yapılan parçacı yaklaşımlar onun ruhuna uymayacaktır. Bugünkü tefsir usulünün en önemli ilkelerinden birisi de Kur'an'ı parça parça değil de bir bütün olarak ele almasıdır. Yalnız buradaki "bütün"den ne kastedildiğini de iyi anlamalıyız. Zira Kur'an insanlara yol göstermek için geldiğinden onlara bir dünya görüşü sunmaktadır. Onun için hayatın her alanına dair görüşler sunmuş veya müminlerin böyle görüşleri oluşturabilmeleri için temel ilkeler vermiştir. Bu durumda sadece belli bir alanda Kur'an'ın görüşlerini yalnız o konuda söyledikleri çerçevede yorumlamak eksik olacaktır. Çünkü bu konuda yapılacak yorumun Kur'an'ın getirdiği dünya görüşüne de uygun olması gerekir.¹³⁸

1.1.2. Kur'an'ın Allah Merkezli Dil Yapısı

Kur'an metninin dil özelliklerini ve kullandığı dilin tabiatını ortaya koyabilmek için onun indirilme amacını da ortaya koymak, nasıl bir kitapla karşı karşıya olduğumuzu doğru belirtmemiz gerekmektedir. Tabii ki ilahi menşeli bir kitap normal bir metinden, insana ait metinlerin üslubundan, kullandığı kelimeler arası bağlardan ve kelimelere yüklediği anlamdan farklı olacaktır.

İnsanlığa gönderilmiş bir kutsal kitap hem insanların anlayabileceği bir dil kullanacak hem de insanın idrak sınırlarını aşan dünyanın kapılarını ona açacaktır. İnsanoğlu, beş duyu organlarıyla algılayacağı bir mekanda hayat sürmektedir.

¹³⁶ Zerkeşî, *el-Burhan*, I, 16.

¹³⁷ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, (Çev.: Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara Okulu, Ankara 1996, s. 63.

¹³⁸ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (Çev.: Alparslan Açıkgenç), Fecr Yay., Ankara 1993, s. 14.

Dolayısıyla insan, fizikî bir varlıktır. İnsan, bu varlık sahasının en önemli varlığı olup, dinî metinlere muhatap olan tek varlıktır. Aynı zamanda insan, yapıp etmeleriyle kendi geçmişine ve tarihsel konumuna katkıda bulunan, dünyayı imar ve ıslah edebilecek yetilerle donatılmış bir varlıktır.¹³⁹ Şehadet alanı, insanın yaşadığı, tecrübe ettiği, bilgi sahibi olabileceği tüm dünya ile zaman ve mekân içinde gerçekleşen hayatların ve durumların hepsini kapsamaktadır. Yine bu alan insanın gördüğü, elle tutup hissettiği, ölçebildiği, sayabildiği, hissedebildiği, tecrübesine malzeme olan müşâhede alanıdır.¹⁴⁰ Diğer varlık sahası olan gayb kategorisi ise, insan duyularının ve aklının ötesinde duran, akli kavrayış, sezgi, düşünce ve duyular ile hakikatine vakıf olunamayan varlık kategorisi olarak metafizik varlık sahasından oluşmaktadır. İnsanın bu alan hakkında bilebileceği kendisine ilâhî vahiy ile bildirilenden öteye geçemez. İşte Kur'an bu alanın dışındaki dünyayı insanlara yedinci yüzyıl Arapçasını kullanmak suretiyle tanıtmıştır. Tabi burada söz konusu olan dil Allah merkezli bir dil, olmaktadır.

Bir kitabın konusu gayb alemi olunca tabi ki üslup da farklı olacaktır. Nitekim Doğan Aksan'ın da belirttiği gibi Eski Hint'te M.Ö. 2000–1100 tarihleri arasına kadar uzanan Vedaların açıklanması, doğru okunması ve değerlendirilmesine yönelik olan dil çalışmaları göstermektedir ki, dinî faaliyet ve metinlerde kullanılan dil, dikkat çekecek ölçüde farklı bir karakter içermektedir.¹⁴¹ Her ne kadar toplumun kullandığı dil temelde doğal dil olsa da o dil kullanıldığı alanlara göre farklılıklar gösterecektir. Bir dinin kutsal metni söz konusu olunca pekâlâ belli karakteristik özellikler taşıyan, Allah ile kul arasındaki ilişkiyi temsil eden ve kendisini diğer dillerden ayıran evrensel denebilecek bazı nitelikleri barındıracaktır.¹⁴² Dini metinler olarak kabul edilen kitapların hem içerik hem de üslup açısından bazı benzerlikler taşıması bunun ispatı niteliğindedir. Örneğin; Zerdüşt, "*Ben sana senden daha yakınım*" (Desatir, 122) derken, Kur'an'ın Kaf suresi 16. ayetinde, "*Biz ona (insana) şah damarından daha yakınız*" buyrulmaktadır.¹⁴³ Tanrı merkezli dil kullanan iki kutsal kitabın üsluplarındaki yakınlık hemen göze çarpmaktadır.

¹³⁹ Sadık Kılıç, "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dinî Metin", *YYÜİF Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*, Van, 17-18 Mayıs 2001, s. 96.

¹⁴⁰ Mehmet Paçacı, "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları", *2. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1996, s. 123.

¹⁴¹ Aksan, *Anlambilim*, s.16.

¹⁴² Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 93.

¹⁴³ A. H. Vidyarthi - U. Ali, *Doğu Kutsal Metinlerinde Hz. Muhammed*, (Çev.: Kemal Karataş), İnsan Yay., İstanbul 1997, s.15

Bir metin insanlara mesajını ulaştırmak için insanların kullandığı dili onların yerel unsurlarını kullanarak anlatmak durumundadır. Fakat dinî bir metin olması için aynı malzemeyi kullanarak bazı özellikleri de kazanmış olması gerekmektedir. Böylece inanç bağlamında bir işlev görebilecek niteliğe kavuşmuş olacaktır. Dini metinlerin bazı özellikleri haiz olması gerekmektedir. Bunları da din dilinin tanımlarında bulabilmekteyiz. Din dili ile ilgili birçok tanım ortaya konulmuştur. Bu tanımlardan her biri aslında din dilinin ayrı bir boyutuna delalet etmektedir. Bunlar:

- a-Nesnel gerçekliğin ötesinde yaşanan şeye ilişkin bir mükâşefe
- b-Tutkuyla kapılmayı ifade eden bir dil
- c-Huşû duygusu uyandıran bir dil
- d-Farklı türden nedenlere atıfta bulunan bir dil
- e-Ahlâkî ilkeler ifade eden bir dil
- f-Tanrı hakkında konuşmak olan bir dil.¹⁴⁴

Kur'an tetkik edildiğinde bu özelliklerin hepsini haiz olduğunu müşahede etmekteyiz. Bunun yanında Kur'an'ın kendine has bir dili de vardır. Çünkü her alanın ve disiplinin kendine has dili vardır. Bir alan ve disiplinden bahsetmek aynı zamanda o alanla ilgili bir dilden bahsetmek demektir. Siyaset, ekonomi, hukuk, sanat vb. tüm alanlarda bu kural değişmez. Dolayısıyla bir yaşam biçimi ve ona uygun manzumeler bütünlüğü olarak algılanması gereken dinin de bir dili vardır. Kur'an da öteki alanlardan oldukça farklı bir varlık boyutundan insana seslenmekte, öteki alanların ilgilenmediği konulardan haber vermektedir. Aynı zamanda Kur'an bu dünya ile de ilgilenmekte, emirler, yasaklar, helaller, haramlar dinin bu dünya ile ilgili boyutunu ortaya koymaktadır.

Kur'an, Allah ve diğer gayb alanına ait varlıklardan ve mekanlardan bahsetmektedir ve bilgi verici özelliği olan bir dil kullanmaktadır. İnsanların sosyal hayatlarını düzenleyici, hukuka, ahlak ve siyasete yönelik bir takım düzenlemeler yaparken ise kullandığı dil farklılaşmaktadır. Tabi Kur'an bu iki alanı keskin bir çizgi ile ayırmadığı için bu iki üslub birbirine geçmiş durumdadır.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir 2002, s. 130.

¹⁴⁵ Yavuz, s. 108.

Kur'an, ilk muhatabı olan toplumun dili Arapçayı kullanırken hiç bilinmeyen yeni kelimeler ve dil kuralları getirmemiş, bizzat dönemin insanların kullandığı dil malzemesi üzerinden hareket etmiştir. Hatta Şah Veliyullah Dehlevî'nin de dediği gibi Arapların başka topluluklarinkine benzemeyen vezin ve kafiye anlayışlarını bile Kur'an kullanmıştır. "يعلمون، مؤمنين، مستقيم" kelimeleri Arap dünyasına ve Arapçanın üslubuna uzak kişiler için kafiye olarak uygun görülemez iken Arapçada birbirlerine uygundurlar.¹⁴⁶ Ancak dönemin dilsel malzemesini kullanan Kur'an'ın dinî söylemini aynı dili kullanan diğer söylemlerden ayıran birtakım özellikler de yok değildir.¹⁴⁷ Kur'an'ın burada yaptığı toplumun içerisinde mevcut olan ahlak dili, hukuk dili, siyaset dili ve benzeri terminolojileri yerine göre kullanmış, bunların tümünü ahenkli bir biçimde bünyesinde taşımış ve kendine has bir form ve üslupta muhataplarına sunmuştur.¹⁴⁸ Kur'an dili, sadece Allah'tan söz eden bir dil değil, Allah ile sıkı bir irtibat içinde Allah merkezli bir dildir. İçerik olarak ise insanın gerek maddî alan gerekse metafizik alana ait bütün varlıklarla ilişkilerini ele almaktadır.

1.1.3. Kur'an'daki Yerel Unsurlar

Her metin bir tarihsel bağlamda ortaya çıkar. Bunun sebebi döneminin dilini kullanmasıdır. Eğer bir metni doğru biçimde anlamak istiyorsak sözün söylendiği-yazıldığı bağlamı bilmek gerekmektedir. Bundan dolayı bağlam terimi çok önemlidir. Bağlam bir düşüncenin kendinden önceki ve sonraki düşünceye uygunluğu, o düşüncelere bağlı olarak anlamın belirmesi, bir dil biriminin, bir bütün içindeki konumu, bir sözün nerede, nasıl bir ortamda söylendiği, içinde ortaya çıktığı ve onun sayesinde anlaşılabilirdiği birbiriyle ilişkili ifadeler ağıdır.¹⁴⁹ Sosyo-kültürel bağlamı lafızları anlamamanın temel bir esası olarak görmek, dili "toplumsal bir uzlaş" olarak tanımlamaktan kaynaklanmaktadır.¹⁵⁰ Her dil, ontolojik ilâhî kaynağa dayansa da, dilin gelişmesi, kelimelerin kullanılması, terimlerin ve kavramların oluşması, o dili kullanan topluma bağlı olmaktadır.¹⁵¹ Çünkü böyle olduğu zaman dil, döneminin özelliklerini

¹⁴⁶ Ahmed b. Abdirrahîm Veliyyullâh ed-Dihlevî, *el-Fevzû'l-Kebîr fî usûli't-Tefsîr*, Dâru's-sahve, Kahire 1986, s. 153.

¹⁴⁷ Koç, *Din Dili*, s. 47.

¹⁴⁸ Yavuz, s. 112

¹⁴⁹ Rickman, H.P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (Çev.: Mehmet Dağ), Etüt Yay. 2000, s. 108.

¹⁵⁰ bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 40-41.

¹⁵¹ Celal, Kırcı, "Kur'ân 'ı Anlamada Dil Problemi", *Kur'an Mesajı*, Sayı: 9, Temmuz 1988, s. 35.

yansıtabilir. Kültür bir toplumun sosyal, ahlak, ekonomik, sanat, mimari, hukuk, din vs. tüm unsurların oluşturduğu bir sistemdir. Dil bu unsurların ifade edildiği söz kalıpları olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle bir toplumun kültürünün ne olduğunu öğrenmek için o toplumun diline, dilini anlamak için ise kültürüne bakmak yeterlidir.¹⁵² Dilin bu derece kültürü yansıtmasının yanı sıra kültür de dilin insana tanıdığı imkan kadar ifade edilebilir. Humbolt'un, "insanlar bu dünyada adadillerinin, dünyayı kendilerine tanıttığı biçimde yaşamaktadırlar."¹⁵³ şeklindeki ifadeleri dil ile kültürün karşılıklı bir ilişki içersinde olduklarını birbirleriyle doğru orantılı biçimde geliştiklerini göstermektedir. Kur'an, dilin kulla yaratıcı arasında bir iletişim vesilesi olduğundan dolayı dile ve yerel unsurlara oldukça önem vermiştir. Bundan dolayı halk arasında kullanılan herhangi bir kelime Kur'an açısından düşünüldüğünde iletmek istediği mesajı sağlıklı biçimde muhatabına ulaştırması söz konusu olduğu için oldukça önemlidir. Hatta bu kelime Arapça olmayan bir kelime olmasa da durum değişmemektedir. Kur'an'da Arapça olmayan ama halk tarafından bilinen bir kelimenin bulunması bunun apaçık göstergesidir.¹⁵⁴

Burada dikkat edilmesi gereken nokta Kur'an'ın anlaşılması söz konusu olduğunda insan unsurunun çok önemli olduğudur. Nitekim Hz. Ali, "Kur'an iki kapak arasında bir kitaptır. Kendisinin hakemlik yapması ve konuşması mümkün değildir. İçindekileri dile getirecek bir tercümana ihtiyaç duyar. Bu tercüman insandır"¹⁵⁵ demektedir. Hz. Ali'nin bu sözü "dil içi tercüme" diyebileceğimiz bir olguyu dile getirirken başka bir yönüyle yeni dönem ve muhataplara uygun bir dil oluşturulmasını da dile getirir. Böylelikle yeni bir dil, yeni bir uzlaşma kültürü, bu da ıstılahların ortaya çıkmasını sağlar.¹⁵⁶

Kur'an evrensel bir gerçeklik olmakla birlikte, nâzil olduğu dönemin ve coğrafyanın kullandığı dili kullanmış olması yönüyle de tarihsel ve beşerî bir olgudur. Çünkü Kur'an beşerî bir olgu olan dil ile birlikte ve dilin tarihsel sürecinin belirli bir kesitinde varlık bulmuştur. Genel anlamda dil için söylenebilecek her söz, yapılacak her tespit, Kur'an'ı da doğrudan doğruya ilgilendirmektedir. Dilde var olan değişim ilkesi, bir dil yapıtı olan Kur'an için de söz konusudur. Bu yüzden Arapçanın tarihsel bir

¹⁵² bkz. Bedia, Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılap Yay., İstanbul 2010, s. 22-34.

¹⁵³ Özcan, Başkan, *Lengusistik Metodu*, İstanbul 1967, s. 149.

¹⁵⁴ Ayrıca bkz. Ömer, Özsoy, *Sünnetullah -Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması-*, Fecr Yay., Ankara 1994, s. 25.

¹⁵⁵ Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü'l-Belâğa*, (Yayına Hazırlayan: Subhî es-Sâlih), Beyrut 1982, s. 182.

¹⁵⁶ Karadaş, "Kalam İlminde İstilah ve Medeniyet Tasavvuru", s. 318.

kesitinde, o tarihteki mevcut dil örgüsü içinde varlık bulan Kur'an'ın, başka bir tarihsel kesit içerisinde tam manasıyla anlaşılabilmesi, onun ilk oluşum sürecine gitmeyi ve kelimelerinin o dönemdeki anlamlarını tespit etmeyi gerektirir. Emin el-Hûlî'nin Kur'an'ı anlamada önerdiği ve üzerinde ısrarla durduğu "edebî yöntem" bu bakımdan önem arz etmektedir.¹⁵⁷

İzutsu da nüzul dönemindeki anlamı tespit etmenin önemini şu sözleri ile vurgulamaktadır: "Kur'an'ın kavramsal dünyasının, Peygamber'in muasırlarının ve en yakın takipçilerinin okuduğu ve anladığı orijinal biçiminin elde edilebilmesi ve çerçevesinin bir bütün olarak ortaya koyulabilmesi için Kur'an'ın önyargıdan uzak olarak okunması gerekir. Biz Kur'an'ı, daha sonraki düşünürlerin anlayışları çerçevesinde geliştirdikleri yorumlar içinde okumamaya çalışmalıyız. Daha doğrusu bu daima erişilmez olarak önümüzde durmalıdır. Biz bu ideale tam erişemesek de bir adım dahi olsa bu ideale yaklaşmaya gayret etmeliyiz."¹⁵⁸ Bu ifadelerde kanaatimizce İzutsu'nun kaygısı, nüzul sonrasında ortaya çıkmış disiplinlerdeki kullanılan Kur'an kaynaklı terimler ve etrafında tartışılan konuların Kur'an tefsirinde asıl mesajı gölgelemesi endişesidir.

Tefsir tarihimiz incelendiğinde görülecektir ki Kur'an'ı anlamak demek önce ayetin sebab-i nüzûlünü ve ayetin indiği ortamı tespit etmektir. Maturidî de bunu vurgulamış ve Tefsir'in Sahabe'ye ait bir iş olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁹ Çünkü dil bir kelimeler yığını olmadığı gibi, lafızlar da bizatihi, diğer dil birimlerinden bağımsız olarak anlam taşımazlar. Bu sebeple İslam âlimleri kelimeyi etimolojik olarak incelemişler, kelimenin aslını aramışlar ve bir anlama ulaşmaya çalışmışlardır. Çünkü etimolojik anlam, sözcüklerin kullanımlarından, türevlerinden hareketle, ses ve mana bakımından kabul edilebilecek müşterek aslını tespit etmek, yani bir kelime içerisinde saklı olan kavram çekirdeğini ve değerini gerçek ve doğru anlamı ortaya koymak olarak tanımlanır.¹⁶⁰ Etimolojik anlamı elde etmek, Kur'an ile metin düzeyinde ilişkiye giren asr-ı saadet sonrası muhataplar için çok önemlidir. Zira etimoloji bu açıdan geleneği aşma ve orijinal anlama ulaşma çabasıdır. Nitekim İslam toplumu ilk üç asırda

¹⁵⁷ Emin el-Hûlî, "Tefsir ve Tefsirde Edebî Tefsir Metodu", (Çev.: Mevlüt Güngör, *İslâmî Araştırmalar*, 2(7), Mayıs 1988, s. 103-114.

¹⁵⁸ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 74.

¹⁵⁹ Zerkeşî, *el-Burhan*, I, 16.

¹⁶⁰ Necip Üçok, *Genel Dilbilim*, Ankara 1947, s. 41-42.

kurumsallaşmış, değişik ilmi disiplinler ve onların teknik dilleri teşekkül etmiş ve hem epistemolojik olarak hem de dini pratik olarak bir gelenek oluşmuştur.¹⁶¹

Bunun yanında müfessirlerin sıklıkla üzerinde durdukları konu Kur'an'ın metin bütünlüğünde tefsir yapılması konusudur. Bu konu da aslında tarihî bağlamı göz önünde bulundurmakla yakından irtibatlıdır. Çünkü Kur'an ayetleri belli bir zaman diliminde inmiş pasajlar olduğu hakikati göz önünde bulundurulduğunda, Kur'an kendi zamanını yansıtan ve döneme ışık tutan bir belge işlevi görmektedir. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in dediği gibi, "Nüzul sebeplerinden hareketle nassın anlamı anlaşılabilirdiği gibi, metin içi referanslardan hareketle de ilahi kelamın nüzul ortamı açığa çıkarılabilir."¹⁶² Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere metnin iç bağlamı ile dış bağlamı arasında sıkı bir bağ olduğu ve ikisi arasında karşılıklı olarak birbirlerine veri sağladıkları sonucuna varılabilir.

Kur'an'ın metin bütünlüğünde tefsir yapılmasının önemini ortaya koyan Derzeze (v. 1984) Kur'an'ın işaret ettiği olayları, ayetlerin indiği atmosferi ve ayetlerin birbirleriyle ilintisini anlamanın en sağlam yolunun, Kur'an'ın bir kısmını diğer bir kısmıyla irtibatlandırmak olduğunu ifade etmektedir. Böylece Kur'an yorumcusu nesnel bir anlama ulaşma imkanı bulacak ve yorumunu sağlam bir temele oturtmuş olacaktır.¹⁶³ Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri denildiğinde, Kur'an'ın müfred lâfızlarının, terkiplerinin ve ifadelerinin, Kur'an'ın bütünlüğü içinde diğer ilgili Kur'an pasajlarının yardımıyla açıklanması; buna ilaveten Kur'an'daki konuların, muhataplarının zihinlerine yerleştirmeğe çalıştığı kavramların terkîbi bir yaklaşımla Kur'anî bütünlük içerisinde incelenmesi kastedilmektedir.¹⁶⁴ Tabi ki böyle bir metodu takip etmek için lafız birliğine sahip olmamız gerekmektedir. Kur'an'da lafız sabittir. Fakat Tevrat ve İncil'de bu lafız birliğini bulmak imkansızdır. Anlamın korunması konumunda olan orijinal lafız sabit olmadığında artık anlam da ortada değil demektir. Edebi ve ilahi metinlerde ilk muhatap çok önemlidir ve doğru anlam onların anladıklarıdır. Çünkü yanlış anlamaları

¹⁶¹ Vehbi Başer, "Sosyal Bilimler Açısından Kutsal Bilimlerin Anlaşılması", 2. *Kuran Sempozyumu*, 4-5 Kasım 1995, Bilgi Vakfı, s. 35.

¹⁶² Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 143.

¹⁶³ Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş Derzeze, *el-Kur'an'ı'l-Mecîd : Kur'an'ı anlamada bir yöntem çalışması*, (Çev.: Vahdettin İnce, Ekin Yay., İstanbul 1997, s. 178.

¹⁶⁴ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.30-31

durumunda söz sahibi buna müsaade etmez ve anlaşılana doğrulamayarak onu yeniden ifade etmek durumunda kalmaktadır.¹⁶⁵

Söz konusu Kur'an harici bir metin olunca da aynı durum söz konusudur. Örneğin eski zamanlara ait bir şiir metni her ne kadar kafiye ve aruz gibi şiirsel araçlarla yazılmış metin olsa da aynı zamanda "tarihi bir vesika" olarak ele alınabilir. Çünkü şiirsel bir zevk elde etmemiz mümkün olmasa da o günün şartları ile ilgili tarihi bilimsel veriler elde etmemize yardımcı olur. Örneğin bize Hititliler dönemindeki gündelik hayatla veya siyasi durumla ilgili kapalılıkları kaldırmamıza yardımcı olur.¹⁶⁶ İşte bu şiiri doğru anlamının yolu yazıldığı dönem hakkında bir ön bilgiye sahip olmaktır.

Eğer anlatana kastını sorma imkânımız yoksa sözün bağlamına başvurmak gerekir. Ancak bu yolla Kur'an'ın söylediği kanaatinde olduğumuz şeye ulaşabiliriz. Anlama faaliyeti sonrasında elde ettiğimiz sonuç Kur'an'ın ne demek istediğine bizi yaklaştıran bir adım olacaktır.¹⁶⁷ Böyle bir sonucun kastedilen anlam olup olmadığını test etmenin en iyi hatta tek yolu ilk muhatapların nasıl anladığı meselesidir. Eğer ilk muhataplar ile aynı doğrultuda anlamışsak doğru anlamaya doğru önemli mesafe almışız demektir.

Eski zamana ait bir metnin doğru anlaşılabilmesinin en önemli şartı yukarıda ifade ettiğimiz gibi metnin bizzat kendi lafızlarına ulaşmaktır. Çünkü metnin mana rivayetinde bile kastedilen anlam yakalamamaktadır. Bunun sebebi metnin orijinal lafızları manayı garanti alamamasıdır. Böyle olunca anlam orijinal kelimelere hamledilir. Metnin kendi lafızlarını kullanılmayıp aynı dilde o manayı ifade etmeye çalışmak ya nakledenin anladığı seviyede bir anlama imkanı verecek ya da yeni metin tercüme seviyesinde kalacaktır. Kur'an'ı diğer dini metinlerden ayıran en önemli özelliği aslı lafızlarını muhafaza eder nitelikte olmasıdır. Elmalılı Hamdi Yazır, Kur'an lafızlarının vazgeçilmez olduğunu ve alternatifini olmadığını şöyle bir benzetme ile ortaya koymaktadır: "Biz insanların sözlerinde kelimeler, manaların muvakkat bir giysisidir. Manalar ile kelimeler arasındaki ilişki bir vücudun elbisesi ile ilişkisi gibidir. Bundan dolayı birbirlerinden ayrılmaları, hatta o vücuda daha güzel bir elbise hazırlanması da

¹⁶⁵ Düccane, Cündioğlu, "Kur'an'ı Anlamanın Anlamı", *1. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu Kur'an'ın Aydınlığına Doğru* (177-217), Fecr Yay., Ankara 1995, s. 182.

¹⁶⁶ Cündioğlu, s. 179.

¹⁶⁷ Cündioğlu, s. 180-182.

mümkündür. Ama Kur'anın lafızları elbise değil vücudun canlı olan derisi durumundadır."¹⁶⁸

Tarih içinde var olan gerek yazılı gerekse sözlü metinlerin bir muhatabı, bir söylenme sebebi vardır ve söz konusu metnin anlamı söz sahibi ile muhatap arasında gizlidir. Hatta bir toplum önünde konuşan birisinin üstü kapalı ifadelerle mesaj gönderdiği kişi haricindeki kalabalık bile üçüncü şahıs konumuna düşmektedir. Hatta bazı araştırmacılar bir Kur'an ayetinin zaman geçtikçe güçlenen, belirginleşen değil, zayıflayan, hatta kaybolan bir şey olduğu görüşündedirler.¹⁶⁹ Tabii bu düşünce yerel unsurlara çokça yer verilen ifadeler için geçerlidir. Yoksa tüm insanlığa iletilen evrensel mesajlar zaman geçtikçe daha özgürleşerek anlam sınırlarını daha bir zorlayacaktır.

Her söz bir zaman ve mekân içerisinde varid olur. Kur'an da her ne kadar zaman ve mekândan münezze bir varlık tarafından söylenmişse de belli şahsiyette bir insana, belli bir mekânı paylaşan insanları muhatap alarak nazil olmuştur. Muhataplar için anlam, bir zaman ve mekân içinde olduğu için bizim anlayacağımız anlam da en azından söz konusu zaman ve mekân içinde olmalı en azından başlamalıdır. İbn Haldûn bunu şöyle ifade etmektedir: "Bil ki Kur'an, Arap Dili ve Arap Dili'nin üslup ve belâgatiyle nazil olmuştur. O nazil olduğunda Arapların hepsi, Kur'an'ı anlıyorlardı ve onun bütün ayrı ayrı kelime ve terkiplerindeki manaları biliyorlardı. Kur'an, tevhîdi ve dinî vecibeleri hâdiselere uygun olarak beyan etmek maksadıyla cümle cümle, ayet ayet inzal ediliyordu."¹⁷⁰ Bu ifadelerden anlıyoruz ki ayetlerin inişi vakiyaya uygun olmuştur. Böyle olunca anlam bu vakiyada gizli idi. Zaman geçtikçe ilk muhataplar ahirete intikal etmeye başladı onların yerine yeni bir nesil yetişmeye başladı. Bu süreçte yeni nesil anladıkları anlamı teyit için sahabenin kapısını çalıyorlardı. Buradaki takdire şayan tavır aslında zamanın değişmesiyle lafızların içerisindeki anlamın zamanla kaybolmasını ve anlamadaki mecranın yanlış tarafa kayacağı korkusu idi. Re'y ile tefsir yapan isabet etse de hata etmiştir anlayışı ilk muhatapların zihnindeki anlamı yakalamaktan öte yorum için yanlış bir metodun ortaya çıkmasını engelleme amacına müstenit gözükmektedir.

Kur'an'ı anlamak isteyen bir kişi Arap değilse bu dili öğrenmesi gerekmektedir. Eğer Arap ise nüzul döneminin Arapçasına ulaşmalı ve Kur'an'ı 23 yıl kadar kısa ama

¹⁶⁸ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat İstanbul 1979, I, 14.

¹⁶⁹ Cündioğlu, s. 199.

¹⁷⁰ İbn Haldûn, II, 174.

dünyada belki de en hızlı değişen konjonktüre ayarlayıp anlamalıdır. Mekke ve Medine dönemlerinde değişen konjonktürü göstermesi açısından Mâûn sûresi iyi bir örnektir. İçindeki salât ve mâûn kelimeleri ayetin indiği ortama göre manaları değişmektedir. Medine'de indiği farz edilirse salat bildiğimiz beş vakit namazdır. Namazdan gafil olmaları namazın anlamını kavramaktan uzak olmaları, inanmadıkları ritüelleri gösterişle karışık yapmalarıdır. Fakat Mekke'de indiği farz edilirse salat müşriklerin de yaptıkları ibadeti kapsamaktadır. Namazdan gafil olmaları Allah'a yalvarmalarının yanı sıra bir de şirk koşmaları olmaktadır. Dolayısı ile namaza gereken önemin verilmemesinden öte, ana mesaj şirkin eleştirilmesi olmaktadır.

Dil imkanlarını kullanarak ulaşacağımız anlam hem bir çok ihtimali içinde barındıran hem de vakiadan uzak bir anlam olmaktadır. Çünkü Filoloji, metnin diline, o dilin imkânlarına ilişkindir çünkü araçları ve amacı sınırlıdır.¹⁷¹ Bunun yanında Arapçanın dil bilimsel verileri bizim için önemli olmakla beraber tek yol değildir. Dönemin renklerini yansıtan diğer mekanizmalara da ihtiyaç vardır. Çünkü Arapça, Kur'an'ın mahiyetinin bir parçasıdır.¹⁷²

Bilindiği üzere sahabenin zihnindeki Kur'an, olgularla sıkı sıkıya bağlantılı bir Kur'an idi. Kur'an, onlar için sürekli emir ve yasaklar indiren bir metinden öte Hz. Peygamberle birlikte yaşadıkları sevincin, üzüntünün, işkencenin, zulmün, zaferin, yenilginin dile getirildiği mesajlarla dolu bir kayıttı. Kur'an onların bilinçlerinde henüz bizim zihnimizde canlanan şekliyle bir kutsal kitap olarak canlanmıyordu. Çünkü daha nüzulü tamamlanmamış ve iki kapak arasına alınmamıştı. İnen her bir ayet hayatlarında olgu ile birebir örtüşüyor, Allah-insan ilişkisi doğrudan gerçekleşiyordu. Yani onlar için Kur'an, Allah'ın hikmetli failliğinin yansımasıydı. Onlar Kur'an'ı, metnini inceleyerek değil, bizatihi canlı bir şekilde yaşayarak anlıyorlardı.¹⁷³

Kur'an dilinin Arapça olmasının yanısıra lehçesi bile ulema tarafından önemsenmiştir. Dil âlimleri ve Kur'an ilimleri ile uğraşan kişiler Kur'an'ın Arap dili ve lehçesinin bu konudaki önemini bilerek çalışmışlardır. Çünkü Kureyş lehçesi bu dil için geniş bir dayanaktır. Yalnız bu lehçe dile daha hafif, delalet açısından daha güzel, söyleyiş olarak daha kolay ve insanlar arasında daha yaygın gördüğü kullanımları diğer

¹⁷¹ Cündioğlu, s. 180.

¹⁷² Şeyh Muhammed el-Hudari, *Usulu'l-fikh*, Matbaatul-istikame, Kahire ts., s. 204.

¹⁷³ Halis, Albayrak, "Ku'ran'ı Anlamak, Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak", *1. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu Kur'an'ın Aydınlığına Doğru*, Fecr Yayınevi, Ankara 1995, (165-176), s. 167.

kabile lehçelerinden almıştır. Bu gerçeği Kur'an'ın inmesinden çok az bir zaman önceki son yıllarda Cahiliye şiirinden nakledilen şeyler desteklemektedir. Ravilerin rivayet etmiş oldukları şairlerin Ukaz, Mecenne ve Mucaz pazarlarında söyledikleri şiirleri ve hikmet sahiplerinin aralarında yaptıkları konuşmalar, bu konuyu daha bir açıklığa kavuşturmuştur.¹⁷⁴

Emin el-Hûlî'nin Kur'an'ın yorumlanmasında tavsiye ettiği edebi üslûbun bizim için önemli olduğunu ifade etmiştik. Çünkü bu yöntem bize nesnel anlama ulaşmanın kapılarını da açacaktır. Bizde ayetleri kendi görüşünü meşrulaştırmak adına kullandığına sıkça rastladığımız pek çok mezhebî tefsir vardır. Tefsirde aslolan, kendi görüşünü meşrulaştırmak için ayeti yorumlamak değil, Kur'an'dan Allah'ın muradını anlamaktır. Yoksa insanın heva ve hevesini ona onaylatmaya çalışması değildir.¹⁷⁵ Bundan dolayı Kur'an doğru ve kendi içinde tutarlı bir metodoloji ile yorumlanmalı Kur'an'ın tamamını bu üslubla tefsir edilecek seviyede bir metot olmalıdır. Çünkü bin dört yüz yıl önce konuşulan bir dil ve edebî bir eser olarak onu anlamak sadece Arap olmayanların değil, bizzat Arab'ın bile meselesi olmuştur.¹⁷⁶

Kur'an döneminin şartlarını yansıtmaktadır. Bu da kendisini hem üslupta hem de içerikte hissettirmektedir. Hatta zamirlerin kullanılmasına bile etki etmiştir. Örneğin Bakara Sûresin'de geçen "ذلك الكتاب" ifadesinde yakın bir nesneyi ifade eden "هذا" değil de "ذلك" zamiri kullanılmıştır. Kendisinden bahseden Kur'an uzakta bir nesne için kullanılan zamiri kendisi için kullanılmaktadır. Bunun sebebi Kur'an'ın nâzil olduğu sıralarda, o bugün bildiğimiz manada bir kitap halini almamış olmasıdır. Zaten kitap halini aldığı anda ise adı Mushaf olmuştur. Aşağı ayetlerdeki ifadeler bu durum açıkça yansımıştır.

Kâfirler derler ki: 'Bu Kur'an'ı dinlemeyin...' (Fussilet, 41/26)

Rasûl'e inzâl edileni işittiklerinde... (Mâide, 5/83)

İçlerinden seni işitenler vardır...(En'âm, 6/25)

Kendilerine rablerinden gelen her ikazı mutlaka alaya alarak dinlerler. (Enbiya, 21/2)

¹⁷⁴ İbrahim Enîs, *el-Lehecâtü'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Ancelü'l-Mısriyye, Kahire 1965, s. 40.

¹⁷⁵ Yasin Aktay, "Objektivist ve Relativist İradeler Açısında Kur'an'ı Anlama", 2. *Kur'an Sempozyumu*, (51-62), Bilgi Vakfı, Ankara 1995, s. 62.

¹⁷⁶ Mehmet Said Hatipoğlu, (Müzakereci olarak), *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1994, s. 85.

O kâfirler zikr'i işittiklerinde, neredeyse... (Kalem, 68/51)

Bu ayetlerin de açıkça gösterdiği üzere Kur'an-ı Kerim nâzil olduğunda Hz. Peygamber tarafından sözlü bir hitap olarak okunmuştur.¹⁷⁷

Kur'an'ın evrensel olduğu genel kabulü ile ayetlerdeki ifadeler mümkün olduğunca mutlak ve genel ifadelere dönüştürülmeye gayret edilmektedir. Fakat bu tür yaklaşımlar bizi yanlış anlamlara varmamıza yol açabilmektedir. Bu yüzden tarihsel ifadelerin medlulleri iyi düşünülerek ortaya konulmalıdır. Örneğin Gazzâlî (v. 505/1111), "*ya eyyuhellezine amenu*", "*ya eyyuhennas*" gibi ifadelerle bildirilmiş her hükmün Hz. Peygamber zamanında mevcut olanlara yapılmış bir hitap olduğunu ve lafzın belli delillerle, kıyamete kadar her mükellefi bağlayacak şekilde devam edeceğini, bu delilleri de Sahabe yoluyla bildiğimizi belirtmektedir.¹⁷⁸

Bazı müfessirler Kur'an ifadelerinin ekseriyetle mutlak ifadeler olarak anlaşılması konusunda ileri gidildiği düşüncesinden hareketle bazı yorumlarında çok yerel kalan yorumlara gitmişlerdir. Örneğin Süleyman Ateş, Hac suresi 22/78. ayet münasebetiyle Hz. Peygamber'in ilk hedefinin kendi kavmini Müslüman yapmak olduğunu, dolayısıyla "Ey insanlar!" şeklindeki Kur'an hitaplarının "Ey Araplar!" şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemektedir.¹⁷⁹ İzzet Derveze de "Size atanız İbrahim'in İnanç sistemini benimsemeyi öneren de O'dur" (Hac 22/78) mealindeki ayete: "Ayette Hz. İbrahim ile Araplar arasındaki kan bağına dikkat çekilmiştir. "Tabiatıyla, 'atanız İbrahim' ibaresinde de sadece Araplar kastedilmiştir. Burada başka bir milletin kastedildiğini söylemek gerçeği yansıtmaz. Çünkü Araplar nesep yönünden kendilerini Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'e dayandırıyorlardı."¹⁸⁰ şeklinde gayet mahalli değerlere vurgu yapan bir yorumu benimsemiştir.

Zuhruf sûresi 43/44. ayette geçen "innehu le-zikrun leke ve li-kavmike" ibaresindeki "kavm" kelimesi İbn Abbas, Mücâhid, Katâde ve Süddî gibi sahabe ve tabiûn ulemasının yanı sıra diğer bütün müfessirlerce de Kureyş'e hamledilmiştir.¹⁸¹

¹⁷⁷ Cündioğlu, s. 212.

¹⁷⁸ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ fi ilmi'l-usûl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1413, I, 242.

¹⁷⁹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1989, VI, 54.

¹⁸⁰ M. İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis*, Dâru İhyâu'l-kütübî'l-arabiyye, Kahire 1383, V 147.

¹⁸¹ Muhammed İbn Cerîr ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, (Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2000, XXI, 610-611.

İbnü'l-Arabî (v. 543/1148) "Onlara verdiğiniz mehri iade etmelerini isteyin. Mekke'deki kafirler de verdikleri mehrin iadesini talep etme hakkına sahiptirler." (Mümtehan, 60/10) mealindeki ifadelerin tefsirinde, "Bu hüküm, hassaten olayla ilgili olarak Allah'ın sırf o döneme mahsus olan bir hükmüdür." dedikten sonra söz konusu hükmün o döneme münhasır oluşu noktasında ümmetin icma ettiğini belirtmiştir.¹⁸²

Kur'an'ın kullandığı yerel unsurlardan biri de deyimlerdir. Deyimlerin doğru anlaşılması için deyimlerin ne sebeple ortaya çıktığı ve hangi olay üzerine söylendiği büyük önem arz etmektedir. Burada doğru anlamı tespit etmenin en kolay yolu söz konusu kültürün bilinmesidir. Ancak bu anlam doğru tespit edildiğinde metin doğru anlamlandırılmış olur. Kur'an da indiği dönemin yerel unsurlarından olan deyimleri kullanmıştır. Bu deyimler doğru anlamlandırıldığında Kur'an metni de doğru anlaşılabilir olur. Ele alınan metnin içeriği ve özelliği ne olursa olsun, o metni anlamak, o metin ile ilgili kavramları doğru anlamaya bağlıdır. O kavramlar yanlış yorumlandığında metin de yanlış yorumlanmış olur. Örneğin, Vakıa suresi 56/8-9. ayetlerindeki "sağdakiler ve soldakiler" ifadeleri o günkü anlam dünyası bilindiği takdirde doğru anlaşılabilir. O dönemde iyi insanlar içi sağ; olumsuz hal ve davranışlar için sol yakıştırması yapılmakta idi.¹⁸³ Bu ayeti doğru bir biçimde anlamlandırmak için indiği tarihin bağlamını yansıtan bilgiye ihtiyaç duyulmaktadır. İbnü'l-Esîr'in (v.630/1233) verdiği bilgiye göre Tayra ve Zecr o günün Arapları arasında bildikleri ilimler arasında idi. Zecr, kuş uçurarak kuşun sağa uçuşu ile olumlu, sola uçuşu ile olumsuz yönde kehanette buldukları bir kehanettir.¹⁸⁴ Tayra ise bir kimsenin önünden geçen bir hayvanın sağdan geçmesi durumunda uğurlu, soldan geçmesi durumunda uğursuz sayılması inancıdır.¹⁸⁵

Bir toplumun yerel unsurlarından sayılan deyimleri anlamlandırmak oldukça önemlidir. Bilindiği üzere deyimler sözcükleri değiştirilip yerlerine -aynı anlamda da olsa- başka sözcükler konulamayan ve sözdizimi bozulamayan, dilin kısa ve özlü anlatım araçları olan, amacı, bir kavramı ya özel kalıp içinde, ya da çekici, hoş bir anlatımla belirtmek olan en az iki sözcükle kurulan ve genel kural niteliğinde olmayan

¹⁸² İbnü'l-Arabî, IV, 231.

¹⁸³ Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, 95.

¹⁸⁴ İbnü'l-Esir Ebu'-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1979, III, 296-297.

¹⁸⁵ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 150-152.

kalıplaşmış sözlerdir. Deyimlerin çoğunda kalıplaşmış sözden çıkan anlam, sözcüklerin gerçek anlamları dışındadır. Bundan dolayı ayrı sözcükler ve aynı gramer biçimleriyle başka dile çevrilemezler.¹⁸⁶ Dilin belki de kültürden en fazla etkilenip diğer dillerden en fazla farklılaştığı alan deyimlerdir. Kur'an metniyle muhatap olunca anlamlandırmakta en fazla zorlandığımız yerler deyimsele ifadeler olmaktadır. Bundan dolayı doğru anlama ulaşmak için nüzul ortamına gitmek ve o ifadenin anlamını dönemin kültüründen istihraç etmek gerekmektedir. Bütün dillerde olduğu gibi Arap diline ve dolayısı ile Kur'an'a has deyimler vardır. Bunlar Kur'an tercümelerinde sıkça yanlış anlamlandırıldığından, Kur'an'ı anlamaya çalışan muhatapı yanıltabilmektedir.

Şatıbî, Kur'an'ın ilk muhatapları olan Araplar manalara oldukça önem verdiklerini lafızları ise anlamlar için düzenlediklerini ifade etmektedir. Çünkü lafız, kastedilen mananın elde edilmesi için bir araçtır. Şöyle ki; ibarenin içerdiği kelime ve terimlerin tek tek anlamayı ifade eden *ifradî mana* önemsizdir. Onun arka planında anlaşılacak *terkibî mana* dikkate alınması gerekir.¹⁸⁷ "Yüzlerinizi doğudan ve batıdan tarafa çevirmeniz iyi olmak demek değildir"(el-Bakara, 2/177) ayetinde olduğu gibi şayet ayrıntı manayı anlamak, terkibi manayı anlamaya götürüyorsa, o zaman ayrıntı anlamı araştırmak bir zorlama olarak değerlendirilmez, aksine gerekli bile kabul edilebilir. Mesela, Nahl suresi 47. ayette yer alan "*tehavvuf*" kelimesini Hz. Ömer minberden sormuş ve Hüzeyl kabilesinden biri onun anlamının "azar azar noksanlaştırmak" anlamına geldiğine dair bir şiir okumuştur. Bunun üzerine Hz. Ömer, Cahiliye devri şiirlerinin önemine işaret etmiş, "onda Kitabınızın tefsiri vardır" diyerek insanların dikkatini çekmiştir.¹⁸⁸ Eğer ayetin anlamı, terkipten, cümlenin bütünlüğünden çıkmadığı takdirde lafızların sözlük anlamlarına ve etimolojisine gidilebilir. Çünkü Hz. Ömer bir defasında, Abese Suresi 31. ayetini okumuş ve ayetteki "ebben" nedir diye kendine sormuş, sonra vazgeçmiş ve "bize tekellüf yasaklanmıştır" demiştir.¹⁸⁹

Yanlış anlamlandırılan örnekleri müstakil başlık altında ele alacağımız için bazı ayetlerde geçen deyimsele ifadelerin anlamlarını vererek yetiniyoruz.

"Elbiseni temiz tut..." (Müddessir 74/4) (Nefsini arındır!)

¹⁸⁶ Ömer Asım, Aksoy, *Atasözleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay., Ankara 1993, s. 16-20.

¹⁸⁷ Şatıbî, II, 139.

¹⁸⁸ Şatıbî, II, 139-140.

¹⁸⁹ Şatıbî, II, 66-67.

"Öldürüldü hendeğin (içine atılan) adamları..." (Burûc, 85/4) (O kahrolası ashab-ı uhdu (hendek başındakiler)).

"Mal çoğaltma yarışı sizi oyaladı, nihayet mezarları ziyaret ettiniz" (Tekâsür, 102/1-2) (Mezara girene (ölene) değin, (servet) çoğaltmakla meşgul olup durdunuz.)

"Her insanın kuşunu boynuna doladık" (İsrâ 17/13) (Her insanın kısmetini takdir ettik.)

"İbrahim tek başına bir ümmetti" (Nahl 16/120)(İbrahim başlı başına bir numune-i imtisal idi)

"And olsun ki doğurana ve doğurduğuna" (Beled 90/3) (Andolsun ki babaya ve oğluna (İbrahim ve ismail'e))¹⁹⁰

"O günde Sûr'a üflenir ve biz o zaman günahkârları, gözleri (korkudan) gömgök bir halde mahşerde toplarız" (Taha, 20/102) ayetinde geçen "gök gözlü" tabirinin anlamını tespit etmek için Arap toplumunun o günkü şartlarda bu tabire ne anlam verdiği oldukça önemlidir. Arap toplumunda gök rengi uğursuz ve kötü göz rengi olarak algılanmaktadır. Arapların o günün düşmanı olan Rumların genel karakteristiği gök gözlü olmaları idi. Dolayısıyla bu ayette gök gözlü olma tabiri düşman vasıflarından birini edinmek ile ilişkilendirilerek kıyamette mücrim olmanın neticesi gözler önüne serilmektedir.¹⁹¹

"Kâb-i kavseyn" (Necm, 53/9) ifadesi Arapların kullanım şekli bilindiğinde daha kolay anlaşılabilir. Araplar barış yapacak kabile reisleri yaylarını çıkarır ve üst üste getirerek karşılıklı olarak gererlerdi. Bu harekete müsâye'a denilirdi. Bu şekilde iki kabile arasında barış tesis edilmiş olurdu. İşte bu yakınlık Cebrail ile Hz. Peygamber arasındaki yakınlığı daha iyi ifade için örnek kabilinden zikredilmiştir.¹⁹²

Kur'an'daki terimlerin ve deyimlerin o günkü anlamlarına ulaşıldığı zaman birçok kapalı husus açığa kavuşmuş olurken literal tercümesi yapılan ifadelerin anlamını tam olarak bulmasına hizmet etmektedir. Örneğin "odun hamalı" diye tercüme edilen "حمالة" (Tebbet, 111/4) ifadesi "iğrenç söylentilerin taşıyıcısı kadın", "dedikodu yapan

¹⁹⁰ Cündioğlu, s. 211.

¹⁹¹ Bkz. Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Tevil*, Dâru'l-fikr, Beyrut ts., IV, 69-70.

¹⁹² Râzî, Fahrüddîn Ebu Abdillâh Muhammed, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1997, XIV, 400.

kadın";¹⁹³ "başımın saçı tutuştu" şeklinde tercüme edilen "وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا" (Meryem, 19/4) ifadesi "saçlarım ağardı"; "kemik gevşedi benden" şeklinde tercüme edilen " وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي" (Meryem, 19/4) ifadesinin "yaşlandım";¹⁹⁴ "kazıklar sahibi" olarak tercüme edilen "ذو الاوتاد" (Sâd, 38/12) ifadesinin "payidar mülk sahibi", "sarsılmaz bir saltanat sahibi";¹⁹⁵ "kulak hırsızlığı" şeklinde tercüme edilen "استرق السمع" (Hicr, 15/18) ifadesinin "gizli gizli dinlemek", "kulak misafirliği" anlamlarının verilmesi daha uygun ve Türkçe ifadelerle anlamı daha iyi yansıtmaktadır.¹⁹⁶

Bir metnin anlaşılmasında tarihi bağlamın önemi çok büyüktür. Hatta metnin tam anlaşılması için bir zorunluluktur. Kur'an söz konusu olduğunda da ayetin sebebi-nüzulünü göz ardı ederek bir anlam ortaya koymak hatalıdır. Fakat bu ifadeler Kur'an ayetlerinin tefsiri sırasında farklı eğilimler ve farklı anlamlar çıkamayacağı anlaşılmalıdır. Ayetin anlamlandırılması aşamasında tarihi bağlamı şart koşmak metni donduran ve üzerinde fikir yürütülemez şekilde tarihi rivayetlere endekslemek olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü Kur'an'ın yorumlanması ve fihhi meselelerin değerlendirilmesi gibi faaliyetler tarih içinde incelendiğinde Kur'an ayetlerinde görüş farklılığı ve zengin yorum yapma imkanı olan durumlarda yorum farklılığı ve farklı açılımlar hemen karşılığını bulmuştur. Buradan hareketle söyleyebiliriz ki yukarıda bahsettiğimiz yerel unsurlara dikkat etme yönündeki ifadelerimiz yorumda çeşitliliği engellemek değil nesnel anlamı baz alarak tefsir faaliyetinin zeminin oluşturma gayretine matuftur.

Bir ayet hakkında birbirine uzak yorumlara gidildiğinde ve insana geniş bir yelpaze açıldığına örnek olarak Mâide 5/6. ayeti verilebilir. Burada geçen "لَامَسْتُمُ" /lâ mestüm" fiili kıraat farklılığı sebebiyle "لمستم/lemestüm" şeklinde de okunmuş İmam Şâfîî tarafından da bu kıraat esas alınarak bu ifadeye kadınlara dokunma anlamı verilmiştir. Oysa Ebu Hanife'nin bu ayetten anladığı mana kadınlarla cinsî münasebette bulunmaktır. Bir kelimeye verilen farklı anlam çok büyük bir fikhî hüküm farklılığına sebep olmuştur. Tabi burada belirtilmesi gereken husus Allah tarafından söz konusu kelimeye tek anlam verilmiş olmalıdır. Fakat burada sakınılması gereken ayetin

¹⁹³ Abdulcelil Bilgin, *Kur'an'da Deyimler ve Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü*, Pınar Yay., İstanbul 2003, s. 65-66.

¹⁹⁴ Bilgin, s. 112-113.

¹⁹⁵ Bilgin, s. 80.

¹⁹⁶ Bilgin, s. 88-89.

anlamını teke indirgemek veya böyle bir çabaya yönelmektir. Böylesine derin bir ihtilafta acaba nasıl iki yorumda günümüze gelmeyi başarmıştır. Çünkü her iki yorumda tarihsel bağlamı göz önünde bulundurmuş ve dilin imkanlarını da kullanmıştır. İşte bu şart göz önünde bulundurularak yapılan yorumlar tutunabilmiş ve kabul görmüştür.¹⁹⁷ Bize bu şekilde farklı yorum yapma imkanı veren kelimenin iki farklı anlamı bünyesinde barındırabilme imkanındır. Bir sözcüğün, delâlet ettiği asıl kavramı koruyarak yeni kavramları da ihtiva etme özelliğine sâhip olması, diğer bir ifadeyle delâlet eden sözcüğün tek, delâlet edilen şeylerin çok olması durumu¹⁹⁸ olarak tanımlanan çok anlamlılık, aslında edebî metinlerin değerini artıran olağan bir haldir ve çok anlamlılığı gidermeye çalışmak da boşunadır. Bunun önemli bir getirisi birçok anlamlılığı bünyesinde barındıran edebî bir metin, ait olduğu dönemi sâhip olduğu anlamlardan biriyle etkilerken başka bir dönemi de sâhip olduğu diğer bir anlam seviyesiyle etkiler.¹⁹⁹ Belki de Kur'an gibi asırlar boyunca gündemde kalma iddiası olan bir kitabın da en fazla isteyeceği durum bu olmalıdır. Kur'an'ın çok anlamlı olmasındaki bir etken de İbn Âşûr'un dediği gibi icazdır. İbn Âşûr bunu şöyle ifade eder: "Kur'an îcâzın en güzelini getirmiştir. Çünkü Kur'an'da, Meânî ilminde açıklanan îcâzın yanında, diğer büyük bir îcâz daha bulunmaktadır. Bu da Kur'an âyetlerinin büyük kısmının, çeşitli manaların elde edilmesine müsait oluşudur."²⁰⁰ Bir sözcüğün anlamının birden fazla olması sadece Kur'an'a özgü olmayıp, bütün dillerin karakterinde vardır. Çünkü her farklı yorum kendinin doğruluğu noktasında gramer, o günkü kullanılış tarzı, bağlam, lafzî veya amaca göre okuma gibi noktalardan yardım almaktadır. Bu anlamda mezhepsel farklılaşmada Kur'an'ın dilinin de rol oynadığını söyleyebiliriz. Bu durum Allah tarafından kastedilmiş bile olabilir.²⁰¹

¹⁹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cündioğlu, s. 190-191.

¹⁹⁸ Frank Robert, Palmer, *Semantik, Yeni Bir Anlambilim Projesi*, (Çev.: Ramazan Ertürk, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 82-89. Çok anlamlılık iki şeyden kaynaklanabilir: Birincisi, bir lafzın delâlet ettiği bütün anlamların her biri için vazedilip aralarında her hangi bir tercih durumu olmamasıdır ki burada müştereklik söz konusudur. Sözelimi Arapça "el-ayn" lafzı delâlet ettiği farklı medlûlleri için vazedilmiş olup müşterek bir lafızdır. Bu durumdaki lafızlar ihtivâ ettikleri anlamlarına hakikat yönüyle delâlet ederler. İkincisinde ise lafızlar, delâlet ettikleri anlamlardan her biri için vazedilmiş olmaz; öncelikle belirli bir anlam için vazedilmiş olup sonra başka anlamlara nakledilirler. (Şimşek, s. 46.)

¹⁹⁹ Özlem Doğan, "Hermeneutik ve Şiir Sanatı", *Cogito-Şiir*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2004, Sayı: 38, s. 148, 149.

²⁰⁰ İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, Dâru Sehnûn li'n-Nesr ve't-Tevzî', Tunus, ts., I, 121.

²⁰¹ Macit, s. 98-99.

ضربت عليهم الذلة والمسكنة

Bu ayette geçen علي ضرب ifadesi Türkçe mantıkla düşünüldüğünde üzerine vurmak anlamını çağrıştırmaktadır. Zemahşerî ve Râgıb da bu ifadenin bir mecaz olduğunu söyler. Buna göre ifadenin anlamının "kuşatmak, bürümek ve maruz kalmak" olduğunu söylemişlerdir. Buradan da ayetin anlamını yenilgilerin, esaretin, ağır vergilerin, horluk ve hakirliğin Yahudileri kuşatması ve onlardan ayrılmayacağı olarak belirlemişlerdir.²⁰²

بما قدمت ايديهم ifadesi literal olarak "ellerinin önden gönderdiği sebebiyle" anlamına gelmektedir. Fakat bu ifade Türkçe olarak kullanılmayan bir ifadedir. Taberî'nin bu noktada izahı oldukça yerindedir. "Bu ifade Arapların kullandığı bir darb-ı meseldir. İşlediği bir suç veya cinayetten ötürü tutuklanan bir kişiye bu ifade kullanılır ve ceza göreceği bildirilir. Burada suç ellere nisbet edilmiştir. Halbuki bu suç elin dışında başka bir organla da işlenmiş olabilir."²⁰³ demektedir.

عملت ايدينا ifadesini Zemahşerî amelü'l-eydî ifadesinin elleriyle çalışanların çalışmalarından istiare olduğunu söylemektedir. Bu deyimle Allah yaratmaya kendisinden başkasının güç yetiremeyeceğini ifade etmiştir.²⁰⁴

انقلب على ifadesi literal çeviriye maruz kalıp asıl anlamı ihmal edilen ifadelerdendir. "Ökçeleri üzere dönmek" gibi ifadelerle çevrilen bu deyim asıl olarak içinde bulunulan durumu bırakmanın ifadesidir.²⁰⁵ Bundan dolayı bu ifade Hz. Peygamberin temsil ettiği tevhid inancını terk etmenin bir ifadesi olmaktadır.

"يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيثًا" (el-A'râf, 7/26) ayetindeki انزل ifadesi indirmek anlamına geldiği gibi "lütfetmek ve ikram etmek" anlamlarına da gelmektedir.²⁰⁶ Bu ayetin anlaşılmasında da bu ifadenin yeri önemlidir. Buna göre bu kelimenin "indirme" anlamı bağlama uygun düşmemektedir.

²⁰² Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Tahkik: Abudurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., I, 145; Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, Tahkik: Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ts., s. 437.

²⁰³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 472.

²⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 27.

²⁰⁵ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'an*, Beyrut 1978, s. 113; Muhammed b. Ali Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-âmmelil-Kitâb, Kahire 1990, IV, 161; Zeccâc, Ebû İshak İbrahim, *Meâni'l-Kur'an ve l'râbüh*, Beyrut 1988, I, 473.

²⁰⁶ Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut 1990, VI, 106-107.

1.1.4. Kur'an Dilinin Cahiliye Dönemi Arap Dili İle İlişkisi

Kur'an'ı anlamak ve getirdiği yenilikleri tespit etmek için ilk muhatapları iyi tanımak ve onların gerek dini gerek siyasi gerekse sosyal durumlarına vakıf olmak gerekmektedir. Bunu da gerçekleştirmenin tek yolu İslam öncesi dönem olarak adlandırılan Cahiliyeyi iyi bilmektir. Dilin, kültürün bir aynası olduğu, toplumun gelişmişlik düzeyini, inancını, değerlerini kısacası insana ait ne varsa yansıttığı realitesi göz önüne alındığında Kur'an'ın Cahiliyeye olan tavrı büyük önem arz etmektedir. Kur'an'ın, Cahiliye dilinde yaptığı değişiklikler aslında toplumu ve toplumun hayat algısını değiştirmeye dönük bir faaliyet olarak değerlendirilebilir. Bir kısım kelimelere yüklenen yeni anlamlar göstermektedir ki, Kur'an, Cahiliye anlayışı ve yaşamından hareketle bu kavramlara yaklaşmış ve onlara yeni manalar yüklemiştir. Diğer bir ifade ile o dönemde yaşayan Arapların dünyaya bakışı ve düşünce biçimi kavramlara da yansımıştır.²⁰⁷ Öte yandan Kur'an'ın Arap dili üzerine indirilmesi Arap toplumlarını geliştirmiş, onların arasındaki millî bağları kuvvetlendirmiştir. Zira İslâm'dan önceki Araplar göçebe bir hayat sürdürmekte ve gittikleri yerlerde zamanla asimile olup gerçek kimliklerini kaybetmekte idiler. Ayrıca Kur'an, Arap İslâm kültürünün ilk kaynağı olması hasebiyle, İslâm'ı kabul eden ve ona inanan diğer toplumlarda Arap kültürünün gelişmesini ve yayılmasını da sağlamıştır.²⁰⁸

Kur'an, öncelikle yerleştirmeye çalıştığı yeni medeniyete aykırı olan kavramlara ait lafızları yok etme yoluna gitmiştir.²⁰⁹ Buna karşılık yerleştirmek istediği yeni kavramları en uygun gördüğü lafızla ifade etmiştir. Bunun için muhatap aldığı Cahiliyenin terminolojisi maksadı karşılıyorsa onu kullanmaktan çekinmemiştir.

Her bir medeniyet veya din kendisinin doğru anlaşılması için doğru lafızları doğru yerde kullanılmasını ister. Çünkü sistemli bir yapı olan düşünce ve inanç yapıları her bir parçasını ve bu parçaların isimlerini özenle seçmiş ve kullanmıştır. Bunun için de gerek kendi mensuplarından gerek kendi hakkında eleştirel bile olsa konuşanlardan lafızlarını doğru kullanmalarını isterken söz konusu lafızlara da kendisi sahip çıkmaktadır. Bu konuda Kur'an da çok hassas davranmış ve lafızların kullanılmasına hem lafız yönünden

²⁰⁷ Montgomery, Watt, *Hz. Muhammed Mekke 'de* (Çev.: M. Rami Ayas), Azmi Yüksel, Ankara 1986, s. 89.

²⁰⁸ Adnan Muhahammed, Zarzur, *Ulûmu'l-Kur'an*, Beyrut 1991, s. 15-16.

²⁰⁹ Ebû Osman Amr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Hayevân*, (Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun), Kahire 1958, (I-IV), I, 327-328.

hem mana yönünden sahip çıkmıştır. Bundan dolayı lafızlarla alakalı tahrifatta bulunanları ağır bir dille eleştirmiştir. İsimlerin ve şer'î anlamları değiştirme niyetinde olan kişiler şer ve dalalet kapılarını açmakla itham edilmeye kadar gitmiştir. Çünkü bu girişimin sonu şer'î lafzı değiştirir sonra şer'î anlamı sonra da lafzı ve anlamı değiştirmek suretiyle Allah'ın şeraitini değiştirmeye kadar gitmektedir.²¹⁰ Kur'an'da buna örnek olarak İsrailoğulları'nın yaptığı kelime oyunları gösterilebilir. "İsrailoğulları'na, Beytülmakdis'in kapısından eğilerek giriniz ve bizi bağışla "hitta deyiniz" denildi. Onlar ise, arkaları üzerine emekleyerek girdiler ve kelimeyi değiştirip, "habbe fi şa'ara (bize buğday başağında dane ver)" dediler."²¹¹ Buradan hükmün değişikliğine sebep olan şer'î lafız değişikliği yapmanın haramlığı çıkarımında bulunmaktadır. Aynı tür örnek hadislerde de mevcuttur. Ubâde b. Samit'ten, "Rasûlullah dedi ki: "Ümmetinden insanlar şarabı başka bir ismi o(şarap)na vererek içiyorlar"²¹² hadisi hamr(şarap)a şarap haricinde bir isim koyarak şarabı helal saymaları eleştirilmektedir. Bundan dolayı isimlerin delaletlerinin önemli olduğu isimlere takılmanın doğru bir tutum olmayacağını ifade eder biçimde "Hükümler, isimlerin lafızlarıyla değil isimlerin anlamlarıyla ilgilidir."²¹³ şeklinde ilke koymuşlardır.

İstilahlarla çokça hemhal olduğumuz günümüzde şer'î anlamı yakalamak bir müfessir için çok önemlidir. Bunun için bazı ilkeler belirlenmiştir: Lafızların şer'î hakiki anlamlarına nasıl ulaşılır? İki yolla ulaşmak mümkündür:

1- Şer'î nasrlara bütüncül yaklaşım ve murad edilen lafzın kullanımının ayrıntılı şekilde incelenmesi

2- Sahabenin kullanımı ve teşrî'in vaktindeki örfü bilmek²¹⁴

Kur'an ve sünnette bulunan lafızların tefsiri ve Hz. Peygamber tarafından, murat edilen mana biliniyorsa dilcilerin sözleriyle yapılan çıkarımlara ihtiyaç duyulmayacağı bilinmesi gereken hususlardandır.²¹⁵

²¹⁰ Bâzmûl, s. 32.

²¹¹ Buhârî, *Tefsir*, 6.

²¹² Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü Kurtuba, Kahire ts., V, 318; İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed, *es-Sünen*, Kahire 1952, *Eşribe*, 8.

²¹³ İbnü'l-Arabî'ye ait olan bu ifade için bkz. İbn Hacer Şihâbüddîn Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî El-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379, s. X, 56.

²¹⁴ Bâzmûl, s. 14.

²¹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIX, 235

Yukarıda zikrettiğimiz "حطة" örneği hem lafzın hem de anlamın değişmesine, "خمر" örneği ise lafzın değişip anlamın sabit kalmasına örnektir. Mananın değişmesi lafzın aynı kalması ise tezimizin ana konusu olan bu kısımdır.

Kur'an'ın Cahiliye lafızlarına olan tavrı şu şekilde özetlenebilir:

Kur'an'ın geldiği dönemle, kendisinden önceki dönem arasında fazla bir zaman farkı bulunmamasına rağmen, aslı Arapça olan veya Araplaşan kelimelere, Araplar'ın bilmediği ve hemen anlayamadığı bir kısım anlamlar kazandırmıştır. Dolayısıyla Kur'an'da ıstılah adı verdiğimiz kelimeleri dört ana guruba ayırabiliriz:

- 1- Cahiliye döneminden farklı olarak, Kur'an'la yeni anlam kazanan kelimeler.
- 2- İslâm'dan önce sınırlı bir anlamda kullanılırken, İslâm'ın gelmesinden sonra daha değişik bir kullanım alanına intikal eden lafızlar.
- 3- Mecâz yoluyla anlam değişikliğine uğrayan lafızlar.
- 4- Cahiliye döneminde kullanılan anlama uygun olarak Kur'an'da yer alan kelimeler.²¹⁶

Kur'an bu dört şekilde Cahiliye lafızlarını değerlendirmiştir. Bu nedenle Kur'an'ın bu deyim ve terimleri seçerken titiz davrandığı, çok zaman o deyim ve terimleri yeniden yorumladığı, yani bir süreç içerisinde, içini boşaltarak yeniden doldurduğu ve ilk anlamını koruyarak yeniden anlamlandırdığı görülmektedir.

Kur'an'ın Cahiliye Arap dilini nasıl ele aldığı konusunu ortaya koyarken sosyal, kültürel ve dinsel unsurları İslam öncesi ve sonrası şeklinde ele almak bize dilsel ilişkinin ipuçlarını bize vermektedir. İslam öncesi Arap kültüründeki bazı değerleri ve kazanımları yok saymamaktadır. Kur'an'da emredilen ibadetlerin bir kısmı zaten Arapların yaşamında, kültüründe, örf ve adetlerinde mevcuttu; bir kısmı da Tevrat'ta bulunuyordu. Örneğin: Namaz, oruç, hac ve zekat... gibi. Burada, Kur'an'ın hukuk sistemi, Arapların geleneksel hukuk sistemiyle Tevrat'ın hukuk sisteminin bir sentezidir denebilir. Araplarda kısas, diyet, hırsızın elinin kesilmesi cezaları olduğu gibi örtünme de köklü bir gelenek halinde idi. Yahudilikte de kısas bulunduğu gibi, faiz de

²¹⁶ Ahmet Çelik, *Kur'an Semantiği Üzerine*, Ekev Yay., İstanbul 2002, s, 167-168.

yasaklanmıştı. Bazı hallerde zina eden kadın ve erkek taşlanarak öldürülmekte idi.²¹⁷ Hem ibadet konularında hem de ekonomik ve hukuki alandaki bu birliktelik dile de yansımıştır. Bu yüzden Arap tarihini bir bütün olarak ele aldığımızda Cahiliye dönemi ile İslâm dönemi arasında tahminimizin sınırlarını zorlayacak ilişkiler ve paralellikler mevcuttur.²¹⁸

1.1.5. Kur'an'ın Cahiliye Dönemi Arap Dilinde Yaptığı Dilsel Değişiklikler

Kur'an'ın kullandığı lafızların Cahiliye ile ilişkisi konusunda alimler farklı görüşler belirtmişlerdir. Buna göre İslam dünyasında bu konu ile ilgili temel görüşler kısaca şöyledir:

1-) Mutezile ve Haricî bazı fakihler Şari'in Kur'an ve Sünnet'teki lafızları sözlük anlamlarından çıkardığı ve dini-şer'î bir anlam alanına aktardığı şeklindedir.

2-) Ebû Bekr el-Bâkılânî şari'in lafızları sözlük anlamında kullandığı şer'î maksadı yerine getirecek bazı şartlar ve takyidler dışında herhangi bir tasarrufta bulunmadığı görüşündedir.

3-) Gazzâlî, Râzî ve bazı fakihler ise orta bir yol tutarak ne hariciler ve mutezilenin dediği gibi bütün lafızları şer'î anlamda kullandığı görüşünü ne de Bakılânî'nin dediği gibi lafızların tamamen lugat anlamında kullanıldığı görüşünü kabul etmemiş, Şari'in lafızlarda örfün tasarrufta bulunduğu gibi tasarrufta bulunduğu iman, hacc ve savm gibi kelimelerde müsemâyı tahsis ettiği muharrem lafzını hamra, hamr lafzını da "şürb"e verdiği gibi bazı lafızları mana bağlantısı olan manalara hamletmiştir.²¹⁹

Kur'an inmeden önceki dönem şeklinde kısaca tanımlanan Cahiliye, döneme ışık tutan eserler incelendiğinde dini inançlarına bağlı, ibadetlerine düşkün, kendilerine göre ahlakî ve hukukî değerlere sahip Mekke toplumunu ifade etmektedir. Tabi ki bu dinsel altyapı Kur'an öncesi dönem olmasına rağmen birçok dini lafızların da bildiği bir ortamı bizlere sunmaktadır. Tarihçi Mes'ûdî'nin ifadesine göre Cahiliye döneminde Arapların

²¹⁷ Fatih Duman, *İslamiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2006, s. 106.

²¹⁸ Mehmet Erdoğan, "Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusuyla İlişkinin Fıkhî Yorumu", *İslâmiyât*, 7/1 (2004), s. 61-76.

²¹⁹ Ali Hasbullah, *et-Teşrîu'l-İslâmî*, Dâru'l-meârif, Kahire 1976, s. 243-246.

farklı inançları vardı. Bazıları Allah'ın birliği ve yaratıcılığını, ölüm ve dirilmeyi, ceza ve mükâfatı biliyorlardı. Bazıları da Allah'ı kabul edip elçiyi reddederlerdi. Putları bir nevi aracı gibi görüp onlara kurban sunarlardı.²²⁰ Bundan dolayı ilahi metin, hayatı, Allah merkezli, ahiret eksenli ve amel-i salih yörüngeli bir zemine oturtmayı amaçlamıştır. Arap toplumunun ulûhiyet algısı politeist bir anlayıştı. Son derece silik ve net durmayan bir kavrayış biçimini Kur'an değiştirip dönüştürmüştür.²²¹ Yani başka bir deyişle toplumun içinde bulunduğu paganist anaforundan kurtarıp yabancı unsurları bertaraf etmeye çalışmıştır.²²²

Kur'an toplum değerlerinin temeline "akide" yi yerleştirmiştir.²²³ Eğer Kur'an, nüzülü sürecinde çok tanrıya ve puta tapar bir toplumu gerçek anlamda bir İslam toplumuna dönüştürebilmişse bunu, kavramlara yüklediği anlamlar yardımıyla yapabilmiştir. Cahiliye dönemindeki kavramlar Kur'an'ın gelişiyle birlikte yeni bir takım anlamlara gebe kalmamışsa, çeşitli anlam erozyonlarına veya yeni anlam yüklenmelerine maruz kalmamışsa; Kur'an'ın hâkim olduğu İslam toplumunun Cahiliye dönemindeki toplumdaki farklı olduğunun iddia edilmesi de mantıklı olarak mümkün olmayacaktır. Farklı olduğunun tarihi bir vakıa olduğu kabul ediliyorsa, kavramların taşıdıkları anlamların değiştiğinin de kabul edilmesi gerekmektedir. Yeni medeniyetin ayırt edici özelliğindeki bazı değişikliklerin dışında önceki medeniyetten intikal eden tarihi mirasın büyük bir kısmına sahip çıkıldığı bir gerçektir.²²⁴ Tabi bunun yanısıra Kur'an, kendine ait özel bir sözlük ve anlam dünyası inşa etmiştir ki, Kur'an'ın kendine özgü bu dilin ilk akla gelen en güçlü göstergeleri salat, zekat, savm, hacc, İslam, vahiy, şeriat, iman, küfür, nifak, fık gibi terimlerdir.²²⁵ Bazen eski terimlere yeni anlamlar yüklenebilir. Bu yaşanan değişiklik, anlamlarda belirsizlik ortaya çıkaracak, bu da bir takım kırılmalar ve kökten değişikliklere sebebiyet verecektir.²²⁶ Fiili tarihsel bağlamda

²²⁰ Ebu Hüseyin Ali İbn Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Dâru'l- fikr, Beyrut 1973, II, 126-127.

²²¹ Abdülbâki, M. Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzı'l-Kur'ani'l-Kerîm*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1994, s. 379-380

²²² Abdullah, Draz, *Kur'an'a Giriş*, (Çev.: Salih Akdemir), Kitabiyat Yay., Ankara 2000, s. 60.

²²³ Ahmet Nedim, Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûlün Yeri*, Şule Yay., İstanbul 1994, s.318.

²²⁴ Sabri Orman, *İktisat, Tarih ve Toplum*, İstanbul 2001, s. 28.

²²⁵ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 224-225.

²²⁶ Mevlüt, Uyanık, "İslami İlim Kavramsallaştırması", *İslamiyat*, VI(4), 2003, s. 23-24.

yeni değerler dizisi doğarken bütün kavramsal yapıda ona eşlik eden bir dönüşümün yaşandığı bilinen bir husustur.²²⁷

Kur'an, Arap dilini, onun taşıdığı dünya görüşünü veya dilsel gerçekliği tekrar etmek için değil, yeni bir anlam dünyası inşa etmek için gelmiştir. Arapça kelimeleri yeni bağlamlar ve ilişkiler ağı içine aktararak farklı bir anlam birliğini meydana getirmiştir. Buna göre, Kur'an'ın Arapça vahyi, bir şeyin yeniden bildirilmesinin ötesinde, bir dilin yeni bir anlam alanına, aynı zamanda bu dilin içinde bulunan toplumun da yeni bir anlam, gerçeklik ve davranış alanına transferi demektir.²²⁸ Suyûti'ye göre dildeki genişleme, dini, mecazi aktarımlarla gelen yeni yapılar, dilin sınırlı sözün ise sınırsızlığının bir neticesidir.²²⁹ Burada dil ile söz arasındaki fark da göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü dil tek bir yapı olmasına rağmen söz, konuşan kişilerle ilgili olduğundan söze herhangi bir sınır getirilemez. İnsan dil dizgesini, sözcüklerini değiştiremez, ama bu aracı tabiatı gereği kabiliyeti ve becerileri oranında göre istediği gibi yeniden biçimlendirir, yeni anlamlar üretir ve iletmek istediği mesajı ulaştırabilir.²³⁰ Kur'an da bunu ilahi biçimde insanların akıl düzeylerine uygun olarak uygulamış ve başarmıştır.

Kur'an'ın doğru anlaşılmasında Cahiliyeyi bilmenin önemi göz ardı edilemez. Ünlü Fransız Dil bilimcisi Albert Dauzat'nın dediği gibi, alınma, ödünç sözcükler çözümlenirse bir dilin/metnin tarihi de aydınlatılmış olmaktadır.²³¹ Kur'an'ın, üzerine yeni bir medeniyet inşa etmek istediği ve sonraki dönemde Kur'an tarafından Cahiliye olarak adlandırılan dönemin insanları birçok ibadet ve ahlaki değerlere sahip idiler. Tabii böyle bir yapıya inen ilahi hitap da bu dinsel altyapıyı kullanmış ve dini anlamdaki değişiklikleri bu lafızlar üzerinden de götürmüştür. Kur'an hukuk alanında devrim değil, büyük ölçüde ıslahat gerçekleştirmiştir. Nitekim Kur'an'da Arap örfündeki hukuki kurallara ilişkin yüzlerce ibka, ikmal ve ıslah örneği bulmak mümkün iken naslarla ilga edilen uygulamalar içki, kumar, riba ve fuhuş gibi birkaç konuyla sınırlıdır. Kaldı ki

²²⁷ Franz, Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, (Çev.: Lami Güngören, Da Yayıncılık, İstanbul 2004 s. 15.

²²⁸ Tatar, Burhanettin, "Toshihiko İzutsu'nun Kur'an Semantiği Üzerine Çalışmalarının Kur'an Hermenotiğine Katkısı", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batıda İslam Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı, D.İ.B. Yay., Ankara 2003, s. 220.

²²⁹ Suyûti, *el-Müzahir*, I, 40-41.

²³⁰ Ayşe, Kıran, "Dil/Söz; Anlam/Sözcük", *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, Van, s. 8-9.

²³¹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 25, 80.

İslam öncesi Arap kültüründe kısas, kasâme ve diyet gibi cezalar mevcut idi. Aynı şekilde vahyin nazil olduğu dönemin Arap toplumunda namaz, oruç, hac, zekat, kurban gibi ibadetler de biliniyordu. Kur'an'daki birçok ayete konu olan nikah, talak, iddet, zihar ve liân da İslamiyet'ten önce mevcut idi. Bunların hiçbiri İslam'la birlikte ortaya çıkmamıştır. Kur'an bütün bu uygulamalara Allah'a kulluk temelinde dini-ahlaki bir boyut kazandırmıştır.²³² Örneğin Araplar namaz kılıp kurban kesen bir yapıya sahip idiler. Fakat bu ibadetleri putlar için yaparlardı. Ondan dolayı Hz. Peygamber'e Allah'tan başkasına değil sırf Allah için bu ibadetleri yapması emredilmektedir. Bununla alakalı şu örnek kanaatimizce buna ışık tutmaktadır: Ebu Müslim el-İsfahânî ye göre Kevser sûresindeki *فصل لربك وانحر* ayeti zımnen hiç namaz kılmayan bir topluma namazı kıl dememiş zaten namaz kılan topluma namazı ancak "Allah için kıl" vurgusunda bulunmuştur. Buna gerekçe olarak da o günün insanının namazın nasıl kılınacağını bildiğini ileri sürmektedir. Bir önceki sure olan Mâûn suresinde "onlar gösteriş için namaz kılarlar" ayetine ek olarak "sen namazı gösteriş için değil ihlas ile kıl" demektedir.²³³ Buradan da salat lafızının yoktan ihdas edilmediği var olan bu lafzın, bazı kötü hasletler arındırıldıktan sonra aynen kaldığı sonucuna varılmaktadır. Kelime aynen kalmasına rağmen Kur'an'da farklı kelimelerle anlam bağı oluşturularak lafızlara farklı boyutlar kazandırılmıştır. Örneğin Cahiliye döneminde basit bir anlama sahip olan zekat, Kur'an'da namaz ile birlikte çokça birlikte kullanılmıştır. Böylece mali bir ibadet olan zekat ile bedeni bir ibadet olan namaz birbirlerinin tamamlayıcı unsurları olarak sunulmuştur.²³⁴

"Allah için hacc ve umreyi tamamlayın..." (el-Bakara, 2/196) ayetinde "yapın" emri yerine "tamamlayın" denmiştir. Bunun sebebi ise onların daha önce "hacc" lafzını bilmelerinden dolayıdır. Bu durum da Kur'an'ın üslubuna yansımıştır. Çünkü onlar haccı yapıyorlar fakat Arafat'ta vakfe gibi bazı bölümleri yapmıyorlardı. Ayet eksikleri tamamlamayı emretmiştir.²³⁵ Bunun yanında "cünüp" kelimesi de Cahiliyenin literatüründe var olan bir kelimedir. Bu kelime dönemin aynı anlamı ile Kur'an'a geçmiştir. Nitekim Müşrikler Bedir'de bozguna uğrayınca Ebû Süfyan, Muhammed'le

²³² Mehmet Erdoğan, "Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu", *İslamiyat*, VII(1), 2004, s. 66-68.

²³³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXII, 131.

²³⁴ Şehmus, Demir, "Kur'an'da Zekat Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 28, Erzurum, 2007, (9-30) s. 29-30.

²³⁵ Şâtübî, *Muvâfakât*, III, 262.

savaşınca dek cünüplükten yıkanmayacağına dair yemin etmiştir.²³⁶ Bu rivayete göre cünüplük lafzı Cahiliyede mevcut idi ve müşrikler gusül abdesti alırlardı.

Kur'an'ın kendisinde hayat olduğunu ifade ettiği ve çok önemli gördüğü "Kıyas" lafzı Cahiliyede mevcut idi.²³⁷ Hırsızlık cezası olan el kesme Cahiliyede uygulanan bir ceza idi.²³⁸ Yol kesme cezası Cahiliyede uygulanmaktaydı.²³⁹ Kıyas'tan vazgeçen maktul yakınlarına ödenen ve yaralama suçlarına karşılık ödenen miktar olan diyet lafzı da yine Cahiliyede bulunan bir lafızdır. Bu lafzın medlulü değiştirilmemiş ve Cahiliyede olduğu gibi miktarı ise 100 deve olarak bırakılmıştır. Bu belirlemeyi ilk defa yapanların Ebû Seyyâre el-Advânî veya Abdulmuttalip olduğu rivayet edilmiştir.²⁴⁰

Kur'an'ın kullanmaya devam ettiği lafızlardan bir tanesi de Kur'an'ın ilk nüzulü esnasında kullanılmış olan zihar lafzıdır. Nitekim Araplar, hanımlarına "sen bana anamın sırtı gibisin" sözünü sarf ettiklerinde onları boşuyorlardı. Kur'an da bu kelimeyi kullanmış (Mücâdile: 58/2, 3, 6), ancak kelimenin aslında bir değişiklik yapmadan, onun sadece hükmünü değiştirmiştir. Yani zihar yoluyla boşamayı kaldırmış, her zihar sözünü kullanan kişiye keffâreti şart koşturmuştur. İbn Âşûr, "öyle sanıyorum ki bu tarz boşama, yahudilerle sıkı sosyal ilişkiler içinde bulunan Yesrib (Medine) çevresindeki Araplar'ın âdetiydi ve bunu eşlerini kendilerine kesin biçimde yasaklama ifadesi olarak kullanırlarken yahudi geleneğinden etkilenmişlerdi. Zira yahudilerde kadına arkadan yaklaşmak yasaktı; böylece bu anlayış ("arka" anlamına gelen "zahr" kelimesi) ile erkeğin en yakın mahremi olan "anne" unsuru bir araya getirilerek mübalağalı ve kesin bir ayrılık formülü oluşturuldu. Yine sanıyorum ki zihar sözünü ilk söyleyen kişiyi buna yönelten âmil, öfke dolu bir halde bulunması ve kötü bir ifade kullanmak istemesi olmalıdır; nitekim âyette bu söz "çirkin ve asılsız" olarak nitelenmiştir. Bu usul Mekke, Tihâme, Necid gibi bölgelerde bilinen bir Arap âdeti değildi; bu bölge insanların sözlerinde buna dair bir ize rastlamadım."²⁴¹ demektedir. Kur'an zihar lafzında yaptığı en önemli değişiklik ziharı bir boşama şekli olarak değil kefaretle evliliğin devamını

²³⁶ Reşid Rızâ, IV, 79-80.

²³⁷ Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 27; Cevâd Ali, *Mufasssal*, VI, 225; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1990, s. 702.

²³⁸ İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *Kitâbu'l-Muhabber*, Beyrut ts., s. 328.

²³⁹ İbn Habîb, s. 327-328; Şehristânî, s. 702.

²⁴⁰ İbn Hişâm Ebû Abdilmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1990, I, 177; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI, 225.

²⁴¹ İbn Âşûr, XXVIII, 11.

sağlama yoluna gitmiş olmasıdır.²⁴² Ziharın evlilik bağına sona erdirme etkisi Kur'an tarafından onaylanmamış, sadece kefarete gerektiren bir yemin gibi kabul edilmiştir. Buna göre zihar yapan erkek evliliğe son vermek istiyorsa normal boşama usulünü izlemek durumundadır. Hem bu yola başvurmama hem evlilik hayatına dönmeme, kadını zarara sokan ve ziharın Cahiliye dönemindeki sonuçları doğuran bir tutum olacağından bu da Kur'an'ın getirdiği hükümlerle bağdaşmaz. Böyle bir durumda zihara, belli bir süre içinde aile hayatına dönülmemesi halinde evliliğin sona ermesi sonucunu doğuran özel yemin hükmü uygulanır. Nitekim bu âyetin nüzulünden sonra zihar lafzının "ilâ" hükümleri kastedilerek kullanıldığını gösteren örnekler bulmak mümkündür.²⁴³

İslam öncesi dönemde Arap toplumunda yemin çok yaygındı. Kur'an Arapların bu âdetini devam ettirmiştir.²⁴⁴ Kur'an nüzul öncesinde Mekke araplarının hukuk alanında, estetik alanda, siyasi alanda ve dini alandaki birikimlerini yok saymadığı gibi ahlâkî alana ait lafızları da korumuş ve övmüştür. Örneğin Cahiliyede cömertlik övülen bir özellikti. Bundan dolayı cömert kişiler hakkında kaynaklarda övgü ile söz edilen kişiler mevcuttur.²⁴⁵

Kur'an'ın haram kıldığı birçok şey Cahiliyede kötü kabul ediliyordu. Örneğin Velîd b. Muğîre şöyle demektedir: "Rabbimizin evini inşa ederken mallarınızın en helal olanını verin; faizden kazanılan veya kumardan elde edilen veya fahişe satmaktan kazandığınız pis mallardan vermeyin, Allah'ın evini habis mallardan koruyun. Çünkü Allah helal olanı kabul eder."²⁴⁶

Müsteşrikler bilindiği üzere, Kur'an lafızlarının ya orijinal olmadığını İbranice ve Süryaniceden olduğunu ya da Araplardan inanmayanları destekler mahiyette Kur'an'ın toplum nezdinde tamamen yabancı lafızlar ihdas ederek Kur'an'ın dönemin Araplarına çok yabancı bir dil kullandığını iddia ederler. Örneğin İgnaz Goldziher salat teriminin Hıristiyanlık'tan alınma Arapça olmayan bir kelime olduğunu iddia ederek Cahiliyede

²⁴² Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V, 551.

²⁴³ Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıncı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yay. Ankara 2007, V, 262.

²⁴⁴ Celal, Kırcı, "Aksâmu'l-Kur'an", *DİA*, İstanbul 1989, II, 290; Sadık, Kılıç, *Yemin Olsun ki, Aksâmu'l-Kur'an*, İhtar Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 9.

²⁴⁵ Bkz. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Muhtasarı tarîhi dımaşk li-ibn asakir*, (tahkik: Sekine Şehbani), Dâru'l-Fikr 1984, II, 310.

²⁴⁶ el-Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniyye, Kahire ts., I, 127.

namazın olmadığını ileri sürmektedir.²⁴⁷ Ancak İslami kaynaklarda Ebû Zer el-Ğıfârî ve Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığı rivayet edilmektedir.²⁴⁸

Kur'an sadece ameli ve ahlâki alandaki lafızlar değil itikadi konulardaki lafızları da Cahiliye Araplarının bildiği şekilde lafızları kullanmıştır. Cahiliye devrinde melekût alemi, Mele-i A'lâ, ve Hamele-i Arş'tan söz edilmektedir. Hz. Peygamber Ümeyye b. Ebi's-Salt isimli şairden hamele-i arş'tan söz eden şiirini duyunca bundan memnun olmuş ve onu tasdik etmiştir.²⁴⁹ Arap yarımadasında ve genellikle güney Arabistan da milattan sonraki yıllarda var olduğu anlaşılan bir "Rahman" inancıyla da karşılaşmaktadır. İslami dönemde olduğu gibi Cahiliye döneminde de rab ve ilah kelimelerinin aksine rahman kelimesinin çoğulunun bulunmaması bu kelimenin bir tek tanrıyı yani Allah'ı ifade ettiğini göstermektedir.²⁵⁰ Çeşitli Arap kabileleri aslında ay tanrısına değişik adlar veriyordu. Bunlardan bazıları Sin, Hubal ve Kureyş'te Al-ilah. Dilbilimciler "Allah" kelimesinin "Al-ilah" tan türediğini söylerler.²⁵¹

Bu tür örnekler İslâm'ın "Allah size bilmediklerinizi açıklamak ve sizi, sizden öncekilerin yollarına iletmek, günahlarınızı bağışlamak istiyor..." (en-Nisâ, 4/26) ayetine binaen mevcut lafızları tamamen yok saymadığına, toplumun dilsel birikime saygı gösterdiği sonucuna da ulaşabiliriz. Çünkü Kur'an geçmişin sahih öğretilerine ve bireyler arasındaki pozitif ilişkiye de atıf yapmaktadır.²⁵² Dolayısıyla İslam vahyi selim akıl sahipleri tarafından kabul gören ve insanların ihtiyaçlarını karşılama noktasında herhangi bir zarara yol açmayan ve teamül haline gelen örf ve adetleri de insanî değerlere önem vermesi sebebiyle benimsemiş. Bu yüzden onları bazen olduğu gibi bazen de yeni bir düzenleme ile uyulması gereken hükümler haline getirmek²⁵³ suretiyle Kur'an, benimsediği ilkeye sonuna kadar sadık kalmıştır. Nitekim İslam Cahiliyeye ait fakat şirk ve zulüm bulaşmış unsurları arındırmıştır. Bunları yaparken bünyesine kattığı

²⁴⁷ M. Saîd Hatipoğlu, "Batıdaki Hadis Çalışmaları Üzerine", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir 1985, s. 81-94.

²⁴⁸ İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1960, IV, 220.

²⁴⁹ Dihlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, I, 268.

²⁵⁰ Mustafa, Çağrıcı, "Arap (İslam'dan Önce Araplarda Din) ", *DİA*, İstanbul 1991, III, 317.

²⁵¹ Montgomery, Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, çev: Mehmet Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yay., 1988 Ankara s. 58.

²⁵² Muhammed, Esed, *Kur'an Mesajı-Meâl-Tefsir*, (Çev.: Cahit Koytak- Ahmet Ertürk), İşaret Yay., İstanbul 1999, I, 140.

²⁵³ Muhsin, Demirci, *Vahiy Gerçeği*, MÜİFV Yay., İstanbul 1996, s. 110.

unsurlara hayat verirken de evrensel bir anlam kazandırmıştır.²⁵⁴ Kur'an-ı Kerim tarihi süreçte ibadet, muamelat, ahlak vb. konularda Cahiliye uygulamalarının tevhid anlayışına uygunluğuna riayet ederek bilinmeyen üzerinden değil Hz. İbrahim ve diğer peygamberleri de örnek göstererek bilinen ve görünür olanlar üzerinden yürütmüştür.

Allah'ın indirdiği tüm vahiyler bir topluma geldiğinde öncelikle onun durumunu dikkate almıştır. Bunun yanında da köklü anlayış değişikliğini amaçlamıştır. Bunun için orada değiştirilmesi gereken yanları tek tek ele almış onları işlemiş ve hedeflediği yapıları onlara kazandırmıştır. Bu bağlamda vahyin bir topluma hitabı ile onda bir başkalaşım ve gelişim sürecinin başladığı görülebilir. Kur'an'ın bu eğitimi nasıl yaptığını anlayabilmek için indiği toplumun başlangıçtaki durumunun bilinmesi gerekir.²⁵⁵ Bu anlayış üzere hareket eden Kur'an'ın, lafızlarda yaptığı tüm tasarruflar buna hizmet etmektedir. Aynı ilkeyi kabul etmediği lafızlara olan tutumunda da görmek mümkündür.

Kur'an yeni bir medeniyet kurma amacıyla olduğu yapı içinde kendi yapısının inanç dinamiklerine uygun görmediği unsurlara kesinlikle tolerans tanımadığı gibi hem mana olarak hem de lafız olarak ortadan kaldırma yoluna gitmiştir. Örneğin;

مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ

"Allah bahire, sâibe, vasîle ve hâm (diye bazı hayvanların işaretlenip kullanımdan alıkonması) ile ilgili bir buyruk koymamıştır." (Mâide, 5/103) ayeti Cahiliye dönemine ait kavramları ortadan kaldırmaktadır. İslam inanç sistemine uygun olmayan şirk anlayışının ürünü bu kavramlar tanınmamış ve adeta tedavülden kaldırılmıştır. Bu ifadeler, İslam öncesi Arapların, meralara salarak ve kullanılmalarını veya kesilmelerini yasaklayarak muhtelif tanrılarına adamayı âdet edindikleri bazı evcil hayvan cinslerini gösterir. Bu hayvanlar, sayılarına, cinsiyetlerine ve soylarına göre seçilirdi: ama lugatçiler ve müfessirler, bunların tanımında hiçbir şekilde anlaşılamamışlardır. Bu sebepten dolayı ve içlerinde taşıdıkları karmaşıklık nedeniyle yukarıdaki dört terim başka herhangi bir dile çevrilemezler.²⁵⁶

²⁵⁴ İsmail, Narin, *Kur'an ve Sünnet Açısından Kurban İbadeti*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2009, s. 71.

²⁵⁵ Mehmet, Paçacı, *Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, Nun Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 123-124

²⁵⁶ Esed, I, 216.

وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ

"...evlatlıklarınızı da öz oğullarınız olarak tanımadı..." (Ahzab, 33/4)

Bu ayette de Cahiliye uygulaması da babası belli olan veya olmayan çocukları evlât edinmek ve kendi çocuğu gibi hak ve sorumluluklar elde edebilme şeklindeki bir uygulamayı ortadan kaldırmıştır. Burada "ibn/ ابن" kelimesi "de'iyi/دعي" lafzı ile adeta özdeşleşmişti. Evlatlık tıpkı oğul gibi hukuki haklara sahip idi. Bundan öte oğul şer'î anlamda evlatlıktan hiçbir farkı yok idi. O kadar ki nesebe çok önem veren Arap kültürü gerçek babası olmayan babalığa baba gibi muamele ediyor hatta künyede bile bu ayrıma dikkat edilmiyordu. Hz. Peygamber'in evlatlığı olan Zeyd b. Harise Zeyd b. Muhammed şeklinde künyelenmişti. Bu gayr-ı İslâmî uygulama hem lafız hem de fiili uygulama ile ortadan kaldırılmıştır. Artık "ibn/ ابن" ile "de'iyi/دعي" lafzı birbirinden ayrılmış artık Zeyd b. Muhammed şeklinde kullanım ortadan kalkmış, evlatlık müessesinin kaldırma işleminin fiili ayağı Zeyd b. Hârise'nin eşi Zeynep bint Cahş ile önceki uygulamaya göre Hz. Peygamber'in, gelini ile evlenmesidir.²⁵⁷

Kur'an, kelimeleri kullanırken çok titiz davranmıştır. Çünkü kullanılan her bir kelimenin bir geçmişi ve anlam dünyası vardır. Meramını doğru ifade etmek için doğru kelime seçilmesi gerektiği gibi karışıt görüşlü ve propagandist kişilerin de dil oyunlarından kaçınmak için bu konuya oldukça önem atfetmiştir. Bunun en güzel örneği

... لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا...

Ey iman edenler! "Râinâ!" demeyin; "unzurnâ" deyin ve iyi dinleyin. (Bakara 2/104) ayetidir.

Bu ayetin bahsettiği olayda Yahudiler Müslümanlarla konuşurken Arapça ve İbranice karışımı bir dil kullanmaktaydılar. Arapça gibi görünen kimi İbranice kelimeleri kendi aralarında alay maksatlı kullanırlardı. Müslümanların bilmeden de olsa bu tür bir davranışa alet olmalarını Allah (c.c.) istemediği için onları uyardı. "Raina" kelimesinin anlamı hususunda alimler arasında bir görüş birliğine varılamamıştır. Ancak burada önemli olan husus kullanılan kelimelerin oldukça önemli olduğu ve

²⁵⁷ Bkz. Kur'an Yolu, IV, 366.

Müslümanların da bu kavramları kullanmada dikkatli karşıt görüşlülerin kullanımları konusunda uyanık olmaları öğütlenmektedir.²⁵⁸

1.1.6. Kur'an'ın Orijinal Lafızlar ve Terkipler Kullanması

Kur'an geldiği toplumun kültürünü yok saymayı mevcut birikimi değerlendirmiş bunun yanı sıra bazı köklü değişiklikler de yapmıştır. Yaptığı değişiklikler lafızlar ve medlullerinin değişikliklerine yansımıştır. Buradan hareketle de diyebiliriz ki lafızlarda ve kullanımlarında yaptığı değişiklikler aynı zamanda ana yapıda yaptığı değişikliklerdir. Dolayısıyla değiştirilen lafızlar, yeni yüklenen anlamlar tespit edilirse Kur'an'ın yaptığı değişikliklerin tespiti yanında lafızlarının doğru anlamlandırılmasına kolaylık sağlayacaktır. Her ne kadar Kur'an Cahiliyede kullanımda olan lafızları kullanmış olsa da en önemli faaliyeti toplumun algılarını değiştirecek, inançlarını eleştirerek üstü kapalı bir yandan da yeni bir inanç sistemini ortaya koymuştur. İslam'ın getirdiği yeniliklerin kodları bu lafızlarda bulunmaktadır.

Kur'an, ilk muhataplar özelinde tüm insanlığa değişim ve yeniden yapılanma mesajı taşımaktadır. Böylesine büyük bir iddia taşıyan bir kitap/hitap olmasından dolayı i'câz sahibi bir kitap olarak indirilmiş ve benzerinin getirilemeyeceği konusunda açık bir meydan okuyarak inmiştir. Takdir edilir ki bu derece iddialı bir kitap diğer edebi ürünlerden farklı olmakta ve kendine özgü birtakım özellikler barındırmaktadır.

Kur'an, ortaya koyduğu yeni dili akşam ile sabah arasında insanların hayatlarında konuşurcasına ortaya koymuştur. Bir sabah insanlar Kur'an'ı dinliyorlar ve yeni kelime ve terkiplerden dolayı çok şaşırıyorlardı. Ahmed Emin "Kur'an'ın Arap diliyle indiği doğrudur. Fakat lafızları, tabirleri ve manaları tam olarak Cahiliye dilini temsil etmez. Çünkü Kur'an, Cahiliye devrinde kullanılmayan lafızları kullanmış ve Cahiliyenin yapmadığı tahsisleri yapmış, Cahiliye devrinin kullandığı daire dışında istiareler ve mecazlar kullanmıştır. Kur'an'ın, Cahiliyenin üslubundan uzak büyüleyici bir üslubu vardır."²⁵⁹ demektedir.

Kur'an'ın ilk defa kullandığı lafızlara geçmeden önce Kur'an'ın, döneminin edebi eserlerinden farklılaşan yönlerine değinmek istiyoruz. Pek tabidir ki Kur'an'ın Arap

²⁵⁸ Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, II, 460; Ayrıca bkz. Nuh, Arslantaş, "Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler", *İstem*, sayı: 11, Konya 2008, s.20.

²⁵⁹ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Dâru'l-kitâbi'l-ilmî, Beyrut 1969, s. 53.

üslûbuna ve şiirine muhalif olan yerleri vardır. Kur'an ezberleme ve tilavet kasdı ile indirilmiş bir kitaptır. İlmi cümleler ve teşrî' kaideleri ile anlamlı ve tam cümle tarzındadır. Kur'an nazmı, ilk olarak ortaya konulmuş bir metot üzere olup, bu metotta eski metotları izlememiştir.²⁶⁰

İbn Âşûr Kur'an'ın döneminin diğer eserlerinden farklılaştığı yönlerini tahsis/takyîd etmeden mutlak ifadeler kullanma, surelere ayırma, hikayede tasarrufta bulunma, örnekleme, îcâz, hazf ve hazfin tazmin, muzafın hazfi, karışksız hazf gibi çeşitleri, emsal, ıtnap, müşterek bir lafzın, iki veya daha çok manada kullanımı olarak belirlemiştir.²⁶¹

Kur'an, Arap üslubundan ayrı olarak genellemelerde tahsis edilmesi gereken yerleri tahsis edilmeden ve takyit edilmesi gereken yerleri takyitsiz bırakmadan geçmemiştir. Bunun misali, "لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ" "Müminlerden özür sahibi olmaksızın oturanlarla Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihat edenler bir değildir." (en-Nisâ, 4/95) ayetidir. Bu âyette yer alan özür sahibi kimseler, savaştan geri kalıp oturanlar kısmındadır. Dolayısıyla Arap'ın cümle kuruş metoduna göre eşit olamaz" sözü, biri daha aşağı diğeri de onun üstünde olan iki şeyi kıyaslamakta, üçüncü bir şeyi bu kıyas arasına sokmamaktadır. Ayette ise görüldüğü gibi "savaş gerisinde kalanlar" lafzının ifade ettiği umum anlamla geçilmemiş, "özür sahibi kimseler hariç" istisnasıyla nadir fertlere de yer ayrılmıştır. Yani Araplar'ın çokça rastlanan durumları ve nadir kimseleri istisna etmediği gibi yapmamıştır.²⁶² Buna ikinci bir örnek de "وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَعِيرٌ هُدًى مِنَ اللَّهِ" "Allah'tan bir yol gösterici olmadan hevesine uyandan daha sapık kim vardır?" (Kasas 28/50) âyeti olabilir. Bu âyette "heva" lafzı, "Allah'tan bir yol gösterici olmadan" istisnasıyla mutlak anlamdan çıkarılmış, bir kimsenin hevası hidayetten yana olduğunda, bazen hevanın da övülmüş bir şey olabileceği açıklanmıştır. Bu türün Kur'an'daki diğer bir örneği de: "إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا" "insan mutlaka ziyandadır. Ancak iman edenler... bunun dışındadır" (Asr, 103/3) âyetleridir. İnsan lafzının ifade ettiği umum anlam, iman edenler vd. istisna ile tahsis edilmiştir.

²⁶⁰ İbn Âşûr, I, 120.

²⁶¹ Ayrıca bkz. İbn Âşûr, I, 372; II, 150; II, 210; V, 142.

²⁶² İbn Âşûr, I, 120.

Bunun yanında Kur'an'ın, Arapların üslubundan ayrılan bir yanı sûrelere, konulara ayrılmasıdır. Bab ve sınıflara ayırma metodu Arapçada kullanılmış yeni bir yoldur. İbn Âşûr bu konuda el-Keşşâf'ta da bir ima olduğunu söylemektedir. Arap şiirinde Nâbiğa'nın adamı öldüren yılan ve yılanın kardeşine söz verip sözüne ihanet eden adamın hikâyesi bazı şiirde nadir olarak geçtiği hariç tutulursa çok az bulunan kıssa anlatma üslûbu da Kur'an'ın orijinal yönlerindedir. Bu nedenledir ki, Kur'an A'râf sûresinde "*Bir de cennetlikler, cehennemliklere şöyle seslenirler...*" (A'râf 7/44) gibi ayetlerde cennet, cehennem ve a'raf ehline özellikler zikredilince; Hadid sûresinde "Nihayet onların arasına, içinde rahmet, dışında azap bulunan kapılı bir sur çekilir" (Hadid 57/13) gibi nitelikler getirdiğinde, Araplar bu üsluba yabancı oldukları için buna şaşırıp kalmışlardır.²⁶³

Kur'an'ın orijinal bir üslubu da anlattığı kıssalarda tasarrufta bulunması ve bu sözleri orada sadır olan sığalarla değil, i'caz üslûbunun gerektirdiği metot üzere şekillendirmesidir. Çünkü Kur'an, onların lafızlarını olduğu gibi aktarmamış, olayların sonucunu hikaye etmiştir. Aslında Araplar da sözlerin hikâyesi konusunda lafızlara sıkı sıkıya bağlı kalmayı değil, manayı kuşatan bir genişliğe sahiptir.²⁶⁴ Kıssalarda bulunan isimler de bu kabildendir. Çünkü Kur'an o isimleri, fesahat açısından kelam içindeki mevkilerinin güzelliğine uygun şekle göre değiştirmektedir. Örneğin: Saul ismi Tâlût'a; İbrâhîm'in babasının Tarah ismi Azer'e değiştirilmiştir.²⁶⁵

Kur'an'ın kullandığı örnekleme usûlü de Kur'an'ın orijinal bir yönünü teşkil etmektedir. Daha önce Arap edebiyatında emsâl "قيلت فيها" veya "قيلت لها" belîğ cümlelerle remiz olunan hallerin hikâyesidir. Dolayısıyla bu cümleler, o hallere işaret eder olmuştur. Ancak bu cümleler kullanımda dilden dile dolaşıp üzerinden uzun zaman geçince, bu cümleler içerisinde varit olan haller unutulmuş ve bu cümleleri telaffuz sırasında, o cümlelerin söylenmesine neden olan savaş menkıbelerini hissetme haricinde zihinlerde bir şey kalmamıştır. Kur'an ise emsali netleştirmiş ve terkiplerini güzelleştirmiştir.²⁶⁶

Kur'an tek bir üslûbla yetinmemiştir. Neredeyse her bir sûrenin kendine has bir üslubu olmuştur. Ayet sonları her bir surede söz konusu surenin üslubuna uygun

²⁶³ İbn Aşûr, I, 120.

²⁶⁴ İbn Aşûr, I, 120-121.

²⁶⁵ İbn Aşûr, I, 121.

²⁶⁶ İbn Aşûr, I, 121

gelmiştir. Sûre başlangıçları da bu türdendir. İnşâ sanatında "Mukaddimât" diye adlandırılan şeylere çok yakındır. Ayrıca bunların içerisinde "بِرَاءةٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ" (Tevbe, 9/1) ve "الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالُهُمْ" (Muhammed, 47/1) gibi daha isin başından maksada hücumla başlayanları da vardır.²⁶⁷

Arap kelimelerindeki en güzel üslûplardan biri de îcâzdır. Arapların aralarında yarıştıkları bir üslup ve fasihlerinin en güzeline ulaşmaya çabaladıkları gayedir. Kur'an bunun da en güzelini getirmiştir. Çünkü Kur'an'da, Meânî ilminde açıklanan îcâzın yanında, diğer büyük bir îcâz daha bulunmaktadır. Bu da Kur'an âyetlerinin büyük kısmının, çeşitli manaların elde edilmesine müsaitliğidir. Kur'an ibareleri, bu manalara lafzın terslemeyeceği ihtimallerle müsait olup, bu ihtimallerin bazısı, bir araya getirilmesi mümkün olan türdendir. Diğer bazısı da, ihtimallerden biri varsayılmışsa, diğerini engelleyecek türdendir.²⁶⁸

Kur'an terkiplerinden birçoğunda hazf bulunmaktadır. Az kelimede çok manayı bir araya getirmesine ilaveten, bir kelamı lafız ya da siyaktan gelen bir delilden yoksun kılan bir hazfın farkına bile varılamaz. İbn Âşûr, Zemahşerî'nin konuyla ilgili olarak, hazf ve ihtisarın, Kur'an'ın bir metodu olduğunu söylemiştir. Ayrıca bazı Rûm Patrikleri de, "وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشِ اللَّهَ وَيَتَّقْهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ" "Her kim Allah'a ve Resulüne itaat eder, Allah'a saygı duyar ve O'ndan sakınırsa, işte asıl bunlar bedbahtlıktan kurtulanlardır." (Nur, 24/52) âyetini duyduklarında, Ömer b. el-Hattâb'a, Yüce Allah'ın bu âyette, İsâ'ya indirdiği dünyâ ve âhiret hallerini bir araya getirdiğini söylemişlerdir. Aynı şekilde " وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ " "Musa'nın anasına: Onu emzir, kendisine zarar geleceğinden endişelendiğinde onu denize (Nil nehrine) bırakıver, hiç korkup kaygılanma, çünkü biz onu sana geri vereceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız, diye bildirdik." (Kasas, 28/7) âyetinde de iki emir, iki nehiy ve iki müjde arasını cem etmiştir. İbn Aşûr " وَلَكُمْ " "Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır" (Bakara, 2/179) âyetinin de Araplara göre en veciz kelam olarak bilinen " الْقَتْلُ لِلْقَتْلِ انْفُو " (katil, katli daha uzaklaştırır) sözünün karşılığı olduğunu söylemektedir.²⁶⁹

²⁶⁷ İbn Aşûr, I, 121

²⁶⁸ İbn Aşûr, I, 121.

²⁶⁹ İbn Aşûr, I, 121.

Muzafin hazfi de aynı şekilde Kur'an'ın orijinal yönlerinden bir tanesidir. Örneğin: "فَاوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ" "Mûsâ'ya: "Değneğinle denize vur!" diye vahyettik. (Vurunca deniz yarıldı)" (Şuarâ, 26/63) Bu ayetteki hazfedilmiş cümlelerin takdiri "فَضْرَبَ فَاَنْفَلَقَ" şeklindedir.²⁷⁰

Dilde bazı faydalar elde etmek amacıyla özel bir durum hakkında hem bu durumu hem de onun dışındaki bir durumu genelleştiren bir şekilde haber vermek de îcâzın bir türüdür. Bundan edinilecek faideler şu şekilde sıralanabilir: genel hükmün faydası, özel hükmün faydası ve bu özel hükümle hükmedilenin, bu genel hükümle hükmedilenin cinsinden olma faydasıdır.²⁷¹ Bunların içinde Arap kelimelerinde benzeri tanınmayan üsluplardan biridir.²⁷² Örneğin: "قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ" "Allah size gerçekten bir uyarıcı indirmiştir. İman edip sâlih amel isleyenleri, karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için size Allah'ın apaçık âyetlerini okuyan bir Peygamber göndermiştir" (Talak, 65/10). Bu âyetteki "رسولاً" kelimesinin "ذِكْرًا" dan bedel olarak alınması, buradaki zikrin, bu Resûl'ün zikri olduğunu ve Resûl'ün gelmesinin, onlar için bir zikir mesabesinde olduğunu ifade eder. Resûl'ü "يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ" sözüyle nitelemesi de, âyetlerin zikir olduğunu ifade etmektedir.²⁷³

İbn Âşûr, "mesel" kabilinden yani evrensel anlam ifade eden ve kısa olmasına rağmen yoğun bir anlama sahip cümle veya deyimlerin kullanımı da Kur'an'ın orijinal yönlerinden olduğunu ifade eder. Aynı zamanda bu, Arap edebiyatçılarının sözlerinde nadir bulunan belâğat özelliklerinden biridir. Hatta Züheyr'in kasidesinin "Muallekât" içerisinde yer almasının esas nedeni olarak da, onun bu metoda verdiği önem olarak gösterilebilir. Tabii Kur'an bundan daha üstün olan meseller getirmiştir. Örneğin "فَلَنْ كُفُّوا" "De ki: Herkes, kendi mizaç ve meşrebine göre iş yapar" (İsrâ, 17/84);

²⁷⁰ İbn Aşûr, I, 122.

²⁷¹ İbn Aşûr, I, 122.

²⁷² İbn Aşûr, I, 122-123.

²⁷³ İbn Aşûr, I, 123.

"طاعة معروفة" "itaatiniz malumdur" (Nur, 24/53) ve "ادفع بالتي هي احسن" "Sen, kötülüğü en güzel bir tutumla sav." (Fussilet, 41/34).²⁷⁴

İbn Aşûr'a göre Kur'an'ın tek olduğu üsluplardan biri de, Arap dili açısından müsait olduğu manaların murat edilmesine uygun olan müşterek bir lafzın, iki veya daha çok manasında kullanımı; ayrıca bağlam müsait olduğunda, lafzın hem hakîkî hem de mecâzî anlamında birlikte kullanımınıdır. Dolayısıyla bu üslup sayesinde, îcâzla birlikte, kelamın manaları da çoğalmaktadır. Ayrıca kıraatin ihtilaf sebebi sayılan harf ve harekelerin değişimiyle, manaları da değişen lafızların kullanımını da Kur'an'ın bu tür üsluplarından biridir.²⁷⁵

Örneğin:

"وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاءً" (Zuhruf, 43/19)

âyeti " "عند" ve "عباد" şekilleriyle okunmuştur.²⁷⁶

Bunlara ilaveten Kur'an kendi içindeki siyak yoluyla Cahiliyede olmayan yeni ıstılahlar ortaya koymuştur. Örnek olarak felah-fevz, ecr-sevab, azab-ikab, gays-matar gibi kavramlar arasındaki fark ancak Kur'an içindeki siyaktan anlaşılır. Bu üslub Cahiliye şiirinde olmayan bir üsluptur.²⁷⁷

Kur'an' yeni lafızların yanında yeni klişe cümleler ve kalıp ifadeler ortaya koymuştur. Ebu Hatim er-Râzî besmeleyi ilk kez İslam'ın ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Allah Hz. Muhammed'e bu ayeti indirmiş Kitab'ın ve tüm surelerin açılışı yapmıştır. Bu ayet diğer ümmetlerde yoktur ve bu ifadeleri bilmezlerdi. Fakat istisna olarak Allah, Kitabında Hz. Süleyman'ın Belkıs'a yazdığı mektupta var olduğunu söylemektedir. Fakat bu ifadeleri kayda geçirmemişlerdi ve kitaplarını bununla süslememişlerdi. İslam geldi ve Allah bu ifadeyi peygamberinin diline yerleştirmiştir.²⁷⁸

Kur'an'ın ilk defa ürettiği terkipler de vardır.

²⁷⁴ İbn Aşûr, I, 123.

²⁷⁵ İbn Aşûr, I, 123-124.

²⁷⁶ İbn Aşûr, XXV, 182.

²⁷⁷ Üde Halil Ebu Üde, *et-Tatavvuru'd- Dilâli beyne Luğati's-Şi'ri'l-Câhilî ve Luğati'l -Kur'ani'l-Kerim*, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün, 1985, s. 540.

²⁷⁸ Ebû Hatim Ahmed b. Hamedân er-Râzî, *Kitâbu'z-zîne fi'l-kelimâti'l-İslâmiyye'l-Arabiyye*, Merkezü'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, San'a 1994, s.154.

Örnek olarak "توكلت على الله" ve "لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم", "الحمد لله رب العالمين" verilebilir. Daha önce indirilmiş ilahi kitaplarda hamd ve övgü ifadeleri vardı. Fakat bu lafızlarla yapılmış kısaltma ifadeler yoktu. "السلام عليكم" bu tür bir selamlaşma geçmiş ümmetlerde olmayan ifadelerdir. "انا لله وانا اليه راجعون" ve "ما شاء الله كان" ifadeleri de aynı kabildendir. Nitekim Saîd b. Cübeyr şöyle demektedir:

" 'انا لله وانا اليه راجعون' ve 'ما شاء الله كان' ifadeleri ancak Hz. Peygamber'e verilmiştir. Eğer birine verilecek olsaydı "يا اسفي علي يوسف" dediği zaman Hz. Yakup'a verilir. demektir."²⁷⁹

Kur'an'ın ilk defa ortaya koyduğu ve Cahiliye Araplarının bilmediği terkiplerden bir tanesi fitratullah terkidir. Bu terkip ulema tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır. Bunlar şöyle sıralanabilir. İslam ve tevhid inancı üzere yaratılış, "elest"teki marifetullah üzere yaratılış, iman ve küfür üzere yaratılış, doğuştan İslam dinini kabule yatkın yaratılış gibi anlamlarda anlaşılmıştır.²⁸⁰

Bakara suresinin 2/138. ayetinde geçen "صبغة الله" terkihi de Cahiliyede kullanılmayan ve Kur'an'ın ilk defa ortaya koyduğu bir terkiptir. İbn Manzûr, Arapların buradan hareketle elbise ve kumaşın renginin değişmesini "صبغ الثوب" şeklinde ifade ettiklerini belirtmektedir.²⁸¹ Bu kelime aynı zamanda vaftiz etmek²⁸² ve "üzerinde boyanın ortaya çıktığı hal"²⁸³ anlamına geldiğini belirtilmiştir. "صبغة" kelimesinin "الله" lafzına izafetle bağlanması ile Allah'ın dinine işaret ettiği sahabe ve tabiûn tarafından görüş olarak sunulmuştur.²⁸⁴ Buna göre Allah (c.c) dinini ifade etmek için biraz da Hıritiyanlara nazire olsun diye bu terkihi ilk defa ihdas etmiştir diyebiliriz.

1.1.7. Kur'an'ın Yeni Anlam Yüklediği Lafızlar

Kur'an'ın inzâl edildiği dönemdeki edebi faaliyetlere getirdiği ve ondan farklılaştığı özellikleri özetledikten sonra Kur'an'ın anlam alanlarını değiştirip farklı anlamlar yüklediği lafızlara değinmek istiyoruz.

²⁷⁹ Ebû Hatim er-Râzî, *Kitâbu 'z-zîne*, s.151-153.

²⁸⁰ Mustafa, Akçay, "Sünnetullah, Fitratullah ve Sıbgatullah, Kavramlarının Anlamlandırılması Üzerine", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2008, (125-158), s. 139-149.

²⁸¹ İbn Manzûr, VIII, 438.

²⁸² Ragıb, s. 274.

²⁸³ Zemahşerî, I, 97.

²⁸⁴ Taberî, III, 138.

Kur'an'daki her Arapça kelimenin normal standart manası vardır. Ancak, Allah, kendi Arapça olan İlâhî vahyinde, bunların bazılarını kendisi tarafından tayin edilen özel ve normal kullanımının dışında manalara aktarmıştır. Kuşkusuz vahyide kullanılan Arapça kelimelerin bazıları, tanımını Allah tarafından yapılan teknik bir manaya kavuşmuştur.²⁸⁵ Yukarıda zikrettiğimiz ve Kur'an'ın Arap diline getirdikleri yenilikleri hariç tuttuğumuzda genel anlamda Arapların alışık oldukları dil geleneğine göre inmiştir. Nüzul sürecinde inanan-inanmayan bir Arap Kur'an'ı dinliyor ve rahatlıkla anlıyordu. Cahiliye ve Kur'an'ın inişi birbirine geçmiş iki dönem olmasının yanında kelimelerin değişim sürecini izlemek çok zor olmamaktadır.

Kur'an kelimeleri ile Cahiliye şiiri kelimelerini karşılaştırdığımızda kelimeleri üçe ayırabiliriz:

a-) Cahiliye şiirindeki anlamı üzere kalan kelimeler. Cennet, Firdevs, cahîm, saîr, darî', hacc, umre, rabb vb.

b-) Cahiliye asrındaki anlamı değişen kelimeler. Bazı kelimelerin anlamlarını Kur'an tahdid etmiştir. Şeriat, rasul, nebî, salat ve sıyam buna örnektir. Bunun yanında Kur'an'ın anlamını genişlettiği kelimeler de vardır. Küfr, fîsk ve nîfak da bunlara örnektir. Bazı kelimeler de lugavî mecaz yoluyla yeni anlama geçiş yapmıştır. Örneğin tesbih ve mağfire bunlardandır.

c-) Cahiliye şiirinde bilinmeyen Kur'an'ın ortaya koyduğu yeni delaleti olan kelimeler. Cizye, hadd, ta'zîz, gıslîn, İblîs, Vâhid, Cebbâr vb.²⁸⁶

Konumuz gereği Cahiliyede kullanılan kelimelerin Kur'an'a nasıl geçtiğine dair örnekler zikredeceğiz. Bundaki amacımız son bölümde ele alacağımız üzere Kur'an'ın inişi sonraki süreçte kelimeleri farklı disiplinlerde kelimelerin nasıl kullanıldığı meselesine ışık tutacak, burada uyguladığımız metodu Kur'an sonrası dönem için de uygulamaktır. Örneğin Takva kelimesi Cahiliye devrinde sadece çok yaygın olan bir çeşit hayvansal içgüdü, korkuya karşı kendini savunma içgüdüğü anlamına gelirdi. Kerim demek Cahiliyede israf derecesinde cömertliği ifade ederdi.²⁸⁷ Fakat Kur'an'da "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ" (el-Hucurât, 49/13) ifadesi ile takva ile çok yakın ilgili bir durum kazanmıştır. İzutsu'nun ifadeleri ile "iki kelimenin böyle birleşmesi, birbirine bağlı

²⁸⁵ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (Çev.: Ayaz, Selahaddin), Pınar Yay., İstanbul 1984, s. 89.

²⁸⁶ Üde Halîl Ebû Üde, s. 540.

²⁸⁷ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 42.

olması, İslam öncesi zamanlarda asla hayal edilmemişti. Arap dünya görüşünü aksettiren " kerim " kelimesi, İslâm'ın tek tanrıcılığa dayanan din atmosferinde yeni bir anlam kazanmıştır.²⁸⁸ Maddi anlamda cömert olma ile sakınma duygusu Cahiliyede olmayan bir bağ iken bu bağ Kur'an bu bağı ihdas etmiş, hem takva mefhumu Allah merkezli bir anlama kayarken bir taraftan da maddi anlamda cömertlik ile elde edilen "kerim" olma vasfı sakınma duygusu ile elde edilir olmuştur.

İslam öncesi zamanlarda "câhil" İslam'dan farklı olan "halim" kavramının zıddı idi. Cahiliye kavramının İslam'dan önce dini bir manası yoktu. Fakat cehl İslam öncesi şiirlerde "hilm"le birlikte anılmaktadır. İzutsu "Cehl, en ufak bir kızgınlık anında iradesini kaybedip parlayan kontrolsüz bir ihtirasla öfkesine kapılıp sonucunu düşünmeden hemen körü körüne atılan delikanlı, ateşli sabırsız kişinin sorumsuz davranışı idi. Hilm ise tam tersi cehline yani içinden gelen ani ve sonucu iyi olmayacak şekilde hareket etmeye götüren duyguyu dizginleyen insanın ahlakı idi."²⁸⁹ demektedir. Cahiliye şiir buna açık delil vardır:

ودهم تصاديبها الولائد جلة اذا جهلت اجوافها لم تحلم

Cariyelerinizin servis yaptığı büyük kazanlar bir kere cahil oldu mu (kaynamaya başladı mı) bir daha halim olmaz. (sakinleşmez)²⁹⁰

Nitekim Ahmed Emin de İslam öncesinde Cahiliye lafzının ilmin zıddı olan "cehl" kelimesinin değil, ahmaklık, sertlik, kabalık ve dengesizlik anlamında olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber, Ebû Zerr Hz. Bilal'i ırkıdan dolayı ayıpladığı için " انك امرؤ " (sen kendisinde "cahiliye" olan birisin) demiştir. Bütün bunlardan "جاهلية" kelimesinin, hamiyet, kendini beğenme ve iftihar manalarına geldiği anlaşılmaktadır.²⁹¹

Cahiliyede hilmin zıddı olan cehl lafzını, Râğıbu'l-İsfehâni İslam kültürü içerisinde kazandığı anlamı üç kısımda inceler buna göre cehl:

- a-) Kişide ilmin olmaması,
- b-) Gerçeğin dışında bir şeye inanmak,

²⁸⁸ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 42-43.

²⁸⁹ İzutsu, s. 193.

²⁹⁰ Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî, *Dîvânu'l-Hamâse*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1998, II, 85.

²⁹¹ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslam*, 70.

c-) Bu inanç, ister doğru ister yanlış olsun, bu inanca uymayan hareket ve fiillerde bulunmak.²⁹² şeklinde tanımlanmıştır.

Şimdi Kur'an ile anlamı değişen örnekleri zikretmek istiyoruz. Suyutî, "münafık" isminin İslâm'la mana kazanan ve İslam'ın ortaya koyduğu bir isim olduğunu belirtir. "Münafık" kelimesinin bu manasıyla daha önceden bilinmediğini söylemektedir.²⁹³ Bu kelime asli itibariyle tarlada yaşayan tarla faresinden alınmıştır. Bu hayvanın iki yuvası vardır. Bunlardan birine (النافقة) adı verilmekte idi. Aynı zamanda birinin sathı yeryüzüne çok yakın olur. Derindeki yuvadan düşman geldiğinde, bu yufka topraklı yuvayı delerek dışarıya kaçar. Şayet yakardaki yuvadan gelirse, bu sefer de daha derindeki yuvaya kaçmayı tercih eder.²⁹⁴ İşte bu aldatici özelliği inançsal bir alana kaydırılarak Kur'an'da insanın, inancına göre sınıflama için isim olmuştur.

Ma'rûf kelimesi "bilinen tanınan" sözlük anlamından hareketle örfün kabul ettiği yadırgamadığı şey anlamına gelmektedir. Kur'an'la birlikte ilk anlamını da kaybetmeden Allah'ın onayladığı ve güzel gördüğü şey anlamını da kazanmıştır. Böylece bu kelimenin iki anlamı vardır denebilir. Birincisi, Allah'ın yapılmasını emrettiği Münker'in zıddı olan şeylerdir. İkinci olarak da, örfün tasdik ettiği herkesçe bilinen aşına olunan adetler manasındadır. İslamî devirde kelimenin kazandığı en bariz mana; İslam'ın yapılmasını istediği ve münkerin zıddı olan şeylerdir. Câhilîyye de ise böyle bir manası yoktur.²⁹⁵

فَلَمَّا رَأَىٰ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً

"Ellerini yemeğe uzatmadıklarını görünce, onları yadırgadı ve onlardan dolayı içine bir korku düştü..." (Hûd, 11/70) ayetinde münker kelimesinin kökü (نَكِرَهُمْ) sözlük anlamında kullanılmıştır.

"Ğayy" kelimesi "rüşd" kelimesinin zıddı olarak kullanılmakta ve dalaletle yakın anlamda kullanılmaktadır. Kur'an'daki bu anlamını kazanmadan önce deve yavrusunun süttten tiksinden dolayı süt içmeyip helak olma tehlikesiyle karşı karşıya kalması anlamında kullanılıyordu.²⁹⁶ Muhtemelen Allah'ın doğru yolunu bırakıp, "ğayy"a

²⁹² Râgıb, s. 143

²⁹³ Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 301.

²⁹⁴ Hüseyin, Küçükkalay, *Kur'an Dili Arapça*, Konya 1969, s. 163.

²⁹⁵ İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, s. 281.

²⁹⁶ İbn Manzûr, XV, 140.

düşenler de böylece manen yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalma durumu ile anlam bağı kurulmuştur.²⁹⁷

"الحد" kelimesi Kur'an'da dört ayette zikredilmektedir. "el-Lahd" ise "mezarın bir yanma oyulan yarığa denir. Ayrıca lahd, mağarayı andıran, mahzen gibi, ölülerin içinde bir biri üzerine konulduğu ve işaretle belirlendiği bir yer manasına da gelir, ilhâd ise; kabre bir oyuk yapmak manasına geldiği gibi, meyletmek ve başkasından yüz çevirmek manasına da kullanılır.²⁹⁸ Günümüzde "saptırma" kelimesi sözlük anlamının bir yansıması olsa gerektir. Hâzin tefsirinde, İbn Abbas'ın, ilhâd hususunda şöyle dediği nakledilir: Ona göre "ilhâd", mutedil davranmaktan ve doğruluktan ayrılmaktır. Kur'an'daki manası ise sözü asıl yerinden meylettirip saptırarak, uygunsuz bir yere yerleştirmektir.²⁹⁹

Fâcir kelimesi de aynı şekilde genel dile ait bir kelime iken dini alana taşınmıştır. Nitekim şiirde şöyle kullanılmaktadır:

فإن تَتَقَدَّمَ تَعَشَنَ مِنْهَا مُقَدِّمًا عَظِيمًا وَإِنْ أَخْرَتَ فَالْكَفَلِ فَاجِرُ

"Eğer ön tarafa binersen(görüntüyü engelleyecek şekilde)büyük bir yer kaplarsın. Arkaya bindiğin takdirde de yükün dengesini bozup çuvalın eğilmesine sebep olursun."³⁰⁰ Facir kelimesi dengeyi bozacak şekilde eğilmiş çuvalın durumunu ifade ederken şer'î anlamıyla dinden kaymış ve dinde istikamet dengesini yitirmiş kişinin adı olmuştur.

Kur'an'ın, Cahiliye dönemine ait birçok şeyi olduğu gibi bıraktığını ve toplumsal birikimleri olumlu değerlendirdiğini daha önce ifade etmiştik. Fakat Kur'an toplumda yer bulan şirk unsurlarına ise hiçbir şekilde müsamaha göstermemiştir. Bu durum da Kur'an'ın lafızlarına yansımıştır. Putları ilah kabul eden müşriklere bir tepki olarak putlara hiçbir saygı ifadesi olmadığı gibi lafızlara yeni anlamlar yükleyerek putları ve şirkle alakası olanları bu lafızların medlulü haline getirmiştir. Örneğin; Arap şirk toplumu taptıkları putlara evsân, esnâm, şüfeâ' gibi isimler vermekteydiler. Fakat Kur'an putları kendi nitelermeleriyle de zikretmeyi tercih etmiştir. Örneğin putlara şerik/şürakâ',

²⁹⁷ Üde Halîl Ebû Üde, s. 323.

²⁹⁸ İbn Manzûr, III, 388.

²⁹⁹ Hâzin, Alâuddin Alî b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Lübâbu't-Te'vîl fi Me'âni't-Tenzîl*, Kâhire, 1989, II, 154-155.

³⁰⁰ Lebîd b. Rebîa el-Âmirî, *Dîvânu Lebîd*, Dâru Sâdir, Beyrut ts. s. 65.

nidd/endâd, tâğût, cibt gibi nitelermelerde bulunmuştur. Bu kavramlar daha önce putlar için kullanılmış lafızlar değildir.

Örneğin; Tâğût kelimesi üç manada tefsir edilmektedir:

1. Şeytan

"Kim tâğûta (şeytana) küfredip Allah'a îmân ederse..." (Bakara: 2/256)

"Küfredenler, tâğût (şeytana itaat) yolunda savaşırlar." (Nisâ: 4/76)

"Ve tâğûta (şeytana) ibâdet edenler..." (Mâide: 5/60)

2. Allah dışında tapınılan evsân/putlar

"Andolsun ki, Biz her ümmette, içlerinden, "Allah'a ibâdet edin ve tâğûtta (evsâna/putlara ibâdet etmekten) ictinab edin" diyen bir rasûl ba'settik/çıkardık." (Nahl: 16/36)

"Tâğûtta, ona ibâdet etmekten ictinab edip (evsâna/putlara, ibadet etmekten kaçınıp Rabb'lerine yönelenler)..." (Zümer: 39/17)

3. Yahudi Ka'b b. el-Eşref

"Küfredenlerin velîleri ise tâğüttur (Ka'b b. Eşref'tir); onları nurdan zulumâta çıkarırlar." (Bakara: 2/257)

"Şu, Kitap'tan kendilerine bir nasib verilenleri (Yahudileri) görmüyor musun: cibt ve tâğûta (Ka'b b. el-Eşref'e) îmân ediyorlar da..." (Nisâ: 4/51.)

Tâğüt kelimesi daha önce kullanılmayan bir ifade iken hem insan, hem put hem de şeytan için kullanılan medlulü oldukça geniş Kur'anî bir ifade haline gelmiştir.

Bunun yanında inanç ve gayb konularına ait yanlış bilgiler de lafızların anlam değişikliğine uğraması suretiyle tashih edilmekte idi. Bu değişiklik lafzın tamamen değişmesi şeklinde olmamakta sadece lafzın medlulü İslam akidesine uygun hale getirilmekte idi. Örneğin İslam öncesi Arap toplumunda melekler bilinen varlıklardı. Mesela, günahları ve sevapları yazan "Kiramen Katibin" melekleri hakkındaki inançları İslam'ın bu konudaki inanç esasına uygundur.³⁰¹ Ayrıca Cahiliye dönemi şairlerinde Antara bir beytinde

³⁰¹ Ahmet, Çelik, *İslam'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları*, Beyan Yay., İstanbul 1995, s. 81.

"(Sor ki), o sana kılıcımın ucunda ölüm meleğinin daima hazır olup, hiç kaybolmadığını gösterecektir"³⁰² ifadeleri ile o dönemde ölüm meleği inancının da olduğunu göstermektedir. Fakat Cahiliye Araplarının putları dışı melekler olarak kabul etmelerini Kur'an onaylamamıştır. Kur'an'da altı surede yedi ayette meleklerin dışı olmadıkları vurgulu bir biçimde anlatılmaktadır.³⁰³ Melek lafzı müşrikler tarafından Allah'ın kızları olarak değerlendirilirken İslam bu anlayışı değiştirmiştir. Burada önemli olan lafzın şekil açısından değişmesinden öte lafzın içeriğini doğru bir akide bilgisiyle doldurma yoluna gidilmiştir. İzutsu bunu şöyle dile getirir: "Artık onlar, insanlar gibi Allah'a ibadet eden birer ruhani varlıklar sınıfına girdiler. Bütün bunlar, Cahiliye devri dünya görüşünü kökünden değiştiren İslâm öğretisinin inanç ve değerlerle uyguladığı evrensel düzenlemenin küçük bir parçasından başka bir şey değildir. Kelimelerin asıl manaları tümünden değişmemiştir. Değişen, genel plan, genel sistem idi. Bu kurulan yeni sistemin yapı taşları olarak her kelime, yeni mevkisini buldu. Daha önce de söylediğimiz gibi "Melek" kelimesi yine eskisi gibi Melek manasına geliyordu. Ancak, kelime, yeni sistemdeki yerine nakledilince derin bir semantik değişime uğramıştır."³⁰⁴

Arap dilinde önemli bir gelişme Şâri'in koyduğu şer'î anlamlarla olmuştur. Böylece Allah Arapça lafızları Arapların bilmediği anlamlarda kullanmaya başlamıştır. Allah Arapçada örfün tasarrufta bulunduğu gibi tasarrufta bulunmuştur.³⁰⁵

Kur'an bazı isimleri bazı müsemmalarla sınırlandırmıştır. Örneğin iman lafız olarak mutlak tasdik anlamına gelmekte idi. Fakat Şeriat imanın manasını belli bir şeyin belli bir vasıf üzere tasdiki olarak sınırlandırmıştır. Hac kelimesi de kasetmek, yönelmek anlamındadır. Fakat şeriat belli bir iş için belli bir zamanda harem bölge Mekke'yi kasetmek Mekke'ye yönelmek anlamı ile sınırlandırmıştır. Aynı sınırlandırmayı örf "dâbbe" kelimesi için yapmıştır. Bu kelime sözlük anlamı itibariyle insan olsun hayvan olsun yeryüzünde hareketli bütün canlılar için kullanılmaktadır. Fakat örf bunu at, katır ve merkep gibi toynağı olan hayvanlar için kullanmıştır.³⁰⁶ İşte örfün yaptığı tahsislere örnek olarak zikrettiğimize benzer tahsisleri şeriat de yapmıştır.

³⁰² Ali, Çolak, *Kur'an ve Hadislere Göre Melek Kavramı*, İlahiyat Araştırma Yay., Ankara 2000, s. 24.

³⁰³ Lütfullah, Cebeci, *Kur'an'a Göre Melek Cin Şeytan*, Şule Yay., İstanbul s. 151.

³⁰⁴ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.19-20.

³⁰⁵ Bâzmûl, s. 13.

³⁰⁶ Bâzmûl, s. 13.

Kur'an bazı lafızları manası ile bir bağı olan kavramlara vermiştir. Örneğin rükû', secde ve bunlara benzer hareketlerden oluşan ibadete dua ile olan bağından dolayı salat (الدعاء/dua) lafzını vermiştir. Aynı şekilde örf de "الرواية/rivayet" kelimesinde tasarrufta bulunmuştur. Önceleri içinde su bulunan azık çantasına verilen bu isim zamanla bu çantayı taşıyan deveye verilir olmuştur. "الغائط/el-gâit" lafzı تنها, uzak, güvenli bir yer anlamına gelmektedir. Fakat örf bunu pis görülen atık için kullanmaya başlamış bu anlam daha önceki anlamın önüne geçmiştir.³⁰⁷

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın Kitap ve Sünnet'te hükümleri ilintilediği isimler şu şekildedir:

"Şeriat'le sınırları belirlenen kavramlar. Bunlar Allah ve Rasulü tarafından belirlenmiştir. Salat, zekat, hac, iman, küfür... gibi. Sınırları dil ile bilinen kavramlar: Güneş, ay, semâ, arz... gibi: Sınırları insanların gelenek ve göreneklerinde belirlenen kavramlar vardır ki ve bunlar insanların adetlerine göre çeşitlenir. Örneğin; bey', nikah, kabz, dirhem, dinar...vb. Bu tür kavramlar şâri' tarafından sınırları belirlenmiş kavramlar olmadığı gibi dilticilerin de üzerinde ittifak ettikleri bir sınırları yoktur. Bu kavramları sınırları, miktarları ve özellikleri insanların adetlerine göre değişmektedir. Birinci grupta olanlar Allah ve Rasulü tarafından tanımlanmıştır. İkinci ve üçüncü grupta olanlara gelince Kur'an'a muhatap olan sahabe ve tabiûn bu kavramların dildeki sınırlarını ve örfteki kullanımlarını bildikleri için murad edilen manayı anlıyorlardı. Eğer Hz. Peygamber bir kelimenin sınırlarını belirlemişse o kelime için bir dilticinin nakline gerek yoktur. Burada maksat Hz. Peygamberin tanımına ulaşmaktır. Örneğin Hz. Peygamber "hamr" kelimesini "sarhoş eden şey" olarak tanımlamıştır. Arap bu kelimeyi ister her sarhoş eden olarak tanımlasın ister üzüm suyu ile sınırlamış olsun önemli değildir. Hamr kelimesi Kur'an'a muhatap olanlara göre üzüm şırasını ve diğer ürünleri kapsardı. Medine'de bunların haricinde bir hamr da yoktu. Buradan anlıyoruz ki helal-haram noktasında Allah'ın ve Rasûlünün belirlediği tanımları kimsenin takyit etme hakkı yoktur."³⁰⁸

Burada anlam sınırları Allah tarafından belirlenmiş ama Cahiliyede de bilinen kelimelerin anlamlarında herhangi bir tasarrufun yapılmasının doğru olmadığı sonucuna

³⁰⁷ Bâzmûl, s. 13, Abdulkadir b. Mustafa Bedrân, *Nüzhetü'l-hâtırı'l-âtır şerhu kitabi Ravzati'n-nâzir ve Cenneti'l-menâzir*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1347, II, 10-11.

³⁰⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIX, 235-236.

varılmaktadır. Çünkü Cahiliye dönemi anlamını esas almak Allah'ın yeni yüklediği anlamı gölgede bırakacaktır. İbn Abbas'tan mevkuf olarak nakledildiğine göre "insanlar üzerine öyle bir gün gelecek ki beş haram şeyi beş helal şeye benzeterek helal addedecekler: şarabı kendi verdikleri bir isimle; haramı hediye ile; katletmeyi korku ile; zinayı nikahla; faizi alışverişle."³⁰⁹ Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus böyle bir kelimenin ıstılah anlamı kazanamayacağı anlamına gelmez. Burada kastedilen, Allah tarafından bir kelimeye yüklenmiş anlamın kaybolmamasına sebep olmaktır.

1.2. KUR'AN KELİMELERİNİN İSTİLAHLAŞAN ANLAMLARIYLA KUR'AN YORUMUNDA KULLANILMASI PROBLEMİ

Kur'an kelimelerini, sahip oldukları anlam dünyalarından başka anlam mecralarına çekilmeye çalışılması ve bunun mezhebi, dini ve siyasi saiklerle yapılmış olması Kur'an'ın ihtiva etmediği anlamları ihdas etmeye götürmüştür. Bu bağlamda meselenin ayrıntılı biçimde ele alınması uygun olacaktır.

1.2.1. Bir Hatalı Tefsir Sebebi Olarak Yerel Unsurların İhmal Edilmesi ve Lafızların İstilah Anlamlarının Kullanılması

Kur'an'ın anlaşılmasında yerel unsurların göz önünde bulundurulması gerektiğini daha önce ifade etmiştik. İslam âlimleri de buna büyük önem vermişler ve bu durumu tefsir yapma ilkeleri arasına almışlardır. Tefsir kaideleri arasında geçen iki kaide konumuzlar doğrudan ilgilidir. Bunlar:

-Kitab (Kur'an)'ın ifadeleri hitapta ümmilerin anlayış tarzlarına hamledilir.³¹⁰

-Kitap(Kur'an)'ın lafızlarının sonradan oluşan ıstılaha hamletmek caiz değildir.³¹¹

Bu iki kaide birbiriyle bağlantılı ve birbirlerini besleyen kaidelerdir. Bu kaideler çok önemli olmasının yanında Kur'an'ın anlaşılmasında ve doğru anlama eksenin kaybedilmemesinde hayati önemi haiz hakikatler üzerine kuruludur. Bu, Kur'an'ın lafızlarında, manalarında ve üslubunda Arapların dilinin usûlünü izlediği anlamına gelir. Bundan dolayı Allah'ın kitabı ancak indiği toplumun dili konuştuğu tarzla

³⁰⁹ Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd, s. 79.

³¹⁰ Halid b. Usmân es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsîr Cem'an ve Dirâseten*, Dâru ibn Affân, Kahire 1421, I, 219.

³¹¹ Sebt, I, 231.

anlaşılabilir.³¹² Hâlid b. Sebt ayetlerde Allah su, süt, şarap, bal, hurma ve üzümde bahsetmekte badem, ceviz, armut ve elma gibi Arap memleketlerinin dışında yetiştirilen ürünlerden bahsetmediğini söylemekte bunun da Kur'an'ın anlaşılmasında bir Arabın dünyasında bakıldığı takdirde Kur'an'ın tam anlaşılacağını ifade etmektedir. Aynı şekilde Allah tarihi olaylardan bahsederken Allah'ın itaatkâr kullarına verdiği nimet ve itaattan çıkanlar için de intikam aldığından ve onları cezalandırmasından bahsetmektedir. Bu mesajlar için de Arapların bildikleri kıssalar seçilmiştir. Araplar genel hatlarıyla ve israiliyyat nev'inden bir şeylerle karışık Hz. Nuh, Âd, Semûd, İbrahim ve İsrailoğullarının kıssalarını zaten biliyorlardı. Bunun yanında ibadetlerle alakalı konularda da aynı şey geçerli idi. Örneğin namaz vakitleri Arap bir kişi için kolaylıkla tespit edilecek tarzda güneşin doğuşu-batışı, şafağın doğuşu-batışı, gölgenin durumu gibi standartlara bağlanmıştır. Mükelleflerden astronomi ilminin uzmanlarının hesabını yapmayı ve ayın menazilini gözetlemeyi istememiştir. Çünkü bu her bir birey için kolay bir iş değildir. Bundan dolayı Kur'an'ın anlaşılması konusunda konuşan kişinin Arap dilinin kapsamının üzerinde bir sorumluluğu üstlenmesi doğru olmaz. Kur'an tefsirinde Arapların gözettiği anlama binaen ve lafızlar da o manalar için konulduğuna göre hitaptaki yaygın anlama bağlı kalınması gerekmektedir. Ayrıca Arapların inanç dünyaları net ve sade bir anlayışa sahip oldukları için akide ve ahkâma delalet eden ayetlerin tefsirinde kolay ve basit bir üslub izlenmeli zorlama anlamlara ve kompleks ibarelere yer verilmemelidir.³¹³

Şer'î nassların tefsirinde asıl olan kelimelerin lugavî ve örfî anlamlarının öncelenmesine dair delil olmadığı müddetçe Şer'î anlamın öncelenmesidir. Eğer lafzın şer'î anlamı yoksa lugavî mananın takdim olunmasına dair bir delil olmadığı müddetçe örfî anlam takdim olunur. Eğer lafzın şer'î ve örfî anlamı yoksa lugat manası ile tefsir olunur, karine olması durumu hariç mecaza kaçılmaz.³¹⁴ Şenkîti de bunu destekler mahiyette "bil ki tahkik, lafzın şer'î manaya sonra örfî manaya sonra lugavî manaya eğer karine varsa mecaza hamletmektir."³¹⁵ demektedir.

³¹² Ebû İshâk eş-Şâtûbî, *el-İ'tisâm*, el-Mektebetü't-ticâriyye'l-kübrâ, Kâhire, ts., II, 293-294.

³¹³ Sebt, I, 219-220.

³¹⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 102-104; İbn Kudâme el-Makdisî, *Ravzati'n-nâzir ve Cenneti'l-menâzir fî usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel, Müessesetü'r-reyyân*, Beyrut 2002, II, 14-15.

³¹⁵ Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr eş-Şenkîti, *Müzekkira fî Usûli'l-Fikh*, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem Medine, ts., s. 168.

Bu kaideyi sözlük anlamı dua olan "Salât" kelimesi üzerinde tatbik etmeye çalışalım:

1-) Salât, rükû ve secdeden oluşan anahtar temizlik, başlangıcı tekbir, bitişi selam olan bir fiil ve sözler bütünüdür. Bu anlam en fazla kullanıldığı için naslardaki temel anlamdır. "الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ" (Mâide, 5/55) ayetinde olduğu gibi.

2-) Salât dua anlamındadır. "إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ" (Ahzab, 33/56) ayetinde olduğu gibi. Allah'ın Hz. Peygamber'e olan salâtı ise mağfiret ve rahmettir.

3-) Salât kıraat anlamındadır. "وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا" (İsrâ, 17/110)

4-) Salât, din anlamındadır. "أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْزُبُ أَبَاؤُنَا" (Hûd, 11/87)

5-) Salât, namaz yeri anlamındadır. "لَهُدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيْعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ" (Hacc, 22/40) "كَثِيرًا"

Bu kullanımlardan anlıyoruz ki şer'î kullanımda salât kelimesinin başka anlamları sözlük anlamı ile bağlantılı şekilde gelmiştir. Bu anlamların hepsi geçtikleri yerlerde murad edilen anlamdır.³¹⁶ Burada asıl dikkat edilmesi gereken husus, o dönemde kelimenin sahip olduğu sözlük anlamı ve şer'î anlamı kullanmak hatta Kur'an'a bütüncül yaklaşım ilkesi gözetildiği müddetçe çok anlamlılığının kullanılmasında bir sakınca yoktur. Bizim sakıncalı gördüğümüz her ne kadar Kur'an ve hadis metinlerini esas alan İslami ilimlerde söz konusu ilimlerin kendi sistemi içinde yeni anlam yükleyerek elde ettikleri terimlerin anlamlarını Kur'an lafızlarına yüklenerek yorumlanmasıdır. Çünkü Kur'an'da geçen ve Kur'an'ın indiği asırdaki insanların üzerine anlaştıkları delaletleri olan bazı lafızlar bu asırdan sonra farklı bir medlülüne üzerine anlaştılar. Kur'an'ı yorumlayan birisi için bu Kur'an lafızlarını sonraki müteahhir dönem kişilerin yükledikleri anlamları yüklemek caiz değildir. İlk neslin katında bilinen anlamlarıyla tefsir edilir. Bundan dolayı Kur'an içinde geçmeyen tartışma konularının tartışılması bile abes görülmüştür.

Suyuti bunu şöyle izh etmektedir: "İmam Şâfiî'nin işaret ettiğine göre Me'mûn zamanında ortaya çıkan Halku'l-Kur'an'ın kabul edilmesi ve ru'yetullah'ın inkar edilmesi gibi durumlar bid'attır. Bunların sebebi Kur'an ve Sünnet metinlerinin takip ettiği metot

³¹⁶ Cemâlüddîn Ebi'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yuni'n-Nevâzir fî ilmi'l-Vücûhi ve'n-Nevâzir*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984, s. 393-396.

olan Arap dilinin bilinmemesi Yunan felsefesi ve Aristo mantığı temel alınarak sonuca gidilmesidir. Halbuki bu mantık ve felsefenin bir çerçevesi olduğu gibi Arap dilinin de bir çerçevesi vardır. Kur'an ancak Arapların karşılıklı fikir alış-verişleri ve istidlal konusundaki ıstılahları esas alarak nazil olmuş Yunan ıstılahlarını değil. Her toplumun bir dili ve ıstılah dünyası vardır. Kim şeriatin ıstılahlarından yüz çevirir başka bir dilin ıstılahlarını kullanır ve hüküm istinbat ederse o kişiye cehalet ve dalaletten başka bir pay düşmez. Böylece kasdı yakalayamazsa ve bu furûatta olursa hataya; usulda olursa bid'ata nisbet edilir."³¹⁷ Ancak Zehebî (v. 748/1348), Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'da Şafîî döneminde henüz Aristo felsefesi eserlerinin henüz tercüme edilmediğinden hareketle bu sözün ona aidiyetini sorgulamaktadır.³¹⁸ Fakat kanaatimizce İmam Şâfiî (v. 204/820) zamanında da Aristo'nun eserleri biliniyor ve üzerine çalışmalar yapıyordu. İmam Şâfiî XIII. ve IX. yüzyılda yaşamış tercüme faaliyetleri de VIII. yüzyılda başlayıp X. yüzyılın sonlarına kadar üç asır devam etmiştir.³¹⁹ Tercüme faaliyetleri ile İmam Şafî'nin yaşadığı dönem kesişmektedir. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin böyle bir cümle sarfetmiş olması ihtimal dışı değildir.

İbn Teymiyye bu konuda şöyle bir tespitte bulunmaktadır: "Allah'ın ve Rasûlü'nün kelamını anlamada hata sebeplerinin büyüklerinden bir tanesi birinin yeni bir ıstılah üzere yetişip Allah'ın kelamını bu ıstılahla tefsir etmeyi istemesi ve geri döndüğü lafza bu anlamı yüklemesidir."³²⁰ Tarihin belirli dönemlerinde batnî yorumlara çokça kaymanın veya da mezhepsel saiklerle yapılan tartışmalarda kendi düşüncesini doğru çıkarmak için Kur'an'a ya da Sünnet'e söyletme hatasına düşenlere karşı geliştirilen bir ilke olma intibayı uyandıran bu ilkeler birçok alim tarafından dile getirilmiştir. Örneğin Gazzâlî (v. 505/1111): "Şeriat sahibinden bir haber olmaksızın ve akıl delaletinin gerektirdiği bir zaruret olmaksızın lafızların manalarını değiştirmek lafızlara güvenin ortadan kalkmasını beraberinde getirir ve Allah ve Rasulünün kelamının faydası ortadan kalkar. Bunların iddiasına göre anlaşılman manaya güvenmemek gerekir. Batın mana için bir kaide yoktur. Herkesin uydurmasına göre ayrı ayrı vücuhlara gidilebilir. İşte bu da İslam dinine büyük zararı olan bid'atlerdendir. Bunu yapanların gayesi insan tabiatı garabete meyilli olduğu ve bundan hoşlandığı için garip şeyler ortaya koymakla zahirini

³¹⁷ Suyûtî Celâlüddîn, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an ilmi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Dâru'l-Kütübi'lilmiyye, Beyrut 15-16.

³¹⁸ Zehebî, *Siyer*, X, 74.

³¹⁹ Mahmut Kaya, "Aristo", *DİA*, İstanbul 1991, III, 375.

³²⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XXII, 106-107.

tevil ederek şeriatı yıkmak ve insanları kendi batın ve batıl inançlarına çevirmektir."³²¹ demektedir.

Kur'an'ın oluştuğu tarihsel bağlamı hesaba katmadan yapılan yorumlara sistemli şekilde tepki gösteren ve koyduğu sistem üzerinde bu refleksif tavrın izleri görülen Şâtıbî Kur'an'ın yorum ekseninin kayması ihtimaline karşı bazı ilkeler belirlemiştir. Hatta bilimsel bir yorumun dahi yapılmasına cevaz vermeyen bu sistemde Kur'an'ın yorumunun bedevi arapların dünya görüşü ile ancak anlaşılabilceği ifade edilmektedir. Önemine binaen bu ilkeleri açıklamaya çalışacağız. Şâtıbî'nin tefsir metodunu tamamen anlatabilmek çalışmamızın sınırlarını aşacaktır. Bizim burada ele almak istediğimiz konu özellikle Kur'an'ın yerel unsurlarına özen gösterme konusundaki ilkeleri olacaktır.

Şâtıbî'nin bu konuda koyduğu iki ilke konumuzla doğrudan ilgilidir. Buna göre Kur'an tefsirinde gözetilmesi gereken ümmîlik ve arabîlik ilkeleridir. Şâtıbî'ye göre dinin, dolayısıyla da ilk kaynak olan Kur'an'ın anlaşılması için, ümmilerin yani Kur'an'ın kendi dillerinde nazil olduğu ilk muhataplar olan Arapların bilgi düzeylerine tabi olmak gerekir. Arapların dillerinde süregelen bir örf varsa dinin kaynaklarının anlaşılması hususunda bunu terk etmek doğru değildir. Eğer böyle bir örf yoksa, dinin anlaşılması için onların bilmedikleri bir şeyi gerekli saymak da uygun değildir.³²² Şâtıbî bu görüşü bazı sebeplere dayandırmaktadır. Öncelikle Arap diliyle inmiş Kur'an'ın yazılı bir metin olması ve Arap dilinde kural dışı kullanımların mevcudiyeti dolayısıyla dilin, indiği ortamı tam yansıtamadığı kanaatindedir. Kur'an'ın yedi harf üzere inmiş olması da bu düşüncesine temel teşkil etmektedir. Çünkü Arap dilinin bir özelliği kastedilen anlamda bir sorun yaşanmayacaksa bazı lafızların eş anlamlıları ve yakın anlamlı olanları kullanılabilir. Arap dilinde hazf üslubu, Arap dilinde yapmacılığa yer olmadığı ve tabii olması sebebiyle Arap dilinin sınırladığı alanda kalınması gerektiğini savunmakta Arap dilinin sınırladığı alanın üzerinde görüş beyan etmelerini doğru bulmamaktadır.³²³ Şâtıbî'ye göre bu gerekçelerle ulaşmayı hedeflediği şey hitabın manasını anlamaktır. Çünkü hitaptan birinci derecede kastedilen ilk hitaptır. Eğer ayetlerin ifade etmediği şekilde manalar ve bilinmeyen anlamlar çıkarılırsa bu durumda anlam arayışında olanlar kapalılıkla karşı karşıya kalınacaktır.

³²¹ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddin*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ts., I, 37.

³²² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 131.

³²³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 132-133.

Şatibî bu düşüncelerini bina ederken göz önünde bulundurduğu bir diğer olgu da yükümlülüktür. Çünkü Şatibî'nin sisteminde ümmilik ile yükümlülük arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Şatibî, yükümlülük seviyesini tespitte ümmiliği esas alır ve mükellefin teklif altına girebilmesi için itikadi ve ameli bütün yükümlülüklerin, ümmi bir kimsenin kavrayabileceği seviyede olması gerektiğini savunmaktadır.³²⁴

Şatibî, lafız için, Arapçanın genel geçer kurallarına uyma anlamında "arabîlik"; mana için ise, o anlamın çıkarılabileceğine bir "delil" bulunması gerektiğini, bunlar gözetilmeden elde edilecek anlamların Allah'ın kelamının anlamında bir tahrife sebep olabileceği kanaatindedir.³²⁵ Çünkü ona göre Kur'an'ın Arap dili ile nazil olması ile Şâtibî'nin kastı; Kur'an'ın özel lafızlar ve manaları ifade ederken, kullandıkları üslup itibariyle Arapların kullandıkları dilleri üzere nazil olduğudur.³²⁶ Arabi sınırlar içerisinde yorumlamamanın sonucunda düşülecek hatalara Hz. Adem hakkında Tâhâ 20/121 ayetteki "غوى" lafzını "hazımsızlık", Hz. İbrahim hakkında Nisa 4/125 ayetinde yer alan "خليل" lafzını ise "fakir" olarak anlayanları örnek olarak vermektedir.³²⁷ Delil olmadan ayetten çıkarılan çeşitli anlamları da, yukarıda belirtildiği gibi delilsiz olması sebebiyle, doğru bulmamaktadır. Maide 5/3. ayette "domuz etinden" bahsedildiğinden dolayı, domuzun iç yağı ve derisinin, ayette anılmaması sebebiyle, helal olduğu yönünde bir anlama bu türdür.³²⁸ Bir diğer örnek de, bir erkeğin dokuz kadına kadar evlenebileceğini Nisa 4/3 ayette yer alan "مثنى وثلاث ورباع" yani "...ikişer üçer dörder..." ifadelerindeki sayıların toplamı olarak algılayanların görüşüdür.³²⁹ et-Tüsterî'nin yorumlarına göre Nisâ 4/36 ayetinde ifade edilen "والجار ذي القربى"nın batınî anlamı "kalb"dir. "والجار الجنب", "nefs-i tabî'î" "dir. "والصاحب بالجنب", "dine uyan akıl"dir. "واين السبيل" ise "Allah'a itaatkâr organlar"dir.³³⁰ Şâtibî bu tür yorumlara gidilmesine engel olan durumları şöylece özetlemektedir:

a.Sahabe ve Tabiûn'dan oluşan selef alimlerinden buna benzer veya yakın anlamda Kur'an tefsiri nakledilmemiştir. Böyle bir anlam biliniyor olsaydı mutlaka nakledilirdi. Ayrıca anılan nesli Kur'an'ın zahiri ve batınını anlama hususunda en

³²⁴ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, II,141.

³²⁵ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, II, 231.

³²⁶ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, II, 103.

³²⁷ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV, 229-231.

³²⁸ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV, 228.

³²⁹ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV, 227.

³³⁰ Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, s.30.

dikkatli ve dini bilgiler konusunda en bilgili kimseler olarak pek çok konuda olduğu gibi ölçü olarak kabul etmektedir.

b.Bu tefsirin doğruluğunu gösteren bir delil de yoktur.

c.Ayetin lafzî bağlamı da bu tür bir anlamaya imkan vermemektedir.

d.Bu şekilde anlaşılmasına dair harici bir delil de bulunmamaktadır.

e.Aksine bu ve benzeri tefsirler, Kur'an yorumunda kabul edilemezliği ve olumsuzluğu sabit olan Bâtînîlerin vb.lerinin yorumlarına daha yakın durmaktadır.³³¹

Şatıbî'nin Kur'an yorumunda bu kadar rivayete önem vererek Arap dilinin imkan sınırları içerisinde kalmak ve ümmi bir dünya görüşünün bakış açısıyla yetinilmesi konusunda bu kadar ısrarcı olmasına dair Ebû Bekr'e ait şu iki rivayeti zikreder:

"Allah'ın Kitab'ı hakkında kendi görüşüne göre konuşsam hangi gök beni gölgelendirir, hangi yer barındırır" ve Kur'an'da ifadesi geçen "كلالة" hakkında sorulduğunda "bu konuda kendi görüşüme göre konuşuyorum. Eğer doğru ise Allah'tan, yanlış ise benden ve şeytandandır." rivayetleridir.³³²

Kur'an sonrası oluşan düşünce sistemleri her ne kadar Kur'an'dan ve onun kelime dünyasından beslense de, kendi üst dillerini oluşturmuşlardır. Bu süreç, onlara göre, iç ve dış kültürlerin etkileriyle kısmen veya ekseriyetle Kur'an'ın anlam dünyasına yabancılaşmayı da beraberinde getirmiştir. Bu sebeple Kur'an kelimelerinin asr-ı saadetteki orijinal anlamını tespit etmek oldukça önemlidir.³³³ Çünkü Kur'an'ı okurken rastladığımız kelimeler aynı zamanda kelimeler, fıkıh, felsefe gibi ilimlere ait kitaplarda veya günlük hayatta kullandığımız, akâid ve ilmihal kitaplarında sıklıkla gördüğümüz kelimelerdir. Dolayısıyla her gördüğümüz kelime az ya da çok Kur'an'daki anlam dünyasında uzaklaşmıştır. Bundan dolayı Kur'an'ı anlama faaliyetinde bulunurken ilk anlamı tespit etmek öncelikli işimiz olmalıdır. Aksi takdirde anlama hatalı olacaktır. Örneğin "abd" kelimesi Cahiliyede hür kelimesinin zıddı olarak kullanılmakta idi. İnsanın köle edinilmesi ve putlara tapma bu kelime ifade edilirdi. Klasik lugatlarımız incelendiğinde de "عبد الطاغوت" ifadesinin putlara hizmet etmek anlamında kullanıldığı

³³¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 248-249.

³³² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 276.

³³³ Yunus, Ekin, "İzutsu'nun Kur'an Semantiği Gelişmeleri Üzerine Bir Değerlendirme", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 18(1), 2005, (96-107), s. 100.

ifade edilmektedir.³³⁴ Dolayısıyla ibadet kelimesi de bunun mastarı olmaktadır. Kur'an bu anlamı muhafaza etmiştir. Fakat nüzul sonrasında bu kelime kulluğun daha çok şekil yönünü ifade eder şekilde kullanılmış günümüzdeki ritüel kelimesinin yerini almıştır. Kur'an tefsiri yapılırken bu konuda dikkatli olunmalı ve ibadet etmek şeklinde değil daha çok kul olma anlamı vurgulanmalıdır. Bu kelimelerin çoğu, Kur'an'da ifade ettikleri anlamlarından ziyade, yeni kazandıkları anlamlarıyla dildeki yerlerini almışlardır. Bu durumda, düşünce örgüsünü kelimelerin yeni anlamlarıyla şekillendiren okuyucu, Kur'an'a yöneldiğinde bazı ayetleri ya yanlış anlayacaktır. Zira Arkoun'un da kaydettiği gibi, Kur'an ve Hz. Peygamber'in tarihi tecrübesini, yaşantısını ve sünnetini, İslam devletinin neşvü nema bulmasından sonra gelenek tarafından kullanılan kelimelerle ve anlamlarla okuyup anlamaya ve yorumlamaya çalışma ameliyesi isabetsizlikle sonuçlanabilir.³³⁵ Bu tür hatalardan korunmak için verilen anlam bazı hususlara ters düşmemesi gerekmektedir. Kur'an'ın kendisine ve sahih kıraatlara, sahih sünnete, ahabın icmâsına, Arap diline, âyetin zahirine ve bağlamına, akl-ı selîme, sağlam mantığa, kesinleşmiş ilmî verilere ters düşmemelidir.³³⁶

1.2.2. Yerel Unsurlarının İhmal Edilmesine Dair Örnekler

Yerel unsurların ihmal edilmesine dair bazı örnekler zikretmek istiyoruz. Örneğin Fazlurrahman'a göre içinde bulunduğu zaman diliminde, Modernist yaklaşım sahibi olarak, kölelik kurumunun İslam içerisinde bulunmaması gerektiğine inanmakta idi. Günümüzde tarihselci şeklinde nitelendirilen bu araştırmacılar aslında bu yaklaşımı ortaya koyarken tarihselciliğe çok da sadık kalmadıkları görülmektedir. Bu ayetler indiğinde ilk muhataplar ayetleri nasıl anladıkları çok büyük önem taşımaktadır. Bu anlamda Mehmet Paçacı eleştirel bir tavırla: "Fazlurrahman ayetleri dayanak kabul ederek çok eşliliğinin İslam dışı olduğunu söylemektedir. Tarihselci yaklaşımı benimsediğini bildiğimiz Fazlurrahman, bu noktada yönteminin zorunlu kıldığı şu soruyu sormuyor. Peki, o dönemde ayetler kendilerine hitap edildiği ilk muhataplar tarafından böyle mi anlaşılmıştır? Onlar bu ayetleri bizim anladığımız gibi mi anladılar?

³³⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, III, 65; İbn Düreyd, Muhammed b. Hasan el-Ezdî, *Cemheretu'l- Luga*, Beyrut 1345, I, 245.

³³⁵ Muhammed, Arkoun, "İslami Düşüncede Otorite Kavramı: La hükme illa lillah", (Çev.: Kasım Güleçyüz), İnsan Yay., (İslam'da Siyaset Düşüncesi adlı derleme içerisinde s. 47-73) İstanbul 1995, s. 52.

³³⁶ Abdulcelil Candan, *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yay., İstanbul 2000, s. 80.

Tefsirlere baktığımızda, hadislere gittiğimizde o tarihi çerçeveye indiğimizde ayetlerin hiç de böyle anlaşılmadığını görüyoruz. Ayetlerin tamamen başka türlü anlaşıldığını görüyoruz. Yani ayetleri bugün modern zihnin, modern düşüncenin sorduğu sorularla değil, kendi durumlarının, kendi anlayışlarının gerektirdiği yönde anlamışlardır ve hiç de bizim çıkardığımız sonuçları çıkarmamışlardır."³³⁷ demektedir. Bu tür bir yoruma gitmekteki en büyük etken ayetin indiği bağlamın ve ilk muhatapların zihninde ne tür düşünceler uyandırdığı noktasının gözden kaçırıldığı olsa gerektir.

Kanaatimizce aynı noktaların ihmal edilmesi ile aynı tür bir yorum hatasına Muhammed Esed düşmüştür. Mü'minûn suresinde 23/6'de "ملكت أيمانهم" tabiri ile ilgili: "Çoğu müfessirler bu ifadenin şüphe götürmez bir biçimde kadın kölelerle ilgili olduğunu ve "أو" (yahut) takısının da meşru seçeneklerden birine işaret için kullanıldığını ileri sürmüşlerdir. Bu geleneksel yorum, bizce, kadın kölelerle evlilik dışı cinsel ilişkinin meşruiyetini öngördüğü sürece doğru ve kabul edilebilir gözükmemektedir. Çünkü böyle bir öngörü ya da ön kabul Kur'an'ın kendisiyle çelişmektedir. Üstelik sözü geçen yoruma karşı yapılabilecek tek itiraz da bu değildir. Çünkü Kur'an 'müminler' terimiyle hem erkek hem de kadın müminleri kastetmekte; "أزواج" terimi de (eşler) hem erkek hem de kadın eşlere işaret etmektedir. Bunun içindir ki, 'ملكت أيمانهم' ifadesinin 'onların kadın köleleri' anlamına yorulması için ortada hiçbir sebep yoktur. Öte yandan, bu ifadeyle erkek ve kadın kölelerin birlikte kastedilmiş olması da söz konusu olmadığına göre, ifadenin hiçbir şekilde kölelerle ilgili olmadığı, fakat 'nikah yoluyla meşru olarak sahip oldukları kimseler' anlamına geldiği aşikardır."³³⁸ ifadelerini kullanmaktadır.

Bu yorumunda Esed nüzul dönemi anlam dünyasını göz ardı etmektedir. Taberî de bu "ملكت أيمانهم" ifadesinin "إماءهم" anlamını taşıdığını söylemektedir. Sahabe'nin kullanımında bu ifade kadın köleler için kullanılmaktadır. Esed bu ifadeyi literal bir çeviriye tabi tutarak bir anlama ulaşmıştır. Dil imkanlarının kullanılarak ulaşılan bu anlam tarihi vakıa ile de uyuşmamaktadır. Muhammed Esed'in benzer bir yorumu Ğâşiye, 88/18'de mevcuttur. Bu ayette geçen "إبل" kelimesine farklı bir anlam vermiştir ve bunun gerekçesini de şöyle ortaya koymaktadır:

³³⁷ Mehmet, Paçacı, "Kur'an Ve Tarihselci Yorum", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil -Dilbilim Ve Hermenötik- Sempozyumu*, Bakanlar Matbaası, Erzurum 2001 (75-80), s. 79.

³³⁸ Esed, II, 689-690.

Esed, ibil ismi için öncelikle, "develer" anlamına geldiğini söylemekte ama bu kelimenin "yağmur taşıyan bulutlar" için de kullanıldığını hatırlatmaktadır. Bu anlamı hatırlatırken anlam örgüsüne en uygun olduğunu gerekçe olarak sunmaktadır. Devamla "Eğer bu terim "develer" anlamında kullanılmış olsaydı, ayette ona yapılan atıf, sadece, Hz. Peygamber'in çağdaşı olan Araplara hitap etmiş olurdu. Çünkü dikkat çekici dayanıklılığı, çok çeşitli işlerde kullanılabilmesi ve çöl ortasında yaşayan insanlar için adeta vazgeçilmez bir değer taşıması gibi sebeplerden dolayı deve, Araplar arasında daima hayranlık ve bağlılık duyulan bir hayvan olmuştur. Ayrıca, develerin kastedilmiş olması, anlamı belirli bir çevrenin ve belirli bir zamanın insanları ile sınırlamış olacağından, burada hiç dikkate alınmamalıdır."³³⁹

Bu ifadelerinde Esed'in yerel unsurların Kur'an'ın evrenselliğine halel getireceğinden endişe ettiği anlaşılmaktadır. Fakat Kur'an'ın iddiası evrensel olduğu değil Allah'ın kelamı olduğudur. Kur'an'ın anlaşılmasında yapılacak olan ilk iş sözün o günkü insanların zihninde ne uyandırdığını tespit etmektir. Yapılacak yorumun hareket noktası ilk anlam olmalı yorum mevcut olgunun üzerine bina edilmelidir. Bu kelimenin yağmur yüklü bulutlar olarak çevrilmesinde herhangi bir itirazımız olmamakla beraber evrenselliği yakalama hedefine matuf bu gerekçe kanaatimizce genel tefsir kaidelerine uygun değildir.

وَاللَّائِي يَيْسُنَّ مِنَ الْمَحِيضِ مَنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ

"Adetten kesilmiş ve adet görmemiş kadınlarınıza gelince, eğer onların iddet süreleriyle ilgili bir tereddüdünüz varsa bu süre üç aydır." (Talak 65/4)mealindeki ayette hiç adet görmemiş kadınların iddetinden bahsedilmektedir. Bilindiği gibi iddet, boşanmış bir kadının başka bir erkekle evlenebilmesi için beklemesi gereken süreyi ifade eder. Buna göre adetten kesilmiş kadınlar ile hiç adet görmemiş kadınlar boşandıktan sonra üç ay beklemek durumundadır. Muhammed Esed herhangi bir fizyolojik sebepten ötürü adet görmemiş olan yetişkin kadınlara işaret ettiği düşüncesindedir.³⁴⁰ Tüm müfessirlere göre söz konusu kadınların adet görmemişliği, fizyolojik bir arızadan değil, yaşlarının küçük olmasındandır.³⁴¹ İbnü'l-Arabî, ayetteki

³³⁹ Esed, s. III, 1264-1265.

³⁴⁰ Esed, III, 1160.

³⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XXIII, 450-453; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimu't-tenzil*, Tahkîk: Muhammed Abdullah en-Nemr, Dâru Taybe, Riyad, 1998, VIII, 152; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 560; Ebu Muhammed b. Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, Beyrut 2001, V, 325; Fahreddin er-

"hiç adet görmemiş kadınlar" ibaresinin bir babanın kızını küçük yaşta evlendirebileceğine delil teşkil ettiğini söylemiştir.³⁴² Kanaatimizce bu örnekte de Esed küçük yaşta evliliği, modernist düşünce içindeki olumsuz algısından ve yukarıda zikrettiğimiz evrensel bir konu olmadığı düşüncesi ile tarihsel bağlamı göz ardı ederek yorumlamıştır.

Kaldı ki daha sahabe hayatta iken ayetin uygulama imkanı olmadığı durumlarda bile ayetin indiği bağlama dikkat ederek tefsir yapmakta idiler. Örneğin, *"Ey müminler! Köleler ve cariyeleriniz ile henüz ergenlik çağına erişmemiş çocuklarınız odanıza girmek için şu üç vakitte sizden izin istesinler: Sabah namazından önce, öğle sıcağından dolayı soyunup dinlenmeye çekildiğiniz zaman ve bir de yatsı namazından sonra. İşte bu üç vakit, örtülmesi gereken yerlerinizin açık halde bulunabileceği vakitlerdir. Diğer vakitlerde birbirinizin yanına girip çıkmanızda sizin için de onlar için de bir sakınca yoktur ..."* mealindeki Nur 24/58. ayetin tefsiriyle ilgili rivayette belirtildiğine göre Iraklı bir grup Müslüman İbn Abbas'a gelerek, "Ey İbn Abbas! Üç vakitte evlere izin isteyerek girmemizi emreden bu ayetteki hükümlerle ilgili görüşün nedir? Zira ayetteki hükümlerle hiç kimse amel etmiyor?" diye sorar. İbn Abbas: Vakti zamanında insanların evlerinde dışarıdan gelenlerin içeri girmelerini engelleyecek kapı, bölme gibi şeyler yoktu. Dolayısıyla bir kimse karısıyla birlikte yatıyorken kölesinin veya çocuğunun ansızın içeri girdiği oluyordu. Bu yüzden Allah bu üç avret vakitte onlara izin isteyerek evlere girmeyi emretti. Daha sonra Allah onlara kapılı, bölmeli ev sahibi olma imkanı lütfetti. Bu hükümlerle amel eden birine ben de rastlamadım.³⁴³ şeklinde açıklamıştır.

Bundan dolayı ayetlerin indiği tarihi bağlamı hesaba katmadan yapılan yorumlar zihinde soru işareti oluşturacaktır. Zülfikar Durmuş, Mustafa Öztürk'ün mealini değerlendirdiği makalesinde Kevser suresinin 108/2. ayetindeki "وانحر" emrini, diğer meallerden tamamen farklı olarak ,ve ellerini kaldırıp tekbir getirerek O'nun şanını yücelt! şeklinde çevirmesini eleştirmiştir. Bu ayetin meallendirilmesinde Hanefi mezhebine mensup kişilerin uygulamalarının yanıltıcı olduğunu çünkü Hanefîlerin anlayışına uygun olarak anlaşıldığında "انحر" emri ile Kurban bayramında kesilen

Râzî, *Mefâtihu'l gayb*, XXX, 32; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, IV, 381; Kurtubî, *el-Cami'li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVIII, 163-164; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, Dâru'n-nefâis, Beyrut 2005, IV, 209.

³⁴² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, IV, 285.

³⁴³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 414; Kurtubî, *el-Cami'li Ahkâmi'l-Kur'an*, XII, 199-200.

kurbana, öncesindeki "صل" emri de Kurban Bayram namazına tekabül etmektedir. Eleştirisinin gerekçesi tarihi sürecin dikkate alınmamasıdır. Bilindiği üzere bayram namazı, cemaatle eda edilmesi gereken bir namaz türüdür. Fakat bu sure ilk dönem Mekkî surelerdendir.³⁴⁴ Yani Müslümanların bir araya gelip faaliyette bulunmalarının tehlikeli olduğu bir durumda cemaatle eda edilen bir namazın emredilmesi uygun düşmemektedir.³⁴⁵ Aynı tür bir eleştiri Yûnus suresi 10/87. ayetinin "واجعلوا بيوتكم قبلة" kısmının çevirisi için geçerlidir. "ve meskenlerinizin şehrin güney tarafında kurulmasını sağlayın." şeklindeki çeviride sıkıntılı olan bölüm şehrin güney tarafı diye bir kelimenin yer almamasıdır. Muhtemelen, Kible kelimesinden hareketle böyle bir anlam yüklenmiştir. Ayrıca, "Kible" denilince sadece Türkiye gibi Kâbe'ye göre kuzey yönünde bulunan bölgelerde güney akla gelmektedir.³⁴⁶

Kur'an-ı Kerim, milâdî 610–632 yılları arasında Mekke ve Medine'de kullanılan dil ile ifade edilmiştir. Dolayısıyla Kur'an'daki bilgiler ve ifadeler, o dönemin kelime ve kavramlarıyla sunulmuştur. Bu sebeple Kur'an'ı iyi ve doğru anlamak için, tenzil öncesi döneme ait kelime ve kavramların o dönemde hangi anlamlarda kullanıldığının çok iyi bilinmesi ve onların tenzil dönemindeki anlamlarıyla karşılaştırılarak, mana değişikliklerinin tespit edilmesi bir zorunluluktur.³⁴⁷ Bazı kelimeler, dil tarihi içerisinde dönem dönem çeşitli terminolojik anlamlar kazanırlar ve bu yeni anlamlarla aslı manalar arasında çoğu kez büyük farklılıklar ortaya çıkar. Bu sebeple, bilhassa dinî metinlerde yer alan ve çeşitli dönemlerde farklı anlamlar kazanan bazı lâfızlar, kendi dönemlerindeki özel manaları dikkate alınmadığı için yanlış anlaşılabilmiştir. Buna en güzel örnek, Kur'an-ı Kerim'de on beş yerde geçen tevil kelimesidir.³⁴⁸ Tevil kelimesi, Arap dilinin diğer milletlerin kültürleriyle karşılaşmasından ve muhtelif ilmî ve fikrî hareketliliğe bağlı olarak çeşitli lafızları ortaya çıkmasından önceki dönemde, "tefsir ve serh etmek" gibi bir manaya gelmemektedir.³⁴⁹

Tevil kelimesinin sonradan kazandığı "tefsir/beyan ve yorum" manasından hareket edildiği için, kelimenin geçtiği bazı âyetlerin anlaşılmasında birtakım sorunlar

³⁴⁴ İbn Âşûr, XXX, 571.

³⁴⁵ Zülfikar, Durmuş, "Mustafa Öztürk'ün 'Kur'an-ı Kerim Meali' İsimli Eserinin Analizi", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2010/ 1(1) 79-100, s. 91.

³⁴⁶ Durmuş, s. 97.

³⁴⁷ Çelik, *Kur'an Semantiği*, s. 4.

³⁴⁸ Yusuf, Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yay., Ankara 1997, s. 93.

³⁴⁹ Cevherî, *es-Sihâh*, V, 313; İbn Fârîs, Ebu'l- Hüseyin Ahmed, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga*, Tahkîk: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-fikr, Beyrut 1979, I, 158-162.

ortaya çıkmıştır. Özellikle muhkem ve müteşâbih kelimelerinin birlikte geçtiği Âl-i İmran sûresi yedinci âyette bu problem yoğunlaşmıştır. Bu âyette geçen tevil kelimesine tefsir ve beyân anlamı verilmiş,³⁵⁰ neticede müteşâbihlerin anlaşılamayacağı, dolayısıyla Kur'an'da anlaşılmaz sözlerin bulunduğu sonucuna varılmıştır. Bu ise Kur'an'ın insanlara gerçekleri apaçık anlatmak üzere inen mübîn bir kitap olduğu gerçeğiyle çelişmektedir. Nitekim Yusuf Işıcık bunu şöyle izah etmektedir:

"Hâlbuki ayette Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği ifade edilen müteşâbihlerden maksat ya kıyametin vukuu ve ümmetin eceli gibi gelecekte meydana gelecek olan ve gayb olduğu için bilinmesi imkânsız olaylar ya da Allah'ın zât ve sıfatlarıyla alâkalı olup, mâhiyet ve hakîkati aklın bilgi sınırları dışında bulunan gerçeklerdir. Ayetin nüzul sebeplerinden de anlaşılacağı üzere, İslâm'ın karşıtları olan Ehl-i Kitap, bozgunculuk çıkarmak amacıyla böyle meselelerin peşinde idiler. Kur'an onlara gerekli cevabı bu şekilde vermiştir. Yani anlaşılmayan ayetler değil, onlarda geçen ve bizim gerek düşünce gerekse fizik dünyamızda örnekleri olmayan, idrakimizle de ihata edemeyeceğimiz olaylar ve konular vardır."³⁵¹

Tevil kelimesi Kur'an'da "akıbet" anlamına gelir ve bu anlam tevil kelimesinin lugavi anlamıdır. Bu kelimenin bir usul ıstılahı olarak "tefsir, beyan ve birden çok anlam gelebilen bir lafzı bir delil yordamıyla muhtemel olduğu en yakın anlamına hamletme" gibi manaları ise, Kur' anda geçen tevil kelimesi için sözkonusu değildir. Dolayısıyla, birçok ayette geçen bu kelime "tefsir, beyan ve anlam" manasında terceme edildiğinde, ayetleri anlamada önemli yanlışlık ve sorunlar ortaya çıkmaktadır.³⁵²

"(İmdi, inanmayanlar) o (Hesap Günü'nün) nihai anlamının açıklanmasından başka bir şey mi bekliyorlar? (Ne var ki), onun kesin anlamının açıklandığı Gün, onu vaktiyle umursamayan kimseler: 'işin doğrusu, Rabbimizin elçileri bize gerçeği söylemişlerdi!... diyeceklerdir.'³⁵³ Muhammed Esed'e ait bu meali Yusuf Işıcık şu ifadelerle eleştirmiştir:

³⁵⁰ Beğavî, *Meâlim*, s. II, 10; Mahalli, Celalüddin -Suyûtî, Celalüddin, *Tefsîru 'l-Celaleyn*, Dâru'l-hadis, Kahire ts., I, 63.

³⁵¹ Işıcık, *Temel İlkeler*, s. 93-94, 117.

³⁵² Yusuf Işıcık, "Kur'an Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meali'ne Genel Bir Bakış", *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-* (1) 24-26 Nisan 2003 İzmir, (93-111) s. 109.

³⁵³ Esed, 1, 281.

"İlginçtir, Muhammed Esed, yaptığı bu çeviriden mutmain olmamış olacak ki, dipnotta, tevil kelimesini, evire çevire, ortaya çıkma ve akıbet anlamında izah etmeye çalışmıştır. Esed gibi, Arap Dili'nde hatırı sayılır bir ilmi seviyeye ve şahsiyet olarak radyum bir zekaya sahip olan bir kabiliyeti bile, görüldüğü gibi, muahhar dönemlerin ürünleri olan tefsirler yanıltmıştır. Gerçi sonuçta Esed Merhum, buradaki engeli, üstün kültürel seviyesi ve harika akliyyesi ile, dipnotta olsun aşmaya çalışmıştır!"³⁵⁴

" ... Oysa, Allah'tan başka kimse onun (müteşâbih'in) kesin anlamını bilemez."³⁵⁵ ayetinin dipnotunda Esed: "İlk müfessirlerin çoğuna göre, bu, gayb kategorisine, yani, insan kavrayışının ve tahayyülünün ötesindeki gerçeklik alanına giren ve bu yüzden müteşâbih terimler dışındaki bir yolla insana anlatılamayan metafizik konulara değinen müteşâbih pasajların yorumuna işaret etmektedir. Ancak klasik müfessirlerin bu görüşünün, metafizik konularla ilgili olmadıkları halde maksadı ve ifade tarzı tamamiyle müteşâbih olan birçok Kur'an pasajını dikkate almadığı görülür. Bana göre, bu şekildeki müteşâbihatın mahiyetine ve fonksiyonuna gerekli dikkat gösterilmeden yukarıdaki pasajın doğru şekilde anlaşılması mümkün olmaz. Gerçek bir müteşâbih, doğrudan ve açık terimlerle aynı kolaylıkla anlatılabilecek olan bir şeyin bambaşka renkli ifadelerle tasvirinden farklı olarak, karmaşıklığından dolayı doğrudan ve açık terimler yahut önermelerle yeterli biçimde ifade edilemeyen ve bu karmaşıklık sebebiyle, detaylı bir "ifadeler" demeti olarak değil de genel bir zihinsel imaj olarak ancak sezgi yoluyla kavranabilen şeyleri mecazî bir şekilde ifade etmeyi kapsar. Ve sanıyorum, 'Allah'tan başka kimse onun kesin anlamını bilemez' ibaresinin anlamı budur"³⁵⁶ ifadelerini de hatasını telafi açıklamaları olarak değerlendirmiştir.

Yusuf Işıcık bu hatanın sadece meallerde değil tercüme edilen tefsirlerde de devam ettirildiğini ifade etmekte ve Derze'nin tefsirini örnek göstermektedir. Bu tefsirin tercümesinde tevil kelimesinin olayın hasıl olması şeklinde tefsir edilmesine rağmen mütercim "Te'vîlu'r-rü'yâ" terkiibini "rüyanın yorumu" olarak çevirmiştir.³⁵⁷

³⁵⁴ Işıcık, *Kur'an Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meali'ne Genel Bir Bakış*, s. 109.

³⁵⁵ Esed, I, 88.

³⁵⁶ Esed, I, 89.

³⁵⁷ M. İzzet, Derze, *et-Tefsiru'l-Hadîs Nüzul Strasına Göre Kur'an Tefsiri*, (Çev: Ekrem Demir), Ekin Yay., İstanbul 1997, XI, 527; ayrıca bkz. Yusuf, Işıcık, "Kur'an'da Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşâbih", *S.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2/Bahar, Sayı: 13, Konya 2002, s. 22-24.

"(Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın..." (Nisâ 4/34) âyetindeki "yataklarında yalnız bırakma" ifadesini şöyle tefsir edenler olmuştur: "Onları cinsel ilişkiye zorlayın ve develerin bağlandığı gibi onları bağlayın!"³⁵⁸ Kurtubî'nin (671/1272) de belirttiği gibi bu görüşü kabul etmek, âyetin bağlamı açısından mümkün değildir. Ayrıca bu izah tarzında Arapça açısından da bir zorlama; bilinen, zahir anlamın dışına çıkma söz konusudur.³⁵⁹

Gazzâlî bu konuda "Zahir tefsiri bilmeden, yalnız Arapça bilmekle hemen batınî manalar elde etmeye çalışan kimse çok hatalıdır. Kur'an'ı (mezmûm) re'y ile tefsir edenler zümresine dahil olur. Zahir tefsirde nakil ve sema' lâzımdır. Bunu bilmeden, zahirî hükümlere vâkıf olmadan Kur'an'ın sırlarını bildiğini iddia eden kimse, kapıdan içeri girmeden odanın başköşesine oturduğunu söyleyen ya da Türkçeyi bilmediği halde Türklerin sözlerini anladığını iddia eden kimse gibidir."³⁶⁰ şeklindeki ifadeleri ile tarihi bağlamın ve söz konusu döneme ait dilin önemini vurgulamaktadır.

Hz. Peygamber'in Kur'an'ı yorumlarken ayetin bahsettiği dönemin örfî uygulamalarını dikkate almakta ve yorumu bunun üzerine bina etmekte idi. Örneğin Allah (c.c) Kur'an'da "*Ey Harun'un kız kardeşi! Baban kötü bir kimse değildi, annen de iffetsiz değildi.*" (Meryem, 19/28) buyurmaktadır. Muğîre b. Şu'be şöyle demiştir: "Resûlullah beni, Necran'a gönderdi. Bana, (يا أخت هارون) "*Ey Harûn'un kızkardeşi*" diye okumakta olduğunuz şey hakkında görüşün nedir? Mûsâ, İsâ'dan şu kadar önce değil midir?" dediler. Ben de döndüm ve bunu Resûlullah'a anlattım, O da şöyle buyurdu: "Onların, kendilerinden önceki peygamberler ve salihlerin isimlerini (çocuklarına) isim olarak vermekte olduklarını onlara haber verseydin ya!"³⁶¹ Burada dikkat çeken husus Hz. Peygamber'in Hz. İsa dönemindeki bir adet ve kullanımı dikkate alarak ayeti açıklamasıdır. Burada Hz. Meryem ile arasında beşyüz yıldan fazla bir süre olduğu dikkate değerdir.

³⁵⁸ Bu tefsiri Zemahşerî nakleder. *el-Keşşâf*, I, 496.

³⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 172.

³⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 207.

³⁶¹ Taberî, XVIII, 187; Müslim Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccac, *el-Câmiu's-Sahih*, Beyrut ts., *Âdâb*, 9.

1.2.3. İstilah Anlamlarının Verilmesine Dair Örnekler

Kur'an'ın yorumunda kelimelerin istilah anlamlarının esas alınmasının bir hataya sebep olduğunu söylemiştik. Bunlara bazı örnekler zikretmek istiyoruz.

Muhammed Abduh, Kur'an kelimelerinin nüzul sonrası dönemde kullanımıyla alakalı olarak: "Lafızların çoğu tenzil zamanında bazı manalar için kullanılıyordu. Sonra yakın veya uzak zamanda bu lafızlar farklı anlamlar için kullanılır oldu ve ilk anlamın önüne geçti. Tevil kelimesi bu lafızlardandır. Mutlak veya vech-i mahsus tefsir manasıyla şöhret bulmuştur. Fakat Kur'an'da başka anlamlara gelmektedir." demektedir. "هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ..." (A'râf 7/53) ayetinde geçen tevil kelimesinin anlamını sorgulayan Muhammed Abduh doğru anlamın peşinde olan kişinin Kur'an'da geçen kelimelerle sonradan oluşmuş istihlaları birbirinden ayırmak için dinde oluşmuş istihlaları araştırmasının bir zorunluluk olduğunu söylemektedir. Abduh'a göre müfessirlerin çoğu Kur'an kelimelerini ilk üç yüzyıldan sonra ortaya çıkmış istihlalarla tefsir etmektedirler. Kur'an tefsirinde müdakkik olan kişiye düşen, Kur'an'ı nüzul döneminde kullanılan anlamlarına göre tefsir etmektir."³⁶²

İbnü'l-Esir (v. 606/1210) "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل" hadisini açıklarken "tevil" kelimesinin lugat anlamını "آل الشيء يؤول إلى كذا" cümlesinden hareketle "döndü" şeklinde vermektedir. Sonra tevil kelimesinin hadisteki tanımını "lafzın zahirinin, vaz' olunan aslından, olmadığı takdirde lafzın zahirinin terk edilmeyeceği bir delile ihtiyaç duyduğu anlama nakletmektir" şeklinde vermekte ve ardından Hz. Aişe (r.a.) den rivayet edilen "كان النبي صلى الله عليه وسلم يُكْثِرُ أَنْ يَقُولَ فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ يَتَأَوَّلُ" [Peygamber (a.s.) rüku ve secdelerinde Kur'an'ı tevil ederek 'sübhânekallahümme vebihamdik' duasını çok söylerdi" Yani "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ" (Nasr, 110/3) ayetinden alınmıştır." şeklindeki hadisi zikretmektedir. İbnü'l-Esîr devamla içinde tevil geçen diğer bir rivayeti zikretmektedir. Rivayete göre Zührî, Urve'ye "seferde namazı tam kılan Hz. Aişe hakkında ne dersin" deyince cevaben Urve "تَأَوَّلْتُ كَمَا تَأَوَّلَ عَثْمَانُ" "Hz. Osman'ın yaptığı gibi tevil ediyor" demiştir. Buradaki Hz. Osman'ın tevilinden maksat kendisinden

³⁶² Reşîd Rıza, I, 21-22.

rivayet edilen Hz. Peygamber'in hacc vaktinde ikamete niyet ederek Mekke'de namazı tam kıldığı rivayeti kaydetmektedir.³⁶³

İbnü'l-Esir'in, tevilin anlamını bu şekilde verdikten sonra bu rivayetleri zikretmesini Müsâid b. Süleyman Tayyar eleştirmekte ve yukarıdaki ifadelere karşı şöyle demektedir:

"Kur'an'ın tevil edilmesi nerede burada. **فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَعِذْهُ** (Nasr, 110/3) ayetini tevil ederek **'سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي'** şeklinde dua etmesi ayeti uyarlaması değil bu emri tatbik etmesi anlamına gelir. Allah Rasulünün sözü kendisinde oldukça sonra oluşan bir manaya nasıl hamledilebilir. İçine düşülen hatalardan bir tanesi şeraitin lafızlarının ve selevin sözlerinin üzerine, sonradan oluşan ıstılahların hakim olmasıdır. Bu yolla da tahrif ve alimler hakkında yanlış kanaatler oluşmaktadır. Lisānu'l-Arab sahibi İbn Manzûr, İbnü'l-Esîr'den nakil yapmaktadır. Çünkü İbnü'l-Esîr'in kitabı İbn Manzûr'un kaynaklarından birisidir. Bundan dolayı bununla ihticac edilemez. Aynı şey Tâcu'l-Arûs için de geçerlidir. O da İbnü'l-Esîr'in ve başkalarının sözlerini nakletmiştir. Bu tür lugatların içine girmiş unsurlardandır. Arabın lugatında bunların aslı yoktur."³⁶⁴

Süleyman Tayyar devamla tevil kelimesi ile ilgili şunları söyler:

"Tevil kelimesinin sonradan kazanmış olduğu anlam sonraki dönem lugatlarda bulunmaktadır. Lisānu'l-Arab'da İbnü'l-Esir'den nakille; Tacu'l-Arus'ta Cem'u'l-Cevâmi', İbn Kemal ve İbnü'l-Cevzî'den nakille "اول" maddesinde bu açıkça görülmektedir. Bu nakiller lafzın medlulünün araştırılması neticesinde değil usulcülerin teville yükledikleri ıstılah anlamlarının zikredilmesinden ibarettir. Tevilin bu anlamının dilcilerin kitabında zikredilmesine aldanılmamalıdır."³⁶⁵ Tevil kelimesinin ıstılah anlamı oluştuğundan sonra İbnü'l-Esir tevilin ıstılah anlamını vermiş ve ardından rivayetleri zikretmiştir. Fakat ıstılah anlam daha sonra oluştuğu için ıstılahî anlamın hadis metinlerine yüklenmesini Süleyman Tayyar usulen hatalı görmüştür.

Örnekte olduğu gibi ıstılahî anlamın esas alınması durumunda bazı muhtemel hatalara da düşülebilir. Örneğin İmran b. Husayn'dan rivayet edilen: "Rasulüllah

³⁶³ İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, I, 192.

³⁶⁴ Müsâid b. Süleyman Tayyar, *Mefhûmu't-Tefsir ve't-Te'vîl ve'l-İstinbat ve't-Tedebbür ve'l-Müfesser*, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm, 2010, s. 54.

³⁶⁵ Tayyar, s. 52.

zamanında temettu' yaptık sonra da bu ayet indi..."³⁶⁶ şeklindeki hadise dayanarak Hz. Peygamber kıran haccı değil temettu' haccı yapmıştır şeklinde yorum yapsa hatalı bir tespitte bulunmuş olur. Çünkü sahabe kıran haccına da temettu' demekte idiler.³⁶⁷ İstılahta ise âfâkî bir müslümanın hac aylarında devamlı bir şekilde Mekke'de olmak şartıyla iki ihramla ailesi ile herahangi bir cinsi teması olmadan önce umre sonra hac yapmak suretiyle yapılan hacca denmektedir.³⁶⁸ Kıran haccı ise tek ihramla önce umre sonra hac yapmaktır.³⁶⁹ Bu ayırım sahabe zamanında mevcut olan bir ayırım değil sonraki devirlerde ortaya çıkan bir ayırımdır. Sadaka kelimesi de nüzuldan sonra terimleşmiş ve Kur'an'daki anlamı daraltılarak kullanılmaktadır. Bu kelime nafile olarak yapılan harcama, zekatın ise vücub ifade eden bir harcama olarak tanımlanmaktadır.³⁷⁰ Fakat Kur'an'da sadaka, zekâtı da kapsar bir şekilde kullanılmaktadır.

Fıkıh kelimesi de Kur'an'daki anlamından oldukça farklılaşarak ıstilah anlamı kazanmıştır. İlk asırda "ahiret yolunu, nefislerin afetlerinin inceliklerini, amelleri ifsad eden şeyleri ve dünyanın bayağılığını bilmek, ahiret nimetlerine gözü dikmek ve kalbi korkunun kaplaması anlamında"³⁷¹ kullanılmakta idi.

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

"Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir gurup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar." (Tevbe, 9/122) ayeti göz önüne alındığında dinde fıkıh sahibi olmanın ikaz etmeyi gerektirdiği ifade edilmektedir. Bu da ilk asır "fıkıh" anlamına çok uygundur. Nitekim müfessir Reşid Rıza: "Mucem sahipleri fıkıh kelimesini şeriatin furularını kapsayan ilim olarak tanımlamışlardır. Bu sonradan oluşturulmuş bir ıstilahtır. Bu yüzden bu anlam ile Kur'an ve Sünnet'te geçen bu kelime tefsir edilemez."³⁷² demektedir.

Kaza lafzı nüzulden sonra terimleşmiş bir kelimedir. İslam fakihleri bu kelimeye bir ibadetin, vaktinin dışında yerine getirilmesi manasını vermişlerdir. Fakat bu

³⁶⁶ Buhârî, *Hacc*, 35.

³⁶⁷ Bâzmûl, s. 68, ayrıca bkz. Nuruddîn b. Abdilhâdî Ebu'l-Hasen es-Senedî, *Haşiyetü's-Senedî ale'n-Nesâî*, mektebetü'l-Matbûatî'l-İslâmiyye, 1986 Halep, V, 151.

³⁶⁸ Tehânevî, I, 506

³⁶⁹ Tehânevî, II, 1313

³⁷⁰ Bâzmûl, s.111.

³⁷¹ Bâzmûl, s.128.

³⁷² Reşid Rıza, IX, 352.

kelimenin anlamı Kur'an ve sünnette böyle değildir. Kaza demek bir ibadetin gerek vaktinde gerekse vaktin dışında tamamlanması demektir. Nitekim "Namaz kılındı mı artık yeryüzüne dağıtınız ve Allah'ın lütfundan nasip arayınız" (Cuma, 62/10) ayetinde "فضى" fiili namazın vaktinde yerine getirilmesinden bahsetmektedir. Fakat sonra fukaha bu kelimeyi terimleştirmiş ve "kaza" lafzını vakti dışında yapmaya, "eda" lafzını da vaktinde yapmaya terim olarak kullanmaya başlamışlardır. Fakat bu ayırım Kur'an'da ve Sünnet'te yapılmamıştır. Nitekim bir hadiste "فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا" yani "vaktine ulaştığınız namazı kılın, geçirdiğinizi de tamamlayın"³⁷³, başka bir rivayette de "فاتموا" yerine "فاقضوا"³⁷⁴ ifadesi vardır. Buradan da kaza fiilinin bir ibadeti vakti dışında yapmak anlamında kullanılmadığını görmekteyiz. İbn Teymiyye bu hadisle alakalı şu izahı yapmaktadır:

İbadetler için iki vakit vardır: 1-) Genel vakit 2-) Özür sahipleri için uyandıklarında veya hatırladıklarında ibadetlerini yapacakları özel vakit. Bu vakit özür sahibi olmayanlar için (ibadet) vakit(i) değildir.³⁷⁵ Dolayısıyla Kur'an ve Sünnet'te ibadet için vakit olarak belirlenmemiş bir vakit içinde ibadeti yerine getirme durumu için herhangi bir kelime yoktur denebilir.

Mihrab kelimesi Kur'an'da geçen fakat anlamı günümüze kadar değişmiş bir kelimedir. Günümüzde bu kelime mescid kible yönünde imamın durduğu bölüme denmektedir. Fakat Kur'an'da bu kelime "bir kişinin insanlardan ve dünya işlerinden uzaklaşıp içinde yalnız kaldığı oda veya yüksek bir yer"³⁷⁶ anlamında kullanılmaktadır. Ulema mihrapta namaz kılma konusunu sert bir dille eleştirmiş ve bunun bir bid'at olduğunu söylemişlerdir. Örneğin İbn Mes'ûd "mihrablar kiliselerindir siz de ehl-i kitaba benzemeyin buralardan uzak durun"³⁷⁷ demiştir. Sahabe ve Tabiûn'dan nakledilen bu konuda hayli fazla rivayet mevcuttur. Hatta Suyûtî tarafından bu konuda yazılmış "اعلام الاريب بحدوث بدعة المحاريب" isimli bir risale mevcuttur.³⁷⁸ Fakat buradan mescidlerde bulunan mihrapların bid'at olduğu şeklinde bir çıkarımda bulunmak kesinlikle yanlış olacaktır.

³⁷³ Buhârî, *Ezân*, 21.

³⁷⁴ Nesâî, *İmamet*, 861.

³⁷⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XII, 106.

³⁷⁶ Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, el-Mektebü'l-islâmî, Beyrut 1404, s. I, 379-380.

³⁷⁷ Heysemî Nûreddîn Ali b. ebî Bekr, *Keşfü'l-estâr an zevâidi'l-Bezzâr ale'l-Kütübi's-sitte*, Tahkîk: Habibu'r-Rahman el-Âzamî, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1399, I, 210

³⁷⁸ Bâzmûl, s.158.

Kelimeler ıstılah anlamı kazandığı gibi bazı fiil ve terkipler de ıstılah anlamı kazanabilmektedir. İstılah anlamı esas alınıp Kur'an yorumlandığında yine hatalı bir anlama olacaktır. Örneğin "لا ينبغي" ifadesine (yapanın cezalandırılmadığı terk edenin mükâfatlandırılmadığı amel) anlamındaki kerahet anlamını verenleri İbnü'l-Kayyim İ'lâmu'l-muvakkî'în'de şöyle eleştirmektedir: "Allah'ın, Rasulü'nün ve ilk dönem alimlerin sözlerinde geçen "لا ينبغي" lafzını sonradan kazandığı ıstılâhî anlama hamleden kişi "الكرامة" lafzını sonradan kazandığı anlama hamledenden daha kötü bir hata yapmıştır. Allah'ın ve Rasulünün sözlerindeki "لا ينبغي" ifadesinin kullanımı daimi surette şer'î olarak sakıncalı ve düşünülmesi mümkün olmayan şeylerde kullanılmaktadır."³⁷⁹

İmam Muhammed mezhebinin görüşü haram olmasına ve elinde delil bulunmasına rağmen mut'a nikâhı hususunda şöyle demektedir: "Mut'a nikâhı mekruh olup yapılması yakışık almaz (لا ينبغي). Hz. Peygamber onu birçok hadiste nehyetmiştir." İmam Muhammed garar içeren satışlardan bahseden hadisleri zikrettikten sonra şöyle demektedir: "Bütün bu satışlar mekruhtur, yakışık almaz (لا ينبغي) Çünkü onlar bize göre garardır. Garar satışını ise Hz. Peygamber nehyetmiştir."³⁸⁰ demektedir. Bu ifadelerinde İmam Muhammed "لا ينبغي" ifadesini Kur'an'daki anlamı ile değil ıstılah anlamını esas alarak kullanmıştır.

"كلمة/Kelime" lafzı Kur'an ve Sünnet'te tam cümle anlamında kullanılmaktadır.

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ

"(Resûlüm!) de ki: Ey ehl-i kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze geliniz"(Âl-i İmrân, 3/64) ayetindeki "كلمة" lafzı da tam cümle anlamındadır.

كلماتان حبيبتان إلي الرحمن، خفيفتان علي اللسان، ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم

Rahman'a sevimli iki söz vardır ki dile kolay fakat mizanda ağırdır. Bunlar sübhânellahi ve bihamdihi ve sübhânellahi'l-azîm'dir.³⁸¹ Fakat nahiv alimleri "kelime" lafzını isim, fiil ve harf olarak isimlendirmişlerdir.³⁸² Onun için Kur'an'daki

³⁷⁹ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'în*, I, 43.

³⁸⁰ Malik b. Enes b. Malik b. Âmir el-Medenî, *Muvatta'u Malik bi rivayeti Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, Tahkîk: Abdulvehhâb Abdullatîf, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Medine, ts., I, 275.

³⁸¹ Buhârî, *Da'avât*, 65; Buhârî, *el-Eymân ve'n-nüzür*, 18; Müslim, *Kitâbü'z-zikr ve'd-duâ*, 2694.

³⁸² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, I, 245-246.

"كلمة/Kelime" lafızlarına nahivcilerin ıstılahındaki anlamı vermek yanlış olacaktır. Ayetin anlamını "ortak bir kelimeye gelin" şeklinde çevirmek yukarıda zikrettiğimiz hadisteki anlamına aykırı olacaktır. Çünkü "سبحان الله وبحمده" ve "سبحان الله العظيم" ifadeleri iki kelime olarak ifade edilirken ıstılah anlamı esas alındığında üçer kelimedenden altı kelime olmaktadır

Gece ve gündüzün günlük kullanımlardaki anlamları ile Kur'an'daki anlamları farklılık arz etmektedir. Örneğin günlük kullanımda gündüz, güneşin doğması ile başlar gece ise fecrin doğmasına kadar veya güneşin doğmasına kadar devam eder.³⁸³ Fakat şer'î kullanımda "Gece/الليل" ve "gündüz/النهار" kelimeleri mutlak olarak kullanıldığında "gündüz/النهار" fecrin doğması ile başlar. İbn Teymiyye bu konu ile ilgili şu bilgileri kaydeder: "Ne Allah'ın keliminde ne de selefin kullanımında gündüzün yarısı ile başlangıcı fecrin doğması olan gündüz kastedilmez. Bu durumda gündüzün yarısı zevalin öncesine tekabül eder. Bundan dolayı sonraki dönem ulema hata yapabilmektedir. Örneğin; ulemanın, nafîle oruç tutan kişinin oruca gündüzün yarısından önce niyet edip edemeyeceği sorulduğunda gündüz ile muradın başlangıcı fecrin doğuşu olan orucun gündüzü zannetmektedir. Buradaki hatanın sebebi mutlak olan gündüz ile orucun gündüzü arasındaki farkı göz önünde bulundurmamasıdır. "Yarı/نصف" ifadesi izafe edilen gündüz güneşin doğmasından itibaren başlarken mutlak gündüz fecrin doğmasından itibaren başlar. Gecenin üçte biri kaldığında meleklerin yeryüzüne indiği yönündeki Hz. Peygamber'den gelen rivayetteki üçtebir/ثلث'e izafe edilen "gece/الليل" ifadesinin "yarı/نصف" ifadesi izafe edilen gündüz cinsinden olduğu görülür. Buradaki gece güneşin doğmasıyla sona eren gecedir. Fukahanın gecenin yarısı veya üçtebiri gibi mutlak kullanımı gündüzün yarısı şeklinde mutlak kullanımı gibidir. Vakitler hesaplanırken de bu şekilde hesaplanır."³⁸⁴ İbn Teymiyye, bütün bu eleştirilerinde vurguladığı nokta Kur'ani kavramlar zaman içerisinde çok sayıda anlam yüklemesine ve anlamsal bozulmaya maruz kaldığıdır. Kelimelerdeki anlam kaymalarının ve orijinal anlamdan uzaklaşmanın daha çok mezhebi ayrışmaların belirginlik kazanması ve her bir mezhebin Kur'an'a kendi görüşünü söyletme çabası olarak görülebilir.

³⁸³ Bâzmûl, s.155, 166.

³⁸⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, V, 470-472.

Kelimelerdeki anlam kaymaları sadece Kur'an metninin özgün anlamına ulaşma konusunda değil hadislerin de anlamlandırılmasında sıkıntı oluşturabilmektedir. Hz. Peygamber'e "İlmin sınırı nedir?" (ما حد العلم) diye sorulan hadisi yorumlarken "had" kelimesinin "bir şeyi diğer şeylerden ayıran özellik" şeklinde anlamlandırılmasını Aliyyu'l-Kârî (v. 1014/1606) eleştirmekte ve "bu hadiste bu kelime ile muradın 'miktar' olduğu açıktır. Çünkü "had" kelimesinin "tanım" anlamı sonradan kazandığı anlamdır."³⁸⁵ demektedir. İbrahim en-Nehaî (v. 96/714)'den gelen "التَّكْبِيرُ جَزْمٌ ، وَالسَّلَامُ" "جزم" hadisini Muhib et-Taberî (694/1394) "tekbir ve selamda irab yapılmaz sonu sakın (cezimli) okunur" şeklinde açıklamıştır. İbn Hacer ise bunu eleştirmiş ve "Arabın lughatında "جزم" kelimesinin irab anlamı sonradan oluşmuş anlamdır. Bu kelimenin anlamı hızlandırmadır. Nasıl olur da nebevi kelamın sözüne bu anlam yüklenir."³⁸⁶ ifadelerini kullanmıştır. Ayrıca Suyûtî'ye sorulunca ilk dönemde bu anlam yoktur demiştir.³⁸⁷

Bir başka örnek "necis" kelimesini verebiliriz. Makbilî (1108/1697) Tevbe 9/28. ayette geçen "إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ" ayetinden istidlâl ederek müşriklerin necis olduğu sonucuna varmaktadır. Halbuki "necis" kelimesi kötü anlamındadır. Mesela "الاعمال السيئة" ibaresinde geçen "necis" kelimesi lughat anlamında kullanılmış ve kötü anlamındadır. Fakat "والخمر نجس" ifadesindeki necis ise ıstılah anlamında necistir. Yani namaz kılan kişinin elbisesinde veya namaz kılacağı yerde bulunması halinde namazın sahih olmasına engel olan necisliktir. Şevkânî Makbili'yi eleştirmekte ve bu hatalı yorumun sebebini "نَجَسٌ" kelimesinin burada lughat anlamında kullanıldığı halde ıstılah anlamını esas almak olduğunu vurgulamaktadır.³⁸⁸

Aynı tür bir yanlış anlama tazir cezası konusunda kullanılan had kelimesi ile ilgilidir. Tazir cezasının kaç celde olması gerektiği konusunda ihtilaf vardır. Tazirin en fazla 10 celde olması gerektiğini savunan görüş "لا يجلد فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود" ³⁸⁹ hadisini delil getirmektedir. Bunun üzerinde bir miktarın ise haram olduğu bunun

³⁸⁵ Molla Aliyyü'l-Kârî, *Murkâtü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbîḥ*, (Tahkik: Cemâl Aytânî), Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, II, 180.

³⁸⁶ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî, *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, III, 501.

³⁸⁷ Vizâratü'l-evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, *el-Mevsuatül fikhiyye el-Küveytiyye*, Dâru's-selâsil, Kuveyt, 1983, II, 367.

³⁸⁸ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr, İdâratü't-tabâati'l-münîriyye*, Kâhire, ts., I, 25.

³⁸⁹ Buhârî, Ta'zîr, 1; Ebû Dâvûd, Hudûd, 39.

delilinin de *وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ* ayeti olduğunu savunmaktadırlar. Bu hadis burada Allah'ın "حُدُودَ اللَّهِ" ile muradının kendi hakkı için haram kıldığı hudud olduğu doğrultusunda anlaşılmıştır. Fakat takdir edilmiş cezaların "had" olarak adlandırılması sonradan oluşmuş bir ıstılahtır. Bu ayetteki "حُدُودَ اللَّهِ" kavramı üzerine bu anlam yüklenemez.³⁹⁰

"الخيرة" (el-Kasas, 28/68) ayetinde geçen *وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ* kelimesine "الارادة" anlamı verenleri İbn Kayyim eleştirmektedir. Hatalı anlamalarına sebep olarak da "الخيرة" kelimesinin ıstılah anlamını esas almalarını gösteren İbnü'l-Kayyim "Burada ihtiyar, -Allah ihtiyar (irade) ile edip eyler diyen kelamcıların dediği gibi- irade anlamındadır diyen bu ayeti anlamamıştır. Bu ıstılah sonradan oluşmuştur. bu anlam Allah kelamının üzerine hamledilmez. İhtiyar lafzı Kur'an'da lugat anlamına uygun olarak kullanılmıştır. Lugatta bu kelimenin anlamı bir şeyi başka bir şeye tercih etme anlamındadır. Böyle olunca mutlak iradeden daha hususi bir anlamı vardır."³⁹¹ demektedir.

Bu ayeti mezhebi saiklerle açıklama kelimenin ıstılah anlamını esas alıp yorumlamanın yanı sıra nahiv kaidelerini o doğrultuda işletilmesini beraberinde getirmiştir. Nitekim Mutezile bu ayeti salah-aslah anlayışı doğrultusunda değerlendirmiş ve ayete "Allah kullarının yararına olacak şeyleri tercih eder." şeklinde bir anlam vermiş iken, Ehl-i sünnet, Allah'ın dilediğini seçeceğini, kulların, Allah'ın seçimine herhangi bir etkide bulunmasının söz konusu olamayacağını ifade etmişlerdir. Buna bağlı olarak Mutezile ayetteki "ma" yı "الذي" yani ism-i mevsul olarak değerlendirmişken, Ehl-i sünnet, "ma" yı nâfiye olarak algılamış ve "ma kane lehumu'l-hıyerah" cümlesini müstakil bir cümle kabul etmişlerdir. Halbuki ayetin sebep-i nüzul rivayeti incelendiğinde "لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرِيبَيْنِ عَظِيمٍ" "Keşke Kur'an iki şehirden olan büyük bir adama indirilseydi" (Zuhruf, 43/31) şeklinde Mekkeli müşriklerin Peygamberimizin peygamber olarak seçilmesine itirazlarına bir cevap vardır. Dolayısıyla bu ayette Allah Teala, kimi peygamber seçeceği noktasında tek yetki

³⁹⁰ <http://www.alifta.com/Fatawa/FatawaDetails.aspx?language=ar&View=Page&PageID=10091&PageNo=1&BookID=2>

³⁹¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr, *Şifâu'l-Alîl fî Mesâilî'l-Kadâ' ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl*, Beyrut 1978, I, 32.

sahibinin kendisi olduğunu, bu seçimde kendi iradesi dışında hiçbir şeyi esas almayacağını ifade etmektedir.³⁹²

Kavâidü't-tefsîr isimli eserin müellifi Hâlid b. Sebt de bazı kelimelerin günümüzde kullandığımız dildeki anlamının esas alınması durumunda yanlışlığın olabileceğini ifade etmekte ve "Zerra/الذرة" kelimesini örnek vermektedir. Bu kelimenin lügatta "küçük karınca" anlamındadır.³⁹³ Müellif bu kelimenin atom diye yorumlamasını doğru bulmamaktadır.³⁹⁴

Dinen kutsal kabul edilen yerlerin de ıstılah anlamlarının esas alınması yanlış yorumlara sebep olmaktadır. Örneğin "Mescid-i Aksa" kavramının şu an mescit olarak bilinen mekana verilmesi sonradan oluşmuş bir kavramdır. Kur'an'da ise Kudüs'teki Harem-i Şerîf duvarlarının arasındaki yere denmektedir. Şu anda ise kubbetü's-sahra, mescid ve birçok bina vardır.³⁹⁵ İbn Teymiyye bu konu ile alakalı şu uyarıyı yapmaktadır: "Kabe lafzı asıl olarak Kabe yapısının ismidir. Sonra Kur'an bu kelimeyi kabe çevresi için de kullanmıştır. Örneğin Maide 5/95'te "هديا بالغ الكعبة" "*Kabe'ye ulaştırılacak bir kurbanlık olmak üzere*" ifadesinde bu tür bir anlam değişmesi vardır. Mescid-i Haram lafzı da hem mescidi hem de haram bölge olan mescid çevresini ifade etmektedir."³⁹⁶

Kur'an'da geçen ve Hz. İbrahim'in mantıksal çerçevede rabbinin kim olduğunu bulma çabası olarak özetlenebilecek pasaj içerisinde geçen "Felemmâ efele/أفلما" ifadesini "kaybolmak" değil de "hareket" olarak anlamlandıran dolayısıyla da hareket ediyor olmasından da ayın rab olması yönünde yorum yapanları eleştiren İbn Kayyim (751/1350) bu yorumun batıl olduğu düşüncesindedir. Kur'an'ın nazil olduğu dilde "أفل" kelimesinin hareket anlamına geldiği bir kullanımın olmadığını ifade eden İbn Kayyim aynı şekilde "el-ehad" kelimesini "kendisinden bir şeyin ayrılması kesinlikle söz konusu olmayan şey" olarak yorumlayıp "Allah eğer arşın üzerinde olmuş olsaydı ehad olmazdı." şeklinde gereklendirenleri sert bir şekilde eleştirmektedir. Burada değinmek istediğimiz nokta mezhepler arası Kelam ilmine ait tartışmalara girmek değildir. Burada konumuzla alakalı olan nokta İbn Kayyim'in eleştirisine gerekçe olarak sunduğu "Oysa

³⁹² Bkz. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, III, 177; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXV, 11.

³⁹³ Halil b. Ahmed, VIII, 175; Cevherî, 2, 226; İbn Manzûr, IV, 303.

³⁹⁴ Sebt, I, 231.

³⁹⁵ Sâlih er-Rakb, *el-Heykelü'l-Yehûdî*, Merkezü'n-nûr li'd-dirâsâti ve'l-ebhâs, Gazze, 2002, s. 98.

³⁹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIX, 247.

'ehad' kelimesinin bu anlama geldiğini ne Araplardan ne de dil ehlinde biri bilmektedir. Arapların dilinde bu kelimenin bu anlamda kullanıldığı tek bir yer bile mevcut değildir. Bu, Cehmiyye, felsefe, Mutezile ve onlara uyanların bir kullanımıdır.³⁹⁷ ifadeleridir. Çünkü Arapların bilmedikleri daha doğrusu nüzul ortamında sahip olmadıkları anlamları "أفل" ve "أحد" kelimelerine yüklemeleridir.

Kur'an'daki kelimelerin anlamları tespit edilirken mümkün mertebe mezhepsel ihtilaf ve tartışmalardan etkilenmemiş kaynaklardan faydalanmak bir zaruret arz etmektedir. Bundan dolayı da başvurulacak kaynaklar h. IV. asrın ötesine geçmemelidir. Çünkü ilk üç ve dördüncü yüzyıldaki kaynakların müellifleri belli bir mezhebe aidiyet içerisinde olsa da, herhangi bir ayrışmanın içerisinde olmadıkları söylenebilir.³⁹⁸

Kur'an'ın, yerel unsurlar göz önünde bulundurulmak suretiyle tefsirinin yapılması ve nüzul ortamındaki anlamı yakalamanın öneminden bahsettikten sonra nüzulden sonra ortaya çıkan birtakım bilgi ve bilimsel verileri esas alarak tefsir yapma konusu konumuzla yakından ilgilidir. Çünkü nihayetinde Bilimsel tefsir yaparken de lafızlara nüzul sonrası kazandıkları anlamlar yüklenmektedir. Burada bilimsel tefsiri ayrıntılı bir şekilde inceleme niyetinde değiliz. Fakat bilimsel tefsire karşı geliştirilen metodolojik tutum konumuz açısından oldukça önemlidir.

Kur'an bir bilim kitabı olmamakla birlikte bilimsel kanunları içeren bir kitaptır. Bu yüzden alimler Kur'an'ın ilimle ilgili ayetlerini tefsir etme hususunda gayret göstermişlerdir. Bunları yaparken lafızların ve Kur'anî bütünlüğün kabul edemeyeceği bazı neticelere ulaştıkları ve yorumu yordukları da görülmektedir. Bilimsel tefsir için müfessirler farklı görüş belirtmişlerdir. Bilimsel tefsirin bizim konumuzla alakalı olan yönü bu tür bir tefsir metodunun mümkün olmadığını savunanların bilimsel tefsire dil ve belagat yönünden getirdikleri eleştirilerin, kelimelere ıstılah anlamı verilmek suretiyle yapılan bir yoruma yapılan eleştirilerle aynı paralelde olmasıdır. Bilimsel tefsirin, Kur'an'ı yorumlamak için doğru bir metodoloji olmadığını savunanlar birçok gerekçe sunmuşlardır. Fakat biz konumuz gereği bu konuyu sadece yerel unsurların

³⁹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed, *es-Savaikü'l-mürsele ale'l-cehmiyye ve'l-muattile*, Tahkik: Ali b. Muhammed ed-Dahil, Daru'l-Asıme, Riyad 1418/1998, I, 189-191.

³⁹⁸ Mehmet Emin Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname XV*, 2008/2, (123-146), s. 131.

gözardı edilmesi ve tarih içerisinde var olmuş bir metnin kelimelerine sonraki asırlarda kazandığı anlamı esas alarak yorumlamanın ilmi değeri çerçevesinde ele alacağız.

Bilimsel tefsirin kabul edilmemesinde en önemli etken Kur'an'ı yorumlama esnasında kelimelere sonradan oluşma anlamları nüzul ortamında bu anlamlara sahipmişcesine yüklemeleridir. Fakat hakikatte bilimsel verilerle elde edilen her anlam neticede ıstılah anlamı da olmaktadır. İstılah anlamının esas alınması durumunda yorumda hataya düşme sebeplerinde bir tanesi olduğunu ve tefsir kaidelerine aykırı olduğunu daha önceki bölümlerde ifade etmiştik.

Kur'an metnini modern bilimin ışığında yorumlama girişimi Kur'an ve bilimin birbirinden farklı tabiatlara sahip olduklarından dolayı uygun düşmemektedir. Çünkü Kur'an mutlak hakikati getirdiği ve değişmez olma özelliğinden ve bilimin de hali hazırda gelişmeye ve değişmeye her zaman açık kapı bırakmasından dolayı teorik olarak mümkün değildir. Ayrıca bilimsel bir veriyi baz alarak Kur'an metnine yönelmek dilsel açıdan da uygun olmayacaktır. Çünkü Kur'an belli bir zaman ve mekan özelinde inmiş ve söz konusu dönemin dilini kullanmıştır. Kullandığı bu dilin kelimelerine yani anlam yüklemiş fakat bu yeni anlamlar tarihsel gerçeklikten tamamen de kopuk değildir. Bilimsel gayretler sonucu elde edilen ve kesinleşme imkanı da olmayan anlamlar da değişime açık olacaktır. Bunun yanında yeni anlam nüzul dönemi anlamına oldukça uzak olacaktır. Dilsel açıdan mümkün olmayan bilimsel tefsir Kur'an metninin ilk muhatapları dikkate alındığında retorik açısından da uygun olmayacaktır. Çünkü o güne ait olmayan bir anlamı Kur'an kelimelerine yüklemek ve bu anlamın doğru anlam olduğunu iddia etmek Kur'an'ın, mesajını muhatabına tam olarak aktaramadığı iddiasını da içerecektir.³⁹⁹

Muhammed Huseyn ez-Zehebî, selefi Şâtıbî'nin ilmî tefsirle ilgili eleştirel görüşlerini aktardıktan sonra, Şâtıbî'nin konunun başında ifade ettiğimiz delillerini aynı şekilde kullanarak, Peygamber döneminde öyle bir yorumlama tarzına gidilmediğini, Arapların bunu bilmediğini ve bu yaklaşımın yorum sınırlarını zorlamanın ötesine geçemeyeceğini belirtmektedir.⁴⁰⁰ Bilimsel yorumlamanın önemli temsilcilerinden ve

³⁹⁹ Ayrıca bkz. Şehmus Demir, "Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları*, 2, Özkan Matbaacılık İvedik, Haziran 2010, İstanbul, (401-424), s. 415-416.

⁴⁰⁰ ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Kahire 1381, II,558.

savunucularından biri olan ve *et-Tefsîru'l-ilmî li'l-Âyâtî'l-Kevniyye fi'l-Kur'an* adlı eserin müellifi olan Hanefî Ahmed bile Cevherî'yi yaptığı kapsamlı çalışmadan dolayı takdir etmekle birlikte, onun bazen yorum sınırlarını aştığını⁴⁰¹ ifade etmiştir. Hatta Cevherî tefsirine yapılan eleştirilerden dolayı Suudi Arabistan hükümeti eserin ülke sınırları dahilinde bulundurulmasını yasaklamıştır.⁴⁰² Bilimsel tefsire değindikten sonra Kur'an kelimelerinin anlamlarını tesbit etmek için sıklıkla başvurduğumuz mucemlerden faydalanırken nelere dikkat edeceğimiz konusuna değinmek istiyoruz.

1.2.4. Mucemlerden Faydalanırken Sözlük ve İstılah Anlamı Konusunda Dikkat Edilecek Hususlar

Mucemleri genel olarak ele aldığımızda onların da dini alanda kelimelerin anlam değişimine paralel olarak mucemlerin telif edilme amaçları, metodları ve içerikleri değişmektedir. Kur'an'ın anlaşılması ve Kur'an'daki kelimelere anlam verme konusunda sıklıkla müracaat edilen mucemlerin özellikle telif edilme sebebi ve telif edildiği dönem büyük önem arz etmektedir. Çünkü yukarıda zikrettiğimiz meal ve tefsir hataları mucemlerde verilen her bir anlamı sanki Kur'an'daki her kelime için geçerli imiş gibi kullanmak bu anlamda bizi telafisi zor hatalara düşürebilmektedir. Bunun için mucemlerin genel anlamda tarihi serüvenini ortaya koymak bizim için oldukça önemlidir. Her bir mucem için özel başlık açıp ayrıntılı bilgiler tezimizin kapsamını aşacağı için tarihi sürecine ana hatlarıyla değinmekle yetiniyoruz.

Bu konu ile alakalı Arap dili ve edebiyatı ile oldukça yakından ilgili İbrahim Enis'in ifadelerine yer vermek istiyoruz:

"Mucemleri telif edenler ilk iş olarak Cahiliye ve İslami dönemlere ait metinleri ele almışlardır. Bu metinlerden çıkardıkları lafızları eserin içinde açıklamışlar veya da eserlerin sonuna yazarak açıklamışlardır. Bu metinlerin hacimlerinin artması ile birlikte bu eserlerin içinde veya sonunda açıklamak zor olmaya başlamıştır. Bundan sonra bu metinlerin anahtar kelimelerini bir sınıflamaya gitmeleri kendilerine daha uygun gelmiştir. Fakat bu sınıflama sırasında kelimeyi verilen anlama götüren şahidi zikretme konusunda çoğu zaman ihmalkâr davranmışlardır. Fakat giderek artan bu kelime yığınlarından dolayı dilciler kendilerini düzensiz şekilde duran adeta kelimeler denizi

⁴⁰¹ Hanefî Ahmed, *et-Tefsîru'l-ilmî li'l-Âyâtî'l-Kevniyye fi'l-Kur'an*, Dâru'l-Maârif, Mısır ts., s. 7.

⁴⁰² ez-Zehebi, II, 557.

önünde bulmuşlardır. Bundan dolayı birçok cilt kitabı tek bir kitaba sığdırmak için edebi metinlerden ve şiirlerden çok azını zikrederek özetlemeye çalıştılar. Firuzabadî'nin yaptığı gibi daha fazla kelimeyi toplamak gayesiyle lafızları şâhidsiz bir şekilde bir araya getirmekle yetinenler de olmuştur.⁴⁰³

Lugatların müellifleri eserlerinde kelimeleri bir araya getirirken birbirlerinden nakilde bulunmuşlar ve birbirlerini etkilemişlerdir. Bunun yanında sonraki dönemde gelenler de mucemlerin gelişme sürecine ivme kazandırma konusunda yetersiz kalmışlar ve tertib ve tasnifte es-Sıhah'ın metodunda takılmışlardır. Bu kişilerden lafızların tarihini ve nesilden nesle gelişimini araştırmaya yönelen veya muhaddislerin mucemlerde yaptıkları gibi lafızların tarihine veya lafzın iştikakına yönelme çabası olmamıştır. Aynı şekilde bu mucem sahiplerinden bizlere lafızların belağı yönünü veya lafızların kullanım alanları konusunda rehberlik eden de bulunmamaktadır. Bu konuda bir çalışma yapılması gereğinden bahseden en meşhur çalışmalardan biri müsteşriklerden Prof. Phisher bir raporunda kadim mucemlerin kusurlarından bahsetmiştir. Bunlardan bazıları eski mucemlerin lafızların delaletlerinin açıklanmasında çelişkili durumların olduğu, bu açıklamalarda yeterince dakîk olmadığı aynı şekilde dilcilerin metinlerin anlaşılmasında hataya düşürecek şekilde ihtilaf içinde olduklarını ifade etmektedir. Sözlerine ilave olarak Phisher kadim mucemlerin kelimenin tarihi süreçte kullanımını ve semantik gelişimini ihmal ettiğini, ihticac asrının bittiği hicri III. yüzyıla kadar şairlerin ve yazarların söz konusu kelimenin ilk kullanımını ve son kullanımını kaydetmediklerini ifade etmektedir.⁴⁰⁴

Kelimelerin delaletlerinin belirlenmesinde oldukça titiz davranmak ve kelimelerin birbirlerinden farklı dallara ayrılmasına göre kronolojik bir düzen içinde kelimenin çeşitli delaletlerinin sunulması gerekmektedir. Çünkü zaman içerisinde genel delalet özel delalete, hissî (somut) ve mücerret (soyut) delalete doğru gelişebilmektedir. Sonraki dönemde gelen mucem sahiplerinin, çalışmalarını önceki dönem çalışmaların üzerine inşa ettiğini görmekteyiz. Bunların üzerine yaptıkları kelime veya madde ziyadelerinin ya bir istisna metinde tesadüfen bulmak ya da bazı irablardan duymak suretiyle olmuştur. Bundan dolayı lafızların manalarının açıklanmasında mucemler neredeyse ittifak halindedirler. Buna örnek olarak "الرعاف" ve "الراعف" kelimeleri

⁴⁰³ İbrahim Enîs, *Delâletü'l-elfâz*, Mektebetü enculî el-masriyye, Kahire 1963, s. 221-242.

⁴⁰⁴ Enîs, *Delâletü'l-elfâz*, s. 243-244.

verilebilir. İbrahim Enîs bu araştırmasında şu sonuca varmaktadır: "İncelenen mucemlerde açık bir benzerlik vardır. Mucem sahiplerinin hepsine göre "الرعاف" kelimesi يسيل من الدم يخرج من الانف/ burundan çıkan kan şeklinde tarif ederken hiç birisi من الفرس يتقدم الخيل" burundan akan kan dememişlerdir. "الرعاف" kelimesinde de "الفرس يتقدم الخيل" şeklinde tarif ederlerken örneğin "يسبقها" dememişlerdir. İbrahim Enis devamlı "Kadim mucemlere müracaat ettiğimizde lafızların delaleti ve gelişimini fazla bulamamaktayız. Lafızların delaletlerini araştıran araştırmacıya Arap edebiyatının kadim metinlerine müracaat etmesi ve onlarla yolunu tayin etmesi ve onun ışığında delaletlerini etüt etmesi gerekmektedir." demektedir.⁴⁰⁵

Söz konusu Kur'an metni içindeki kelimelerin anlamlarının belirlenmesi olunca Hz. Peygamber, Kur'an'ı okuduğunda etrafındakiler okunanlardan ne anladığı ve o zamanın insanının Kur'an'daki kelimelere hangi anlamı yüklediği konusu bu bağlamda dikkatle irdelenmelidir. Bu anlamları tesbit edebilmemize yardımcı olacak mucemlerden en iyilerinden olan İbn Manzur'un Lisānu'l-Arab'ı bile, kronolojik olarak birbirine uygunluk arz etmeyen bilgilerin bir araya getirilmesi ile yazılmış bir eser olma noktasında eleştirilmektedir.⁴⁰⁶ Çünkü zaman itibarıyla birbirine uygunluk arz etmeyen bilgileri, herhangi bir sistematığe riayet etmeksizin bir araya getirmektedir. Bu itibarla Lisānu'l-Arab'da birbirlerinden farklı devirlerde yaşamış olan kimselerin metinleri yan yana getirilebilmekte olduğu gibi, değişik asırlarda ortaya çıkmış anlamlar da bu ayrıma işaret edilmeksizin bir arada verilebilmektedir. Örneğin hicri IV. yüzyılın başlarında yaşamış olan İbn Düreyd (v. 321/933) ile, hicri yedinci asrın başlarında yaşamış olan İbnü'l-Esir'in (v. 606/1210) aralarındaki uzun zaman farkı dikkate alınmadan bir kelimenin anlamları hakkındaki sözleri yan yana zikredilebilmektedir. Böylece kelimelerin dördüncü asra ait anlamları ile yedinci asra ait anlamları birbirlerine karışmaktadır.⁴⁰⁷

Firuzabadi'nin *el-Kamûsu'l-Muhit* adlı lügatinde birbirinden ayrı ve hatta zıt költürlere ait bilgiler bir araya getirilmektedir. Aklî felsefi bilgilerden, ameli tıbbî bilgilere, lügavî edebi bilgilerden, itikadi bilgilere kadar çok geniş ve çok farklı

⁴⁰⁵ Daha geniş bilgi için bkz. Enîs, *Delâletü'l-elfâz*, s. 221-242.

⁴⁰⁶ Emin, el-Hulî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, (Çev.: Mevlüt Güngör), Kur'an Kitaplığı, Ankara 2001, s. 94.

⁴⁰⁷ Emin el-Hulî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 85.

konulara ait bilgiler, herhangi bir sistem gözetilmeksizin bir arada verilebilmektedir.⁴⁰⁸ İbn Manzur, Kur'an'daki "haleka" fiilinin anlamını verirken, hicri 458'de vefat etmiş olan İbnü's-Sîde'nin haleka fiilinin yoktan yaratma anlamında olduğunu ifade eden görüşüne yer verebilmekte ve bu tanımı, nüzulü beş asır önce tamamlanmış olan Kur'an'ın bu kavramına iliştiirebilmektedir. İkinci bölümde değineceğimiz üzere "haleka" fiilinin yoktan yaratma anlamını kazanması meselesi, Kur'an'ın nüzulünden çok sonra ortaya çıkmış bir takım kelim mezheplerinin tartışmaları sonucu vuku bulmuştur.⁴⁰⁹

Mucemlerin ıstılâhî anlamlarla lugavi anlamları birbirinden ayırmadan zikredildiği hususunu Emîn el-Hûlî değerlendirmektedir. Bunun da Kur'an'ın yanlış yorumlanmasına sebep olacağını ifade etmektedir. Tabi bu eleştiri dolayısıyla mucemlere itimat etmemek gerekir gibi bir sonuca da gitmek istemiyoruz. Sadece ıstilah olan kelimeleri ayırt etmek ve bunların anlamlarını verirken dikkat etmek gerektiğini ifade etmek istiyoruz. Nitekim Cevherî'nin *es-Sihah fi'l-luğa* isimli eserine Firuzâbâdî tarafından bazı tenkitler olmuştur. Fakat yine bazı âlimlerimiz tarafından bu eleştirilere ilmi düzeyde cevap da verilmiştir.

Üveys b. Muhammed el-Veysî (v. 1037/1628) Firuzâbâdî (v. 817/1415)'nin Cevherî (v. 400/1009)'ye yönelttiği eleştirilere cevap vermektedir. Örneğin Firuzâbâdî'nin hadis ıstilahına dayanarak Cevherî'yi yanlış yapmakla itham ettiği bir konu da onun hadis kelimesini kullanımıyla ilgilidir. Cevherî bazı kelimelerin izahı için "وفي الحديث" "hadiste/haberde geçtiği üzere" ifadesiyle başlayarak örnekler vermektedir. Firuzabadi, "الرقوء" kelimesi açıklanırken verilen "وفي الحديث: لاتسبوا الإبل فإن فيها رقوء الدم" "Develere sövmeyiniz, zira onlar kısasa bedel olan diyet için verilir"⁴¹⁰ ve "قصر" maddesindeki "وفي الحديث: الطويلة قد تقصر والقصيرة قد تطيل" "Uzun boylu kadın, kısa boylu çocuk ve kısa boylu kadın, uzun boylu çocuk doğurabilir"⁴¹¹ örneklerinde Cevherî'yi hatalı bulmakta ve bu sözlerin hadis olmadığını belirtmektedir. Veysi, bu itirazların yersiz olduğunu, çünkü Cevherî'nin "hadiste/haberde" ifadesiyle her zaman Hz.

⁴⁰⁸ Emin el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 86.

⁴⁰⁹ Mustafa Ünver, "Sinokronik Semantik Ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'an Terminolojisi Oluşturmaya Doğru", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1998, (157-181), s. 166.

⁴¹⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, II, 58; Fîrûzâbadî, Meccduddin b. Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2005, s. 42.

⁴¹¹ Cevherî, *es-Sihâh*, III, 359; Firuzâbâdî, *el-Kâmus*, s. 463.

Muhammed'in (s.a.v) sözünü kastetmeyip bazen hadis-i şerifleri bazen de büyüklerin sözlerini ve halk arasında yaygın olan meselleri kastettiğini belirtmektedir.⁴¹²

Bu arzettiğimiz bilgilerden mucem sahiplerini özensiz davranmakla itham etme niyetinde değiliz. Kanaatimizce mucem sahipleri o günün şartlarında yapılması gerekeni yapmışlar ve kelimelerin medlullerini kayıt altına almışlardır. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus mucemleri kullanırken ulaşılan anlamların nüzul dönemine uygun anlam olup olmadığına dikkat etmektir.

1.3. DEĞERLENDİRME

Mucize bir kelimeler olan Kur'an bozulmuş bir dini ıslah etmenin yanında yeni bir düşünce, medeniyet ve hayat felsefesi kurmayı hedeflemiştir. Bunu yaparken mevcut dili kullanarak mevcut kültür ve gelenekler üzerinden mesajını iletip değişiklik yapmayı uygun görmüştür. Kur'an asıl yapmak istediği değişiklikleri kelimelere yüklediği anlamlarla yapmıştır. Arapların bildikleri ve genel dile ait kelimelere gerek şerî anlam yükleyerek gerek anlamlarını daraltıp genişleterek gerek yeni kelime ve terkipler üreterek gerekse de bazı kelimeleri yok ederek bu değişimi gerçekleştirmiştir. İşte kelimelerde yaptığı bu değişikliklerle Kur'an Cahiliyenin kodlarıyla oynamış, onu değişime açık hale getirmiş ve tartışmaya açmıştır. Kelimelerin medlullerindeki değişiklikler Cahiliyenin hayat görüşünün kelimeleri arasındaki Kur'an'ın onaylamadığı anlam bağlarını hedef almıştır denebilir.

Kur'an hedeflediği değişikliği yaparken önem sırasına göre değişiklikler yapmıştır. Cahiliyede gördüğü en önemli problem şirk olduğu için Allah lafzının yanlış algılardan arındırılması için Allah lafzını yanlış yakıştırmalardan tenzih yolunu uygun görmüştür. Aynı şekilde "melek" lafzını da müşriklerin yükledikleri Allah'ın kızları gibi özelliklerden arındırılmış fakat lafzı olduğu gibi bırakmıştır. Bunun yanında daha ilk Peygambere dayanan İslam dininin yeni formu ile ortaya koyarken Arapların günlük dilde kullandıkları kelimeleri yeni din formatına uygun biçimde sözlük anlamlarıyla bağlarını tamamen koparmadan yeni anlam alanlarına aktarmıştır. Bu sayede hem Araplar yabancı bir kelime duymamış oluyorlar bir taraftan kelimenin yeni anlamını yeni sistemdeki yerine yerleştirme çabasına ister istemez giriyorlardı. Burada inanan

412 Sedat Şensoy, *Veysi (Üveys b. Muhammed el-Alaşehri) ve Eseri Merace'l-bahreyn'in Tahkiki*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1995, s. 34, 199.

inanmayan herkes değişim sürecine dâhil oluyordu. Yeri geldiğinde de Kur'an getirdiği yeni sisteme aykırı gördüğü kelimeleri herhangi bir tereddüt göstermeden, tanımadığını belirtmekten geri durmamıştır.

Kelimelerin dinamik bir yapıya sahip olduğu genel anlamda kabul edilen bir olgudur. Bundan dolayı kelimelerin anlam değişmelerine uğraması zamanla her insan topluluğunda rastlanan bir durumdur. Fakat olumlu veya olumsuz anlamda toplumda değişiklik yapma, yeni bir medeniyet kurma, bir medeniyetin değerlerini itibarsızlaştırma veya yok etme, yeni değer yargıları üretme ve her konuda yenilenmeye gitmeyi hedefleyen iradenin ilk yapması gereken dilde kullanılan kelimelerin medlullerinde değişime gitmesi, bazı kelimeleri unutturması ve yeni kelimeler ve tabirler üretmesi olacaktır. Kur'an da hedefini gerçekleştirmek için bu yöntemi benimsemiş ve bu konuda başarılı olmuştur.

Kur'an yaptığı bu değişikliklerle kullandığı kelimelerin anlamları itibariyle Cahiliye döneminin dilinden az da olsa farklı bir metin olarak ortaya çıkmıştır. Kur'an'ın, anlamında değişiklik yapmadan kullandığı kelimelerin anlamlandırılmasında Cahiliye dönemine ait şiir ve nesir gibi edebi malzemeler bizim için en önemli kaynaklardır. Buradan elde edilen kelimelerin anlamlarına dair veriler bizi doğru bir anlama yönlendirecektir. Fakat şer'î anlam yüklenen kelimelerin anlamlandırılmasında aynı durum söz konusu değildir. Şer'î anlamın belirlenmesinde Cahiliye dönemi kaynakları ancak genel dilden şer'i alana geçişteki ilk anlamı belirlemeye yardımcı olur. Bu ilk anlam bizim çok önemli olmakla beraber asıl anlamı tesbit için Kur'an bütünlüğüne, hadislere ve şeriatın vaz' edildiği örfü bilmeye ihtiyaç duyulacaktır. Çünkü yeni yüklenen anlam yeni anlam alanı içinde oluşmuştur. Anlamının tesbiti de ancak yeni oluşan sistemin analizinden sonra tesbit edilebilir.

Kur'an'ın nüzulünden sonra gerek Kur'an tarafından anlamları değiştirilen kelimeler gerekse de Cahiliyedeki anlamında kullanılan kelimeler farklı ilmi disiplinlerde ıstılah anlamı yüklenerek kullanılmaya başlamıştır. Bu kullanımlar yaygınlaşmış, o kadar ki ilk anlamı yani Kur'an'daki anlamı geri planda kalır olmuştur. Bu farklılaşma Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde başlamıştır. Çünkü dinin temel kaynakları tamamlandıktan sonra yeni problemlere çözüm bulacak, eleştirilere sistemli cevap verecek, sonraki nesillere gelenek olarak bırakılacak gelişmeye açık ve

ilmi kıstaslara uygun sistemler kurma ihtiyacı kendisini göstermiştir. Daha çok Kur'an kelimelerinin kullanılarak kurulan bu ilmi disiplinler ıstılah olarak kullandıkları kelimeleri Kur'an'dakinden tamamen farklı olmasa da aynı anlam alanlarında da kullanmamışlardır. Dolayısıyla ıstılah anlamının esas alınıp yapılacak bir Kur'an yorumun tamamen yanlış olmamakla beraber nüzul döneminin bazı ayrıntılarını gölgede bırakacak ve bizi doğru anlamdan az da olsa uzaklaştıracaktır. Çünkü Allah tarafından kurgulanıp inzal edilen bir metin insan tarafından kurulmuş bilimsel bir kurgunun öğeleri ile anlamlandırılma durumunda kalacaktır. Bizi bu konuda en çok yanıltan nokta bir kelimenin anlamını öğrenmek için başvurduğumuz mucemlerin nüzul sonrasında, kelimelerin anlamlarının kronolojiye dikkat edilmeksizin ve lugat-şer'î-ıstılahi anlam gibi herhangi ayrıma tabi tutulmaksızın telif edilmeleridir. Bunun için mucemlerden faydalanırken mucemlerin telif edilme yıllarına göre bir sıra izlenerek araştırılan kelimenin ıstılah anlamından arındırılıp nüzul dönemi anlamı yakalanmalıdır.

Şimdi de Kur'an kelimelerinin nüzul dönemini izleyen asırlarda yeni ilahi kitap ve yeni şeriat çerçevesinde "insan" unsurunun en önemli aktivitesi olan ilmi faaliyetlerde Kur'an kelimelerinin kullanımı konusuna değineceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

İSTİLAHLAŞAN KUR'AN KELİMELERİ ve İSLAMİ İLİMLERE GÖRE KULLANIMLARI

Kur'an kelimelerinin anlam dünyasını ve Cahiliye ile olan ilişkilerini ortaya koyduktan sonra nüzul sonrası dönemde Kur'an'da şer'î anlamdan ıstılah anlamına geçen ve anlam alanları değişmiş olan kelimelere değinmek istiyoruz. Hiçbir kelime diğer kelimelerden ve içinde bulunduğu dilsel sistemden bağımsız bir anlam ifade etmez. Çünkü her bir kelime zıt anlamları ve yakın anlamlı kelimeler aracılığıyla bilinebilir. Vâfi'nin dediği gibi kelimeler arası ilişkiler, benzerlik (muşâbehe), yakınlık (mucâvera, mekan ve zamanda) ve zıtlık (tezâd) ilişkisidir. Bir kelimenin anlamında meydana gelen değişiklikte, kelime önce kendisine yakın başka bir anlama, daha sonra da onunla ilişkili bir üçüncü anlama geçiş yapar ve anlam değişimleri böylece devam eder.⁴¹³ Anlam alanı bilinmeyen ve diğer kelimelerle olan ilişkileri bilinmeyen kelimeler tam anlamıyla sınırı bilinmeyeceği için hem görevlerini tam yapamaz hem de anlamlarına tutunamazlar.

Kur'an, kavram ve konuları Allah merkezli bir şekilde işlemiştir. Bütün konuları dini alana çekmiş ve o şekilde anlatmıştır, kelimelere de bu anlamda Cahiliye dönemindeki anlamlarına ek olarak yepyeni anlamlar kazandırmıştır. Nüzul döneminde bu tür değişiklikler olurken Kur'an'ın nüzulünün bitimiyle birlikte bu işlem son bulmuş ve farklı bir döneme geçilmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra müslümanlar dinin farklı boyutlarını farklı disiplinlerle incelemeye ve karşılaşılan sorunlarını çözmeye çalışmışlardır. Kelimeler, nüzulün bitiminden sonra değişimleri devam ettirmişlerdir, değişikliklerin devamına Peygamberimiz zamanında İslam devletinin kuruluşundan sonra sınırlarının hızlı bir şekilde genişlemesi ve değişik kültür coğrafyalarına ait insanlarla karşılaşmak, hatta birlikte yaşamak durumunda kalınması gibi önemli süreçler neden olmuştur. Bu ve daha başka sebeplerle, hakim İslam kültürünün ilk kaynağı Kur'an'ın kelimeleri de yeni yeni muhtevalara sahip olmaktan, doğal olarak korunamamışlardır.⁴¹⁴

⁴¹³ Vâfi, s. 315.

⁴¹⁴ Ünver, "Sinokronik Semantik Ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'an Terminolojisi Oluşturmaya Doğru", s.157-181.

İzutsu'nun ifade ettiği gibi "İslam Kur'an sonrası dönemde çeşitli disiplinler üretmiştir. Her bir disiplin kendine özgü bir mana düzeni bir vokabulari geliştirmiştir. Bundan dolayı fıkıh terimleri, Kelam terimleri ve Tasavvuf terimleri gibi farklı disiplin alanlarına ait kavramlardan söz edebiliriz."⁴¹⁵ Farklı kültür ve medeniyetlerin İslam dünyasına girmesiyle yeni sorunlar ve yeni açılımlar kuşkusuz olmuştur. Bu yeniliklerden yeni çıkan disiplinler de nasibini almış artık yeni konular yeni çıkan disiplinlerin yeni konseptinde tartışılır ve araştırılır duruma gelmiştir. Yeni çıkan uğraşlar tabii ki yeni terimlere ihtiyaç duymuşlardır. Bu ihtiyacı karşılarken birincil kaynak olarak da Kur'an'ın kelimeleri kullanılmıştır. İkinci olarak da hadis metinleri kaynak kabul edilmiştir. Çünkü Arapça ne kadar zengin olsa da birbirinden farklı sistemlerin hepsine tamamen yeni ve birbirinden farklı kelimeler verebilecek kadar zengin değildir.⁴¹⁶

Terim ihtiyaç olunca Kur'an'a yönelmek tabii daha cazip gelmiştir. Her bir disiplin kendisine Kur'an'ı kaynak olarak kabul ettiğini iddia edince terim ararken Kur'an'a yönelmenin cazibesi bir kat daha artmıştır. Daha önce belirttiğimiz gibi her bir kelime anlamını, kullanıldığı anlam alanına borçludur. Her bir Kur'an kelimesi ayrı bir alana aktarıncı Kur'an'daki şer'î anlamından az veya çok uzaklaşmış olmaktadır. Her ne kadar dinsel bir alanda olsa da farklı disiplinlerin yükledikleri anlamlar Kur'an'la birebir aynı olmayacaktır. Burada yine dil faktörü unutulmamalıdır. Bundan dolayı gelişmelere göre içinde bulunduğu kültürü ifade için dile lafız olarak veya anlam olarak birtakım eklemelerin yapılması kaçınılmazdır. Bir dilin birçok sayıda ayrı millet tarafından kullanılması onu ciddi sıkıntılara soktuğu ve daha az sayıda insan tarafından kullanılan dilin etki sahasının daha sınırlı olduğu⁴¹⁷ bilinen bir husustur. Çünkü kültür değişmesinde karışmanın neticesi olan terkip her iki kültürden gelen unsurların sadece yığından ibaret olması sebebiyle mevcut şekillere bakarak bunların evvelce hangi kültürden olduğunu ayırt etmek zordur.⁴¹⁸ Bundan dolayı dildeki anlam kaymaları ve anlam eklemeleri dilin eski sahiplerinin kendi dillerine yabancılaşmasına neden olabilmektedir. Bu da beraberinde inancın bozulmasını getireceği için Ehl-i hadis ve

⁴¹⁵ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 44.

⁴¹⁶ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 45.

⁴¹⁷ T.S. Eliot, *Kültür üzerine düşünceler*, (Çev.: Sevim Kantarcıoğlu), Ankara 1987, s. 54.

⁴¹⁸ Mümtaz, Turhan, *Kültür değişimleri*, İstanbul 1987, s. 125.

Selefi anlayışta olanlar bu konuda muhafazakar davranmışlar ve dilin esnekleşmesine ve kutsal metinlerin dilinin yoruma açık hale getirilmesine tepki göstermişlerdir.⁴¹⁹

İlk hitap ettiği toplumun diliyle şekillenen Kur'an, bu toplumun kullandığı kelimeleri alıp kendi terminolojisine kazandırırken onların pek çoğuna izafî anlamlar yükleyerek değişime tabi tutmuştur. Kelimelerin Kur'an öncesi dönemden Kur'an'a geçiş sürecinde yaşadığı bu değişim, vahyin sona ermesiyle durmamış, daha sonraki dinî düşünce sistemleri içerisinde de devam etmiştir. Kelam, Tasavvuf, Felsefe, Fıkıh, Tefsir gibi düşünce sistemlerinin önemli anahtar kelimeleri Kur'an kaynaklıdır. Ancak bu kelimelerin, yeni semantik alanları içerisinde ifade ettikleri anlamlar az ya da çok değişmiş ve artık Kur'an'da ifade ettikleri anlamlardan belli ölçüde uzaklaşmışlardır.⁴²⁰ Çünkü her bilim dalının kendine özgü bir terminolojisi vardır. Bir terminolojiye ait bir kelime yine başka bir terminolojisinde kullanılabilir. Fakat iki terminoloji içerisinde aynı kelime farklı bir anlam dünyasına aittir. Bundan dolayı terimin kullanıldığı terminolojinin içerisindeki yeri iyi bilinip kullanılabilir. Örneğin "illet" kelimesi fıkıh'ta farklı, hadis'te farklı, tasavvufta farklı felsefede farklı kullanılmaktadır. Kelam ilmindeki illet teriminin anlam dünyasından yola çıkarak Usul ilmi içerisindeki illet hakkında bir yargıya varmanın sağlıklı olmayacağı aşikârdır. Aynı şekilde vâcib kavramı Fıkıh'ta, Kelam'da ve Felsefe'de farklı anlam dünyalarına sahiptir. "Gerekli" sözlük anlamına sahip bu kelime Kelam'da zorunlu varlığı ifade ederken Fıkıh'ta Hanefî mezhebine göre sübûtu zannî delaleti kat'î hükümler için kullanılan bir terim olmaktadır. Demek oluyor ki bir kelimenin sözlük anlamı ne olursa olsun o, kullanıldığı disipline göre anlam kazanmıştır. Bu aşamadan sonra o terim söz konusu bilimin terminolojisine dâhil olmuş, özel bir anlam kazanmıştır.

Bu bölümde yapmak istediğimiz yeni oluşturulan alanların anlam dünyalarını ortaya koymaktır. Nitekim İzutsu "Bazı Kur'an terimlerini zamanla İslam'a girmiş olan Kur'an dışı sistemlerde araştırırsak Kur'an'da bulunan o kelimelerin mana özelliğine ışık tutmuş oluruz."⁴²¹ demektedir. Kur'an'ın okunması, Kur'an'ın cem'i, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması gibi konuları ele alan Tefsir ilmi bile Kur'an'daki kelimeleri Kur'an'daki anlamlarından uzaklaştırmak suretiyle terimleştirmiştir.

⁴¹⁹ Karadaş, *Kelam İlminde İstilah ve Medeniyet Tasavvuru*, s. 318.

⁴²⁰ İzutsu, s. 44-67.

⁴²¹ İzutsu, s. 36.

1.1. KUR'AN KAYNAKLI TEFSİR TERİMLERİ

Tefsir ilmi ayetlerin nüzülleri, tarihi bağlamı; ayetlerin Mekkî ve Medenî, muhkem ve müteşabih, nasih ve mensuh, âmm ve hâs, mutlak ve mukayyed, mücmel ve müfesser, helal ve haram, va'd ve vaîd, emr ve nehy gibi ayetlerin gruplara ayrılıp tertibini yapan ilimdir.⁴²² Ebû Hayyân, tefsir ilmini şöyle tanımlamaktadır: Kur'an lafızlarının telaffuzunun keyfiyetini, medlullerini, tek tek ve terkip halinde ne ifade ettiklerini ve terkip hali ve bunların tamamlayıcı unsurları hamledildiğinde ortaya çıkan anlamları araştıran ilimdir.⁴²³ Tanımda geçen Kur'an lafızlarının telaffuzu ile ilgilenen ilim kıraat ilmidir. Lafızların medlullerini araştıran ilim dil ilimleridir. Lafızların ifradî ve terkîbî anlamları ile ilgilenen ilimler sarf, nahiv, bedî' ilimlerini kapsamaktadır. Terkip halinde ortaya çıkan anlamları araştıran ilimler hakikat ve mecâzı, bunların tamamlayıcı unsurların hamledilmesi ile ortaya çıkan anlamları araştıran ilim ise nesh ve sebab-i nüzûl ilmidir. "Sarf, nahiv ve belâgat gibi dil bilimlerinden; esbab-ı nüzûl, nasih-mensûh, muhkem-müteşabih gibi Kur'an ilimlerinden; hadis ve tarih gibi rivayet ilimlerinden; mantık ve fıkıh usulü gibi yöntem bilimlerinden yararlanarak Kur'an'ın manalarının açıklanmasını ve ondan hüküm çıkarılmasını öğreten ilimdir.⁴²⁴ Tefsirin tanımına bakıldığında bütün ilimlerin verilerinin kendisine aktığı görülmektedir. Tefsir bütün ilimlerden faydalanmakta fakat özgün bir şekilde kendi problemlerine kendi anlam dünyasında çözümler getirmektedir.

1.1.1. Kıraat Terimi ve Bu Kelimeden Türetilen Terimler

Tefsir ilminin bir parçasını oluşturan Kıraat ilmine dair terimler Kur'an'ın kaynaklık ettiği terimlerdir. Örneğin kıraat, tilavet, tertil terimleri Kur'an'da kıraat ilminin kendilerine yüklediği anlamlardan halî bir şekilde mevcuttur.

Kur'an, okuma ile ilgili kelimeleri özenle kullanmıştır. İndiği dönemde kullanılan bazı kelimeleri kullanmaya devam etmesinin yanında bazı kelimelere yeni anlam yüklemek suretiyle yeni anlamlara sahip kelime üretmiştir. Örneğin "t-l-v" kökünden gelen ve "uymak, izlemek" anlamlarına gelen⁴²⁵ tilâvet kelimesi ilk defa Kur'an

⁴²² Rafîu'l-Acem, I, XXXI.

⁴²³ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2001, I, 121.

⁴²⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 104-105.

⁴²⁵ Halîl b. Ahmed, VIII, 134; Firuzabâdî, s. 1266.

tarafından dini bir metni okumak anlamında kullanılmıştır.⁴²⁶ Râgıb el-İsfehânî bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Tilavet sadece Allah tarafından indirilmiş kitaplarına uymak için kullanılır. Bu bazen okumakla olur bazen de içindeki emirleri, yasakları, müjdeleme ve korkutmaların gereklerine uyma ile olur."⁴²⁷ Tilavet kelimesi Kur'an'da bir yerde mastar, bir yerde ism-i fâil halinde, altmış bir yerde de fiil kalıplarında geçmektedir. Fakat bu kelime nüzul sonrasında Kur'an'daki anlamından çok da farklılaşmamıştır. Tecvid ilminde bu kelime Kur'an'daki anlamına yakın anlamda kullanılmaktadır. Fakat okuma hızına göre tahkik, tedvir ve hadr şeklinde bir ayrıma tabi tutulmuştur.⁴²⁸

Bazı kelimeler ise bazen sözlük anlamlarında bazen şer'î anlamlarında kullanılmıştır. Ancak Kur'an'ın nüzulünden sonra örneğin kıraat kelimesine "Hz. Peygambere dayanan okuyuşları toplayarak nakleden ve başkalarına öğreten kişilerden her birinin okuyuşu" anlamı yüklenmiştir. Bunun yanında kıraat kelimesi bazen "makra" bazen de "harf" kelimeleriyle karşılanmıştır.⁴²⁹ Mukrî tabirî Ka-ra-e fiilinin if'âl bâbının fâil formunu kullanılarak Hz. Peygamber tarafından terimleştirilmiştir. Hz. Peygamber bu terimi ilk defa birinci Akabe biatından sonra Medine'de bulunan Evs ve Hazrec kabilelerine Kur'an öğretmek üzere gönderdiği Mus'ab b. Umeyr için kullanmıştır.⁴³⁰

Kıraat kelimesinin terim anlamının oluşması nüzul devam ederken başlayan bir süreçtir. Çünkü nüzul zamanında yedi harf ruhsatı ile birlikte farklı okuyuş tarzları ortaya çıkmıştı. Kureyş lehçesi üzere Kur'an'ın yazılmış olması da farklı okuyuşları tamamen ortadan kaldırmamıştır. Bundan dolayı yedi harf ruhsatı kıraatin önemli bir dayanağı sayılmaktadır. Kıraat ilmi ile alakalı ilk eserler hicri 70'li ve 80'li yıllarda ortaya çıkmış olması kıraat olgusunun erken dönemde terimleştığının bir göstergesi olduğu ifade edilebilir.⁴³¹

⁴²⁶ Seyyid Ahmed Abdülvahid, "Kur'an-ı Kerimde Okuma (Kıraat) Lafızları", (Çev: Ali Akpınar), *CÜİFD*, Sivas, 1998, sy: 2, (199-235), s. 200.

⁴²⁷ Râgıb el-İsfehânî, s. 85.

⁴²⁸ Ayrıca bkz. Şemsüddîn Ebu'l-Hayr el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-aşr*, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut ts., I, 209 vd.

⁴²⁹ Mekkî b. Ebî Talib, Kaysî, *el-İbâne an Meâni'l-Kıraat*, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dimişk 1399/1979, s.71.

⁴³⁰ İbn Sa'd, IV, 206.

⁴³¹ Abdulhamit, Birışık, "Kıraat", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 427.

1.1.2. Muhkem-Müteşâbih-Te'vil

Kur'an'da geçen muhkem-müteşâbih ve te'vil kelimelerinin anlamları ilmi disiplin faaliyetleri esnasında farklı ilmi çevrelerin yükledikleri ıstılah anlamlarından dolayı Kur'an'ın kullandığı anlamlarından oldukça uzaklaşmıştır. Kur'an'ın bazı yerlerinde bu kelimeler sözlük anlamlarında bazı yerlerinde tam ıstılahlaşmadan fakat sözlük anlamlarını da unutturmayan bir tarzda kullanılmaktadır. Muhkem-müteşâbih ve te'vil terimleri Kur'an İlimleri çerçevesinde farklı bir anlam örgüsüne girmiştir. O kadar ki farklı mezhep grupları farklı anlam vermişlerdir. Örneğin, Mutezile'nin muhkem kabul ettiği ayetler Eş'arilerce müteşâbih sayılmaktadır. Mu'tezile'nin beş ilkesinden biri sayılan ve yine Mu'tezile'nin kendi kurdukları sistem içinde içini doldurdukları adalet prensibini zedelememek için, Allah'ın, fiillerinde hep iyiyi gözetmesi ve abesle işigal etmemesi gerektiği gibi düşünceleri savunmaktadırlar. Buradan hareketle, "Allah dilediğini dalalete sevk eder." mealindeki ayetleri mutlaka tevil edilmesi gereken müteşâbihler kapsamında değerlendirirlerken ilahi kudretin hiçbir şekilde sınırlanamayacağını savunan Eş'ariler, hiçbir fiilinden dolayı kendisinin sorgulanamayacağı prensibinden hareketle söz konusu ayetleri muhkem kategorisinde değerlendirmektedirler.⁴³²

Mezheplerin oluşması ile birlikte daha önce de ifade ettiğimiz gibi ıstılahlara yüklenen anlamlar her bir mezhep ve düşünce ekolünde farklılık göstermektedir. Lafızların şer'î anlamlarını tesbit etmekten öte mezheplerin kendi yükledikleri anlamların esas alınması durumunda tartışmaların da yükselmesi kaçınılmazdır. Tefsir ıstılahları arasında sayılması sebebiyle örnek olarak Muhkem ve müteşâbih ayrımı konusunda ne denli bir uzlaşma zorluğu olduğunu görmemiz açısından Mu'tezilî Ebû Müslim el-İsfehânî'yi eleştiren Râzî'den şu alıntıyı zikretmekte fayda görüyoruz. Ebû Müslim'in görüşlerine tefsirinde sıkça yer veren Râzî, Ebû Müslim'den müteşâbihle ilgili şunu nakleder:

"Kur'an'daki müteşâbihler, 'Firavun kendi halkını yoldan çıkardı.' (Taha, 20/79), 'Samiri onları yoldan çıkardı.' (Taha, 20/85), 'Allah ancak yoldan çıkmışları şaşırır.' (Bakara, 2/26) gibi muhkem ayetlerdeki açık ifadelere göre yorumlanmalıdır. Böyle

⁴³² Mustafa, Öztürk, "Müteşâbih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü'nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Bilimname* XV, 2008/2, s.32.

olmazsa, Allah'ın Al-i İmran 3/7. ayetteki, 'Kalpleri hak ve hakikatten sapmaya meyilli olanlar, hem fitne maksadıyla hem de teviline yeltenmek arzusuyla ilahi kelamın müteşabihleri üzerinde dururlar.' hitabının muhatabı olmak kaçınılmazdır. Nitekim fitne ve tevil arzusuyla sadece müteşabih ayetlerle meşgul olanlar, 'Biz bir memleketi helak etmeyi istediğimiz zaman, o memleketin şımarık zenginlerine emrederiz...' (İsra, 17/16) mealindeki ayeti, 'Allah onları helak etmiş, fasık olmalarını istemiş ve mahlûkatını helak etmek için sebep aramıştır.' şeklinde izah etmişlerdir. Oysa Kur'an'da Allah, 'Allah size zorluk değil kolaylık diler.' (Bakara 2/185), 'Allah (bütün bu gerçekleri) size açıklamak, sizi daha önce gelip geçen güzel kulların hayat tarzlarına yöneltmek ve yine size af ve merhametiyle muamele etmek ister.' (Nisa, 4/26) buyurmuştur.⁴³³ Bu izaha bir cevap olarak Râzî, Ebû Müslim'i şöyle tenkit eder:

"Ebû Müslim kendi mezhebinin görüşlerine uyan ayetleri muhkem kabul ederken mezhebine uymayan ayetleri müteşâbih kabul etmiştir. Yine o kendi mezhebine uyan ayetleri zâhirine göre anlayıp yorumlarken mezhebine uymayan ayetleri zâhirinden farklı şekilde anlayıp yorumlamak gerektiğine hükmetmiştir."⁴³⁴ Burada dikkat çeken konu ayetin yorumlanmasında her iki müfessir mezhebinin yüklediği anlamı esas almasıdır. Râzî'nin eleştirdiği nokta Ebû Müslim'in kelimeye ıstılâhî anlamı yüklemesidir.

Muhkem-müteşabih ayrımı konusunda mezheplerin yükledikleri anlamların farklı olduğundan ayetlerin anlamlandırılmasında da farklılıklar olması kaçınılmazdır. Zemahşerî (v. 538/1143) Ra'd 13/35. ayetin tefsirinde müteşabihi, "bizim için gayb olan şeyleri müşahede ettiğimiz şeylere benzetme yoluyla" (تمثيلاً لما غاب عنا بما نشاهد) anlatmayı hedefleyen dil olarak nitelendirmektedir.⁴³⁵ Burada Zemahşerî'nin mutezilî eğilim sahibi bir müfessir olduğu unutulmamalıdır. Bu lafızların anlamlandırılmasında ıstılâhî anlamın yani mezheplerin yükledikleri anlamların esas alındığına dair ilk asırlardan bir öz eleştiri de sadır olmuştur. Hicri 3. asır âlimlerinden İbn Kuteybe (v. 276/889), Kur'an'daki herhangi bir ayetle ilgili olarak müfessirlerin tefsirden geri durduklarını görmediğini, bir ayet müteşâbih diye Allah'tan başkası bilmez dediklerine şahit olmadığını hatta müfessirlerin surelerin başlarındaki mukatta'a harfleri de dâhil,

⁴³³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII. 151.

⁴³⁴ Râzî, VII. 151.

⁴³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 501.

Kur'an'ın tamamını tefsirin konusu yaptıklarından bahseder.⁴³⁶ Çünkü müteşabin tanımı ve hangi ayetlerin müteşabih ayetlerden olduğu konusundaki ihtilaflara mezhebi saiklerin sebep olduğu söylenebilir.

Tefsir terimleri sadece Arapça'dan oluşturulmamıştır. Hatta bu ıstılahlar sahabe zamanında bile Arapça olması için özel gayret gösterilmemiş en azında Arapça olmayan bir kelimeye karşı çıkılmamıştır. Örneğin Hz. Ebû Bekr döneminde Kur'an cem' edilip iki kapak arasına alındıktan sonra kitaba bir isim bulunmaya çalışılmıştır. İbn Mes'ûd "Mushaf" kelimesini teklif etmiş ve bu kelimenin "habeşçe" olduğunu söylemiş ve bu kelime kabul görmüştür.⁴³⁷

1.1.3. Sarfe

Sözlükte, bir yöne doğru yönelen kişiyi, istediği yönden başka bir yöne yöne çevirmek anlamına gelen⁴³⁸ sarfe Kur'an'ın erişilmez üstünlüğünü ispatlamayı amaçlayan bir i'câzu'l-Kur'an teorisi olarak tanımlanmaktadır.⁴³⁹ Sarfe teorisinin Hindistan'daki Berahime'den geldiğini söyleyenler olduğu gibi Mu'tezile mensupları tarafından Yunan düşüncesinden etkilenerken bu düşünceyi savundukları kanaatinde olanlar da vardır.⁴⁴⁰

Sarfe nazariyesini ilk defa ortaya ata ve dolayısıyla da bu terimi ortaya koyan ilk kişi de Nazzam' (v. 231/845) dır.⁴⁴¹ Yine ilk Mu'tezilî imamlardan Hişam el-Futi (v. 200/815) ve Abbad b. Süleyman (v. 250/864) bu nazariyeyi benimsemişlerdi.⁴⁴²

Tefsir terimleri oluşturulurken bazen de çok zayıf bir anlam irtibatı ıstılahın ortaya çıkmasında rol oynamıştır. Buna örnek olarak sarfe verilebilir. Bizzat Kur'an'da geçmeyen sarfe kelimesi çevirmek, uzaklaştırmak lügat anlamı esas alınarak terimleşmiştir. "صرف الله قلوبهم" "Allah onların kalplerini çevirmiştir" (Tevbe, 9/127) ayetinde sarfe teriminin alıkoyan bir otorite anlamına işaret edilmektedir. Çünkü kalpler

⁴³⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, Tahkik: İbrâhîm Şemsüddîn, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2007, I, 67.

⁴³⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 164-165.

⁴³⁸ İbn Manzûr, VIII, 229.

⁴³⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *DİA*, İstanbul TDV, 2009, XXXVI, s. 140.

⁴⁴⁰ Halil İbrahim, Erdoğan, "Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2013, cilt: II, sayı: 4, (77-96), s. 85.

⁴⁴¹ Muhammed Ebu Zehra, *el-Mu'cizetü'l-Kübra*, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, Beyrut ts, s. 71.

⁴⁴² Aişe Abdurrahman, *el-İ'cazü'l-Beyani li'l-Kur'ân*, Dâru'l-Maarif, Kahire 1987, s. 82.

imandan çevrilmesi aynı zamanda karşı konulmaz bir gücün mecbur eden bir zorlamayı çağrıştırmaktadır. Sarfenin ıstılah anlamında da aynı bir otorite sezilmektedir. Aynı şekilde bu lafız "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ" Kuşkusuz biz, insanlara her türlü meseli farklı biçimlerde sunduk " (el-İsrâ, 17/89) ayetinde geçmektedir ve bu kelime tehadî ayetlerinden sayılan "قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا" De ki: Andolsun, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insü cin bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya getiremezler" (İsrâ, 17/88) ayetinden sonra gelmektedir. Takdir edilir ki zikredilen ilk ayetteki "sa-ra-fe" fiili "sarfe" gibi bir terimi üretmek için morfolojik potansiyeli bünyesinde barındırmaktadır. İkinci ayete gelince buradaki tef'îl babında olan "sarrafe" fiili ile "sarafe"nin kök anlamının salt yansımasıyla "ekleme yaparak veya değişiklik vererek bir şeyi süslemek" hakiki anlamından veya daha deyimsel bir ifadenin içerisinde "bir şeyi binlerce farklı biçimde söylemek" anlamından çevirmeye tam olarak kabiliyetli kılmaktadır.⁴⁴³

1.1.4. İsrailiyyât

Tefsir ilminin hem teorik hem de pratik planda sıklıkla rastladığımız ve Tefsir ilminin önemli terimlerinden bir tanesi "İsrailiyyat" terimidir. Hz. Yakup (a.s.)'un diğer bir ismi olan İsrail kelimesine nisbet ya'sı ile elde edilmiştir. Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarından nakledilen efsane, olay ve bilgi olarak tanımlanmaktadır. Terimin asıl konuluş sebebi Yahudi kaynaklı haber için konulmasına rağmen Hıristiyan kaynaklı haber için de bu terim kullanılmaktadır. İslam'a yabancı olan her şeyi ifade etmek için bu kelimenin kullanılması taglibden dolaydır.⁴⁴⁴ Tarihi kaynaklar incelendiğinde israiliyyat terimi ilk defa Mes'ûdî (v. 346/957) tarafından kullanılmıştır. Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb*'inde bilgiyi vacip, caiz ve mümteni olmak üzere üçe ayırmış ve israiliyyatı caiz bilgi kategorisinde ele almıştır.⁴⁴⁵ İsrailiyyat teriminde olduğu gibi aynı tür bir terimleştirme de "nasraniyye" de söz konusudur. Bu terim Hıristiyan kaynaklı

⁴⁴³ Jaroslav Stetkevych, "Arapçanın Hermenötik Terminolojisi: Paradoks ve Mananın Üretimi", (Çev.: Ömer Kara), *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, 2/6, Winter 2009, (388-406), s. 395.

⁴⁴⁴ Muhammed Huseyn Zehebî, *el-İsrailiyyat fi't-Tefsir ve'l-Hadis*, Kahire 1971, s. 22-23; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Beyan Yay., İstanbul ts., 29-30.

⁴⁴⁵ el-Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb*, II, 228.

bilgiler için kullanılmaktadır.⁴⁴⁶ Fakat bu terim israiliyyat kadar yaygın kullanılmamıştır. Çünkü Hıristiyanlık geçmişi olan kişilerden gelen bilgiler için farklı bir terim kullanılmamış bu tür materyeller de israiliyyat içinde değerlendirilmiştir.

1.1.5. Lahn

Sözlük anlamı itibariyle bir kişiye sözünle meyletmek anlamına gelen Lahn kelimesi Muhammed 47/30 'da "وَلَتَعْرَفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ" "sen onları lakırdılarının edasından tanırısın" şeklinde geçmektedir. Bu ayet indikten sonra Hz. Peygamber münafıkları kolaylıkla anlama imkânı elde etmiştir.⁴⁴⁷ Lahn kelimesinin bir diğer anlamı da muhatabın dışındaki herhangi bir kişinin anlayamayacağı şekilde kinayeli konuşmaktır.⁴⁴⁸ Sözü eğmek bükmek veya diğer bir anlama göre kinayeli konuşarak anlamayı zorlaştırmak ve konuştuğunda samimi olmama gibi sonuçlara yol açan "lahn" konusu her iki anlamını da koruyarak farklı terim anlamları kazanmıştır. Buna göre kelimelerin yapısında ve i'rabında hata etmeye lahn denildiği gibi Kur'an okurken harflerin zat ve sıfatlarında hata yapmaya ve yapılan hatalara da lahn denilmektedir. II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren "Lahn-ı amme", "telhanü fi hi'l-amme", "lahnü'l-avam", "lahnü'l-havas" gibi isimler altında yazılı metinlerde ve konuşmalarda yapılan dil hatalarına dair birçok eser kaleme alınmıştır.⁴⁴⁹ Artık hata anlamında kullanılan bu terim "lahn-ı celf" ve "lah-i hafî" şeklinde ayrıma tabi tutulmuştur.

"Kur'anı Arap lahniyle okuyunuz. Fısk ve kebair ehlinin (veya Hıristiyan ve Yahudilerin) lahn biçiminden kaçınınız"⁴⁵⁰ rivayetinde de; güzel ses, melodi ve makamla Kur'an okumak anlamını çağrıştırdığını görmekteyiz. Bunun yanında rivayette yer alan, "Kur'an'ı Arap lahniyle (makam ve ezgisiyle) okuyunuz" kısmı, Kur'an'ın kendine özgü bir okunuş üslubunun olduğunu ortaya koymaktadır. Bu rivayet bu kelimenin ikinci anlamı olan nağme ve teğanni anlamı da Kur'an'ın makamlı okunup

⁴⁴⁶ Mahmûd Ebû Reyve, *Edva' ale's-sünneti'l-Muhammediyye ev Difa' ani'l-hadis*, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, Beyrut t.s., s. 148; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 162.

⁴⁴⁷ Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, (Tahkîk: Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî), Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut ts. III, 229-230.

⁴⁴⁸ Semin el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn fi ilmi'l-Kitabi'l-meknûn*, (Tahkîk: Ahmed Muhammed el-Harrât), Dâru'l-kalem, Dîmeşk, ts. IX, 706.

⁴⁴⁹ Abdurrahman, Çetin, "Lahn", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 55-56.

⁴⁵⁰ Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, Beyrut ts., I, 199.

okunmayacağı çerçevesindeki tartışmalarda aynı kelimenin kullanılmasına neden olmuştur.

1.1.6. Tencîmü'l-Kur'an

Tencîmü'l-Kur'an terimi de bazı âlimlerce Kur'an kaynaklı bir terimdir. Muhammed Esed'e göre Vakıa, 56/75 ayetindeki "yıldızların konumunu" ifadesinde geçen "مواقع" lafzı "bir şeyin indiği zaman, yer veya şekil anlamına gelmektedir. Birçok müfessirin "مواقع النجوم" ifadesinin yıldızların Son Saat'teki kopup parçalanmaları ile ilgili olduğunu düşündüklerini ifade eden Esed, İbni Abbâs, İkrime ve Süddî gibi sahabe ve tâbûndan bazı müfessirlerin sonraki ayetlere dayanarak bu ifadenin Kur'an'ın tedricî olarak vahyedilmesine necm kelimesinin parçalar halinde inmesine işaret ettiğini söylemektedir.⁴⁵¹ Ayrıca Bakara 2/185. ayette Kur'an'ın indirilmesi süreci ve keyfiyetinden bahsederken İbn Kesir, İbn Abbas'tan naklettiği bir rivayette "Kur'an, Ramazan ayında, Kadir gecesinde ve mübarek bir gecede bir defada inmiş sonraki ay ve günlerde yıldızların konumlarına (مواقع النجوم) indirilmiştir"⁴⁵² şeklindeki rivayet tencîmu'l-Kur'an teriminin terimleşmesinde bu Kur'anî ifadenin etkisini göstermektedir. Tencîmu'l-Kur'an ifadesinin günümüzdeki anlamı kazanması biraz geç döneme tekabül etmektedir. Kur'an'ın parça parça inmesini ifade için "منجما" ifadesi de kullanılmaktadır. Bu ifadeyi de yukarıda zikrettiğimiz üzere ilk defa Kur'an'ın peyderpey inmesi anlamında kullanılması VIII. yüzyılda İbn Kesir (v. 774/1372)'le olmuştur. Daha önce ne Taberi (310/922) ne Râgıb el-İsfehânî (357/967) ne Zemahşerî (538/1144) ve ne de İbn Atıyye (541/1147) bu anlamda kullanmıştır. X. yüzyılda Suyûtî ile İbn Kesir'den sonra "تنجيم القرآن" ifadesi kullanılmaya gelmiştir.⁴⁵³ Günümüzde kullanıldığı üzere "تنجيم القرآن" şeklindeki ilk kullanımı Zerkânî (1367/1947) tarafından yapılmıştır. Zerkani *Menâhilü'l-İrfân* adlı çalışmasında Nüzûlü'l-Kur'ân ana başlığı altında "الحكم والأسرار في التنجيم القرآن" şeklinde ayrı birer bâb olarak ele almıştır.⁴⁵⁴

⁴⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, 146-149; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, VII, 543-544; ayrıca bkz. Muhammed, Esed, III, 1107.

⁴⁵² İbn Kesîr, I, 501.

⁴⁵³ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 117-121.

⁴⁵⁴ Zerkânî, s. 49-67.

2.2. KUR'AN KAYNAKLI KELAM-MANTIK ve İSLAM FELSEFESİ TERİMLERİ

Kur'an kaynaklı terimlerin birçoğunu Kelam, İslam Felsefesi ve Mantık beraber kullanmaktadırlar. Bundan dolayı terimleri ortak başlık altında ele almak daha uygun olacaktır. Bir ilmin terimlerinin anlam dünyasını ortaya koymak için önce âlimler tarafından hangi isimle anılmakta olduğu ve nasıl tanımlandığı büyük önem arz etmektedir. Çünkü ilmin tanımlanması belli bir ilmi birikim ve geleneğe ulaşıldıktan sonra ortaya koyulmaktadır. Kelam ilmi usûlü'd-dîn olarak, İmam Ebû Hanîfe tarafından fikh-ı ekber isimleriyle anılmaktadır. Bunun yanında tevhid ve sıfatlar ilmi de Kelam ilminin isimlerindedir. Kelam ilmi insana deliller ortaya koymak suretiyle bir başkasına karşı dini akideleri isbat ve şüpheleri bertaraf etme imkânı veren ilim olarak tanımlanmaktadır.⁴⁵⁵ Kelam ilmi itikatta ve delillerde hatalı kişinin idrakini de ele alır. Kelam ilmi daha ilk asırda ilgilenilen ve bazı meseleleri tartışılan bir ilim olmuştur. Örneğin Yahya b. Ya'mer Basra'da ibn Ömer ile karşılaştığında ona: "Bizim yörede Kur'an okuyan ve ilim peşinde koşan ancak kaderin olmadığını iddia edenler var" demiştir.⁴⁵⁶ Buradan muhaddisler haricinde ilmi faaliyet yapanlar olduğu sonucuna varılabilmektedir. Yani daha erken dönemde Kelam ilim faaliyetleri başlamıştır. Yaklaşık hicrî 60'lı yıllara gelindiğinde vahyin indiği mekandan farklı ve yeni bir yer olan Irak'ta yeni bir bakış açısına sahip insanlar gelişmeler karşısında Kur'an'ı kendilerine rehber edinerek arayış içerisinde olmuşlar ve sonuç olarak yeni bir kültür oluşmuştur. Bu kültürü ifade için kimi zaman yeni lafızlar kullanmışlar kimi zaman da mevcut lafızlara özel anlamlar yükleyerek yeni bir anlam dünyası oluşturmuşlar böylelikle de Kelam ıstılahları oluşmuş aslında bu çabalarının sonucunda yeni bir zihniyet ve yeni bir medeniyet tasavvuru oluşturmuşlardır.⁴⁵⁷

İslam mütekellimleri bu ilmin kurulması ve yeni ıstılahlar oluşturma konusunda Ehl-i Hadis tarafından bid'at ile suçlanmışlardır. Tabi ıstılahların Kur'an ve Hadislerden tedarik edilmiş olması bid'atla suçlamanın önünde engel değildir. Çünkü İmam Eş'arî'nin ifadelerine göre ithamın sebebi ıstılahlara Kur'an'da olmayan anlamların yüklenmesidir. İmam Eş'arî *er-Risâle fî istihsâni'l-havd fî ilmi'l-Kelâm* adlı eserinde

⁴⁵⁵ Adudüddîn, el-Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm*, Dâru'l-cil, Beyrut 1997, s. 31.

⁴⁵⁶ Müslim, "Kitabu'l-İman" 1.

⁴⁵⁷ Karadaş, s. 347.

ayetleri zikrederek bu ayetlerden yapılan çıkarımları eleştirmekte ve bunlara örnekler zikretmektedir.⁴⁵⁸ Bundan dolayı her ne kadar ıstılahlar Kur'an'dan ve hadislerden olsa da Kur'an ve Sünnet'ten alınan kavramlarla Kitap ve Sünnet dışında ve onları dışlayan bir bilgi sistemi oluşturma tehlikesinden dolayı itirazlar yükselmiştir. Buradan da anladığımızı göre Suyûtî'nin dediği gibi Ehl-i Hadîs'in itirazı lafızlara değil, lafızlara yüklenen yani manalar ve bunların ortaya koyduğu sisteme ve anlayışa olmaktadır.⁴⁵⁹

Kelâm ilminin tanımında geçen ifadeler incelendiğinde bize anlam dünyası ile ilgili ipuçları vermektedir. Tanımın Arapçası şöyledir: " و هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد "460 Tanımda geçen "يقتدر" kelimesindeki formulasyon, tam kudrete delalet etmekte "معه" ibaresindeki mutlak maiyyet daimi olarak birlikteliği ifade etmektedir. Tanımda geçen hakikatin isbatı ve şüpheleri bertaraf etmeye dayanan delillerin tümünü bilmekle bağlantılıdır. Çünkü isbatı yapabilecek güce sadece delillerin farklı formlarıyla kendisinden faydalanılabilecek kanunların bilgisi ile ulaşılabilir. Mevcut durumu koruma olarak formüle edebileceğimiz ilim de cedel ilmi bilgisidir. Bunun yanında nahiv bilgisinin yanında Kelam ilminden ziyade bizzat dini akaid bilgisi olması gerekmektedir. Râfî'u'l-Acem buna şöyle bir örnek verir: "Mesela nahiv bilgisine sahip bir araştırmacı akaid ilminin temel öğelerini bilmiyorsa nahiv kaidelerini hatta harf-i cerlerin kullanımında nahiv açısından herhangi bir sakınca görmezken kurduğu cümleler akaidin temel ilkelerine aykırı olabilir. Örneğin "bâ" harfi ceri sebebiyet bildirir. İstiane ifade eden bir cümlede sebebiyet anlamını tercih etmek bu tür bir hataya yol açabilir. Bu yüzden nahiv yanında asıl olarak sağlam bir akaid bilgisi bu ilimler gözetir biçimde bunlara eşlik etmesi gerekir. Bu ilimlerin eşlik ettiğini varsaysak bile bu ilim sahibine herhangi uzmanlık kazandırmaz. Bu tür ilimlerin varlığından hareket eden birisinin ihtisas türünden bir şey sahip olmadığı söylenebilir."⁴⁶¹

Kelam ilminin gayesi ele alındığında "taklid ovasından yakın zirvesine çıkma, hidayet arayışında olanları delilleri sunarak doğru yola irşad etme, inatçı olanları aleylerine delil getirerek susturma, dinin temellerinin batıl yanlılarının sarsmasından

⁴⁵⁸ Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Risâle fî istihsâni'l-havd fî ilmi'l-Kelâm*, Meclisü Dâirati'l-meârifî'n-nizâmiyye, Haydarabad 1344, s. 89-94.

⁴⁵⁹ Suyûtî, *Savnu'l-mantuk*, s. 127.

⁴⁶⁰ el-Îcî, s. 31.

⁴⁶¹ Râfî'u'l-Acem, I, XXX.

koruma, bu temeller üzerine sağlam bir şer'î ilimler binası inşa etmek"⁴⁶² olarak ifade edilmektedir. Kelam ilmi bu özelliğiyle aslında bir kaygının da ürünü olmaktadır. Hem İslam dinine inananların imanlarını kuvvetlendirme onların zihinlerinde oluşacak bir şüpheyi izale hem de bu dine inanmayanların eleştiri ve ithamlarına cevap vermedir. Bundan dolayı Kelam ilmi müslümanların ilişki içinde olduğu din ve felsefi akımların ıstılahlarını da kullanmıştır.

Kelam ilminin ele aldığı konular ve geliştiği ortamlar kullanılan ıstılahları doğrudan etkilemiştir. İslam itikadına ilk sistemli eleştiri ile Müslümanlar VIII. yüzyılda karşılaşmışlardır. Hıristiyan teologları tarafından İslam itikadına gelen bu eleştiriler mutezilî âlimler tarafından cevaplandırılmaya başlamıştır. Bu faaliyetler neticesinde kelam ilmi Hıristiyan teolojisinden oldukça etkilenmiştir. Dolayısıyla oluşan ıstılahların anlam dünyasında bu dış etkiler görülebilmektedir.⁴⁶³

Kelam ilmi her ne kadar İzutsu'nun dediği gibi Kur'an lafızlarının anlam dünyasına en sadık kalan ilim⁴⁶⁴ olsa da konuları alış biçimi farklılık arz etmektedir. Bu durum da eleştiri konusu olmuştur. Hasan Hanefî Kelam ilminin Allah merkezli bir ilim olduğunu fakat Kur'an'ın insan merkezli bir üslub takip ettiğini Kelam'ın da mevcut durumundan vazgeçmesini insan merkezli bir şekilde itikadi konuları ele alması gerektiğini savunmaktadır.⁴⁶⁵

Nüzul sonrası ortaya çıkan ilimlerin her ne kadar ıstılah kaynağı olarak genellikle Kur'an'ı kullandığını ifade etsek de aynı anlam dünyası içinde kalmadıklarını ifade edebiliriz. Bunu ortaya koymak için Kelam ilminde kullanılan bir ıstılahın hangi tartışma konusu etrafında kullanıldığını ve hangi genel konunun özelinde tartışıldığını ortaya koymak yeterli olacaktır. Örneğin Kelâm'ın ana konusu olan "Allah" lafzı Kur'an'daki anlam dünyasından ayrı bir anlam taşımaktadır. Allah kavramı Kelama Allah'ın doksan dokuz ismiyle yakın bir mana ilişkisi içinde alınmıştır. Bu isimler Kur'an'ın her yerine yayılmıştır. Kur'an Allah'ı sıfatlarına ve yaptığı işlere göre çeşitli bakımlardan niteler. Fakat bu tasvirler Kur'an'da sofistیک bir anlamda kullanılmadığı halde Kelam ilmüne geçince sade olan mana devam etmemiştir. Çünkü kelamcılara göre

⁴⁶² Rafiü'l-Acem, I, XXXI.

⁴⁶³ Yusuf Şevki, Yavuz, "Kelam", *DİA*, TDV Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara 2002, XXV, 196-200.

⁴⁶⁴ İzutsu, s. 35.

⁴⁶⁵ Hasan Hanefî, *Mine'l-'akide* ile's-sevra, Beyrut 1988, I, 87.

bu tür manalar Allah'ın mahiyetini anlatmaktadır. Yani Tanrılık zatını belirleyen tanrısal sıfatlardır. Bunun altında yatan sebep, varlığı zat ve sıfatlar doğrultusunda yorumlayan Helenistik düşüncenin İslam dünyası üzerine olan etkisidir. Helenistik düşüncenin Abbasi dönemindeki tercümlerle İslam dünyasına girdiği göz önüne alınca durum daha da manidar olmaktadır. Kalam ilminin şekillenmesinde Yunan felsefesinin etkisi olduğu genel olarak kabul edilen bir durumdur. Fakat bu etkilenme Kelâm ilminin her şeyiyle Yunan felsefesine entegre olduğu oranda değil her türlü etkilenmeye rağmen orijinal bir ilim olma hüviyetine sahip bir ilim olma oranındadır. Buradan hareketle diyebiliriz ki Kalam ilminin şekillenmesinde Yunan düşüncesinin kısmen etkisi varsa da esas itibariyle bu ilim İslam medeniyetinin içinde bulunduğu tarihi şartların zorunlu bir sonucu olarak doğmuştur. Tabii bunun yanında Kalam ilmi bünyesine aldığı kelimeler içinde Arapça ile ve onun anlam dünyasıyla ilgisi olmayan yabancı bir kelimeler grubu da vardır. Yunan düşünce sisteminden gelen bu ıstılahlar yerine Arapça lafızlar ortaya koyulduğu gibi Kur'an'dan gelen lafızlar da Yunan düşünce sistemine göre uyarlanmıştır. Yukarıda zikrettiğimiz zat-sıfat ayrımı konusu bunun bir sonucu olsa gerektir.⁴⁶⁶ Mesela Kur'an'da Allah'ın Hz. Mûsa ile konuştuğu zikredilmektedir. (bkz. en-Nisâ, 4/164; Arâf, 7/163) Fakat kalam sıfatının Allah'ın sıfatı sayıldığına dair herhangi bir belirti yoktur.⁴⁶⁷

İstilahlaşma döneminde Müslüman toplumda ortaya çıkan temel endişe Kur'an dilinin tahrifidir. Bu endişe hadis âlimlerinde olduğu kadar Kelamcılarda da mevcuttur. Ancak kelamcılar İslam'ı Yahudiliğin maruz kaldığı hem yerellik ve ulusallık hem de tahriften koruyacak statik önlemlerin yerine te'vil gibi dinamik önlemlere başvurulması gerektiğini düşünmektedirler. Evrensel bir özellik kazanmış olan bir inancın korunması kutsal metnin indiği dilin kurallarının zorlanmaksızın aklın temel ilkeleri doğrultusunda onu makul bir çerçeveye kavuşturmakla olur. Kelamcıların Kur'an'daki müteşabih ifadeleri yorumlayıp akli izaha kavuşturma çabalarını yanlış yorumların ve anlam tahrifinin önüne geçme gayreti olarak değerlendirilebilir.⁴⁶⁸

İslam felsefesi deyince başlı başına felsefeden bahsetmekteyiz. İslam Felsefesi ile felsefenin İslami olanı veya da müslümanların yaptıkları düşünce faaliyetleri

⁴⁶⁶ Suat, Yıldırım, *Kur'an Ulûhiyyet*, Kayıhan Yay., İstanbul 1997, s. 48-50; Bekir, Topaloğlu, "Allah", *DİA*, TDV. Yay., İstanbul 1989, II, 485.

⁴⁶⁷ İzutsu, s. 46.

⁴⁶⁸ Karadaş, s. 317-318.

kastolunmaktadır. İslam Felsefesi tabiri kelam alanında faaliyet gösteren ve nassın yanında akla oldukça önem veren mu'tezile ekolünü kapsamamaktadır. İslam felsefesi daha çok müslümanların siyasi etkilerinin fetihlerle geniş topraklara yayılması sonucu kadim kültür ve felsefelerle doğrudan ilişki kurmuşlardır. Yabancı kültüre ait bu birikimleri, düşünce ve değerler sistemini öğrenmek amacıyla Grekçe, Süryanice, Farsça ve Sanskritçe'den Arapça'ya tercüme yapılmaya başlanmıştır. Bu tercüme faaliyetleri artmasıyla siyasi otorite de bu faaliyetleri devlet olarak desteklemiş ve Beytü'l-Hikme adıyla bir kurum kurulmuştur.

Yapılan çeviri faaliyetleri sayesinde de Aristoteles'in tabiat felsefesine dair eserlerin tanınmasına neden olmuştur. Tercümelerin on ikinci yüzyılın ortalarından itibaren hızlanmış fakat önem kazanması ortaçağı bulmuştur. Batılı ülkelerde, yapılan çeviri faaliyetleri herhangi bir rahatsızlık uyandırmamış ve şerhler sayesinde Aristoteles'in felsefesine ulaştıran farklı yolları sunduğu için memnuniyetle karşılanmıştır. Çünkü o dönemde Yunanca dilinde yazılmış el yazma halinde bulunan Aristoteles'in eserleri üzerine herhangi bir çalışma yapılmamıştı.⁴⁶⁹

İslam felsefesinin kullandığı ıstılahların anlam dünyalarını ortaya koyabilmek için etkisinde kaldığı ve kendisinin şekillenmesinde etkin olan unsurları ortaya koymak gerekmektedir. Genel olarak bakıldığında İslam Felsefesi'nin genel karakteristiğini etkileyen ve bünyesinde bulundurduğu özellikler şu şekildedir:

I. İslam felsefesinin düşünce formunu etkileyen en önemli kaynak Grek felsefesidir. Özellikle Platon, Aristo ve Plotinus İslam felsefesine en fazla etki eden filozoflardır. Bunun yanında İran, Mısır, Mezopotamya ve Hint düşüncesi İslam düşüncesini etkileyen unsurlardandır.

II. İlk dönem tercüme faaliyetleri İslam Meşşâîlik düşüncesinin büyük ölçüde yapılandığı dönemdir.

III. Felsefe alanında gayret sarfeden insanların Müslüman olmaları sebebiyle bazen doğrudan bazen de tevil yoluyla felsefi bilginin kavramları Kur'an ve Sünnet ile uyumlu hale getirilmeye çalışılmıştır

⁴⁶⁹ Peter Adamson, C. Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, (Çev.: M. Cüneyt Kaya), Küre Yay., İstanbul 2008, s. 411.

IV. Müslüman filozof ve sûfilerin doğrudan Kur'an ve Hz. Peygamber'in sözleri ekseninde varlık, oluş, ruh gibi konularla ilgili felsefe yapmışlar ve bu kavramlara yeni anlam vermişlerdir.⁴⁷⁰ Bu özellikleri İslam Felsefesinin terimlerinin anlam dünyasına da yansımıştır. Bu konu ile ilgili Abdülemir el-A'sem'in değerlendirmeleri oldukça yerindedir. Ona göre İslam Felsefesi'nde genel olarak terimlerin kullanıldıkları anlam alanları üç aşamada incelenebilir:

a-) Yunan felsefesi ve Helenistik kültürden yapılan çevirilere ve oradan geçen tanımlara dayanarak kavramlara; kullanıldıkları genel anlamlara özel anlamlar eklemek suretiyle felsefi kavramların yeni yeni oluşmaya başladığı aşama. Cabir b. Hayyân (v. 200/815) ve Kindî (v. 252/866) bu aşamanın temsilcileridir.

b-) Kavramların belirli tanımlarının yapıp kullanımının IV. yüzyılda gelişen felsefi çevrelerde yaygınlaşmaya başladığı dönem. Buna örnek olarak Harizmi (v. 387/997) verilebilir.

c-) Felsefi kavramların anlamlarının netleşip kesinleştiği V. yüzyılda filozofların eserlerinde ve bilimsel çevrelerde tedavülde olan lügatlarda istikrarlı biçimde kullanıldığı aşama. İbn Sina (v. 428/1037) ve Gazali (v. 505/1111).⁴⁷¹

Görüldüğü üzere İslam felsefesinin şekillenmesinde Yunan düşüncesinin çok önemli bir etkisi vardır. Fakat burada vurgulanması gereken nokta İslam felsefesi, Yunan felsefesi ile etkileşimi doğrudan olmadığı, daha çok Helenistik felsefe yoluyla olduğudur. Etkileşim olmasına rağmen İslam düşüncesi, önceki kültür ve düşünce miraslarına kendi orijinal değer ve özelliklerini de katmış hatta daha sonraki düşünce sistemlerine etki etmiştir.⁴⁷² Örneğin Farabi, İbn Sina, Sühreverdî, İbn Arabî, İbn Rüşd gibi İslam filozofları felsefi sorunlara doğrudan doğruya İslam'ın ana kaynaklarından çözüm bulmakla yetinmemiş akli metodları da kullanmak suretiyle çözüm aramışlardır. Bunun yanında evrensel niteliğe sahip ve insanlığın ortak birikimi olan felsefeyi İslam'la uzlaştırma çabası göstermişlerdir. İşte bu uzlaştırma çabasını ortaya koyarken yeri gelmiş Arapça'ya çevrilen terimleri kullanmışlar yeri gelmiş Kur'an'dan veya İslami

⁴⁷⁰ Gürbüz Deniz, "İslam Felsefesinin (Dar Anlamda) Kavramsal Çerçevesi", *I. İslâmi İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İstanbul 2006, s. 446.

⁴⁷¹ Abdülemir el-A'sem, *el-Mustalahul-felsefi inde'l-Arab*, el-Hey'etü'l-Mısriyye, Kahire 1989, s. 89-90; Enver Uysal, *Hudûd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sîna Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yay., Bursa, 2008, s. 24.

⁴⁷² Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1983, s.133-139.

kaynaklardan seçtikleri lafızlara yeni anlamlar yükleyerek ıstılahlaştırmışlardır. Ama neticede İslam felsefesinin, bir felsefi düşünce olması yönünden diğer felsefelerden hiçbir farkı yoktur.⁴⁷³ Çünkü İslam felsefesinin, etkisinde kaldığı Yunan metafiziği, mantığı ve tabiat felsefesi kendisine sadece akli bir temel sunmakta sonraki yapılanma İslam'ın referansında olmaktadır. İslam felsefesinin genel felsefeye olan iyiliği de yadsınamaz. Zira istifade edilen bu düşünce sistemini sonraki yüzyıllara aktarma gibi tarihi bir misyonu yüklenmiştir. Bunun yanında müslüman filozoflar dönemlerinin aktarıcısı olmakla da kalmamış bu felsefeyi bir adım daha ileri götürüp sisteme katkıda bulunmuşlardır.⁴⁷⁴ İşte bu sistem içinde bulunan filozofların Hıristiyan, ateist, pozitivist, materyalist vs. görüşleri kabul etmek gibi bir durum söz konusu değildir. İslam felsefesi, felsefi bakış açısı denilen akılcı, kendi içinde tutarlı, tarafsız ve geniş kapsamlı bir tarzda İslam dininin temel iddialarının bir birlik ve bütünlük içinde dile getirme gayretinde olmuştur.⁴⁷⁵

Bundan dolayı İslam felsefesini tanımlarken ve bu konuda söz söyleyen ve kalem oynatanların kabul etmeleri gereken nokta, İslam felsefesinin ne dinin akli bir yorumu, ne de Yunan felsefesinin bir tekrarı olduğudur. En insafli görüş kanaatimizce Müslüman filozofların, kendi dini inançlarıyla uyuşur buldukları farklı görüşlerden de faydalanarak müstakil bir düşünce yapısına sahip olduklarını ifade etmektir. Bazı çevrelerin ifade ettikleri İslam düşünce sisteminin Yunan düşüncesinin bir devamı olduğu görüşü hiç de iltifat edilecek görüş olmayacaktır. Çünkü Yunan tesirinin doğrudan değil, Helenistik felsefe ve Hıristiyanlaşmış Yunan felsefesi yoluyla olduğunu görmezlikten geldiklerini belirtmek gerekmektedir.⁴⁷⁶ Ayrıca İslam felsefesi, kendi tarihi içerisinde bir bütün olarak değerlendirildiğinde, yeni meseleleri gündeme getirip, bununla birlikte kendinden önceki meselelere de yeni çözümler sunan özelliği ile hep özgün bir felsefe olarak kalmıştır. İslam felsefesi, değişik felsefe kollarından faydalanmış olsa bile, kök saldığı alan İslami bilgi kaynağı olan vahiy ve düşünceden ibarettir.⁴⁷⁷ Bunun yanında

⁴⁷³ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, AÜİF Yay., Ankara 1988, s.1-2.

⁴⁷⁴ Hans Daiber, *İslam Felsefesi Tarihinin Anlamı ve İslam Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi*, (Çev.: Muammer İskenderoğlu), Usûl, I, 1 (2004), (161 – 183), s. 162

⁴⁷⁵ Ali Cuma Muhammed, “Fıkıh Usûlü ve İslam Felsefesiyle İlişkisi”, (Çev.: Hasan Özer), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.11, 2008, (167-188), s. 169.

⁴⁷⁶ Hilmi Ziya, Ülken, *İslam Felsefesi*, İstanbul 1983, s.13.

⁴⁷⁷ Muhammed Rıza, Hakimi, *İslam Bilim Tarihi*, (Çev.: Hüseyin Arslan), İnsan Yay., İstanbul 1999, s. 237.

felsefeyi yeniden inşa etme konusunda Müslüman filozofların katkıları gerçekten önemlidir. Örneğin İbn Rüşd yüzyıllar içerisinde tam anlamıyla yorumlanamamış ve bir bütün olarak ortaya koyulamamış Aristoteles felsefesini kendi bütünselliği içerisinde yeniden kurmayı başarmıştır.⁴⁷⁸

İslam filozofları Yunan düşüncesine ait bir takım düşünceleri Kur'an kaynaklı ıstılahları kullanmak suretiyle İslam ile uzlaştırmışlardır. Farabi'nin, Platon'un Devlet felsefesini İslam ile uzlaştırması buna güzel bir örnektir. Farabi erdemli şehre aykırı olan dört tür şehir sınıflaması yapmaktadır ve seçtiği isimler Kur'an kaynaklıdır. Birincisi Cahil şehirdir. Farabi bu şehri kendi kurduğu felsefe çerçevesinde tanımlamaktadır. Buna göre cahil şehir, gerçek mutluluğu bilmeyen ve seadete ulaşmak içinde çaba göstermeyen ve geçici lezzetler peşinde koşanların şehri olmaktadır.⁴⁷⁹ İkincisi fasık şehirdir. Farabi fasık şehri de gerçek mutluluğun mahiyetini bilmelerine rağmen hakikati görmezden gelen şehir olarak tanımlamaktadır. Dış görünüş itibariyle cahil şehirden farkının olmadığını herhangi bir ayırım yapmanın zor olduğunu söylemektedir.⁴⁸⁰ Farabi'nin diğer bir şehir isimlendirmesi "dalalete düşmüş şehir"dir. Bu şehri de yoldan çıkartan ve saadeti bildiği halde, cahilce maksatlar uğrunda şehir halkını, saadet yolundan çeviren şehir olarak tanımlamaktadır.⁴⁸¹ Buradaki tanımlamalar ıstılahi tanımlamalardır. Kur'an'daki anlamları ile bağlantısı devam etse de içinde bulunduğu sistemin parçaları olduğu görüntüsü açıktır.

İbn Sina da Platon'un etkisinde kalmasına rağmen özgün bir felsefik sistem koyan filozoflardandır. Doğu dünyasının bilgeliğini, kadim Yunan felsefesiyle harmanlamış, akli ilkelere dayalı Helenistik düşünce geleneğini, İslam'a göre ve onun içinde kalarak yeniden ifade etmenin ve bu felsefeyi geliştirmek için metotlar aramıştır. Bunun da etkisiyle peygamber ve iman düşüncesini, nübüvvet ve vahiy temeline dayanan, özünde akılcı bir yaklaşımla dini nübüvvet teorisinin ışığında gaibten bilgi almanın imkânı, sosyal düzenin zorunluluğu, Tanrı'nın inayeti, epistemelolojik çerçeve ışığında açıklamıştır.⁴⁸² Tabi ki bu İbn Sina'nın tamamen Yunan düşüncesini benimsemiş olduğunu söylememiz yanlış olacaktır. Çünkü Aristo ile taban tabana zıt görüşlerde

⁴⁷⁸ İhsan Yılmaz, Bayraktarlı, "İslam Felsefesinin Doğuşunda Eflatun-Aristoteles Felsefesinin Etkisi", *TYB Akademi*, Yıl:1 (Gazali) Sayı: 1 Ocak 2011, s. 203.

⁴⁷⁹ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdile*, Matbaatü sâde, Mısır 1906, s. 90-91

⁴⁸⁰ Fârâbî, s. 92

⁴⁸¹ Fârâbî, s. 101.

⁴⁸² Ülken, s. 110.

oldukları durumlar hiç de az değildir. Örneğin İbn Sina, Aristoteles'in tersine fertten cemiyete değil, cemiyetten ferde doğru bilimlerini tasnif etmiş, mantık alanında Aristoteles'e ve Meşşailiğe sadık kalarak, mantığı felsefenin bir kolu olarak sınıflandırmıştır.⁴⁸³ Aynı şekilde Kindi de Aristo'ya muhalefet ederek evrenin hadis olduğu sonucuna varmıştır.⁴⁸⁴ Kindi, dünyanın Allah ile ilişkisini, Allah'ın mutlak iradesine bağlı sayarken, Aristoteles Tanrı ile madde münasebetini, ilk hareket ettiriciyle ilişkilendirmektedir.⁴⁸⁵

İslam felsefesi diğer ilimler gibi İslam felsefesi de kendi alanı içinde kullandığı ıstılahları zikredilen özelliklerine göre, etkilendiği düşünce sistemine göre şekillendirmiştir. Hatta bu ıstılahlar Kur'an'dan alınmış bile olsa girmiş olduğu sistemin şeklini almış ilk etapta sahip olmadığı anlam özelliklerine bürünmüştür. Örneğin "ölçüp biçmek, bir nesneyi bir nesneye ölçerek kesip dikmek, bir nesneyi bir nesneye ölçüp biçmek, yeni bir nesne meydana getirmek, bir nesneden bir nesne yapmak, örneksiz yeni bir nesne meydana koymak"⁴⁸⁶ anlamlarına gelen "خلق/halk" kelimesi Kur'an'ın nüzulünden sonra inancın ve kültürün gereği olarak ıstılah olmuştur.⁴⁸⁷ İbn Manzûr, Kur'an'daki "خلق/haleka" fiilinin anlamını verirken, hicri 458'de vefat etmiş olan İbnü's-Sîde'nin haleka fiilinin yoktan yaratma anlamında olduğunu ifade eden görüşüne yer vermiştir.⁴⁸⁸ Oysa bu fiile yoktan yaratma anlamının giydirilmesi hadisesi, Kur'an'ın nüzulünden çok sonra ortaya çıkmış bir takım kelam mezheplerinin tartışmaları sonucu vuku bulmuştur.⁴⁸⁹

Mantık terimlerinin anlam dünyasını ortaya koymanın en iyi yolu da mantığın nasıl bilim haline geldiğini ve İslam dünyasına nasıl girdiğini, İslam âlimlerinin mantığa nasıl bir muamelede buldukları ortaya koymaktır. Öncelikle belirtmeliyiz ki "mantık" terimi bu bilime bizim verdiğimiz bir isim değil, bilimin İslam dünyasına girme sürecinde tercüme yoluyla oluşmuş bir terimdir. Bu bilimin orijinal karşılığı olan Yunanca "logike" kelimesinin Arapçada karşılanma çabası sonucu seçilen bir kelimedir.

⁴⁸³ Bayraktarlı, s. 213.

⁴⁸⁴ Mahmut, Kaya, *Kindi: Felsefî Risaleler*, İstanbul 1994, s. 15-19.

⁴⁸⁵ Hilmi Ziya, Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Ülken Yay., İstanbul 1983, s. 45.

⁴⁸⁶ Cevherî, IV, 156.

⁴⁸⁷ Hüseyin, Atay, "İslam Felsefesinde Yaratma", *Kelam Araştırmaları* 1:1 (2003), s. 3-10.

⁴⁸⁸ İbn Manzûr, X, 85.

⁴⁸⁹ Ünver, s. 166.

Bu kelimeyi analiz ettiğimizde kelimenin kökünün logos olduğunu bu kelimenin de söz anlamının yanında düşünme olduğunu görmekteyiz.

Tercüme yoluyla elde edilen "mantık" terimi de bu iki anlamı da içinde barındırmaktadır. Buradan hareketle mantığın tanımını ortaya koyduğumuzda mantık lafzının sözlük anlamına da uygun olarak sistemli, tutarlı ve düzgün düşünmeden ibaret olduğu hem dış hem iç düşünmeyi ifade ettiği bilinenleri belli bir sistem içinde ele aldıktan sonra aynı sistemi kullanarak bilinmeyenlere ulaşma çabası ile yapılan felsefi disiplin olduğu görülmektedir.⁴⁹⁰ Kur'an'da "منطق الطير" (en-Neml, 27/16) ifadesi geçmektedir. Fakat bu ilme mantık isminin verilmesi bu ifadenin Kur'an'da geçmesinden dolayı değil bizzat "nutk" kelimesinin sözlük anlamı itibariyle içinde bulundurduğu anlam çeşitliliğidir. Fârabi bu kelimenin içerdiği anlamları üç kısımda inceler. Buna göre nutk ma'kûlatı kavramaya yarayan güç, kavrama neticesinde elde edilen ve iç konuşma şeklinde ifade edilen akılda oluşan ma'kuller ve dil aracılığı ile insanın düşüncelerini ifade etmesidir.⁴⁹¹ Bu anlam çeşitliliğini içinde barındırmasından dolayı "mantık" kelimesi "logike" kelimesini en iyi karşılamıştır.

Mantık ilmi, kavramları, kavramlar arası ilişkileri, kavramlar kullanmak suretiyle elde edilen önermeleri, önermeler arası ilişkileri ve önermeler aracılığıyla elde edilen çıkarımları incelemekte ve bu sayede de bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmayı hedeflemektedir. Bundan dolayı terimler de bu hedefe hizmet eder tarzda üretilmiştir. Bu bilimsel ve zihinsel faaliyet esnasında belirlenen deliller de terimlerle isimlendirilmiştir. İlerde değineceğimiz ve Kur'an kaynaklı mantık terimine örnek vereceğimiz "burhan" terimi bu tür delile örnektir.

Kelam, İslam Felsefesi ve Mantık ilimlerinin, kullandıkları terimleri hangi anlam alanlarına çektiği ve terimlerin kazandıkları anlamların hangi çerçevede olduğu konusuna değindikten sonra bazı örneklere değinmek istiyoruz.

2.2.1. Fısk

"Fısk" kelimesi hem Kur'an'ın nüzülü ile hem de konumuzla alakalı olarak Kur'an nüzülü sonrasında anlam değişmelerine uğrayıp terim anlamı kazanan bir kelimedir. Bu

⁴⁹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Öner, s.1-4; Yusuf, Daşdemir, *İbn Sehlân Sâvi'nin Mantık Anlayışı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2010, s. 1-3.

⁴⁹¹ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, s. 28-29.

lafzın Cahiliye dönemindeki tek kullanımı taze meyvenin kabuğundan çıkması anlamını ifade eden "فسقت الرطبة" kalıbıdır. Hurmaya benzer meyvelerin kabuklarından çıkmasını ifade eden bu kullanımın, bir sınırdan çıkma ve ayrılma öz anlamı gözetilerek fareye de füveysika ismi verilmektedir. Çünkü fare de saklandığı deliğin sınırından insanların içine çıkmaktadır.⁴⁹² Fısk kelimesi, görüldüğü üzere Cahiliyede sınırları zorlayarak aşmak sınır dışına çıkmak anlamı temel alınmak suretiyle Kur'an'ın kavramlaştırma sürecinde, dinin sınırları dışına çıkan kimse için kullanılır olmuştur. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*'da, Hattâbî'nin "fisk" lafzının, doğruluktan çıkmak olduğunu, bundan dolayı, Allah'a isyan edenlere fâsık denildiğini söylediğini nakletmektedir.⁴⁹³ Bu anlamıyla "fisk" ve "fasık" kavramları, Cahiliye döneminin Arap dili ve şiirinde asla insanlar için kullanılmamıştır. Dolayısıyla onun Arap dilinde, terim anlamıyla ilk defa Kur'an'ın nüzulünden sonra kullanılmaya başlandığını söyleyebiliriz.⁴⁹⁴

"Fasık" kelimesinin Kur'an'daki kullanımına bakıldığında fasık isminin hep Yahudiler, Hıristiyanlar, müşrikler ve münafıklar için kullanılmakta olduğu, müslümanı tavsif eden bir kavram olmadığı görülür.⁴⁹⁵ Bu kelimenin üzerinde önemle durulması gereken yönü, İslam düşünce hayatında küfrün kavramsal çerçevesini şekillendiren kelimelerden birisi olmasının yanında, Kur'an'ın inişinin tamamlanmasından sonra Mürtekeb-i kebîre'yi kapsayacak biçimde bir anlam genişlemesine uğrayarak köklü Kelâmî tartışmalara konu olması sebebiyle özel bir önem taşımasıdır.⁴⁹⁶ Bu kelimenin nüzul sonrasında kazandığı terim anlamı göz önüne alınmadığı takdirde Hucurât suresinde " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا " (el-Hucurât, 49/6) haber getiren fasık ile kimin kastedildiği farklılık gösterir. Çünkü iniş sebebini veren rivayetlerde Hz. Peygamber'e haber getiren Velîd b. Ukbe'dir ve bu kişi müslümandır. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere fasık kelimesi Kur'an'da Müslüman için kullanılmamaktadır. Dolayısıyla bu kelime ile kastedilen Velîd değil ona haber getiren ve müslüman olmayan kişidir.⁴⁹⁷ Bundan dolayı Kur'an'ın nüzulünden sonra anlamı üzerinde mezhepsel tartışma olan "fisk" kavramı Kur'an'da kullanılan anlam dünyasından çıkmış mezheplerin, kendi

⁴⁹² Ebü'l-Fazl Muhammed Murtaza Zebidî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, ts., XXVI, 302 ; el-Firuzabadî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, s. 918; er-Râgıb, *el-Müfredât*, s. 572.

⁴⁹³ İbn Manzûr, X, 308.

⁴⁹⁴ el-İsfehânî, s.387.

⁴⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 184.

⁴⁹⁶ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 211.

⁴⁹⁷ Kur'an Yolu, V, 90.

görüşlerini haklı çıkarma amaçlarına uygun olarak farklı farklı anlam dünyalarına nisbet edilmeye başlanmıştır. Bundan dolayı Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması söz konusu olduğunda fık kavramının bu tartışmadan uzak ve ilk kullanılan manasına odaklanan bir tavırla ele alınması gerekmektedir. Fık kavramı Cahiliye döneminde, insanların inanç ve amel durumuyla ilgili olarak kesinlikle kullanılmamaktadır. Bu, Kur'an'ın kavrama yüklediği yeni bir anlamdır. Durum böyle olmasına ve Firuzabadî'nin kendisi de bunu ifade etmesine rağmen kavramı incelerken, herhangi bir açıklama getirmeksizin "fık" kelimesinin terim anlamını Kur'an'ın orijinal olarak yüklediği anlamlar arasında zikretmekte ve bu çok önemli noktanın dikkatlerden kaçmasına neden olabilmektedir. Kavramın anlamlarını nasıl ve ne zaman kazandığı, hangi anlamın asıl anlamı olduğu üzerinde sistematik olarak durmamaktadır.⁴⁹⁸

Kur'an'ın üzerinde durduğu fık kavramı aslında kendi içinde anlamı açık olmasına ve Kur'an'ın inişi esnasında kavram etrafında herhangi bir tartışma bulunmamasına rağmen, Kur'an'ın nüzulünden yaklaşık bir asır sonra yerini derin ve hararetle Kelâmî tartışmalara bırakmıştır. Hatta bu tartışmalar, müslümanlar arasında çıkan ilk problemlerden birisi olarak kabul edilmektedir.⁴⁹⁹ Söz konusu problemlerden dolayı mezheplere göre fık kavramının medlûlü değişiklik göstermektedir. Örneğin Haricî fırkalardan Ezarika'ya göre fâsık, kâfir ve müşriktir; Necedat'a göre ise, kâfirdir ancak müşrik değildir. Haricilerin ekserisine göre fâsık, kâfirdir ve ebedî olarak cehennemde kalacaktır.⁵⁰⁰

Ehl-i Sünnet'e göre Mürtekib-i Kebire fık olarak nitelendirilmektedir. Maturidî, Mürtekib-i Kebîre hakkında fık ismini kullanmadığını ve fık olarak isimlendirilenlerin de kafir olduklarını kabul etmektedir.⁵⁰¹ Kavramın Ehl-i Sünnet eliyle kazanmış olduğu anlamlar içerisinde, Kur'an'ın yüklediği şirk, küfür ve nifak türü anlamlara rastlamak pek mümkün olmamaktadır. Nitekim bundan böyle kabaca fık, büyük günah işleyen, ama iman dairesinde kalan kimse olarak tanımlanmaktadır. Hatta er-Ragıb el-İsfehâni'ye göre fıkın gerçekleşebilmesi için herhangi bir küçük günah da

⁴⁹⁸ Mustafa Ünver, "Sinokronik Semantik Ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'an Terminolojisi Oluşturmaya Doğru", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1998, (157-181), s. 167; Firûzâbadî, *el-Kâmûsu 'l-Muhît*, s. 918.

⁴⁹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, III, 15; ayrıca bkz. Sadık, Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Hibaş Yay., Konya 1984, s. 148.

⁵⁰⁰ Seyyid Şerif, Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır 1907, VIII, 339.

⁵⁰¹ Metin Özdemir, "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'anî Bir Kavram: Fık", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Sivas 1998, (499-521), s. 512.

yeterlidir.⁵⁰² Artık bu dönemle birlikte fasık, Ehl-i kitabı, müşrikleri ve münafıklar için kullanılan değil, müslümanları ilgilendiren bir kavram haline gelmiştir. Aynı şekilde fisk kavramı da, Kur'an'da şirk, küfür ve nifak davranışlarını tavsif eden bir kavramken yine bu dönemde, yapılmaması gereken bütün günahların fisk olduğu ifade edilerek füsûk formuyla da karıştırılmıştır.⁵⁰³

Ehl-i Sünnet'in fasık konusundaki kanaati, onun arkasında namaz kılmanın caiz olduğu⁵⁰⁴ şeklindeki fetvasıyla yaygınlık kazanmıştır. Büyük günah işleyen ve fasık olan kişi, yaptığını helal görerek, hafife alarak ve alay ederek yapmazsa dünyada küfrüne hükmedilemez.⁵⁰⁵ Müminler gibi ganimetten kendisine pay ayrılır, cenaze namazı kılınır, müslüman mezarlığına gömülür.⁵⁰⁶

Mutezileye göre büyük günah işleyen kişi ne mü'min ne de kâfirdir. Böyle bir kimse fasık olup iki yer arasında bir yerde bulunmaktadır.⁵⁰⁷ Onlardan bu görüşü ilk ortaya atan *Vâsıl b. Ata* (v. 131/748), bunu şöyle ifade etmektedir: "İman hayır özelliklerinden ibarettir. Bu özellikler bir kimsede bulunduğu zaman, o, mümin olarak isimlendirilir. Mümin ise bir övgü ismidir. "Fasık"a gelince, o, hayır özelliklerini üzerinde bulundurmadığı için övgü ismini hak etmez ve mümin olarak isimlendirilmez. Ancak o, mutlak surette kâfir de değildir. Çünkü onda, şehadet ve diğer hayır işleri mevcuttur. Bununla birlikte, fasık, işlediği büyük günahtan dolayı tevbe etmeden dünyadan giderse, ebedi olarak cehennemde kalır. Çünkü ahirette sadece iki grup vardır. Bir grup cennette, bir grup da cehennemdedir. Ancak fasığın azabı ve cehennemdeki derecesi kâfirinkinden daha hafiftir.⁵⁰⁸ Buradaki değerlendirmeye baktığımızda fisk için iman ile küfür arasında konumlama yapılmıştır. Teğâbün 64/2'de "Sizi yaratan O'dur. Böyle iken kiminiz kâfir, kiminiz mümindir." buyrulmakta ve fisk için ayrı bir sınıflamaya gidilmemektedir. Dolayısıyla Kur'an ve Sünnet'te böyle bir temel bir inançsal sınıflama bulunmamaktadır. Bu tür bir izah tamamen mezhepsel bir saikle ifade edilmiş bir düşüncedir.

⁵⁰² er-Râgıb, *el-Müfredât*, s. 572.

⁵⁰³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, V, 140.

⁵⁰⁴ İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, *Şerhu'l-akîdeti't-Tahavî*, Beyrut 1993, s. 533.

⁵⁰⁵ Aliyyu'l-Kâri, Ali b. Muhammed Sultan el-Herevi, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, Daru'l-Kütüb, Beyrut 1984, s. 102.

⁵⁰⁶ Cüveynî, İmamı'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Akîdetu'n-Nizamiyye*, Mısır 1948, s. 62.

⁵⁰⁷ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Tahkîk: Muhammed Seyyid Keylani, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1961, I, 48; el-İsferayini, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsîr Fi'd-Din*, Kahire 1940, s. 40.

⁵⁰⁸ Şehristânî, I, 48.

Bunun yanında aynı mezhep içerisinde bir uzlaşım olduğu da söylenemez. Örneğin, Nazzam, imanı "büyük günahlardan sakınmak" olarak tanımlamıştır. Bu durumda, büyük günah işleyen kimsenin imanı doğrudan ortadan kalkmış olmaktadır. Nitekim o, ancak zekat nisabı olan 200 dirhemden fazla çalanın hırsız sayılabileceğini kabul ettiği için, 199 dirhem çalanın bu fiili yüzünden fiska düşmediğini, sadece 200 dirhemden fazla çaldığı takdirde fasık olacağını ifade etmiştir.⁵⁰⁹

Fasık lafzı etrafında mezheplere göre bu kadar farklı ve Kur'an'ın çizdiği çerçeveden uzak bir tartışma yürütülmesinde önemli sebeplerden bir tanesi onun "Mürtebib-i Kebire" kavramı ile özdeşleştirilmiş olmasıdır. Haricîler, bu kavramı teorik bir inceleme konusu olduğu için değil, pratik amaçlarına uygunluğundan dolayı kullanmışlardır.⁵¹⁰ Böyle olunca Kur'an'da bu lafzın geçtiği ayetler kişilerin sahip oldukları mezhebi düşünceye göre şekillenmiştir. Örneğin "*Kim Allah'ın hükmettiğiyle hükmetmezse onlar kâfirlerin ta kendileridir.*" (Ali İmrân, 3/44) ayeti ile ilgili Cürcânî'ye göre Hariciler, ayetteki (من) lâfzının "fasıkı" da kapsadığını, dolayısıyla onların da Allah'ın hükmettiğiyle hükmetmedikleri için kafir olduklarını ileri sürmüşlerdir. O, buna şöyle itiraz eder: "İsm-i mevsuller, sadece geneli ifade etmek için değil, bilakis cinsin kapsamında olan genele ve özele ait kılınmak için de kullanılırlar. Bu bakımdan, temelde, Allah'ın hükmettiğiyle hükmetmeyenlerin kâfir olduklarında ihtilaf yoktur. Ancak bu ayette kastedilenler, Tevrat'la hükmetmeleri emredilen Yahudilerdir."⁵¹¹

Sonuç olarak diyebiliriz ki fisk/fâsık Kur'an'da sadece kafirler ve münafıklar için kullanılmaktadır. Bu da lafzın, itikadi alana ait bir vasıflandırma olduğu görülmektedir. Fakat bazı Kelâmî tartışmalar dolayısıyla bu lafız büyük günah (Kebîre) ile ilişkilendirilmiştir. Bundan dolayı bu lafzın kazandığı terim anlamı ve etrafında oluşan tartışma ve ihtilaflar oldukça farklılaşmıştır. Yukarıda örnek olarak zikrettiğimiz gibi bu yeni anlam bu lafzın geçtiği ayetlerin tefsirine de yansımıştır. Dolayısıyla kebir kavramı ile fasık kavramının özdeşleştirilmesinden kaynaklanan yanlışlığın düzeltilmesi, her iki kavramın anlamlarının Kur'anî bütünlük içerisinde değerlendirilerek tespit edilmesiyle mümkündür. Ehl-i Sünnet, büyük günah

⁵⁰⁹ Şehristânî, I, 58.

⁵¹⁰ İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 11-21.

⁵¹¹ Cürcânî, VIII, 334.

konusundaki yaklaşımında takındığı tavır haklı olmasına rağmen fisk kavramını büyük günah olarak kabul etmesi bu lafzın anlam kaymasına uğramasında oldukça etkili olmuştur.

2.2.2. Meâd

Kelam ilmine giren Kur'an kaynaklı ıstılahlar kelimenin sadece sözlük anlamı tefsirlerin yorumladıkları anlam esas alınarak terimleştirilmiştir. Örneğin "meâd" ıstılahı, "geri dönmek, yeniden başlamak" anlamına gelen "avdet" mastarından gelen kelime ism-i mekan olarak Kur'an'da kullanılmaktadır. " إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَيَّ " (Kasas, 28/85) ayetinde dönüş yeri sözlük anlamına gelen bu kelime tefsirciler tarafından Mekke'den hicret eden Hz. Peygamber'in bir gün zaferle tekrar oraya döneceğinin bir işareti olarak yorumlanmış ve dönülecek yer ifadesi Mekke olarak yorumlanmıştır. Bunun yanında "ölüm, cennet, âhirette en yüksek makam" olarak da yorumlanmıştır.⁵¹² Hadislerde de ölümden sonraki hayatı ifade etmektedir.⁵¹³ Kelam ilmine geldiğimizde Kelam'ın tanımında geçen bir ifadedir. "Allah'ın zatından, sıfatlarından, peygamberlikten, mebd'e' ve mead itibariyle varlıkların hallerinden İslam kanunu üzere bahseden bir ilimdir" tanımında geçen mebd'e' Allah'ın, mahlûkatı ilk yarattığı süreç ve meâd ise dünya hayatının son bulmasıyla ebedi olan ahiret hayatının başlayacağı dönemdir.⁵¹⁴ Konumuz olan meâd kelimesi terim anlamı kazanmış ve Kelam ilminin uluhiyyet ve nübüvvet gibi Kelam'ın ana konularından birinin adı olmuştur. Bu başlık altında ölümden sonraki hayat ele alınmakta sırat, mizan, şefaât, kabir hayatı gibi konular tartışılmaktadır.⁵¹⁵ Meâd ifadesi İslam filozofları tarafından nefsin bedenden ayrılışı sonrası durumunu ifade etmek için de kullanılmaktadır.⁵¹⁶ Bu başlık altında ölümden sonra dirilişi inkâr eden ateist çevrelere karşı yeniden dirilişinin imkânı, dirilişin cismani veya ruhî olacağı, ahirette insanların mutluluk veya acı duymalarının imkânı gibi konular tartışılmıştır. Mead konusu Felsefe'de de Metafizik'in

⁵¹² Taberî, XIX, 639-642; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir*, Dâru ibn Kesir, Dimeşk, 1414 IV, 217.

⁵¹³ İbn Mâce, "Zühd", 2, Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Medine 1968, "Vitr", 3.

⁵¹⁴ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., İstanbul 2010, s. 207.

⁵¹⁵ Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîs, *Usûlu'd-din inde'l-imam ebî Hanîfe*, Dâru's-samî'i, el-Memleketü'l-Arabîyyetü's-Suûdiyye, ts., s.571.

⁵¹⁶ Farabi, *Risâletü Zenonu'l-Kebîri'l-Yûnânî*, Dairetü'l-Mearifi'l-Üsmaniyyeti'l-Mekâine, yy., 1349, s. 9; Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhi İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, Tahkîk: Hasan Asî, Müessesetü'l-Camiyye, Beyrut 1987.

alt konularından bir tanesidir.⁵¹⁷ Kur'an'da kullanılan "meâd" kelimesi sözlük anlamında kullanıldığı için müfessirler tarafından farklı yorumlanan bu kelime ahireti temsil eder şekilde terimleştirilmiş fakat genel anlamından öte yeniden diriliş bağlamında ortaya konulan kelami ve felsefî tartışmaların ana başlığının adı olmuştur.

2.2.3. Küfr

Kur'an'ın nüzulünden sonra gerek ilmi faaliyetler gerekse de mezhepsel saiklerle bazı Kur'an kelimelerinin sonucunda bazı kelimelerin anlam kapsamlarında birtakım değişiklikler meydana gelmiştir. Örneğin Cahiliyede "küfran" kelimesi nankörlük anlamında kullanılmakta idi. Dolayısıyla kâfir nankörlük eden nimetin kıymetini bilmeyip teşekkür etmeyen insan için kullanılırdı. Küfr kelimesi üstünü örtme anlamında kullanılmakta idi. Tohumun üstünü örttüğü için çiftçi anlamında "kâfir" kelimesi kullanılmakta idi. el-Hadîd, 57/20 ayetinde geçen "küffâr" kelmesinin sözlük anlamında kullanıldığı da ileri sürülmüştür.⁵¹⁸ Aynı zamanda bu kelime bir şeyi örten nesnelere için kullanılmaktadır. Gece insanları örttüğü için de kafir olarak adlandırılmaktadır. Kur'an ise bu kelimeyi Allah'ın birliğini inkar etme yani üstünü örtme anlamında bünyesine almıştır.⁵¹⁹ Kur'an incelendiğinde Putperest, Yahudi, Mecûsî ve Hıristiyan kafir başlığı altında ele alınır çünkü bu zümreler tek ilaha inananlar değildir. Fakat bazı siyasi olayların İslam Kelam'ına yansımalarından biri sayılan büyük günah işleyeninin durumu ele alınırken Hariciler büyük günah işleyeni kafir olarak görüyorlardı. Müslim-kafir ayrımı tek ilaha inanan ile çok tanrıya tapan arasında bir ayrım iken bu ayrım yeni ıstılahla İslam'ın tevhide inanan sınırları içinde Müslümanlar arasında meydana gelen ayrımı ifade etmeye başlamıştır.⁵²⁰ Haricilerin zihin dünyasında büyük günah işleyen müslüman, kafir kabul ediliyordu. Fakat böyle bir ayrım Kur'an'da bulunmamaktadır.

⁵¹⁷ M.Sait Özvarlı, "Mebde' ve Meâd", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 211-212; İbn Sînâ'nın eserlerinden bir tanesi de *el-Mebde' ve'l-Meâd*'dir.

⁵¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 476.

⁵¹⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 434.

⁵²⁰ İzutsu, s. 50.

2.2.4. Âlem

Kelam ilminde ıstılah olarak kullanılan ve anlam dünyasında dış etkilerle değişme meydana gelen kelime "âlem" kelimesidir. Kur'an'da "âlem" lafzı sadece cem' haliyle geçmekte ve müfred hali geçmemektedir. Kur'an'da 73 defa geçen bu kelimenin sadece insanı temsil ettiği şeklindeki görüşe sahip olanlar Hz. Ali'ye nisbet edilen insanın tek başına bütün alemleri temsil ettiği yönündeki rivayeti esas almışlardır.⁵²¹ Fakat genel anlamda "âlemûn/ عالمون" kelimesi yaratılmış bütün mevcudatı temsil etmektedir. Örneğin Hicri II. Asırda yaşamış Mükatil b. Süleyman ve sonraki asır âlimlerinden Damiğâni âlemîn lafzının Kur'an-ı Kerim'de beş anlamda kullanıldığını belirlemiştir. Buna göre âlem kelimesinin İnsanlar ve cinler, belli bir dönemde yaşamış/yaşayan çağın insan toplulukları, Hz. Âdem (a.s.)'den kıyamete kadar yaşamış ve yaşayacak olanlar, Hz. Nuh'tan sonrakiler ve Ehl-i Kitap anlamlarına gelmektedir.⁵²² Bu sınıflamanın haricinde başka sınıflamalar da bulunmaktadır. Buna göre "âlemûn" lafzı ruh sahibi her şey, mü'minler, insan toplulukları, Hz. Âdem'in bütün evlatları ve bir kısım evlatları⁵²³ gibi sınıfları ifade etmektedir. Buradan hareketle söyleyebiliriz ki âlem dendiğinde bütün yaratılmışlar ya da Allah'ın dışında kalan her şey akla gelmektedir. Fakat âlem kelimesi canlı cansız yaratılmış bütün varlıkları ifade ederken, zaman zaman özel anlamlara hasredilip anlam alanının daraltıldığı göze çarpmaktadır. Âlemîn lafzının anlamının belirlenmesinde bakılması gereken bir husus ilişkide bulunduğu lafızlardır. Kur'an incelendiğinde bu lafız semâvât ve'l-arz, melekût, felek, arş, kürsi gibi lafızlarla bağlantılı olduğu görülmektedir. Burada dikkat çeken bir husus yaratma ile alakalı konularda bu lafız hiç geçmemektedir. Bunun yerine yeryüzü ve gökler ve bunlara dâhil olan diğer varlık kategorileri ve güneş, ay ve yıldızların yaratılışına dair konulardan bahsedilmektedir. Kısaca diyebiliriz ki âlemin lafzı Kur'an'da görülen görülmeyen Allah dışında bütün varlıkları ifade etmek için bazen en genel anlamıyla bazen de alemlerden bazılarına has kılınarak kullanılmıştır. Kur'an'da sadece cemi' halinde kullanılan bu lafız Kelam'da ıstılah olarak "Allah'ın dışındaki her şey" anlamında kullanılmaktadır. Âlem

⁵²¹ Süleyman, Uludağ, "Âlem", *DİA*, 1989, Güzel Sanatlar Matbaası A.Ş., İstanbul II, 357.

⁵²² Mükatil b. Süleyman, *el-Vücuuh ve'n-Nezair*, (Haz. Ali Özek), İlmî Neşriyat, İstanbul 1993, s. 100–101; Damiğâni, Ebu Abdillâh el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Vücuuh ve'n-Nezair li elfazi Kitâbillâhi'l-Aziz*, Kahire 1995, II, 72–73.

⁵²³ Cemaleddin Ebu'l-Ferac Abdurrahman İbn Cevzi, *Nüzhetü'l-Â'yuni'n-Nezair fi İlmî'l-Vücuuh ve'n-Nezair*, (Tahkik: Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râzî), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1987, s.444–446; Neysaburi, Ebu Abdurrahman İsmail b. Ahmed Hayri, *Vücuuhü'l-Kur'an*, (Tahkik: Necef Arşî), Mecmau'l-Buhusi'l-İslamiyye, Kahire 1422, s. 394–395.

lafzı yer yer bazı varlıklara has kılınarak esnek bir kullanıma sahipken Kelam ıstılahında varlık alanlarından kadîm ve hâdis varlıklardan hâdis olanı ifade eder biçimde kullanılmaktadır.⁵²⁴ Tabi bunun yanında bu terim kelam alanında kelam ilminin kendi dünyası içerisinde farklı tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmanın en önemlisi nelerin Allah'a ait olduğu; nelerin âleme ait olduğudur. Yani nelerin hâdis; nelerin kadîm olduğu konusunda ihtilaf vardır. Bu tartışma Allah'ın kelamının ezeli-ebedi olması bağlamında tartışılmaktadır. Bir terimin anlam dünyasının ortaya koymak için öncelikle tartışmanın temeline inmek gerekmektedir. Ancak bu sayede terimin oluşturulma amacı veya ıstılah anlamının genel dildekenden ne tarafa kaydığı tesbit edilebilir. Alem terimi de bu tartışmadan uzak biçimde anlaşılması mümkün olmamaktadır. Neyin âleme neyin Allah'a ait olduğu tartışması gündeme gelince ortaya konulması gereken husus Allah kelamının hangi tarafa yerleştirileceği konusudur. Bu husus Halku'l-Kur'an tartışması ile yakından irtibatlıdır. Halku'l-Kur'an konusu kısaca şöyle özetlenebilir:

Mu'tezile'ye göre Kur'an hariçte gerçekliği olan bir varlıktır. Dolayısıyla Allah'tan ayrıdır ve âlemin bir parçasıdır. Âlem hâdis olduğuna göre hâdistir. Ehl-i Sünnet'e göre ise Kur'an, Allah'ın kelamı olması sebebiyle onun bir sıfatıdır ve Allah zatından ayrı düşünülemez. Bundan dolayı da kadîmdir. Ancak okunan ve yazılan Kur'an lafzı itibariyle insanlara ait olmasından dolayı hâdistir.⁵²⁵ Halku'l-Kur'an meselesinin çıkışında başrol oynayan Me'mûn ehl-i hadis'e mensup kişilerin Allah ile Kur'an'ı eşitlediklerinden bahsetmekte ve Kur'an ayetleri ile Kur'an'ın sınırları belli ve yaratılmış bir kitap olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.⁵²⁶ Bu tartışma bağlamında âlem terimi bir kavramsal alan kazanmış ve Kur'an'daki anlamını tam olarak kaybetmemekle beraber anlam alanında değişme ve bağlantılı olduğu kelimelerde bir kayma olduğunu ifade etmek mümkündür.

2.2.5. Araz

Kur'an kelimelerinin terimleştirilmesinde söz konusu kelimelerin dini alana ait olması için seçici davranılmadığı da olmuştur. Örneğin "Araz" kelimesi Arap dilinde

⁵²⁴ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 81.

⁵²⁵ Ali Sâmi, Neşşâr, Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm, Mısır 1981, I, 407; Karadaş, s.320.

⁵²⁶ Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, (Tahkik: Muhammed Ebû Fadl İbrahim), Beyrut ts. Dâru Süveyda, VIII, 631.

"önceden yok iken sonradan olan" ve "yok olmaya yüz tutmuş bir şey" gibi anlamlarından hareketle "bir zaman diliminde ortaya çıkan ve aynı zaman diliminde yok olan vasıf, mana ve sıfatlar" ⁵²⁷ anlamı yüklenerek terimleşmiştir. Bu kelime terimleştirilirken terim anlamını desteklemek ve dini meşruiyetini sağlamak için Kur'an'dan "Siz dünya arazını (dünyanın geçici şeylerini) istiyorsunuz" (el-Enfâl, 8/67) ve "Nihayet onun (azabın) bir bulut (ârız) halinde vadilerine geldiğini görünce bu bize yağmur yağdıracak bulut (ârız) tur dediler" (el-Ahkâf, 46/24) ayetlerinde geçen geçici dünya malı ve bulut kelimeleri geçici şeyler için kullanıldıkları göz önünde bulundurulmuştur. ⁵²⁸ Bu kelime "önce yok olan iken sonradan olan" ve "yok olmaya yüz tutmuş" anlamlarından dolayı ayrılması imkânsız olmayan özelliği ile cisimlerde bir zaman dilimi süresince geçici olarak bulunan sıfatlar için kullanılması yani terimleştirilmesi uygun bulunmuş ve o şekilde terimleştirilmiştir. Buna karşın sıfat kelimesi ise sözlük anlamı itibariyle kalıcı manaları çağrıştırdığından Allah'ın ayrılmaz nitelikleri için terim yapılmıştır. ⁵²⁹

2.2.6. Muhdes-Kadîm

Kur'an'dan alınma bir Kelam ilmi ıstılahı da "muhdes" kelimesidir. Kur'an'da muhdes kelimesi iki defa geçmekte ve ikisinde de sözlük anlamıyla kullanılmaktadır. Bu ayetler şu şekildedir:

مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَنُونَ

"Ne zaman rablerinden kendilerine **yeni** bir ihtar gelse, onlar bunu, kalpleri gaflet içinde, alay ve eğlence konusu edinerek dinlemişlerdir." (Enbiya 21/2)

وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ

"Ne zaman Rahmân'dan kendilerine **yeni** bir uyarı gelse mutlaka bundan yüz çevirmektedirler." (eş-Şuarâ, 26/5.)

Bu ayetlerde zikredilen bu kelime "yeni" anlamındadır. ⁵³⁰ Muhdes kelimesinin ıstılah anlamı "sonradan olan, yoktan varlığa çıkarılan" dır. "Falanca bir bina ihdâs etti" anlamına gelen "أحدث فلان بناء" denildiğinde Araplar bu sözden "daha önceden olmayan

⁵²⁷ İbn Manzûr, 165

⁵²⁸ Karadaş, s.325

⁵²⁹ Karadaş, s.328.

⁵³⁰ İbn Kesîr, *Tefsiru 'l-Kur'ân 'i 'l-Azim*, V, 332.

bir şey yaptı" şeklinde anlarlar. Hâdis ve muhdes kelimelerinin bu sözlük anlamlarından istifade edilerek "yoktan var edilen" ya da "yoktan var olan" anlamlarında terimleştirilmiştir.⁵³¹ Kur'an'da sözlük anlamında kullanılan bu kelime Kelam'da ve Felsefe'de bambaşka bir anlama bürünmüş ve "sonradan var edilmiş" anlamında kullanılır olmuştur. Bu anlamlarına ilave olarak "önceden yok iken sonradan olma", "yoktan var edilme" anlamları yüklenerek terimleştirilmiş; bunların mukabilinde ise bu terimin zıddı olarak "önce olan" anlamı yerine "öncesi olmayan" anlamında "kadîm" kelimesi Kelam ilminde terimleşmiştir.⁵³²

Kelamcılar terimleri Kelam ilminin bünyesine alırken ilmin kendine özgü kuralları göz önünde bulundurularak tanımlara ve terimlerin medlullerine bir sınır ve kayıt koymuşlardır. Kur'an lafızlarında olmayan bu kayıtlar Kelam ilmini ve meselelerini ortaya çıkararak olay ve problemlere göre şekillenmiştir. Çünkü meselelerin ortaya çıkışı ve bunlara uygun cevapların oluşturulması ve çözüm için oluşturulan konsept hep beraberinde bir endişeyi getirmiş bu da ıstılahların medlullerine yansımıştır. Söz konusu ıstılahlar kullanılırken mezhepten mezhebe bile farklılık göstermişlerdir. Çünkü aslında ıstılah demek mezhebin benimsediği görüşün bir özeti mesabesinde. Buna örnek olarak "Ef'âlü İbâd" ifadesi verilebilir. İlk Kelâmî mezhep olan ve fiili bütünüyle insana ait kılan mu'tezile mensupları tarafından ortaya atıldığından ve bu şekilde terimleştikten sonraki mezhepler karşı görüş ortaya koymuş olsalar bile terimi olduğu gibi muhafaza etmişlerdir. Ehl-i Sünnet âlimleri bu problemi bertaraf etmek için bu ifadeyi daha çok "halku ef'âli ibâd" şeklinde kullanmaya özen göstermişlerdir.⁵³³ Aynı şekilde Ebû Ali el-Cübbâ'nin "kadîm, evvel önce olan(sâbık) ezelde en önce olan (esbak fi'l ezel) ezelde mevcut olan" şeklindeki tanımlamalarına oğlu Ebû Haşim "iştirak olmaması" kaydını eklemesinin yanı sıra tanımı daha da netleştirmek için "Kendinden gayrı her şeyden önce olan" ifadesini kullanır. Kâdî Abdülcebbâr bu iki kelamcı arasındaki farkı anlatırken önceki tanım

⁵³¹ Ebû Bekr el-Bâkılânî, *Temhîdül-evâil fi telhîsi'd-delâil*, (Tahkik: İmâdüddîn Ahmed Haydar), Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Lübnân, 1987, s. 36-37.

⁵³² Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî İbn Fûrek, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, (Tahkik: Muhammed Süleymani), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1999, s. 83; Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, Tahkik: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1993, s. 408.

⁵³³ Karadaş, s. 343.

Kelâm geleneğine ikincisinin de dile uygun olduğundan bahsetmiştir.⁵³⁴ Bunun yanında her ne kadar Kur'an lafızları her zaman dini bir anlam taşımasa da Kelam ilminde dini-ıstılâhî alana kaydırılmaktadır. Kelam ilminde ıstılahlar daha çok Allah hakkında konuşma alanı diye ifade edileceğimiz alana aktarılmıştır. Örneğin "kadîm" kelimesi Kur'an'da "eski" anlamında kullanılmaktadır. Fakat kelam ilmindeki gibi derin bir anlam taşımamaktadır. Hatta âlemin kîdemini savunan çevrelerde âlem için kullanılan kadîm kelimesi ile Allah için kullanılan kadîm kelimesi farklı anlam ifade etmektedir. Şöyle ki "kâdim" derken zamansızlık ve mekânsızlık öngörülmektedir. Allah'ın dışındaki her şey anlamındaki âlem ise zaman ve mekân içerisindedir.⁵³⁵

Kelam terimlerinin çoğunun Kur'an'dan olduğunu ve Kur'an'ın anlam dünyasına en yakın ilim olduğunu daha önce ifade etmiştik. Kelam terimleri oluşturulurken bazen tek başına bir anlamı olmayan fakat önemli olaylara işaret eden kelimeler de terimleştirilmiştir. Örneğin A'raf suresi 177'de anlatılan "Allah'ın ben sizin rabbiniz değil miyim?" ifadesinin içinde geçen "الست" kelimesi tek başına bir anlama sahip olmamasına rağmen "sohbet meclisi" anlamına gelen "bezm" kelimesi ile birleştirilerek "bezm-i elest" terimi oluşturulmuştur. Aynı şekilde bağlamından kopuk da olsa bu soruya cevap olarak verilen "قالوا بلى" ifadesi terimleştirilmiştir.

"سنُرِيَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ" Onun gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz." (Fussilet, 41/53) ayeti ilk dönem müfessirler tarafından siyasi olaylar biçiminde yorumlanmıştır. "Âfâk" kelimesi ile Mekke dışındaki bölgeler "enfüsihim" ile de Mekke'nin kast olunduğu bu bölgelerin fetihlerinin müjdelendiğine yorumlanmıştır.⁵³⁶ Daha sonraki dönemlerde bu ayetin insanların keşfedeceği gökyüzünü inceleyen bilimlerin ulaşacağı Allah'ın kudretine delalet eden ve insanı hayrete düşüren bulgular için yer olarak "Âfak", insanın bedenindeki bir takım harikuladeliklere yer olarak "enfüsihim" kullanıldığı benimsenmeye başlamıştır.⁵³⁷ Terim olarak kullanıma baktığımızda bu iki kelime birbirinin zıddı olarak Kelam ilminde ve diğer ilimlerde kullanılmaktadır. Tabii ki Kur'an'daki anlamından anlam

⁵³⁴ İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ el-Mu'tezilî, *Kitâbü'l-kalâid fi tashîhi'l-akâid*, el-Mektebetü'sarkıyye, Beyrut 1985, s. 88.

⁵³⁵ Karadaş, s.336.

⁵³⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXI, 492.

⁵³⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXVII, 139; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, V, 187.

bağını tamamen koparmasa da kullanıldığı ilmin bir parçası olduğu ve söz konusu ilmin kendisine biçmiş olduğu görevin etkisi gözden kaçmamaktadır. Bu terimler terim olarak da tek anlamı taşımamaktadırlar. Özellikle ikinci görüş olarak verdiğimiz anlama uygun olarak "âfâkî", "dış dünya ile olan, herkesin izleyip gözleyebileceği reel durumlarla ilgili şey" anlamına; "enfüsi" ise "başkalarının gözleyemeyeceği, insanın iç dünyası ile ilgili şeyler" anlamında kullanılmaktadır. Aynı kelimeler aynı zamanda günümüzde sübjektif/öznel ve objektif/nesnel kelimelerinin karşılığı olarak "kişinin şahsi görüş ve inançlarından bağımsız olarak geçerliliği bulunan" (âfâkî) ve "değeri ve geçerliliği kişiye bağlı olan, rûhî ve deruni durumlarla alakalı" (enfüsi) olarak da terimleştirilmiştir.⁵³⁸ İlim ve fikir adamları objektif ve sübjektife karşılık bulmak için âfâkî ve enfüsî kelimelerini terimleştirirken Kur'an-ı Kerim'deki âfâk ve enfüs kelimelerinin karşıt kavramlar olarak bir arada kullanılmış olmasından hareket etmişlerdir.⁵³⁹

2.2.7. İlim

Kur'an'daki anlamı ile ıstılah anlamı arasında oldukça anlam farkı olan bir kelime de "ilim" terimidir. İslamî terminolojide ilim, hem Kur'an ve Sünnet'in bildirdiği bilgi⁵⁴⁰ anlamında hem Allah'ın bir sıfatı anlamına gelmekte hem de bunun yanında bir bilgi sistemini ifade etmektedir. İlim kelimesi her bir ilmi disipline göre anlam kazanmıştır. Çünkü bilimsel her bir disiplin için bilgi kaynağı, bilginin elde edilme yolları ve bilginin değeri farklıdır. Tefsir ilminde ilim kelimesi daha çok "ilmü'l-Kur'an" ve "ulûmu'l-Kur'an" terkihi ile karşımıza çıkmaktadır. Kur'an'ın anlaşılması dolayısıyla da tefsir ilmi ile bağlantılı olarak ilmin kullanımını ilk defa İbn Mes'ûd'da (v. 32/655) görmekteyiz.⁵⁴¹ Sonraki yüzyılda da bu tabir kullanılmaya devam etmiş zira Hasen el-Basrî (v. 110/729) ve Mukatil (v. 150/768) de bu tabiri kullanmıştır. Daha sonraki dönemlerde Kur'an'ın anlaşılmasına yardımcı bir biriyle bağlantılı farklı disiplinlere verilen ad olmuştur. Hicri IV. Asırda ilk defa ulûmu'l-Kur'an, bir eser ismi olarak Muhammed b. Halef el-Merzebân tarafından kullanılmıştır.⁵⁴² Burada gördüğümüz

⁵³⁸ Topaloğlu-Çelebi, s. 15.

⁵³⁹ Metin Yurdagür, "Âfâkî", *DİA*, Güzel Sanatlar Matbaası, Ankara 1988, I, 397.

⁵⁴⁰ İmam Şafî, ilmin, "kopuksuz ve güvenilir bir ravi" vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaşan rivayet zinciri ile elde edilmiş bilgi olarak tanımlamıştır. (Şafî, *er-Risale*, s. 73.)

⁵⁴¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 7.

⁵⁴² Ali, Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, MÜİF Yay., İstanbul 1991, s. 14.

üzere tefsirde ilim kelimesi daha çok bilimsel bir disiplini ifade etmektedir. Fıkıh ve Hadis disiplinlerinde özel manada bizzat ilimlerin kendileri ilim olarak adlandırılmaktadır. İbn Vehb'in hadisçi kimliğiyle "ديوان العلم" olarak adlandırılması⁵⁴³; İbn Mes'ûd'un Hz. Ömer'in vefatı üzerine "ilmin onda dokuzu gitti"⁵⁴⁴ şeklindeki ifadeleri bu görüşümüzü destekler mahiyettedir. Fakat ilim kelimesi Kalam ilminde çok farklı bir alanda terim olarak kullanılmaktadır. "İlim" Allah'ın bir sıfatının adı olmuştur. Bu kullanımdan sonra "ilim" kelimesi sıfatların Allah'ın zatı ile birlikte olup olmadığı, ezeli olup olmadığı tartışmaları bağlamında farklı bir anlam alanına aktarılmıştır. Bunun yanında ilim kelimesi epistemolojik olarak da Kalam ilminde terim olarak yer almıştır. İnsan bilgisinin mahiyeti ve kaynağı temel konusu olmaktadır. İlim artık herhangi bir bilgiyi değil arka planında büyük tartışmaları bulunduran bilgi problemini temsil etmektedir. İlim bundan dolayı da Allah'ın ilmi ve yaratılmışların ilmi şeklinde bir ayrımına tabi tutulmuştur. Sonra da bu ilim hem bilgisel değeri hem varoluşsal açıdan analizlere tabi tutulmuştur. Kendi içinde ilim yakînî, zannî, zann-ı galip gibi ayrımlar yapılmıştır.⁵⁴⁵ Terim olarak kullanılan ilim kelimesi bilmek, ayırt etmek sözlük anlamından tamamen sıyrılmamakla birlikte çok boyutlu tartışmaları ve düşün faaliyetlerini çağrıştıran bir terime dönüşmüştür.

Kur'an'da ilim kelimesi ile ilgili ilk dönemde özellikle sahabe döneminde olmayan bazı ilmi tartışmalar bu kelimenin ıstılah anlamı kazanması ile birlikte bir hayli hararetlenmiştir. Örneğin Allah'ın ilim sıfatının ezeli olup olmadığı Kelamcı ve Felsefecileri hayli meşgul etmiştir. Büyük çoğunluğun ilâhî ilmin ezeli olduğunu kabul etmektedir. Çünkü varlık ve olayları bütün yönleriyle kuşatmayan ve ezeli olmayan ilim Allah'a ait bir sıfat olamaz. Fakat bu ilmin cüz'iyatı kapsayıp kapsamadığı konusu da bir diğer tartışma konusudur. Cüz'iyat ile Allah'ın ilminin statü olarak farklı olması sebebiyle Allah'ın ilminin Cüz'iyata taalluk etmeyeceği düşüncesini savunanlar olmuştur.⁵⁴⁶ Tabi ki bu görüşe muhalefet eden ve eleştirenler olmuştur. Burada vurgulamak istediğimiz bir konu veya terimin farklı bağlam ve çerçevelerde ele alınmasının kelimelerin anlam dünyalarında önemli değişikliklere sebep olduğudur.

⁵⁴³ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1984, VI, 66.

⁵⁴⁴ Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmi Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Musul, 1983, IX, 163

⁵⁴⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan, Kutluer, "İlim", *DİA*, XXII, 112-113.

⁵⁴⁶ İbn Sina, *Kitabu'n-necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve'tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, Tahkîk: Mâcîc Fahri, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1982, s. 283.

İlim kelimesinin kazandığı diğer bir terim anlamı da "belli bir alana ait sistemli bilgi birikimini ifade eden disiplin" dir. İslam ilimler tarihinde "ilim" kelimesi çok geniş bir yelpazede bir terim anlamı kazanmıştır. Fıkıh, hadis ve tefsir disiplinlerinde ilgili bilgilerin ve bu disiplin içerisinde faaliyette bulunma yetisi olarak tanımlanan ilim sonraki asırlarda şer'î, naklî ve aklî gibi ayrımlara tabi tutulmuştur. Burada önemli olan bu terimin sadece dini konuları ele alan disiplinlerle sınırlı kalmayıp bütün bilimsel faaliyetlere şamil kılınmasıdır. Buradan da Kur'an'da ilahi bilgi anlamında⁵⁴⁷ kullanılan ilim lafzının Müslüman alimler tarafından herhangi bir ayrıma tabi tutulmadan bütün ilimler için kullanılması ilmin evrensel bir niteliğe sahip olduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Kısaca Müslümanların ilim tarihine göz attığımızda İslam coğrafyasının genişlemesi neticesinde dünyanın bilimsel faaliyetleri ile karşılaşmışlardır. Özellikle de tercümelerin başladığı VIII. yüzyıldan itibaren Yunan, İran ve Hint kültürleriyle yoğun bir ilmi münasebet söz konusu olmuştur. Rahatlıkla söyleyebiliriz ki Müslümanlar bu karşılaşmalarında evrensel bilime karşı çıkmamışlar, bütün ilimleri insanlığın bir değeri olarak görmüşlerdir. Bu sayede önceleri "İslâm dini hakkında bilgiler" anlamında kullanılan "ulûm" terimi "bilimler, ilmî disiplinler" mânasına gelmeye başlamıştır. İslam Felsefesinin ilk filozofu Kindî, insanın kendi çabasıyla ortaya koyduğu disiplinleri "el-ulûmü'l-insâniyye" olarak adlandırmış;⁵⁴⁸ Fârâbî ise ilimleri sınıflandırdığı kitabına *İhsâu'l-ulum* ismini vermiş bütün bilimsel disiplinlere ulûm demiştir.⁵⁴⁹ İlim lafzını İslâm filozofları terim olarak hem bugünkü bilim hem de bilgi anlamında kullanmışlardır. Fakat filozoflara ve filozofların bilgi felsefesine göre bu terim farklılaşmaktadır. Örneğin Kindî ilmi "varlığın hakikatini aklen idrak" olarak tanımlarken İbn Sînâ ise "soyut kavramlara tekabül eden zihni formlar" olarak tanımlamaktadır. İbn Rüşd de kelâmcıların sebeplilik öğretisine yönelttikleri eleştirilere cevap refleksi ile ilmi "bir nesnenin sebebini bilmek" olarak tanımlamıştır.⁵⁵⁰

⁵⁴⁷ el-Bakara 2/145; Âl-i İmrân 3/19; el-İsrâ 17/107.

⁵⁴⁸ Kaya, s. 159.

⁵⁴⁹ Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Farabi, *İhsâu'l-ulûm*, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1996.

⁵⁵⁰ Kutluer, "İlim", XXII, 112-113.

2.2.8. Sermed ve Dehr

İslam felsefesinde kullanılan ve Kur'an'daki anlamından farklılaşan bir kelime de "sermed" kelimesidir. " دوام الزَّمان من ليلٍ ونهارٍ والسَّرمُدُ دوام العيش " yani "gece ve gündüzün devalılığı yaşamın sürekliliği"⁵⁵¹ şeklinde tanımlanan sermed lafzı İslam Felsefesi'nde ıstılah anlamı kazanmıştır. İbn Sina, zaman görüşünü ortaya koyarken Kur'an'dan seçtiği ıstılahları oluşturduğu sistemin içine yerleştirmiştir. Kur'an'daki anlamından tamamen kopuk olmamakla birlikte Kur'an'ın kelime için belirlediği anlamın da aynı değildir. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki İbn Sina zaman görüşünü ortaya koyarken Aristo ve Eflatun felsefesinden etkilenmiştir. Aristo zamanı sonsuz süreye bağlamaktadır. Eflatun da aynı şekilde zamanı sonsuz sürenin hareket halindeki görüntüsü olarak görmektedir. İşte bu etkiyle İbn Sina varlıklar için mertebelerine göre zaman çeşidinin cari olduğunu ifade etmektedir. Buna göre "Sermed" yani zamanüstü olup mekân ile bağlantısı olmayan her şeyi yaratan sabit bir hal üzere olup herhangi bir işin kendisinde cereyan etmediği zat-ı ilahiyye için kullanılan zaman çeşidi⁵⁵² olarak tanımlanan bu ıstılah tanrı için kullanılan bir zaman çeşidi olmaktadır. Bunun yanında İbn Sina yine Kur'an'da kullanılan "Dehr" lafzını da akılların yani zamanda olmayan fakat zamanla birlikte var olan varlıkların varlıklarını sürdürdükleri zaman çeşidi olarak kullanmaktadır. Sermed lafzı burada önemli bir ıstılah olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü varlığı sürekli olan şeyler ve bunların birlikte varlıkları arasındaki münasebet dehr'in de üstünde bir kavram teşkil eder. Buna sermed demek uygun olur. Başka deyişle, değişmeden kalan ve zaman aralığı ile hiçbir münasebeti olmayan her varlığın devamlılığı sermed adını alır.⁵⁵³ Değişen varlıkların içinde buldukları zaman için de aynı şekilde "zaman" lafzını kullanmaktadır.⁵⁵⁴

Kur'an'da geçen İslam felsefesi ıstılahlarının Kur'an'daki anlam dünyasından uzaklaşmasının ve İslami ilimler içerisinde bu anlam dünyasına en az sadık kalan ilim kabul edilmesi⁵⁵⁵ için birçok neden sayılabilir. Fakat Ahmed Emin'in "Arapların

⁵⁵¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, V, 341.

⁵⁵² Muhammed Gazi Arabi, *en-Nusûs fi Mustalahâtî't-tasavvuf*, Şam, 1975, s. 162.

⁵⁵³ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2011, s. 508; Ayrıca bkz. Mehmet, Dağ, "İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIX, 1973, s. 97-116.

⁵⁵⁴ Atay, s. 3-10.

⁵⁵⁵ Felsefe kavramları kelimelerin tersine Kur'an'ın anlam dünyasından en fazla kayan olmuştur. Yabancı sistemin Arapçalaştırılması yolunda cüretli bir adım atmıştır. İslam filozofları bir yandan

Cahiliyedeki aklı hayati" başlığı altında ortaya koyduğu hususlar bize önemli ipuçları vermektedir. Ahmed Emin'in ifadelerine göre Araplar illetlendirmede zayıftırlar. Yani illetle ma'lul, sebeple müsebbib arasındaki irtibatı tam olarak anlama konusunda zayıftırlar. Örneğin hastalanan ve hastalığından dolayı acı çeken birine bir tedavi ortaya koyarlar bu şekilde hastalık ile ilaç arasında bir çeşit irtibat fahmederlerdi. Fakat bu anlayış felsefe yapan ince aklın anlayışı gibi değildi. Sadece belli bir hastalığa şu ilaç kullanılır şeklinde bir kabile adeti mesabesinde bir anlayıştır. Bundan dolayı da kabile reisinin kanının kuduz hastalığına iyi geldiğini veya bir hastalığın sebebinin, içine kötü bir ruh girmesi olarak görmekte herhangi beis görmemekte idi. Bu şekilde kabilenin yapageldiği şeylere ince bir bakış ile yadsıma durumu olmuyor hastalığın gerçek sebebinin ve bu sebepleri ortadan kaldırmak için neler yapılacağını araştırma ihtiyacı hissetmiyordu. Aynı tür yanlış akıl yürütmeler büyük felaketleri anlamlandırırken de söz konusu olmuştur. Örneğin Me'rib barajının yıkılmasını anlatırken bu tür aslı olmayan varsayımlar ile açıklamışlardır. Üç dağın arasında bulunan ve bir tarafın gözeneklerini ve suyun akacağı yeri kapatmak suretiyle yapılan barajın yıkılmasını dişleri ile barajı kazan kırmızı fareler olduğunu 100 kişinin taşıyamayacağı bir taş yerinden oynatıp ayaklarının tırnaklarıyla iterek suyun kapatılan taraftan akmasına sebep olduğunu söylemişlerdir. Bu meyanda Ahmed Emin her toplumda bu tür hurafelerin olabileceğini fakat arap edebi eserlerinde ve şiirlerinde bireysel ve şaz bir biçimde değil toplumun geneli tarafından kabul gören hatta bir kabilenin yerleşmiş nizamı olarak var olduğunu söylemektedir. Bazı Cahiliye şiiri ve benzeri hikâyelerde sebep ile müsebbib arasında çok güzel irtibatın kurulduğunun da vâki olduğunu ifade eden Ahmed Emin bu tür eserlerin bile derin düşünceye ve tahlile muhtaç olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanında Ahmed Emin Şehristani'den nakille Arapların ve Hindlilerin eşyanın dış görüntüsüne (havassına) göre hükmettiklerini ve insanların fitratları ve tabiatlarına göre şekillendiklerini fakat Acem ve Rumların eşyanın keyfiyeti ile ilgilendiklerini ve insanların çaba ve kazanımlarına göre şekillendiklerini söylemektedir. Bundan dolayı Yunan düşüncesi ile Arap düşünce sistemini karşılaştırırken bir Arabın, bir Yunanlının yaptığı gibi dünyaya bir bütün olarak genel bir açısı ile bakmadığını Yunanlının, ilk felsefeye başlarken âleme genel bir bakışla

Arapçada yeni bir vokabulari inşa etmeye çalışırken diğer taraftan Yunan düşüncesini Kur'an'a uyarlamaya çalışmışlardır. Bu yüzden Kur'an terimlerinin birçok izafi manalar doğdu. (İzutsu, a.g.e., s. 49.)

baktığını, ve kendi kendine bu alemin nasıl vücuda geldiğini alemdeki birçok değişikliklerin sabit bir temeli var olup olmadığını, varsa su mu, hava mı, ateş mi? olduğunu sorgulamıştır. Bütün alem tek varlık gibi birbirini tuttuğunu, kâinatın sabit kanunlara tabi olduğunu görmüş bu düzen nereden meydana geldiğini sorgulamış ve mantıklı cevap aramıştır.⁵⁵⁶ İzutsu Arapların bu durumunu inci toplamak ama onu ipe dizelemek durumuna benzetmektedir. Bundan dolayı da Arapların maddenin arkasına geçemeyip varlığa bütüncül bir bakış açısına sahip olmadıklarından Yunan düşünce sistemi ile tanışma imkanı olmamış olsaydı bu dilin metafizik alemini tanıtmak yönünde ilerlemesinin imkan dahilinde olmayacağını iddia etmektedir.⁵⁵⁷

Bu, Yunan Felsefesi ile Kur'an'ın ilk muhatabı olan Arapların dünya görüşü arasındaki çok önemli bir farktır. Diğer önemli bir farklılık da Arap dünyasının Kur'an'la elde ettiği insanları yaratan, rızıklandıran ve her an gözetip ibadet isteyen inancına karşın Yunan düşüncesinde Tanrı kendi ihtişamı ve yeterliliği içinde bulunan insandan uzak duran, insanın hareketlerine karışmayan bir varlıktır.⁵⁵⁸ Yunan düşünce sistemi ile Arap düşünce sistemi arasındaki seviye farkını kapatma gayretinde olan Müslüman filozoflar Yunan düşüncesinin eşyaya daha ayrıntılı bakma özelliğini almışlardır. Bunun yanında İslam dininin Yunan düşüncesinde kabul etmediği hususlarda özgünlüğünü korumuş bunlara iltifat etmemiş tam anlamıyla teslim olmamıştır. Bunun yerine İslam düşüncesinin derinleşmesine katkıda bulunacak hususları almış, İslam düşüncesine aykırı hususlarda tavrını net bir biçimde koymuş, istifade ettiği konularda yeni ıstıhlara ihtiyaç duymuş bu ihtiyacını gerek Kur'an gerek hadis gerekse de Arapça'dan karşılamıştır. Buna örnek olması açısından akıl lafzını zikretmek istiyoruz.

2.2.9. Akıl

Daha önce belirttiğimiz gibi akıl Cahiliyede pratik zekayı bildirirken Kur'an bu kelimeyi hidayete ulaşmada bir vesile olarak görürken akletme fiilini aynı zamanda kalbin bir eylemi olarak zikretmiştir. Fakat bu kelimeyi İslam felsefesinde ele aldığımızda bizi apayrı bir anlam dünyası beklemektedir. Çünkü bu kelime eski

⁵⁵⁶ Ahmed Emin, *Fecru'l-islam*, s. 39-42.

⁵⁵⁷ İzutsu, s. 64-65.

⁵⁵⁸ İzutsu, s. 88.

anlamından uzaklaşmış Aristo ve Yeni Eflatun sistemindeki akıl (nous) bütün sudûr aşamalarını kaplayan kozmik sistem üzerinde bulunan çok özel bir zekâyı islam felsefesinde de Allah'tan ilk sudur eden külli akıldan insana gelen bir parçayı ifade etmektedir. Tabii ifade etmemiz gereken bir husus ıstılahların oluşturulması konusunda zikrettiğimiz gibi ıstılahın sözlük anlamıyla bağlantılı olması gerekir. Akıl kelimesi de felsefede de kullanılsa eski anlamını hissettirmekten geri durmaz. Tam olarak Yunanca'daki "nous" anlamını yansıtmamasına engel olur. Bu yüzden yarı saydam olmaya devam eder. Filozofların Allah düşüncesi Kur'ani Allah'tan öte Aristo'nun kozmik muharrik kavramıyla Eflatunun "Bir"inden meydana gelmiş kavramdır. İzutsu'nun ifadesiyle Arapça yarı saydam bir yapıya sahiptir. Bundan dolayı felsefeciler kavramları aşağı yukarı karşılayacak kavramlar üretme imkânı buldular. Onların bu yaptıkları Arapça kelimeleri ek anlamlarından sıyırmak tarif vasıtasıyla Yunanca'daki ek anlamları bu kelimelere kazandırmaktı.⁵⁵⁹

İbn Sina, felsefesi gereği akıl kelimesini farklı bağlamlarda ele almıştır. Bu arada akıl terimi incelendiğinde İbn Sina'nın etkilendiği Grek felsefesinin etkilerini görmek mümkün olduğu gibi Kur'an'ın ortaya koyduğu düşüncenin etkilerini görmek de mümkündür. İbn Sina akıl ile bilginlerin kastettiği anlamları üç anlamda gösterir:

a- İnsandaki ilk fitrat sağlığı anlamındadır. Bu anlamıyla akıl iyi ile kötüyü ayırt etme gücü.

b- İnsanın zihninde oluşmuş kendisiyle bazı maslahatlar ve maksatların üzerine kurulu olduğu öncülleri oluşturan bir takım anlamlardır.

c- İnsanın tavır ve davranışlarında insan için övgüye layık olan bir melekedir.⁵⁶⁰

İbn Sina'da akıl pratik ve teorik olmak üzere ikiye ayrılır. Yukarıda sayılan üç madde pratik akılı ifade eder. Teorik akıl ise Heyûlânî akıl, Meleke halindeki akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve faal akıl olmak üzere 5 maddedir. Heyûlânî akıl, nefsin, maddeden soyut varlıkların mahiyetlerini kabul etmeye yatkın olan gücü olarak tanımlamaktadır. Teorik aklın başlangıcı olan Heyûlânî akıl ilk madde olarak kabul edilen heyulaya benzerliğinden dolayı bu anlam uygun görülüş olmalıdır. İbn Sina bu akılı kandile benzetir. Işıktan yoksundur fakat her soyut bilgiyi kabul edecek potansiyele

⁵⁵⁹ İzutsu, s. 62.

⁵⁶⁰ Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhi İbn Sîna, *Kitâbu'l-Hudûd*, Kahire 1968, s. 11-14.

sahiptir. Burada heyulâni aklı İbn Sina'nın ayetten örnek getirerek açıklaması aynı zamanda heyula tabirini kullanması Yunan felsefesi ile İslam düşüncesini meczetme amacının pratik sonucu olarak değerlendirilebilir. İkinci aşama olarak insan aklı ilk düşünülürleri elde etmesiyle bilgiyi oluşturacak ilkeleri elde etmiş olmaktadır. Bu ilk düşünülürler elde edildikten sonra ikincil elde edilecekleri elde etmeye ve oluşturmaya da hazır hale gelir. İşte bu "meleke halindeki akıl" düzeyidir. Üçüncü aşama olarak ikincil düşünülürlerin elde edilmesi ile oluşan akıl yani nefsin herhangi bir formda ya da akledilebilir bir form karşısında yetkinleşmesidir. Buna da İbn Sina bilfiil akıl demektedir. Teorik aklın dördüncü derecesi olan müstefâd (kazanılmış) akıl düşünülürleri kendinde hazır olarak bulması onları bilfiil değerlendirmesi ve akletmesi ile olur. İbn Sina, bu aklı Nur suresindeki kendisine ateş değmediği halde yağı neredeyse ışık verecek olan fanusa benzetmektedir. Teorik aklın son aşaması olan faal akıl, akıl olması ve faal olması sebebiyle iki boyutu ile tanımlanır. Akıl olması sebebiyle formel bir cevherdir. Faal olması sebebiyle ise heyulani aklı aydınlatarak kuvveden fiile çıkarma özelliğine sahip, maddeden tamamen soyutlanmış her mahiyettir.⁵⁶¹

Bir kelimeyi başka bir dile ve ilmi disipline almak hem dil yönünden hem her iki dilin ait olduğu anlam dünyalarının birbirleriyle uzlaştırma zorluğundan dolayı hem kelimeyi seçmek hem de ona uygun bir anlam yükleme ve aynı zamanda kelimenin sözlük anlamını kaybetmeden ve kelimenin barındırması gereken felsefi arka planı hissettirmek gibi özellikleri birarada bulundurmaya sağlamak için islam filozofları kavramların seçiminde ve kullanımında son derece dikkatli davranmışlardır.

Yaratma konusu ve yaratma meselesinde kullanılan ıstılahları incelemeyi bu bağlamda uygun görüyoruz.

2.2.10. Halk ve İbdâ'

Kur'an'daki kelimelere yüklenen anlamların özellikle de İslam felsefesinde bu denli farklı olmasının nedeni, Kur'an'daki kevnî ayetleri yorumlamasında farklı öncüllerin esas alınmasıdır. Öncüllerin farklı olması beraberinde tartışmayı getirmektedir. Kuşkusuz her tartışma bazı refleksif tavırlara kapı aralamaktadır. Bu da

⁵⁶¹ Uysal, *Hudûd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, s. 86-89.

ıstılahları kelimenin anlam doğrultusundan farklı anlamları da çağrıştırır hale getirmektedir. Örneğin İslâm dünyasında hem kendi iç tutarlılığı hem de inanç sistemi ile olan uygunluğu bağlamında tartışılan âlemin kıdemi bu tür bir durumun ortaya çıkmasına yol açmıştır. "Öncelik" kavramının yorumlanma biçiminin farklı olması nedeniyle Tanrı ile alem arasında bildiğimiz anlamda bir zaman farkı olup olmadığı konusunda düğümlenen bu mesele epeyce zihinleri meşgul etmiştir. İslam Kelamcıları yoktan yaratılmayı benimsedikleri için Tanrının bulunup âlemin bulunmadığı bir varoluş aşamasını kabul ederler. Fakat Meşşâî okul, özellikle İbn Sina yoktan yaratmayı kabul etmemektedir. Çünkü varlık mutlak olarak sebepler zinciridir ve Tanrı da sebepler zincirinin ilk halkasıdır. Bu örnekteki Tanrı'nın âleme olan önceliği klasik kelam ulemasının zamansal öncelik değil sebebin sonuca olan önceliği gibidir. Zamansal öncelik olmayınca âlemin ezeli olması gerekmektedir. Buna ilave olarak yokluğun (ma'dum) ne olduğu meselesi de bu konudaki ihtilafın diğer bir boyutudur. Mu'tezile'nin ilk defa ortaya attığı bir konu olarak ma'dumun bir şey olup olmadığı konusu⁵⁶² Kur'an'da ifade edilen Tanrı'nın yaratma fiilini anlama çabasıdır. Kur'an'da 8 defa geçen "ol" emrinin muhatabının olması gerektiği yaratılmadan da şeylerin var olduğu görüşünün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum da İbn Hazm'ın ifade ettiği gibi yokluğun şey olarak kabul edilmesi ve yokluğa keyfiyet ve kemiyet atfetmek, beraberinde âlemin ezeliğini beraberinde getirecektir.⁵⁶³

Yoktan yaratma meselesi bir yönü ile kelamcıların madumun şeyliği tartışmasıyla ilgili iken diğer bir yönüyle İbn Sînâ'daki mümkünlerin mahiyetleriyle ve kökü Eflatun'un ideler âlemine kadar ulaşan ve biz de vahdet-i vücûd anlayışı olarak somutlaşan düşüncenin kapsamında karşılaştığımız ayan-ı sabitelerle ilgilidir. Var oluşu illet-ma'lûl ilişkisi düzleminde ele alan bir felsefî disiplin Tanrı ile alem arasında da herhangi bir zamansal fark gözetmeyecektir. Çünkü illet ile ma'lul arasındaki ilişki zorunlu olacaktır. Bundan dolayı Tanrı'nın, âlemin var olmasına engel olması, geciktirmesi ya da zamanın bir dilimine gelindiğinde bir karar vererek âlemi var kıldığı kabul edilemez.⁵⁶⁴ Eğer öyle bir süre olursa, o sürede bir şey yapmamış olur. Tanrı'nın

⁵⁶² Ebu'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-Kelâm*, Oxford University Press, London, 1934, s. 150.

⁵⁶³ İbn Hazm, *el-Faslu fî mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire ts., IV, 157.

⁵⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Ali, Yıldırım, "İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelamcılar ve İbn Sina Merkezli Bir İnceleme", *Kelam Araştırmaları* 10(2), 2012, ss. 251-274.

hiçbir şey yapmadığı bir zaman olur ki, bu durum Tanrı'ya bir eksiklik getirir. Onun için Tanrı varsa, illet-i faile ise, her zaman yaratır.⁵⁶⁵

İbn Sina madumu şey olarak kabul etmemektedir. Fakat şeyin varlığını zihnî bir varlık olarak kabul etmektedir. Bundan dolayı da yokluktan var olmayı değil ay üstü âlemin Tanrı'dan ezeli türeyişi olarak açıklanan sudûr nazariyesini benimsemiştir. Sudûr, zaman olmaksızın ay üstü âlemin bir defada yaratılması Tanrı'dan taşmasıdır. İbn Sina'ya göre âlemin ortaya çıkması bir değişiklik olarak değerlendirilirse bu değişiklik Allah'ın zatında kasıt, irade veya tabiat gibi yeni bir şey meydana gelmiş demektir. Bu değişiklik için o zat bir tercihte bulunmuştur ve bu tercihin bir sebebi olmalıdır. Bir sebebe bağlı olarak sonradan bir süre bekleyip sonra yaparsa bir gayesi olduğu akla gelir ki İbn Sina'ya göre bu, Allah'ın kemal sıfatıyla çelişmektedir. Bundan dolayı İbn Sina Tanrı'nın varlığı ile âlemin varlığını zamansal olarak bir kabul etmektedir. Âlemi yokluğun önceleme ise Tanrı'nın herhangi bir fiilde bulunmadığı bir zamanın kabulünü beraberinde getirecektir. Böylesi bir zaman diliminden sonra Tanrı'nın âlemi yaratmış olması da O'nun fiilde bulunduğu vakte işaret etmek olacaktır. İbn Sina'ya göre Tanrı ile fiili arasına fasıla girmesi söz konusu değildir. Bu sebepler yaratma ezeli olmalıdır.⁵⁶⁶ Böyle olunca yaratılışı izah ederken Kur'an'daki kelimelere yüklenen anlamlar da farklı olmayı gerektirecektir. Örneğin yoktan yaratmayı kabul etmeyen ve Tanrı ile âlem arasında zamansal fark olmadığını benimseyen bir düşünce Kur'an'da Allah için kullanılan "evvel" sıfatının da anlamını ona göre ele alacaktır. Nitekim İbn Sina "O, tek başına olup âlem ve hareketin olmaması ile birlikte sadece zâtı bakımından değil de zât ve zaman bakımından önceler denilirse şunda şüphe yoktur ki "oldu" (kâne) lafzı özellikle de "sonra" (sümme) lafzı ile kullanıldığında geçmişe delâlet eder. Bu durumda da yaratmanın yaratılmasından önce bir oluş geçmiş olur ki bu oluş da sonludur. O halde hareket ve zamandan önce bir zaman vardır. Bu durumda Tanrı'nın âlemi önceleme sadece kendisiyle değil de bir hareket ve zamanla birlikteki bir önceleme olacaktır."⁵⁶⁷ der.

Kur'an'da anlatılan konuları kendi felsefelerine uyarlamak suretiyle ıstılah anlamı yükleyerek açıklama yoluna gitmeye örnek olarak "ibdâ" ve "halk" kelimeleri

⁵⁶⁵ Atay, s. 8

⁵⁶⁶ Atay, s.7-8.

⁵⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 292-3; Yıldırım, s. 273.

verilebilir. Varlıklarda varlık-mahiyet ayrımına giden Farabi ve İbn Sina varlığı ile mahiyeti bir olan varlığa zorunlu varlık, ayrı olanlara da mümkün varlık demektedirler. İbda' kelimesi bu iki filozofta mümkün varlığın varlığının devamını sağlamak demektir.⁵⁶⁸ İşte sözkonusu mümkün varlıklar ayaltı ve ayüstü olmak üzere ikiye ayrılmakta ve Ay üstü varlıklar ibda' ile aniden var edilmekte ve ezeli yaratıklar olarak isimlendirilmektedir. Halk etme işi de bunlardan ayaltı alem içindir. İbn Sina'nın bu yaratma teorisini Gazali sahte bir yaratma olduğunu gerçekte Kur'an'da belirtilen Allah'ın yaratmasıyla bir ilgisi olmadığını ve bunun Yeni Eflatunculuğun başka kılığa girmiş şeklinden ibaret olduğunu söyler.⁵⁶⁹

Görüleceği üzere seçilen terimler ve lafızlara yüklenen anlamlar oluşturulan düşünce sistemine göre değişmekte ve kurgulama ona göre yapılmaktadır.

2.2.11. Burhan

Bu çeviriler esnasında terimler Arapça'ya çevrilmiş Yunanca'dan alınan terimlerin mantık teriminde olduğu gibi sözlük anlamının Yunanca'da aynı olmasına ve anlamı tam karşılmasına özen gösterilmiştir. Örneğin doğruluğunda şüphe bulunmayan ve zaruri bilgi getiren kesin bilgi anlamına gelen mantıkta beş sanattan biri olarak terim anlamı kazanmış "burhan" terimi⁵⁷⁰ tercüme yoluyla geçmiş bir terimdir. "Açıklığa kavuşturmak, berraklaştırmak" sözlük anlamında kullanılan bu kelime Kur'an'da peygamberliği ispatlayan delil olarak kullanılmaktadır (bkz. el-Bakara 2/111, el-Enbiya 21/24, el-Mü'minûn 23/117). Bu kelimenin mantık terminolojisine girişi diğer ilimlerde olduğu gibi bir terim ihtiyacını karşılama amacıyla yapılmamış tercüme faaliyetlerinde bir kelimenin karşılığı olarak düşünülmüştür. Bu kelime mantık ilmine X. yüzyılda Ebû Bîşr Matta b. Yûnus tarafından İkinci Analitikler'in çevirisi esnasında bir kıyas türüne bu ismi vermesi ile girmiştir.⁵⁷¹ Bu tercüme faaliyetleri esnasında tercüme sadece Yunanca'dan yapılmamış başka dilden tercüme edildiği de olmuştur. Bu faaliyetlerin en önemli getirisi çevirisi yapılan eserler üzerine derin bir düşünme faaliyeti yürütülmüş İslam dünyasında önemli bir düşünce hareketliliği sağlamıştır. Hatta bu faaliyetler o kadar

⁵⁶⁸ Atay, s.7-8.

⁵⁶⁹ İzutsu, s. 49.

⁵⁷⁰ Öner, s.187-188.

⁵⁷¹ Yusuf Şevki, Yavuz, "Burhan", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 429-430

ileri gitmiştir ki kısa bir süre sonra aldıkları mantık ilmini ileri taşımışlardır.⁵⁷² Bu ilerleme tabii olarak bir özgünlüğü de beraberinde getirmiştir. Bu özgünlük de Müslümanların kullandıkları mantık terimlerine yansımıştır. Örneğin bu terim daha sonra burhân-ı vicdânî, burhan-ı nazari, burhân-ı temânu' şeklinde çeşitlere ayrılmış ve bunlar İslam mantıkçılarının isimleri olmuştur. Tabii burhan terimi girdiği gibi kalmamış İslam mantığı çerçevesinde yeniden tanımlanmış ve farklı boyutlar kazanarak ilmi süreçte anlamını daha da yerleştirmiştir. Örneğin Fârâbî burhanı "zıddı doğru olmayan",⁵⁷³ İbn Sina "doğruluğu kesin olan önermelerden yapılan kıyas"⁵⁷⁴ Gazzâli "kesintiye uğramayan kesin bilgi getiren delil"⁵⁷⁵ şeklinde tanımlamışlardır. Burada sabit olan ve konumuzla ilgili nokta bu terimin Kur'an'dan terimleştirilen bir kelime olmadığı tercüme yoluyla elde edilmiş terim olduğudur.

2.2.12. Yakîn-Zan-Şek

Kur'an'daki bir kelimenin terim olarak kullanılması ilke olarak karşı çıkılan bir olay olmamıştır. Tezimizin birinci bölümünde Kur'an kelimelerinin ıstılah olarak kullanılmasının, Kur'an'ın anlaşılmasına olumsuz etkilerine değinmiştik. Fakat bu ıstılahlaşma ve kelimelerin farklı konseptlerde kullanılması bazen Kur'an kelimelerinin daha ince analizlerle anlamlarının ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur. Örneğin yakın, zan ve şekk gibi lafızlar buna örnektir. Mantıkta bilgi tasavvur ve tasdik şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Kısaca ifade edersek tasavvur bir objenin dıştaki gerçekliğe tekabül edip etmediğine bakılmaksızın hükmünden uzak biçimde zihinde kavranmasıdır.⁵⁷⁶ Zihinde meydana gelen kavrayış dıştaki gerçekliğe yanlış veya doğru biçimde uydurulduğunda ve bir bağ oluşturulduğunda tasdik oluşmaktadır. Bu bağla iki kavram ya birbirine yakınlaştırılır ya da uzaklaştırılır. İşte bu yakınlık-uzaklık durumları ve kavramlar arası ilişkiler terimleştirilirken Kur'an'da kullanılan kelimeler kullanılmıştır. Örneğin zihin kavramları arasında bir bağ kuramazsa bir karara varamaz. Mantık ilminde bu duruma

⁵⁷² Hasan, Ayık, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuların Mantığı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 104.

⁵⁷³ Fârâbî, s. 21.

⁵⁷⁴ İbn Sina, *Kitabu'n-necât*, s. 126.

⁵⁷⁵ Gazzâli, *Mi'yâru'l-ilm*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1961, s. 187.

⁵⁷⁶ İbn Sina, *el-İşârât ve Tenbihât*, (Çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 49.

şekk denmiştir.⁵⁷⁷ Kavramlar arasında tam bir uyum bulunursa yani akıl bir tarafı seçmede kararlı olup seçilen taraf gerçeğe uyuyorsa bu bilgi yakîn olmakta; bir tarafı seçme, kesin olmayıp, bir tarafı tercih etmekle beraber karşı tarafa da ihtimal tanınırsa buna da zan denilmektedir. Bunlara örnek olarak Ahmed Cevdet Paşa şunları zikreder: "Âlemin sonradan olduğunu doğru delillerle kesin bir şekilde tasdik edenlerin bilgisi dış gerçeliğe de uyduğu için yakindir. Gece vakti karanlıkta dolaşan kişinin hırsız olduğunu söylemek zan olmaktadır."⁵⁷⁸

Mantık ilminin kısımlarından biri olan beş sanat bölümündeki isimlendirmeler ve bunların elde edilme yolları isimlendirilirken Kur'an kaynaklı terimler kullanılmıştır. Fakat bu kullanımlarda lafız aynı olsa da Kur'an'da olmayan bir kategori içinde ele alınmıştır. Beş farklı sanat farklı önermelerle kurulur. Yakiniyyat burhan ile, cedel meşhûrât ve müsellemlât ile hitabet makbûlât ve zanniyyât; şiiir muhayyelât ile; mugaleta ise vehmiyyât ile kurulmaktadır.⁵⁷⁹ Burada kullanılan yakın bilgilere ulaşmak için yapılan kıyasın adı olan "burhan", hitabet sanatı tarafından geçerli sayılan bilgi için kullanılan zanniyyât terimleri Kur'an kaynaklı terimlerdir. Anlamalarını korumakla beraber bilgi kategorizasyonuna tutuldukları bağlam mantık ilminin kendi bağlamıdır.

İbn Sina üç şeyi zan kapsamında değerlendirir:

a-) Var olan bir şeyin var olduğuna inanmakla beraber onun varlığını hem mümkün hem de imkânsız görmek

b-) "Cehl-i mürekkep" yani ister şüpheye isterse taklide dayalı olsun kesin inançla birlikte bulunan doğru zandır.

c-) "Cehl-i basit"le beraber bulunan zandır. Bu cehalet çeşidi yanılığa yakın olan cehalettir ve sebebi düşünmede doğruyu bulma kararlılığından yoksun olma fakat sahibi uyarıldığında hatasını kabul etme durumudur.⁵⁸⁰

İbn Sina zan ile bilginin aynı şey olmadığını ve ikisinin bir arada bulunamayacağını ifade eder. Çünkü bilgi bir konuda değişmeyen sabit inancı gerektirir. Fakat zan değişebilen bir şey olduğu için bünyesinde bilkuvve ve bilfiil ikinci

⁵⁷⁷ Ahmet Cevdet (Paşa), *Mi'yâr-ı sedât*, (Mantık Metinleri İçinde), İstanbul 1988, s. 76; Ferîd Cebr, *Mevsûatü mustalehâtü ilmi'l-mantık inde'l-arab*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996, s. 434.

⁵⁷⁸ Ahmet Cevdet (Paşa), s. 76; Öner, s. 182.

⁵⁷⁹ İbrahim, Emiroğlu, "Mantık", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 26; İbrahim, Emiroğlu, *Anahatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, İstanbul 1999, s. 233; ayrıca bkz. Öner, s. 183-187.

⁵⁸⁰ İbn Sina, "Burhan", *eş-Şifa*, Mantık V, Nâşir: Ebu'l-ala el-Afifi, Ofset, s. 257-259.

bir inancı da barındırır. Bundan dolayı insanda aynı anda bilgi ile zannın bulunması mümkün değildir.⁵⁸¹ Burada dikkat çeken husus zannın da Kur'an'da bilgi ifade etmeyeceğini ifade etmesi fakat İbn Sina'nın zan kelimesini farklı ve daha detaylı bir bilgi hiyerarşisi içinde ele alıp tanımlamasıdır. Çünkü İbn Sina daha önce ifade ettiğimiz gibi İslam Felsefesinin oluşumunda yararlandığı eski birikimlerin ışığında zannı terim anlamı ile açıklamıştır.

2.3. KUR'AN KAYNAKLI FIKIH VE USUL TERİMLERİ

Kur'an lafızlarının sıklıkla kullanıldığı, Kur'an'daki anlamlarına yakın olmasının yanı sıra içinde bulunduğu terminoloji ile sıkı bağına da koruyan ıstılahlar Fıkıh ıstılahlarıdır. Bu bağı ortaya koyabilmenin en uygun yolu kısaca fıkıh ilminin ve özelde fıkıh teriminin tarihi gelişimi ve bu lafzın medlûlündeki gelişmedir.

2.3.1. Fıkıh

Lugat anlamı olarak "açmak, yarmak, bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak"⁵⁸² anlamına gelen "fıkıh" kelimesi fehm gibi anlamayı ifade eden fiillerden daha derin ve ayrıntılı bilip anlamayı ifade etmektedir. Fıkıh kelimesi Kur'an'da yirmi yerde çeşitli türevleriyle geçmekte olup genelde "bir şeyi iyi ve tam anlamak, kavramak, bir şeyin hakikatini bilmek ve akletmek, bir şey hakkında derinlemesine bilgi ve birikim sahibi olmak" gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Cahiliyede bu kelime verdiğimiz sözlük anlamında kullanılmakta idi. Örneğin Selâme b. Cendel'in beytinde bunu görmek mümkündür.

"وقفتُ بها ، ما إن تبيّنُ لسائلٍ * * وهل تفقهُ الصُّمُّ الخوالدُ منطقي"

"Soran kişiye açıkça ortaya çıksın diye izah ettim, hiç taşlaşmış haldeki sağırılar konuştuğumu anlar mı?"⁵⁸³

Görüldüğü gibi Cahiliyede fıkıh kelimesi bir şeyi izah edeni anlamak şeklinde kullanılmıştır. Kısaca bu lafzın tarihi serencamına baktığımızda Kur'an'da, hadislerde ve İslâm'ın ilk dönemlerinde fıkıh kelimesinin kullanımı sözlük anlamını korumuştur.

⁵⁸¹ İbn Sina, "Cedel", *eş-Şifa*, el-Mantık VI, Tahkik: Ahmet Fuat el-Ehvani, Kahire 1965, s. 11.

⁵⁸² İbn Manzûr, XIII, 522.

⁵⁸³ Selâme b. Cendel, *Dîvânu Selâme b. Cendel*, Tahkik: Fahrüddîn Kabâve, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, s. 156.

Fakat lafız daha çok Kur'an'da ve hadislerde dini konuların anlaşılması konularında kullanıldığı için derin anlayışın daha çok dini konulara hasredildiği görülmektedir.

Fıkıh lafzı tarihi seyir içerisinde anlam değişikliklerine uğramıştır. Hatta ıstılah olarak bir ilmin adı olduktan sonra bile değişiklik olmaya devam etmiştir. Başlangıçta Kur'an ve hadis'ten elde edilen bilgiyi ifade eden kavramlardan biri olarak kullanılmış olan bu kelime İslâm geleneğinde ilimlerin gelişmesine paralel olarak II. (VIII.) yüzyılın sonlarından itibaren İslam'ın gerek ferdi ve gerekse de ictimai hayata dair amelî hükümlerini bilmeyi ve bu konuyu inceleyen bir ilim dalını ifade eden bir terim haline almaya başlamıştır. Kelimenin günümüz terim anlamını kazanması ve bu anlamı netleştirmesi daha sonraki yüzyıllardadır.⁵⁸⁴

İbn Sa'd, hem Hz. Peygamber'in sağlığında hem de vefatından sonra fetva veren sahabeden bahsederken fetva, fıkıh ve re'y lafızlarını aynı anlamda kullanmaktadır. Buradan hareketle dini konulardaki herhangi bir zihni çaba bu lafızlar ile anlatılmakta olduğu sonucuna ulaşabiliriz.⁵⁸⁵ Bu arada İbn Haldûn aynı konuya değinmekte Hz. Peygamber ve ashâbı döneminde fıkıh lafzının günümüzdeki ıstılah anlamını henüz kazanmadığını fıkıh faaliyetini yapmayı kaza ve re'y kelimeleri ile ifade edildiğini belirtmektedir. Aynı zamanda dini konularda söz sahibi olanlara "okuyucular" anlamında "kurrâ" lafzı kullanılmakta idi. İbn Haldûn bunun sebebini asr-ı saadette okur-yazar olma ve dini metni ezber olma ile dini bilgi ve dini meselelerde söz sahibi olma arasındaki ilişki olduğunu söylemektedir. Zamanla metodolojinin gelişmesiyle fık- hın bir ilim dalı haline geldiğini, kurrâ kelimesi yerine fakih kelimesinin kullanılmaya başladığını ifade etmektedir.⁵⁸⁶

Fıkıh kelimesinin günümüzdeki anlamına yakın bir anlam kazandığına dair ilk ifade İmam Ebû Hanîfe (v. 150/767) tarafından kullanılmıştır: "Dinde fıkıh sahibi olmak (الفقه في الدين) hükümlerde fıkıh sahibi olmaktan (الفقه في الاحكام) daha iyidir. Çünkü kişinin, Rabbine nasıl ibadet edeceğini fıkhetmesi birçok bilgiyi toplamasından daha hayırlıdır."⁵⁸⁷ Ebû Hanife'nin bu sözünden ana kaynaklardan zihni çaba ile elde edilen dinî bilgilerin hemen tamamına fıkıh isminin verildiğini ve fikhin terim haline gelmesini

⁵⁸⁴ Hayrettin, Karaman, "Fıkıh", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 1.

⁵⁸⁵ İbn Sa'd, I, 350, 375.

⁵⁸⁶ İbn Haldûn, II, 185.

⁵⁸⁷ Muhammed b. Abdîrrahmân el-Hamîs, *eş-Şerhu'l-müeyesser ale'l-fikheyne'l-Fikhi'l-ebsat ve'l-ekber li Ebi Hanîfe*, Mektebetü'l-furkân, B.A.E, 1999, s. 82.

Ebû Hanîfe'de görmekteyiz. Bu ifadelerde kanaatimizce Ebû Hanîfe "fıkıh" lafzının fikhî meseleler hakkında bilgi sahibi olma yönüne kayma olduğunu görmüş ve bu kelimenin dini anlama ve yaşama yönünü anlam kapsamından çıkmasını ve sadece fıkıh öğrenmeye hasredilme endişesini ortaya koymaktadır.

Fıkıh ilminin ıstılahlarının anlam dünyasını ve ilişkide buldukları kelimeleri ortaya koymak için fikhın ne şekilde tanımlandığına, konularına ve amacına değinmekte fayda görüyoruz. Fıkıh ilmi, İmam Ebû Hanife tarafından kişinin, haklarını ve sorumluluklarını bilmesi olarak (معرفة النفس ما لها وما عليها) tanımlanmıştır. Bu tanıma biraz irdelenecek olursak bilmek (معرفة) ifadesinden kasıt delil vasıtasıyla furû fikhın bilgisine ulaşmaktır. Tanımda geçen "ما لها وما عليها" ifadesinde "lam" harfî hakkı ve faydayı "alâ" harfî sorumluluğu ve zararı temsil etmektedir.⁵⁸⁸

"ما لها" ve "وما عليها" ifadeleri ile imanın vücubu gibi itikadî konuları, batınî ahlak ve nefsanî melekeler gibi vicdânî konuları ve namaz, oruç, bey' gibi ameliyyeleri ele alır. İtikadî konularda lehine ve aleyhine olanı bilmek kelam ilmi, vicdani konularda lehine ve aleyhine olanı bilmek ahlak ve tasavvuf ilmi ve muamelatta lehine ve aleyhine olanı bilmek el-fıkhu'l-mustalah ilmidir. Eğer fıkıh ile el-fıkhu'l-mustalah kastedilmiş olsaydı "amelen" ilave edilmeli idi. Eğer bu üçünü de kapsayacak bir fıkıh kastediliyorsa bu ibareyi ilave etmeye gerek yoktur. Nitekim İmam Ebû Hanîfe de tanıma "amelen" kaydını düşmemiştir.⁵⁸⁹ Buradan da İmam Ebû Hanîfe'nin fıkıh ilmi ile sadece günümüzdeki gibi sadece ibadet ve muamelat gibi konuların hüküm merkezli bir çaba olarak görmediği sonucuna varabilmekteyiz.

Bu durum daha sonraki dönem alimler için de eleştiri konusu olmuştur. Örneğin İmam Gazzâlî: "İnsanlar fıkıh kelimesi ile ilgili tasarrufta bulundular ve bu ilmi sadece fetva ilmine, fetvanın delilleri ve illetlerini bilmeye has kıldılar. İlk asırda fıkıh kelimesi mutlak olarak ahiret ilmine, nefsin afetlerinin inceliklerini, ahiret yüceliği ve dünyanın değersizliğini bilmeye verilmekte idi. Bunun için şöyle denilmekte idi: 'Fakîh dünyada zahit, ahireti râğib, günahını gören ibadete devamlı, insanların kusurlarından uzak olandır.'⁵⁹⁰ demektedir.

⁵⁸⁸ Rafîu'l-Acem, I, XC.

⁵⁸⁹ Rafîu'l-Acem, I, XC.

⁵⁹⁰ Rafîu'l-Acem, I, XC.

Fıkıh ıstılahını tanımlamak için mutlak olarak ilmi ortaya koymak ve ilim başlığı altında nereye tekabül ettiğini ortaya koymak gerekmektedir. Öncelikle ilim hüküm ifade eden ve etmeyen diye ikiye ayrılmaktadır. Hükümler kendi içerisinde şer'î ve şer'î olmayan; şer'î hükümler amelî ve amelî olmayan; amelî hükümler tafsili delilden olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İşte fıkıh tafsili delillerden hâsıl olan şer'î-amelî hükümlerle alakalı olan ilimdir. Bu tanımlama ile birlikte ahkamla ilgili olmayan hususlar, şeriatten alınmayan hükümler örneğin akıldan kaynaklanan âlemin hâdis olmadığını öne süren hüküm, ateşin yakıcı olduğu gibi duyulardan elde edilen hüküm, va'z ilminden ve dil ilminden gelen failin merfû olduğu şeklindeki hükümler tanımın dışında kalmaktadır. Aynı şekilde icmân hüccet olduğu ve ona imanın vacip olduğu gibi itikadî ve dinin aslî unsurlarından kabul edilen konular da tanımın dışında kalmaktadır. Bunun yanında tafsîli delillerden hâsıl olmayan Allah'ın, Cibrîl'in, Rasûl'ün bilgileri ve tafsîli delillerden kaynaklanmadığı için mukallidin ilmi de tanımın dışında kalmaktadır.⁵⁹¹

Şâfi mezhebi alimleri fıkıh ilmi için 4 rukün belirlemişlerdir. Bunlar: a- Ahiret konuları ile ilgili işler yani ibadetler, b- Dünya ile ilgili kişi haklarını içeren muamelat konuları, c- Munâkahat ve d- Ukubattır. Fıkıh ilminin konusu mükellefin vücûbiyet, hürmet ve nedb bunun dışında sıhhat ve fesat olması açısından fiilleridir. Hatta konusu fiilden daha geniştir denilmiştir. Çünkü vaktin, namazın vacip olması için şart konuşulurken konusu fiil değildir.⁵⁹²

Kısaca değindiğimiz "fıkıh" kelimesinin sözlük anlamı, ıstılâhî anlamı ve ilim haline geldiği süreç bize göstermektedir ki "fıkıh" Kur'an'da Şârî tarafından kendisine yüklenen anlamı tamamen dışarıda bırakmadan anlam alanını genişletmiştir. İlim bir disiplinin adı olması sebebiyle de ileride dinamik biçimde anlam dünyasında değişiklik meydana gelmesi ihtimal dahilinde gözükmektedir. Fıkıh kelimesinin ıstılah anlamı kazanması ve hali hazırda değişikliğe imkan vermesi fıkıh disiplininin bünyesinde bulunan ıstılahların da büyük oranda Kur'an'daki anlam çerçevesinden farklı bir anlama geçmesini beraberinde getirmiştir.

Fıkıh, ibadetle ilgili konuları ele almasının yanında insanlar arası ilişkileri de ele aldığı için aynı zamanda bir hukuktur. Bu hukuk ilk aşamada VII. yüzyıl Mekke ve

⁵⁹¹ Rafîu'l-Acem, I, XCI.

⁵⁹² Rafîu'l-Acem, I, XCI.

çevresi Araplar özelinde evrensel nitelik kazandığı için onların konuştuğu dilin imkan ve içeriğinde gerçekleşmiştir. Daha sonraları da fıkha, gerek Arap asıllı olmayan Müslümanlardan ve gerekse İslam dışı unsurlardan terimlerin girdiği olmuştur. Kuşkusuz uzun yıllar boyunca dünyanın büyük bir kısmına hükmetmiş, kişiler ve topluluklar arasındaki ilişkileri düzenlemiş bulunan bir hukukun etkileşimde bulunması yadırganacak bir durum değildir. Fakat burada vurgulanması gereken nokta, İslam hukuku olarak fikhın, terminolojisine kimlik veren terimleri daima kendi kontrolünde tuttuğudur.⁵⁹³

Kur'an teknik anlamda bir kanun metni ve bir fıkıh kitabı olmadığı için, hükümler yeri geldikçe değişik kelime ve cümlelerle ifade edilmiş ve çeşitli surelere serpiştirilmiştir.⁵⁹⁴ Fıkıh terimlerinin yabancı bir takım kaynaklardan alındığı yönündeki eleştiriler olmuştur. Fakat mevcut dile yabancı kelimeleri kullanmak aslında Kur'an'ın da takip ettiği bir metottur. Bizzat Kur'an Arapça'nın yeterli olmadığı durumlarda başka dillerden geçen lafızları da kullanmıştır. Nitekim Kur'an, "küfrünü gizleyip imanını açığa vurma" kavramını çok net bir şekilde ifade için, birkaç yere giriş- çıkış kazarak nereye girip çıktığı belli olmayan köstebeğin yuvası anlamında Habeşlerin dilinden geçen "nafuka" lafzından hareket etmiş ve bundan daha önce bilinmeyen "münafık" lafzını türeterek terimleştirmiştir.⁵⁹⁵ Fıkıh ilmi de Kur'an'ın bu tutumunu benimsemiş yeni ortaya çıkan kavramlar için de dildeki imkânlarla göre yeni terimler üretilmiştir.

Tarih içerisinde fıkıh kelimesinin anlamındaki en büyük kırılma zihinsel faaliyetten öte bilimsel bir birikimin öğrenilmesi anlamına evrilmesidir. Nüzulün bitiminden ilk iki yüzyıl içerisinde fıkıh denilince inanç, ibadet, ahlak, hukuk ve siyasetle ilgili Kur'an'ın değerlendirilmesi kastedilmekteydi. Fakat bu faaliyet kişisel bir faaliyet olmaktan öte İslam metodolojisi haline gelince fıkıh artık sistemli bir disiplin ve bunun sonucunda da bir bilgi mecmuası haline dönüşmüştür. Fıkıh kelimesindeki bu değişim kelimenin cümle içerisindeki kullanımına yansımıştır. Fazlurrahman'ın ifadesiyle ilk dönemlerde, "insan fikhını kullanmalıdır" demek adet iken artık "insan fikh öğrenmeli ya da fıkıh çalışmalı" denmeye başlanmıştır.⁵⁹⁶

⁵⁹³ Hayreddin, Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yay., İstanbul 1989, s. 52.

⁵⁹⁴ Karaman, s. 68.

⁵⁹⁵ İbn Manzûr, X, 357; Kal'aci-Kuneybi, s. 29.

⁵⁹⁶ Fazlurrahman, *İslam*, (Çev.: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, İstanbul 1981, s. 129.

Fıkıh ilmi alanında yapılan çalışma türlerinde fıkıh teriminin ne tür bir çabanın adı olduğu ve baştan beri terim anlamını ve kapsamını ne ölçüde genişlettiğini görme imkânı bulabiliriz.

- 1-) Mezhep hükümlerinin usul ve dayanaklarını tesbit için yazılan kitaplar
- 2-) Tercih amacına yönelik eserler
- 3-) Mezhep savunmasına yönelik kitaplar.

Mezheplerin farklı hükümlerini bir kitapta toplayıp mukayese ederek bir sonuca varmak isteyen fakihler, "hilaf" adıyla bilinen yeni bir fıkıh bilim dalı meydana getirmişlerdir. Bu faaliyetler göstermektedir ki fıkıh terimi, anlam alanını sürekli genişleterek bir mezhebe ait kitabın kaynaklarını belirlemeye dair bir çalışma hatta mezhebini savunma refleksi ile yazılan herhangi mezhepsel bir çalışma yapmak artık fıkıh faaliyeti içinde görülmeye başlamıştır.⁵⁹⁷

Kur'an'ın, hükümleri muhatabına duyurması ve hükümleri ele alma biçimi fıkıh faaliyetlerinin yapıldığı kitaplardan oldukça farklıdır. Kur'an-ı Kerim fıkıh ve kanun kitaplarında olduğu gibi mutlaka yapılması istenenleri sadece vücûb, mutlaka terk edilmesi istenenleri sadece tahrîm, yapılıp yapılmaması muhayyer bırakılanları sadece tahyîr lafzı gibi tekrar tekrar kullanıldığı zaman insanların bıkip usanacağı, kulağa ağır gelecek ibareler kullanmamış, aksine insanlar hemen kabul etsin ve ibret alsın diye bunların yanında çeşitli kelime ve ifadeler kullanmıştır. Ayrıca dinin hükümleri meydana gelen olaylara ve hadiselerle göre farklı vakitlerde ortaya konulduğu için olaylar ve hadiseler farklı üsluplar kullanmayı gerektirmiştir. Çünkü her olay ve münasebetin kendine has bir üslubu bulunmaktadır. Bazen bir şeyin vücûb veya tahrîmi olaya ve şartlara göre vaat ya da ceza tehdidi ile ifade edilebilir. Bazen de vücûb ve tahrîm lafzını kullanmayı gerektirebilir.⁵⁹⁸

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra Sahabe ve Tabiûn ihtiyaç halinde yeni terimler üretmeye devam etmişlerdir. Özellikle Hiz. Ömer döneminde, İslam topraklarının genişlemeye başlaması ile ortaya çıkan devletin yapılandırılma ihtiyacına bağlı olarak, çevre ülkelerden hukuk uygulamaları ithal edilmiş, bunlara ait terim ve kavramlar çok

⁵⁹⁷ Karaman, "Fıkıh", *DİA*, XIII, 9-10.

⁵⁹⁸ Muhammed Mustafa, Şelebî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, Dârü'n-naḥdati'l-Arabiyye, Beyrut 1986, s. 102-103.

az bir değişlikle Arapça'ya aktarılmıştır. O tarihten günümüze çok sayıda terim üretilmiş ve kaynak olarak Kur'an daha çok tercih edilmiştir. Netice olarak Kur'an, ister daha önce kullanılmış bir terimi almış olsun, isterse kendisi üretmiş olsun, İslam hukukuna büyük oranda terim kazandırmıştır. Nitekim yaptığımız taramada gerek doğrudan gerekse dolaylı yollardan İslam hukukuna dair Kur'an'ın kaynak olarak kullanıldığı 560'ın üzerinde terim tesbit etmiş bulunuyoruz.

Sahabe döneminde Kur'an ve Sünnet'te geçen lafızların açıklanması ayrı bir konudur. Özellikle dini konularda kendilerine danışılan veya sahabe toplumunda yönetici makamında olan sahabiler kullanılan lafızların sınırlarını belirlemede özel gayret sarfetmişlerdir. Örneğin Hz. Ömer "Hamr, akli örten şeydir"⁵⁹⁹ diyerek sünnet'te bulunmayan ama hem Kur'an'da hem de Sünnet'te belirtilen özelliklerine uygun bir tanım geliştirmiştir. Sahabe arasında her lafzın tanımı konusunda fikir birliği olduğu söylenemez. Nitekim "boşanmış kadınlar kendiliklerinden üç kuru' müddeti beklerler!" (Bakara, 2/228) ayetinde geçen "kurû" lafzı buna güzel bir örnektir. Bu lafzı, dört halife başta olmak üzere İbn Abbas ve İbn Mes'ûd bu lafzı "hayz" şeklinde tanımlarken, Hz. Aişe, İbn Ömer ve Zeyd b. Sabit ise "temizlik" olarak tanımlamışlardır.⁶⁰⁰ Fıkıh ıstılahlarının kazandığı anlamların Kur'an'daki anlamlarından oldukça farklılaşıp kendi anlam dünyasını hissedilir derecede oluşturmaya başlaması daha sahabe hayatta iken başlamış bir olaydır. Nitekim sahabe döneminde din ile siyasetin bir parça ayrılması gerektiğini savunan Muaviye'nin "Din işlerinizi kendiniz düzenleyin, siyaseti bize bırakın" şeklindeki ifadesi, genel olarak din ilimlerinin ve fıkıh terminolojisinin gelişmesinde, büyük etkisi olmuştur.⁶⁰¹

Sahabe devrinin sonlarına yaklaşıldığında fıkıh ilmi diğer ilimlerden ayrılmaya, kendi alanını belirginleştirmeye ve keline özgü âlimleriyle kendine has bir varlık kazanmaya başlamış fıkıh denilince de hükümleri nasslardan istinbat etme özelliği kastedilir hale gelmiştir.⁶⁰² Hz. Peygamber'in vefatından sonra Dört Halife ve Emeviler dönemlerinde olağanüstü bir gayret sarfedilmiş, Kur'an ve Sünnet'in yorumlanmasında ve özellikle hüküm istinbat etme konularında ilk olmanın da verdiği bir duyarlılıkla ilkeler ortaya koyulmuştur. Fıkıh, hadis ve tefsir gibi ilimlerdeki gelişmeler, değişik

⁵⁹⁹ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VIII, 175.

⁶⁰⁰ Vehbe, Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletüh*, Daru'l-Fıkr, Dimeşk 1989, 631-632.

⁶⁰¹ Hamdi, Döndüren, "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi", *İHAD*, Yıl: 1, Sayı: 1, 2003, s. 21.

⁶⁰² Muhammed Selâm, Medkur, *Medhalü'l-fikhi'l-İslami*, Kahire Darü'l-Kavmiyye, 1964, s. 48.

teknikler yoluyla Arapça'nın formatına uygun çeşitli terimler üretilmesini zorunlu kılmıştır. Hacc, zekât, nikâh, vudû', teyemmüm, hidane, nafaka, Şüf'a, ihyâu arzi'l-mevat, arzu'l-harac, muğârase, musâkât gibi yeni üretilen veya yeniden yapılandırılan terimler yüzleri bulmaktadır. Artık bu lafızların yeni kavramları ve bu kavramların kitaplarda zikredilen bir takım şart ve tanımları olmuştur.⁶⁰³ Tabii bu tür ilmi hareketliliğin olduğu yerde ilimlerin hem literatüre hem de terminoloji alanında gelişme göstermesi kaçınılmazdır. İşte bu ıstılah oluşturma ameliyesi Arap dilini gelişmesine de katkıda bulunmuştur. Muhammed Hamîdullah'ın ifadeleri ile Kureyş lehçesine ek olarak diğer bütün Arap kabilelerinde kullanılan kelimelerin derlenmiş olması, terim üretme konusunda Arapça'ya çok geniş imkânlar sağlamıştır.⁶⁰⁴

Sahabe ve Emevi dönemlerinden sonra gelen Müctehid imamlar döneminde, fıkıh terminolojisi fikhın bütün konularının ele alınmış ve sistemleşmiş olması hem fikhın hem de fıkıh usulünün büyük oranda olgunlaşmasını sağlamıştır. Bu dönemde usûle ait farz, vacip, sünnet, mendub, müstehab, haram, mekruh, şart, rukün gibi pek çok terim, mezhepler arasında aynı yahut farklı manalarda olsa bile manaları belirli olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁶⁰⁵ Bu dönemde aynı zamanda mezhep imamlarının kendilerine has bir takım terimler ürettikleri görülmektedir. Meselâ o dönemde İmam Malik'in "el-Emru'l-mücteme'u aleyhi indena"⁶⁰⁶ terimi diğer mezhep imamları tarafından kullanılmayan İmam Mâlik'e has bir terimdir. Genel olarak bu döneme bakıldığında fıkıh mezheplerinin sistemlerini oturttukları dönem denebilir. Özellikle mezhep ve düşünce denildiğinde akla terminoloji gelmektedir. Pek tabiidir ki düşünce sistemlerinin yerleştiği dönemde terimlerin adeta birbirlerine savaş açar bir görüntü sergilemeleri normaldir. Nitekim İmam Şafî'nin, "istihsan" terimine olan tutumu bunun açık örneğidir.⁶⁰⁷ Her bir mezhep kendi oluşturduğu sistem içerisinde terimlerini üretmiş ve onlara anlam yüklemişlerdir. Birbirinin aynısı gibi görülen terimler bile farklı sistemlerde farklı anlam ifade edebilir. Örneğin imam Ebu Hanîfe bir meselenin

⁶⁰³ Mustafa, Şihâbî, *el-Mustalahâtü'l-ilmîyye fi'l-Lügati'l-Arabiyye fi'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Dımeşk 1988, s. 22-23.

⁶⁰⁴ Muhammed, Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, (Çev.: İhsan Süreyya Sırma), Beyan Yay., İstanbul 1992, s.12.

⁶⁰⁵ Muhammed Bek, Hudarî, *Tarihu't-Tesrî'i'l-İslâmî*, Daru'l-Kütülbî'l-ilmîyye, Beyrut 1994, s.151-152.

⁶⁰⁶ Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, (Tahkik: Abdülmecid Türki), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut1994, "Sayd", 8, "Feraiz", 1.

⁶⁰⁷ "إِذَا أَجَرَ لِنَفْسِهِ اسْتَحْسَنْتَ أَجَرَ لِنَفْسِهِ أَنْ يُشْرَعَ فِي الدِّينِ" "Bir kişi kendisine 'ben istihsan yaptım'a yetkili hissederse dinde yeni hüküm koymaya yetkili hissetmiş olur." (Muhammed b. İdris, Şâfî, *el-Ümm*, Dârü'l-ma'rife, 1393 Beyrut VI, 287)

hükümünü belirtirken "لا يجوز" ifadesini kullanması ile İmam Şâfi'nin kullanması ayrı şeyi ifade etmemektedir. Çünkü İmam Ebû Hanife'ye göre akitlerde batıl ve fasid ayrımı vardır. Bu ifade İmam Şâfi'ye göre batıl işlemi ifade etmektedir. Ebu Hanife'nin batıl ve fasid işlemler için de bu ifadeyi kullandığını görmekteyiz. Cuma ezanı vaktinde yasak olan alışverişi yapmak caiz değildir. Bu durumda, birçok İslam Hukukçusunun yaptığı gibi, söz konusu vakitte yapılan alış-verişin caiz olmadığını söylemek yeterli olmasa gerektir. Çünkü bu hareket tarzıyla meselenin dinî yönü açıklanmış olmakta, hukuki yönü tamamen kapalı kalmaktadır.⁶⁰⁸

Bu dönemde fıkıh terimlerinin üretilmesine katkıda bulunan alimler sadece fıkıh alanında eser veren alimler olmamışlardır. III. yüzyıl alimlerinden olan ve daha çok dil ve edebiyat alanında eserler veren Câhız (v. 255/869) yine edebiyat alanında telif ettiği *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinde geçen "ولا عقل عندي غير طعن" şeklindeki ifadeyi açıklarken "burada akl, diyetdir, âkile ise katilin yakın ve uzak akrabalarıdır"⁶⁰⁹ şeklinde açıklamaktadır. Bilindiği üzere "âkile" önemli fıkıh ıstılahlarından biridir. Daha sonra İbn Kuteybe (v. 276/889) *Garibü'l-Hadis*'inde öncelikle fıkıhın temel ıstılahlarını ilgili hadislerle birlikte semantik tahlile tabi tutmuştur.⁶¹⁰

2.3.2. Vacip

Bir ilmi disiplin olarak fıkıh kelimesinin tarihsel serencamına değindikten sonra fıkıh ilminin terminolojisine giren bir kelimenin ıstılah anlamını kazanmasında etkili olan faktörleri tesbit etmek oldukça önemlidir. Bunun için bazı terimleri incelemek konumuz açısından oldukça önemlidir. Fıkıh ilminde ıstılah olarak kullanılacak kelimenin terimleşmesinde sözlük anlamı ile ıstılah anlamı arasındaki en küçük bir anlam bağı bile yeterli olmaktadır. Vacip terimi bu duruma örnek olarak zikredebileceğimiz bir terimdir. Bu lafız daha çok hadis metinlerindeki anlamlandırılması ile günümüzdeki halini almaktadır. Vücûb kelimesi Kur'an-ı Kerim'de "فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا" "...Yanlarına düşünce onlardan yeyin..."(Hacc, 22/36) şeklinde geçmekte ve düşmek anlamında kullanılmaktadır. Sözlükte de "düşmek,

⁶⁰⁸ H. Yunus Apaydın, "İslam Hukukunun Sistem ve Terminoloji Problemi", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, Diyanet Vakfı Yay., (491-496), s. 495.

⁶⁰⁹ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 157.

⁶¹⁰ Mehmet, Görmez, "Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu", *Türkiye Diyanet Vakfı Yay.*, Ankara1997, s.113.

ölmek, güneş batmak; sabit ve lâzım olmak, ayrılmamak; (alışveriş) gerçekleşmek; (kalp) atmak" anlamlarına gelen vücûb kökünden gelmektedir. Bu kelimenin asıl anlamı düşmek olup, kelimenin diğer kazandığı anlamların bu asıl anlamla yakın bir ilişkisi bulunmaktadır. Bu anlamıyla bağlantılı olarak, ölen kimsenin yere düşmesinden hareketle ölmek, güneşin yere düşmesi anlamında batmak, yapılması gereken bir emrin mükellefin üzerine düşmesi ve gerekmesi anlamında lâzım olmak ve alışverişin düşmesi anlamında da alışveriş gerçekleşmek anlamlarını kazanmıştır.⁶¹¹ Ebû Ya'lâ (v. 458/1066) bu âyeti açıklarken, vâcibin "kişi üzerine düşmüş, ancak yapılmasıyla ayrılacak bir görev" olduğunu vurgulamaktadır.⁶¹² Yani Ebû Ya'lâ burada kelimenin sözlük anlamı ile sonradan kazandığı ıstılâhî anlam ile alaka kurmaktadır.

Bir adam Hz. Peygamber'e gelip, "haccı ne gerekli kılar ey Allah'ın resûlü (ما يوجب الحج)" diye sorunca Hz. Peygamber (s.a.v.), ihtiyaç fazlası mal ve maddî rahatlık şeklinde cevap verdi.⁶¹³ Bu hadiste geçen "يوجب" kelimesi gerekli/zorunlu kılma anlamı taşımaktadır.

Tabii fikhî konular işlenirken "gerekli/zorunlu olma" anlamı mana derinliğini tam yansıtmamaktadır. Bu lafız, ıstılah olarak kullanılmaya başladıktan sonra ef'âl-ı mükellefin olarak bilinen ıstılahlarla bir bağ içerisine girmiştir. Bu anlam ilişkileri mezhepler arasında aynı değildir. Örneğin Hanefî mezhebinde kullanılan vacibin farz ile olan anlam ilişkisi Şâfiî mezhebindeki anlamı ile aynı değildir. Hanefî mezhebinde Hanefî fıkıh literatüründe dayandığı delil, kesin bilgi ifade etmediği halde yani kat'î değil zannî olmasına rağmen, kişinin yapması gereken işe "vacib" adı verilmiştir. Yahut da itikad yönünden sakıt olan ve amel yönünden yerine getirilmesi gereken şeye bu isim verilmiştir. Farz da vacib de bağlayıcıdır; ancak farz, vacib'e nispetle daha kuvvetlidir. Buna göre namazda Fatiha'nın okunması ve ta'dil-i erkan, vitir namazı, hacda tavaf için taharet, Safa ile Merve arasında sa'y vacibdir.⁶¹⁴

⁶¹¹ İbn Manzur, I, 793.

⁶¹² Ebû Ya'la, ibnû'l-Ferrâ Muhammed b. Hüseyin, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, (Tahkik: Ahmed b. Ali Seyr Mübareki), Riyad 1993, I, 160.

⁶¹³ Tirmizi Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizi*, Beyrut ts., Hacc, 4.

⁶¹⁴ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1993, I, 110, 111.

2.3.3. Mekruh

Fıkıh ilminin anlam dünyasına girerek Kur'an'daki anlamına göre farklı bir anlam kazanan başka bir kelime de "mekrûh" kelimesidir. Kur'an'da ve hadis metinlerinde k-r-h kökünden türemiş kelimelerin sözlük anlamlarında sıkça kullanıldığı görülmektedir. Mekruh ise sadece, "Bütün bu sayılanların kötü olanları rabbinin nezdinde çirkindir" (el-İsrâ, 17/38) mealindeki ayette geçer. Bundan önceki âyetlerde Allah katında hoş gitmeyen ve çirkin görülen davranışlar, geçim endişesiyle çocukları öldürmek, zinaya yaklaşmak, haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın saygın kıldığı cana kıymak, yetimin malını haksız yere yemek, ölçüye ve tartıya riayet etmemek, hakkında bilgi sahibi olunmayan şeyin ardına düşmek, yeryüzünde böbürlenerek yürümek mekruh sayılmıştır. Zikredilen bu kötü davranışlar fıkıh kitaplarında haram li zâtihi sayılan davranışlar için söylenmesi ne denli bir anlam değişmesine uğradığını göstermektedir.

Fıkıh alimleri bu lafzı ıstılâhî anlama aktarıırken ne Kur'an'da geçen anlamını fıkhıdaki terminolojiyi tam olarak yansıtır şekilde ne de salt sözlük anlamının delalet ettiği bir anlamı karşılar şekilde kullanmışlardır. Ef'âl-i mükellefinin kategorize edilmesinde nüansları göz önünde bulunduracak biçimde ve Kur'an sonrası oluşan kriterlerin nazar-ı itibâre alacak şekilde kullanmaya özen göstermişlerdir. Mekruh kelimesinin en önemli anlam farklılığı haramla arasındaki teknik ayrımdır.

Gazzâlî mekruh teriminin fıkhıta ifade ettiği anlamları 4 grupta değerlendirmiştir:

1. Mekruh terimi bazı müctehid imamlar tarafından bizzat haram anlamında kullanılmaktadır. Örneğin İmam Şafî çok defa, "Bunu kerih görüyorum" derken haramlığı kastetmiştir.

2. "Tenzîhen mekruh" yapılmasına ceza verilmese de bir fiilin terkedilmesinin işlenmesinden daha iyi olduğunu anlamındadır.

3. Yasaklanmamış olmasına rağmen terkedilmesi efdal anlamındaki mekruh. Örnek olarak kuşluk namazını terketmenin mekruh sayılmasını gösterilebilir. Bu konuda bir yasaklama bulunmasından dolayı değil faziletinin büyüklüğü sebebiyledir.

4. Haram sayılmasında tereddüt oluşturacak olan hüküm anlamında. Örneğin yırtıcı hayvanların ve atların etleri, az miktarda içilen nebiz, sırtlan eti, kasten Allah'ın

adını anmadan kesilen hayvanın etinin yenilmesi ve bir kimsenin zina yoluyla sahip olunan kızı ile evlenmesinin kerâheti buna örnektir.⁶¹⁵

Mekruh ıstılahı aynı zamanda fıkıh ulemasının dillerinin haram demeye varmadığı konularda başvurdukları bir lafız olmuştur. Başta sahabe olmak üzere mütekaddimîn, Nahl Suresi'nin 116. ayetinde yer alan "Dillerinizin uydurduğu yalana dayanarak 'Bu helaldir, şu da haramdır' demeyin, çünkü Allah'a karşı yalan uydurmuş oluyorsunuz." ifadesine dayanarak hakkında kesin delil bulamadıkları meselelerde helal ve haram hükmü vermekten şiddetle kaçınmışlardır. Örneğin İmam Malik, Ehl-i kitabın bayramları ve kiliseleri için kestiklerinin yenmesi hususunda şöyle demektedir: "Bunu mekruh görüyorum ama haram kılmıyorum"⁶¹⁶ demesi gibi. Tabi müctehid imamların bu tutumlarının gözden kaçırılması neticesinde bazı mezhep mensupları icthadi konularda müctehidler bu hassasiyetlerinden dolayı haram değil mekruh olarak nitelendirmelerini yanlış anlamışlar sanki mekruh diye nitelenen hususları tenzihî bir kerahetin, hatta terk-i evlânın kastedildiğini düşünmüşlerdir. Tabi bu da müctehid imamların teknik ifadelerini anlama konusunda sonraki neslin bir yanlışlığı olarak nitelendirilebilir.⁶¹⁷

Mekruh'un tanımı ve kendi içerisinde bölümlere ayrılması Hanefiler ile diğer mezheplere göre farklılık arz etmektedir. Fakihlerin çoğunluğu, konuya ilişkin şer'î delilin kat'îlik ve zannîlik durumunu değil fiili terketme talebinin kesinlik ve bağlayıcılık özelliğini dikkate aldığından kesin ve bağlayıcı tarzda yasaklanan fiile haram, böyle olmaksızın yasaklanana ise mekruh adını vermişlerdir. Hanefiler mekruhu tenzihen ve tahrimen şeklinde ikiye ayırmışlardır. Diğer mezhepler Hanefilerin haram ve tahrimen mekruh dediklerine "haram" demektedirler. Çünkü bu iki ıstılahın arasındaki fark kat'î bir delille sabit olup olmamasıdır. Diğer mezhepler bu ayrımı gözetmemektedirler. Diğer mezheplerin mekruh dedikleri ise Hanefilerde tenzihen mekruha tekabül etmektedir.⁶¹⁸

⁶¹⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 216-217; Âmidî, Seyfuddin b. Muhammed, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1985, I, 114; Hindî, Safiyyuddin Muhammed b. Abdurrahman, *Nihâyetü'l-Vusûl fi Dirâyeti'l-Usûl*, Mekke ts., II, 654.

⁶¹⁶ Sahnûn, Abdüsselâm b. Said Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, el-Matbaatü'l-Hayriyye, Kahire 1324, II, 67; Şafî, *el-Ümm*, II, 25.

⁶¹⁷ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkiîn*, I, 39-40.

⁶¹⁸ Şa'bân, Zekiyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, (Çev.: İbrahim Kâfi Dönmez), TDVY, Ankara 2005, s. 251-252.

2.3.4. İstinbat

İstinbat terimi de Kur'an kaynaklı bir fıkıh terimidir. "نَبَط" kelimesi sözlük anlamı itibariyle isim olarak "kazıldığı zaman kuyunun dibinden çıkan su" için kullanılmaktadır. "استنبت" ise uğraş sonunda nihai olarak suya ulaşip yerden çıkarma anlamına gelmektedir.⁶¹⁹ Bu kelime Kur'an'da bir defa geçmekte ve "bir olayın gerçek sebebini, gerçeğini anlamak, düşünmeyi gerektiren kapalı bir haberden kastedilen manaya ulaşmak"⁶²⁰ anlamında kullanılmaktadır. Söz konusu ayet Hz. Peygamber'in savaştan dönmeden önce savaşın sonucu ile ilgili kulaktan dolma bilgiyi yayan kişiler hakkında inmiştir. "وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ" yani "halbuki onu, Resûl'e veya aralarında yetki sahibi kimselere götürselerdi, onların arasından işin içyüzünü anlayanlar, onun ne olduğunu bilirlerdi." (Nisâ, 4/83) buyurulmuş istinbat kelimesi de "olayın iç yüzünü ayrıntılarıyla araştırıp hakikate ulaşma" anlamında kullanılmaktadır. Taberî gözün göremeyeceği veya ilk bakışta anlaşılamayacak bir şeyi ortaya çıkaran yahut açıklayanın istinbatta bulunmuş olacağını kaydetmiştir.⁶²¹ Buradan da anlaşılmaktadır ki herhangi bir konu hakkında derinlemesine düşünme faaliyeti istinbat olmakta ve Kur'an'daki istinbat aynı paralelde bir anlama sahiptir.

Sahîh-i Müslim'de istinbat kelimesine Hz. Peygamber'in eşleriyle olan bir problemle alakalı bir konuda rastlanmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'in hanımlarını boşadığına dair bir dedikodunun yayılması üzerine Hz. Ömer konu hakkında Hz. Peygamber'le konuşmuş ve bu konuşmadan böyle bir olayın doğru olmadığı sonucuna vararak durumu halka ilan etmiştir. Bu hadise göre ayetin nüzul sebebi bu olaydır. Hz. Ömer'in bu hadise de kullandığı "فكنت أنا استنبتت ذلك الأمر" ifadesi yine Kur'an'daki anlamıyla aynıdır.⁶²²

Nüzul dönemindeki anlamı nüzulden sonra biraz değişmiş, genel olarak bir olayın asıl sebebini ve gerçek sonuçlarının gerçek bilgisine ulaşma çabası ve hakikati ortaya çıkarma anlamında olan kelime fıkıh alanında ıstılah olarak kullanılmaya başlamıştır. Fıkıh usulü kitaplarında istinbat kavramı ayrıntılı biçimde tarif edilmekten ziyade

⁶¹⁹ Halîl b. Ahmed, VII, 439; Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl Zeccac, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*, tahkik: Abdülcelil Abduh Şelebi, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988, II, 83; İbn Manzûr, VI, 410.

⁶²⁰ Râgıb, s. 481.

⁶²¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VIII, 571.

⁶²² Müslim, "Talak", 30.

ictihad faaliyetinin bir çeşidi olarak görülmüştür. Hatta naslardan hüküm çıkarmak için yapılan akli bir faaliyet olmasından hareketle istinbatı "bizzat fikhın kendisi" olarak tanımlayanlar da olmuştur. Örneğin Şâfiî fakihlerinden Ebü'I-Hasan İbn Süraka fikhın hakikatının istinbat olduğunu söylemiştir.⁶²³ İbnü's-Sem'ânî Hz. Peygamber'in "Nice dini bilgileri nakleden kimseler vardır ki fakih değildir"⁶²⁴ hadisine dayanarak istinbat yapamayanların fakih olamayacağını sadece hadisi nakletmekten ibaret olduğunu söylemesi istinbatın fıkıhla aynı anlamda kullanıldığını göstermesi açısından önemlidir.⁶²⁵

Zahirî âlim İbn Hazm istinbat-fıkıh ayrımına gitmemiş ikisini aynı kabul etmiştir. Ona göre fıkıh, istinbat ve re'y farklı lafızlara sahip aynı anlama sahiptir.⁶²⁶ Fıkıh içerisinde kullanılan bu lafız mezheplerin farklı metodolojik yapıları içerisinde farklı bir yere tekabül etmektedir. Bu yüzden tanımı mezhepler arası ihtilaflara binaen farklılık arz etmektedir. İbn Hazm Nisa 83. ayette geçen "استنباط" kelimesini "قياس" olarak açıklayanların delillerinin zayıf olduğunu söylemekte istinbatın kıyastan daha kapsamlı olduğu savunmaktadır.⁶²⁷

Ayette istinbat eden kişi sebep-i nüzul rivayetleri incelendiğinde ya Hz. Ömer ya da savaşa bizzat katılan ve savaş hakkında kaynağından bilgi sahibi olan kişiye delalet etmektedir. Ayrıca bu meseleler fikhî bir konu da içermemektedir. İşin hakikatine ulaşmak için olay hakkında doğru bilgi sahibi kişiden direkt alınan bilgi işi çözerken nüzul sonrası dönemdeki anlamı ictihad, kıyas ve re'y gibi fikhın birtakım araçlarını kullanmak ve şahsi bir görüş ortaya koymak olmaktadır.

2.3.5. İcmâ

Fıkıh ilminin Kur'an kaynaklı ve önemli bir terimi olmasının yanında ıstılâhi anlamı üzerinde uzlaşması zor olan dolayısıyla da ilmi çevrelerde tarihi süreçte üzerinde oldukça fazla tartışma geçen bir terim de "icmâ" terimidir. "Birleştirmek, derleyip toplamak, bir işi sağlam yapmak, azmetmek, bir konuda fikir birliği etmek"⁶²⁸ gibi

⁶²³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2000, I, 16.

⁶²⁴ Tirmizî, "İlim", 7.

⁶²⁵ Zerkeşî, I, 16.

⁶²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 757.

⁶²⁷ İbn Hazm, II, 762-763.

⁶²⁸ Cevherî, *Sihâh*, III, 335.

anamlara gelen icmâ, Kur'an'da mastar şeklinde kullanılmamaktadır. Fakat fiil olarak dört yerde sözlük manasıyla geçmektedir. (Yûnus 10/71; Yûsuf 12/15, 102; Tâhâ 20/64)

İcma, sözlük anlamını tamamen bırakmamakla birlikte bu sözlük anlamının üzerine çok önemli ve yüklü anlamlar da ekleyerek İslam'ın Kur'an ve Sünnet'ten sonra en önemli delillerinden biri anlamını kazanmıştır. Ayetlerde küçük bir grubun fikir birliğine varması anlamında kullanılan bu kelime ümmetin istikrarlı bir yolda yürümesi, basit tartışmalarla vakit kaybetmeme ve birliğin sağlanması amacına binaen nassta belirlenmemiş hükümlerin âlimler tarafından fikir birliğine varılarak hükme bağlanması anlamında kullanılır olmuştur.⁶²⁹

İcma kelimesinin terim anlamı kazandığı süreç incelendiğinde bu sürecin ne kadar kompleks ve ihtilafla dolu bir süreç olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü bahsettiğimiz terim edille-i şer'iyye III. sırada yer almaktadır. Bu kadar önemli bir konuma sahip terimin oluşum süreci de o oranda uzun sürmüş ve ihtilaf meydana gelmiştir. Bu kelimenin terim anlamını kazandığı süreçte etkili olan en önemli unsur Peygamberin hayatının önemli bir kısmını geçirdiği, çoğu fikhî hükmün konulduğu ve uygulandığı Medine'nin bu özelliği, sonraki dönemlerde Medine'nin özel bir yer edinmesini buradaki uygulamaların sünnetin belirlenmesi ve sünnete aykırı olmamasının ortaya konulmasında bir mihenk taşına dönüşmesini beraberinde getirmiş olmasıdır. Bu düşünceyi genelleştiren ve fikhin önemli bir kaynağı haline getiren İmam Malik olmuştur. Medine'de gerçekleştirilen bu tecrübe ve Medine ulemasının bu özel konumu icma kavramının içeriğini tartışmaya açmıştır. İmam Şafîî tanımı ve çerçevesi belirlenmeden kullanılan ve bağlayıcı bir kaynak özelliği içinde takdim edilen Medine icmâını tartışırken sünnet ve icmâ kavramlarını birbirinden ayırt etmeye özen göstermiştir.⁶³⁰ İcma terimi tanımlanırken mevcut ihtilafın temellerinin İmam Malik ve İmam Şafîî arasındaki bu ilmi mücadeledir denebilir. İmam Malik ile İmam Şafîî arasında icma terimine yüklenen anlam farkı şöylece özetlenebilir:

Mâlik b. Enes kavli veya amelî, naklî veya ictihadî farkı gözetmeksizin icmâyı Medine'nin hemen tek ilim merkezi olduğu dönemde bilginlerin ileri gelen ve çoğunluğunu teşkil eden tabakası arasında gerçekleşen fikir birliği anlamıyla almaktadır. İmam Şafîî ise icmâi bütün beldelerdeki bütün âlimlerin katıldığı fikir bir-

⁶²⁹ İbrahim Kâfî, Dönmez, "İcmâ", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 429

⁶³⁰ Şafîî, *er-Risâle*, (Tahkîk: Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut ts., s. 471-472.

liği mânasında kabul etmesinin yanında, icmân da sadece kavli olan yani âlimlerin bizzat bir konuda görüş belirtmek suretiyle meydana gelen icmâ'a itibar etmektedir. Ahmed b. Hanbel de bu konuda İmam Şafiî'ye uymaktadır. Hanefî usulcüler de İmâm Mâlik gibi Medine ile sınırlanamakta fakat İmam Şafiî gibi kavli olma şartının aranmasına katılmamaktadırlar.⁶³¹

Kuşkusuz terimlerin oluşması uzun süreçler alan bir durumdur. İcma terimi de hem muhteva hem de biçim açısından şimdiki halini âlimden âlime ve asırdan asra değişikliğe uğrayarak almıştır. İcmâ' terimi öncelikle ismi konmadan muhtevası belirlenmiş veya bu terimin başka bir versiyonu kullanılagelmiştir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin eserlerinde "اجمع المسلمون جميعا لا اختلاف بينهم" ⁶³² "على هذا عامة امر" ⁶³³ ve "اجتماعهم على هذا" ⁶³⁵ gibi ifadelerle yer vermesi icmâ'ın günümüzdeki terim anlamını tam olarak karşılamasa da terim anlamını kazanmaya önemli bir adım sayılabilir.

Sahabe döneminde icma, adı konulmasa da icma teriminin şimdiki medlulüne temel teşkil eden unsurları görmek mümkündür. Kur'an ve Sünnet'te olayla ilgili bir çözüm bulunmadığı takdirde doğrudan kişisel içtihada başvurulmayıp önceki fetva ve kararların gözden geçirildiği, önceki ilmî ve kazâî icthadlardan yararlanmanın var olması bunun çok önemli göstergesidir. Bu sayede sünnete uygunluk veya en azından ona aykırı olmama teminatı sağlanmakta ve üzerinde ittifak edilmiş hususların fakihlerin hukukî tefekkürü oldukça etkilenmektedir.⁶³⁶ Yapısı açısından kavli, fiilî, sükûtî icmâ; ittifakın belirlenme biçimi bakımından sarîh ve sükûtî icmâ; sağladığı bilgi derecesi yönünden kat'î ve zannî icmâ; dayandığı delil açısından naklî icmâ ve re'yî icmâ gibi; fiilin hükmü açısından el-icmâu'l-lâzım ve el-icmâu'l-câzî şeklinde tasnifi yapılmaktadır.

"Bağy" kelimesi sözlük anlamı itibariyle "sınırını aşip günah işlemek" anlamında olup bu anlam irtibatından dolayı "ابن بغية" kelimesi veled-i zina anlamında

⁶³¹ Muhammed Ma'rûf ed-Devâlîbî, *el-Medhal ilâ usûli'l-fikh*, Matbaatu Camiati Dimeşk, Dimeşk 1963, s. 319-321.

⁶³² Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hüccce alâ Ehli'l-Medîne*, (Tahkik: Mehdi Hasan el-Keylânî), Âlemü'l-kütüb, 1403, Beyrut s. IV, 252.

⁶³³ eş-Şeybânî, II, 609.

⁶³⁴ eş-Şeybânî, II, 396.

⁶³⁵ eş-Şeybânî, I, 64.

⁶³⁶ Dönmez, XXII, 418.

kullanılmaktadır.⁶³⁷ Aynı doğrultuda Meryem 19/28'de "وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعْيًّا" ifadesindeki "بغى" kelimesi "zina eden kadın" anlamını taşımaktadır.⁶³⁸ Kur'an'da sözlük anlamlarını kolayca çağrıştıracak şekilde "haktan ayrılmak, zulmetmek, haddi aşmak" anlamlarında⁶³⁹ Firavun, Kârun, (Kasas, 28/76) ve Dâvud (a.s)'a gelen kardeşler (Sâd, 38/24) için hakkında zulmettiklerini ifade ederken bu kelime kullanılmaktadır. Allah'ın koyduğu sınırı veya insanların özgürlük alanlarını aşma anlamlarında olan bu kelime nüzul sonrasında terimleşmiş ve meşrû devlet başkanına silahla karşı koyma, isyan etme anlamında bir fıkıh terimi olarak kullanılmaya başlamıştır. Daha sonra yan terimlerini de oluşturarak devlete isyan edenlerin işgal ve hakimiyeti altındaki bölgeye darü'l-bağy; isyancılara ehl-i bağy; meşrû idarenin hâkim olduğu bölgeye dâru'l-adl, burada yaşayanlarla da ehl-i adl denilmektedir.⁶⁴⁰ Görüldüğü gibi bağy kelimesi Kur'an'da sözlük anlamı ile kulun Allah'a karşı suç işlemesi haddini aşması veya insanın insana karşı hakkına tecavüz etme anlamında kullanılırken fıkıh alanında siyasi otoriteye başkaldırmak anlamında terimleştirilmiştir.

2.3.6. Fetva

Kur'an'daki anlamından oldukça farklı bir anlam kazanan bir kelime de "fetva" kelimesidir ve sözlük anlamı itibariyle bir işi açıklamak anlamındadır.⁶⁴¹ Kur'an'da fetva kelimesi sözlük anlamında kullanılmaktadır ve dokuz yerde geçmektedir. Bu ayetler bir konuda görüş sorma veya görüş bildirme (Nisâ 4/127, 176; Kehf 18/ 22; Neml 27/32), soru sorma (Saffât 37/11, 149) rüyayı yorumlama (Yûsuf 12/41, 43, 46) şeklindedir. "يستفتونك" ifadesi "dinî hükmün ne olduğunu soruyorlar" anlamı taşımaktadır. Fakat nüzulden sonra bu kelime farklı bir anlam dünyasına aktarılmıştır. Buna göre fıkıh ilminde fikhî bir meselenin dinî-hukukî hükmünü açıklama, fakih bir kimsenin, sorulan fikhî bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap, ortaya koyduğu hüküm demektir. Buradan anlaşılacağı üzere fetva nasta bulunmayan bir meselenin hükmünü ictehad ederek ve kişiye özel tavsiye niteliğinde hüküm vermektir. Fetva istişârî mahiyette bir hüküm olduğu için müfti kendisinden fetva alıp bununla amel etmeyen

⁶³⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VIII, 453.

⁶³⁸ Allâme Mustafevî, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'an*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1430, I, 333.

⁶³⁹ Râgıb, s. 55.

⁶⁴⁰ Ali, Şafak, "Bağy", *DİA*, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 1991, IV, 451.

⁶⁴¹ Lisânu'l-Arab, XV, 45; Fîrûzâbâdî, s. 1320.

kişiyi amel etmeye zorlayamaz. Müftünün fetvası meselenin dinî yönünü temsil eder ve kâdînin verdiği hüküm gibi herhangi bir bağlayıcılık taşımamakta fakat dinî-ilmî nitelik taşımaktadır.⁶⁴²

Kur'an'da istifta mastarından gelen muzari fiil kullanılmaktadır. Fakat ayetteki anlamı bilgi isteme ve hükmü belli olmayan bir meseleyi açığa kavuşturma anlamındadır. Ayetler dikkatle incelendiğinde verilen hükümler tavsiye niteliğinde ve kişiye özel değil tüm müslümanları bağlayıcı biçimdedir. Bundan dolayı ayeti tefsir ederken günümüzde taşıdığı anlamı değil nüzul dönemi anlamını nazar-ı itibara almak gerekir.

Çok sık kullanılan ve Kur'an kaynaklı olmayan bazı terimlerin aynı anlamı ifade eden Kur'an kaynaklı olan terimlerden daha fazla kullanıldığı olabilmektedir. Örneğin fıkıh ilminin en önemli metodundan olan kıyas terimi en fazla kullanıma sahip olan terimdir. "فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ" (Haşr, 59/2) ayetinde geçen "اعتبروا" fiilin mastarı olan itibar kelimesi "bir halden başka bir hale gelme, açığa çıkarma, inceleme ve ibret alma, bir şeyin emsaline bakmak ve onun hükmünü o şeye de vermek" anlamlarına gelmektedir.⁶⁴³ İşte bu anlamından dolayı usulde kıyas kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır.⁶⁴⁴

Kur'an kelimeleri terimleştirilirken bazen ayette geçen bir ifade, terkip olarak alınmış ve terimleştirilmiştir. Örneğin Enfal 8/8'de "لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ" ayetinde geçen "لِيُحِقَّ الْحَقَّ" ifadesinin mastar hali terimleşmiş ve "ihkâk-ı hak" terimi elde edilmiştir. Bu terim "bir hakkı resen zorla almaya kalkmak"⁶⁴⁵ anlamında fıkıh ve hukuk terimidir. Burada dikkat çekmek istediğimiz konu bu terimin alındığı ayette Allah'ın, hakkı ortaya koyma gibi olumlu bir anlamı var iken hukuk alanında hukuk dışına çıkarak hak aramak ve hukuk dışı bir işlem anlamında kullanılmaktadır. Tabi bunun yanında ihkâk-ı hakk'ın devlet otoritesinin yeterli olmadığı idari ve adli mekanizmanın iyi çalışmadığı durumlarda söz konusu olduğu için hukuk dışı olarak değerlendirilmesinde bir görüş birliği bulunmamaktadır. "İhkâk-ı hak" hakkın devlet eliyle alınamamış olması, fiilin amaca uygun olması ve hakkın sabit, belirli ve aynı

⁶⁴² Ayrıntılı bilgi için bkz. Fahrettin, Atar, "Fetva", *DİA*, İstanbul 2001, XII, 487.

⁶⁴³ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul 1998, s. 218.

⁶⁴⁴ Allâme Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, (Tahkik: Ali Dehrûc), Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, I, 227; Yazır, VII, 4815.

⁶⁴⁵ Erdoğan, s. 184.

cinsten olması şartlarıyla caiz görülmüştür.⁶⁴⁶ Bu terimin üretilmesinde dikkate değer konu kanaatimizce Allah'ın "günahkarlar istemese bile" ifadesi ile ihkâk-ı hakk 'ın birilerine rağmen olması ve şartlara teslim olmama gibi durumları içinde barındırmasıdır. Bu anlamda terim olarak da ihkâk-ı hakk mevcut şartların bir adım önüne çıkma insiyatif almaya bir telmih içermektedir.

"İstihya" sağ bırakma ve yaşamasına müsaade etme⁶⁴⁷ sözlük anlamında kullanılmakta ve bu kelime Kur'an'da toplu katliam yapan Firavun'un erkekleri öldürüp kadınları sağ bırakması anlamında kullanılmaktadır.⁶⁴⁸ Fıkıhta bu manasını kısmen koruyarak "Savaş esirini öldürmeyip köle veya cariye edinme"⁶⁴⁹ anlamında kullanılmaktadır.

Terimleşmesinin farklı olması sebebiyle değinmek istediğimiz diğer bir terim de "mescid-i dırâr" terimidir. Bu terimin Kur'an kaynaklı olduğu açıktır. Fakat terimleştirilme esnasında Kur'an'daki kullanımı ile aynı anlamda olsa da gramer açısından farklılaşma mevcuttur. Şöyle ki Kur'an irablarını konu alan kitaplar incelendiğinde " وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِزْوَاجًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ " (Tevbe, 9/107) ayetinde "مسجدا" kelimesi mef'ûl olmaktadır. "ضرارا" için ise mef'ûl-ü lieclih, mef'ûl-ü mutlak ve "مسجدا" kelimesinin birinci mef'ul kabul edilip "ضرارا" kelimesinin de ikinci mef'ul olmak üzere 3 farklı görüş belirtilmiştir.⁶⁵⁰ Burada konumuzla alakalı olan nokta hiçbir yerde "ضرارا" kelimesi sıfat olabilecek şekilde irab görüşü belirtilmediği halde "المسجد الضرار" veya da farsça bir terkip olarak "Mescid-i Dırar" şeklinde kullanılmasıdır. Her iki kullanımda da sıfat anlamı verilerek terimleştirilmiştir. Tabii bunun yanında daha sık kullanılan "مسجد الضرار" terkihi de mevcuttur. Bu terkip de aynı şekilde bu konuyla alakalı ayetteki ifadeden irab olarak farklıdır. Çünkü bu ifade bir izafettir.

⁶⁴⁶ Ali Kaya, "İslam Hukukuna Göre Hukuka Uygunluk Nedeni Olarak İhkâk-ı Hak", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 23, Bahar 2007, (115-132), s. 121-124.

⁶⁴⁷ Firuzâbâdi, s. 1278.

⁶⁴⁸ Bakara, 2/49; A'raf, 7/127, 141; İbrahim, 14/6; Kasas, 4/28; Mü'min, 40/25.

⁶⁴⁹ Erdoğan, s. 210.

⁶⁵⁰ Muhyiddin Derviş, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Dâru İbn Kesîr, Şam, 1999, III/275; el-Halebî, VI, 119.

2.4. KUR'AN KAYNAKLI HADİS TERİMLERİ

Hiz. Peygamber'in söz, fiil veya ahlakıyla ilgili bir vasıf olarak Hiz. Peygamber'e nisbet edilen şey olarak tanımlanan hadis, hadis metinlerinin hem sened açısından hem de metin açısından incelenip hasen, zayıf, munkatı gibi belirlenmesi ve bunların kaidelerinin bilinmesidir.⁶⁵¹ Hadis ilminin konuları incelendiğinde de bunların rivayetle ilgili hususlar, rivayetin durumu, rivayeti elde etme yolları gibi, ravi ile ilgili hususlar ravinin dinen ve kişilik olarak incelenmesi, rivayete konu olan veri (mervî) ile ilgili hususlar bu verilerin hadis metodolojisi açısından değerlendirilmesi olduğu görülür.⁶⁵² Konuları bu çerçevede olan bir ilmin terminolojisi de bu çerçevede oluşmuştur.

Hadis tarihine göz attığımızda Hadis tedvininin Ömer b. Abdulaziz'in emriyle resmen başladığını görmekteyiz. Bu durumun birçok getirisi olduğu gibi riskleri de beraberinde getirmiştir. Bu işlem hadis metinlerinin kaybolmasına engel olmuş ve bu metinlerin artmasına sebep olmuştur. Fakat bunun yanında ehil olmayan kişilerin hadis alanına girmesi de engellenememiştir. Hicri birinci asrın sonlarında hadisle alakalı tehlike arzeden olaylar sebebiyle ve bu olumsuzluklara engel olmak için hadis rivayetinde takip edilmek üzere bir takım metotlar oluşturulmuştur. İşte bu çabalar sonucunda hadisin öğrenme, öğretme, tahammül ve eda ile ilgili ıstılahlar ortaya çıkmıştır. İcazet, münavele, vicade gibi ıstılahlar arasında konumuzla alakalı bir ıstılahla rastlamamaktayız. Rastladığımız kıraat ve vasiyet gibi ıstılahlar Kur'an'da mevcut olmasına rağmen daha çok genel dildeki anlamından dolayı aktarılan ıstılahlardır. Hadis tarihine bakıldığında hadis aktarma konusunda insanın yanılma ve unutma gibi insanın doğasından kaynaklanan durumların Hiz. Peygamber ve sahabe döneminde yaşanmış olması bu durumların düzeltilmesi için girişimlerde bulunması gerekli kılmıştır. Özellikle Hiz. Ömer sonrası ortaya çıkan siyasi ve sosyal sorunlarla birlikte yalan haberler ifşâ etmeye şahit olunması rical tenkitçiliğini önemli hale getirmiştir. Hicri II. asırda sahabe ve tabiûnun büyüklerinin ahirete irtihali ile birlikte siyasi ve mezhebi grup müntesiplerinin hadis uydurma girişimleri ravilerin takibini zorunlu kılmış ve bu asırda hadis alimlerini cerh-tadil ıstılahlarını üretme durumunda bırakmıştır. "أخطأ، وهم، غلط،" "كذب، ثقة، صدوق" gibi fiiller; "كذب، ثقة، صدوق" gibi ravi hakkında bir takım nitelendirmelerden ibarettir.

⁶⁵¹ Müctebâ Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 112-113.

⁶⁵² Bkz. Talat, Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, TDV Yay., Ankara 1998.

Hadis ilmi ıstılahları daha çok teknik anlamda ravilerin ve senetlerin sınıflaması konularında toplanmıştır. Diğer ıstılahlar fıkıh, kelim ve tefsir ilimleri ile birlikte hadis ilmi tarafından da ortak kullanılmaktadır. Bunların dışında rivayet üzerine ve rivayetlerin belli kıstaslar üzerine değerlendirmeler üzerine kurulu olduğu için "حدثنا, أخبرنا" gibi Kur'an'da ve günlük dilde kullanılan kelimeler bile terim olarak daha ince anlamlar üzerine terimleştirilmiştir. Ravilerin isimlerinin çok önemli olduğu sened incelenmesinde seçilen terimler her ne kadar Kur'an'daki ile aynı olsa da anlam olarak sözlük anlamı haricinde bir bağ kurmak zordur. Örneğin müteşabih terimi "iki ayrı şahsın isim veya neseblerinin lafız ve hat yönünden aynı lafız ve okunuş yönünden ayrı olması"⁶⁵³ anlamıyla Kur'an'dakinden oldukça uzaktır.

2.4.1. Adl-Adalet

Bu tür uzak bir anlamda terimleşmeye ve hadis ilminin kendi rengine büründürdüğüne örnek olarak zikredebileceğimiz bir lafız da "adl" lafızdır. Düzeltmek, düz oturmak, eğri bir yoldan doğru bir yola kaymak, sapmak, geçmek, eę, eğit, muadil olmak, dengede tutmak, dengelemek, tartmak, dengede olmak⁶⁵⁴ sözlük anlamlarına gelen adl lafız Kur'an'da bu anlamların hepsinde kullanılmıştır. "عدل ذلك صيما" (Mâide, 5/95) ayetinde eğit anlamında "بل هم قوم يعدلون" (Neml, 27/60) ayetinde "sapmak" ; "وأشهدوا ذوي عدل منكم" (Talak, 65/2) ayetinde adaletli olma, doğru sözlü olma, insafılı ve dürüst hareket etme" anlamındadır. Fakat bu kelime Hadis literatüründe daha farklı bir anlama kaymış ve ravilerin rivayetlerinin kabul edilmesi için taşımaları gereken bir özelliğin adı olmuştur. Buna göre adalet sahibi olmak demek insanı kebaire işlemekten, küçük günahı ısrar etmekten alıkoyan bir özelliktir. Bazı hadis alimlerine göre ise insanın şahitliğini ve rivayetini makbul kılacak şekilde mürüet ve taatin hakim olması anlamındadır. Adalet muhaddislerin bazılarınca ise kişinin dininde istikamet sahibi olması, Allah'ın emirlerine uyma ve dinine ve mürüetine aykırı davranışlardan sakınma olarak tanımlanmıştır. Böyle birinin adaletli olarak nitelenmesi için fasık şeklinde nitelendirilmesine neden olacak şeylerden uzaklaşması yeterli olmamakta bir buğday tanesini yanlış tartmak kıymetsiz bir şeyi çalmak gibi büyük günah olmayan bir şeyle

⁶⁵³ Koçyiğit, s. 212.

⁶⁵⁴ İbn Manzûr, XI, 430.

kandırmak gibi huylardan kaçınması gerekir.⁶⁵⁵ Adalet sahibi olmanın en önemli şartı dini açıdan gidişatın doğru olmasıdır.⁶⁵⁶ Adalet teriminden alınarak kullanılan terimler de ta'dîl ve muaddil terimleridir. Az hadis rivayet ettiği veya kendisinden fazla sayıda rivayet olmadığı için adaletine hükmetmek için elde yeteri kadar veri bulunmayan raviye güvenilir bir ravi tarafından adalet durumunun açıklığa kavuşturulmasına ta'dîl ve bu işlemi yapan şahsa da muaddil denmektedir.⁶⁵⁷ Buradan açıkça görüleceği gibi adalet için şartlar hadis ilminin kendi anlam dünyasında ve disiplini içinde belirlemiş olduğu standartlardır ve ilave şartları hadis ilmi koymuştur. Aynı zamanda söz konusu disiplin terim olarak seçip anlam yüklediği kelimelere dil imkanları ölçüsünde yüklediği anlam çerçevesinde belli tasarruflarda da bulunmaktadır.

2.4.2. Hasen-Daîf-Azîz

Hadis ilminin bu özelliğine örnek olarak zikredebileceğimiz örneklerden bazıları da rivayetlerin sıhhati açısından yapılan isimlendirmelerdir. Bu isimlendirmelerde sözlük anlamı ile Kur'an'daki anlamı arasında bağ hemen hemen yok gibidir. Örneğin hasen hadis ve zayıf hadis terimlerinde hasen ve zayıf (ضعيف) ifadeleri çok özel bir anlama işaret etmektedir. Hasen terimi sözlük anlamı itibariyle güzel anlamına gelmekte Kur'an bu kelimeyi hem sözlük anlamı ile hem de dinen iyi anlamında kullanmaktadır. Fakat hadis terminolojisinde bu terimin tanımlandığını ilk defa Tirmizi'de görmekteyiz. Ona göre hasen hadis, senedinde kizb ile itham edilen birinin bulunup şaz olmayan hadistir. Burada seçilen kelime sahih hadis ile zayıf hadis arasında bir güce sahiptir. Hadis terminolojisi içinde önemli bir yere sahiptir. Buna dikkat çeken Tâhiru'l-Cezâiri bu kelimenin sözlük anlamı ile bir alakası olmadığını ve bilmeyen bir kişinin bu konu ile ilgili abes cümleler kuracağını ifade etmiştir.⁶⁵⁸ Aynı tür bir garabet zayıf hadis terimi için söz konusudur. Zayıf kelimesi Kur'an'da kullanılmakta insanın yaratılışından itibaren hata işlemeye meyilli olması anlamında ve iradesine sahip olamama noktasındaki zayıflığı (Nisâ, 4/28), borçlunun akıl zayıflığı (Bakara, 2/282), şeytanın hilesinin zayıflığı (Nisâ, 4/76) ve Hz. Şuayb için toplum içinde etkili bir kavimden

⁶⁵⁵ Ahmed b. Ali b. Sabit Ebû Bekr el-Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine, ts., s. 101.

⁶⁵⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 125.

⁶⁵⁷ el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 84-85.

⁶⁵⁸ Tâhiru'l-Cezâiri ed-Dimeşkî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, Mektebet'l-Matbuati'l-İslamiyye, Halep, 1995, I, 78.

olmaması anlamlarında (Hûd, 11/91) kullanılmaktadır. Hadis terminolojisine göre sahih hadis olması için taşıması gereken 5 özellikten senesinde zabt sahibi olmayan ravi olan hadis yani hasen hadisten daha alt seviyedeki hadistir.⁶⁵⁹ Aynı şekilde üstün, şerefli anlamlarına gelen hem Allah'ın ismi hem de Peygamber'in ismi olarak kullanılan aziz kelimesi hadis terminolojisinde iki sözlük anlamından çok kullanılmayan ikincil anlamına göre terimleşmiştir. Aziz kelimesinin diğer bir anlamı "az, nadir olmak"tır.⁶⁶⁰ Fakat hadis terimi olarak senedin tabakalarında ravi sayısının ikiden az olmayan hadis⁶⁶¹ anlamıyla sözlük anlamını korumakla birlikte hadis ilminin, hadislerin rivayet sayılarına göre derecelendirmesinde terim anlam kazanmıştır. Yukarıda zikrettiğimiz anlamlar hadis ilminin kendine özgü yüklediği anlamdır.

2.4.3. Ta'n ve Metâin

Hadis ilminde önemli bir yer tutan "طعن، مطعن" terimi de Kur'an kaynaklıdır. Bu kelime "طعن" fiilinden gelmekte ve "mızrakla dürtüp yaralamak"⁶⁶² anlamındadır. "وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ" (Tevbe, 9/12) ayetinde dine dil uzatmak anlamındadır. Çünkü müşrikler Allah'ın dinine dil uzatmakta ve "Muhammed'in dini bir hiçtir" demekteydiler.⁶⁶³ Hadis ilminde bu kelime kullanılmakta fakat dil uzatma daha çok ravilerin rivayet nakletme yetilerini baz almaktadır. Bu ölçüler 10 tane ve adaletle alakalı olanlar ve zabtla alakalı olanlar olmak üzere 5'er tanedir.

Burada değinmek istediğimiz bir husus ıstılahların sözlük anlamlarının esas alınarak bir değerlendirme yapmanın ne kadar yanlış olacağıdır. Örneğin Metâin-i aşere içinde adaletle ilgili olan kizb terimi ile ilgilidir. Bu terim hadis ilminde farklı bir anlamı vardır. Bazı ravilerle alakalı yalan söyleme ile itham edilme durumları ile alakalı olarak İbn Hibbân'ın "كذب" teriminin hadis terminolojisinde "اخطأ" manasında olduğu yönündeki uyarısı önem arz etmektedir.⁶⁶⁴

⁶⁵⁹ Uğur, s. 427.

⁶⁶⁰ İbn Manzûr, V, 374.

⁶⁶¹ Mahmûd et-Tahhân, *Teyşîru mustalahi'l-hadis*, Mektebetü'l-Meârif, Kuveyt, ts., s. 13.

⁶⁶² İbn Manzûr, XIII, 265.

⁶⁶³ Zemahşerî, II, 238.

⁶⁶⁴ İbn Hibbân Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtim el-Bustî, *Kitâbü's-Sikât*, Beyrut 1973, VI/114.

2.4.4. İtibar

Hadis ilmi diğer ilimler gibi başka ilimlerin kullandıkları terimleri kendi bünyesine yine kendi yapısına uyarlayarak almıştır. Fıkıh alanında değindiğimiz gibi kıyas anlamında kullanılan itibar kelimesi hadis ilminin ilmi faaliyetindeki amaca ve elde etmeye çalıştığı verilere göre şekillenmiştir. Buna göre itibar ferd zannedilen bir hadisin başka tariklerden rivayet edilip edilmediğini bu şekilde de ravisinin gerçekten tek kalıp kalmadığını tesbit etmek anlamındadır.⁶⁶⁵

2.4.5. Cehalet

Kur'an'da geçen ve sözlük anlamlarını koruyan bazı kelimeler hadis ilminde senet ilminin rengine bürünmüştür. Örneğin önceki bölümde ifade ettiğimiz gibi Kur'an öncesinde hilmin zıddı olan cehalet Kur'an'ın kullanımları ile birlikte nefsin bilgiden uzak olması, bir şeye olduğundan farklı şekilde inanmak ve bir şeyi yapılması gereken şeklin tersine yapmak anlamlarını kazanmıştır.⁶⁶⁶ Hadis ilminde ise bu kelime terim anlamı kazanmış ve ravinin bilinmemesi yani hakkında senet ilminde geçerli bilgi bulunmamasıdır.⁶⁶⁷

2.4.6. Haber

Haber Kur'an'da sözlük anlamında kullanılmaktadır. Hz. Musa'nın Tûr dağı tecrübesinden bahseden ayetlerde Hz. Musa ailesine "آتیکم منها بخبر" (Kasas 28/29) ve "سأتیکم منها بخبر" (Neml, 27/7) "size bir haber getireyim" ifadelerini kullanmaktadır. Fakat Hadis terminolojisinde kaynağı Allah, rasûlü ve sahabi olmayan herhangi bir bilgi haber olarak kabul edilmemektedir. Çünkü terim olarak haber herhangi bir olay veya konuya dair elde edilen bilgi olarak tanımlanırken hadis terminolojisinde "Hadis"le eş manalıdır. Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûndan nakledilen rivayetlere denmektedir.⁶⁶⁸

⁶⁶⁵ Uğur, s. 170.

⁶⁶⁶ Râgıb, el-Müfredât, I, 399; Firuzâbâdî, I, 1042.

⁶⁶⁷ Uğur, s. 43.

⁶⁶⁸ Uğur, s. 106.

2.4.7. Vehn-Sefeh-Münker

Vehen/vehn kelimesi Hz. Zekeriya kemiğinin zayıflığından bahsederken (Meryem, 19/4) ve insanın yaratılış sürecinde annenin yavrusunu taşıması konusundaki zayıflık (Lukmân, 31/14) anlamlarında kullanılmaktadır. Fakat bu hadis usulünde hadisin zayıflığı anlamında kullanılmıştır.⁶⁶⁹ Münker kelimesi de aynı mantıkla terimleşmiş ve hadiste metni sadece ravisinden başka yoldan bilinmeyen hadis olarak kullanılmaktadır. Aynı zamanda bu tür hadisleri rivayet eden raviye de münkeru'l-hadîs denmektedir. Tabi bu terim anlamı mühaddisler arasında görüş birliğine varıldığı söylenemez. Çünkü Ebû Ya'lâ ile İbn Salah bu terimi şaz ile aynı anlamda kullanmıştır.⁶⁷⁰ Sefeh kelimesi akılda ve idrakte zayıflık anlamında olup fıkhîta hukuki işleme engel bir akıl zayıflığı iken bu hadiste heva ehlinden olup ne rivayet ettiğini bilmeme anlamındadır.⁶⁷¹

Bu örneklerden anlaşılacağı üzere Kur'an'da gerek sözlük anlamıyla kullanılan gerekse de Kur'an'ın şer'î anlam yüklediği kelimeler Hadis ilminde hem sened hem ravi hem de metin gibi hadisin unsurları ile ilgili konuların işlenmesinde mühaddisler tarafından uygun görüldükleri yerlerde terim olarak kullanılmıştır.

2.5. KUR'AN KAYNAKLI TASAVVUF TERİMLERİ

Tasavvuf terimleri de diğer ilimlerde olduğu gibi tanımı, amacı ve konusuna göre şekillenmiştir. Çünkü bir ilim veya sanat, ıstılahlarını kendi oluşturduğu bir sistem içerisinde konumlandırıp anlam yükler. Bunun için her bir terim kullanıldığı alanın bir parçasıdır ve sözkonusu sistemden ayrı düşünülmesi imkansızdır. Tasavvuf ilmi diğer ilimlere göre farklı bir konuma sahiptir. Bu farklılık biraz da ilim formatının diğer ilimlerle aynı olmamasındandır. Cabirî'nin tasnifini dikkate aldığımızda İslam düşüncesi burhan, beyan ve irfan olmak üzere üçe ayrılmakta tasavvuf ilmi de dinin irfan boyutunu oluşturmaktadır.⁶⁷² İrfani boyut mistik düşüncenin İslam düşüncesindeki yansımasıdır. Mistisizm Yunancadan alıntıdır ve "dilsiz olmak, konuşmamak, gözleri yummak" anlamında; ıstılahta "insanı ahlaken yüceltme rûhî saadete erme görünen

⁶⁶⁹ Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *Risâletü ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke ve gayrihim fî vasfi sünenih*, thk. Muhammed es-Sibâğ, Daru'l-arabiyye, Beyrut ts., s. 27.

⁶⁷⁰ Uğur, s. 272-273.

⁶⁷¹ Uğur, s. 354.

⁶⁷² el-Câbirî, s. 316-320.

dünyanın üstünde ve ötesinde görünmeyenin şuuruna erme çabası" anlamındadır. Bu özelliğiyle sadece İslam'ın değil mutlak olarak bütün dinlerin rûhânî ve derûnî yönünü oluşturmaktadır. Tasavvuf genel özelliklerine göz atıldığında diğer ilimlerden farklı birçok yönü bulunmaktadır. Tasavvufun bilgi kaynağı ve ilmi verilerini ortaya koyması açısından epeyce farklı bir ilimdir. Diğer ilimlerden en önemli farkı öznel olmasıdır hatta bu farklılık tasavvuf ehlinin bile terbiye metotlarında gözlenmektedir ki bu farklılık da tasavvufun en temel özelliğidir. Bu durumu Kuşeyrî (v. 465/1072) şöyle ifade etmektedir:

"Bil ki her bir âlimler grubunun kullandıkları elfâz vardır ve o kavramlarla kendilerinin dışındaki insanlardan ayrılırlar. Bu kavramlar ittifak ettikleri biçimde muhatabın kolay anlayabilmesi ve söylenildiğinde anlamının kavranabilmesi amacıyla kullanırlar. Kendi aralarında bu kavramları kullanırlar. Böylece kendilerine ait anlamları ortaya koyabilmeyi ve kendi yollarından gitmeyenlerden gizlemeyi amaçlarlar. Bunun sebebi kavramların anlamlarının yabancılara kapalı kalması ve ehil olmayanlar arasında sırlarının yayılmamasını istemeleridir. Çünkü onların hakikatleri çaba veya tasarruf ile elde edilmiş değildir. Aksine o hakikatler Allah'ın bir grubun kalbine koyduğu anlamlardır."⁶⁷³

Tasavvuf, diğer disiplinlerden farklı bir epistemolojik yapıda yüksek bir idrak, sezgi ve şuur neticesinde ortaya çıkan derunî bir ilim olduğu için manevî tecrübe ile elde edilen, Allah'ı gücü nisbetinde tanıma (marifet), akli araç olarak kullanmasının yanında keşf ve ilhâmı bilgi kaynağı olarak tanıma, şeyhe müntesip olup onun kendine has yolunu (tarîkat) takip etme gibi özellikleriyle diğer şer'î ilimlerden farklı bir boyuta sahiptir. Tasavvuf nazarî ve akli bir ilim olmadığı ve tecrübî bir ilim olduğu için tanımını tam olarak ortaya koymak mümkün değildir. Hatta tasavvufun uzlaşmış bir tanımının olmadığını ve tasavvufun tanımının mutasavvıf sayısı kadar olduğunu söyleyenler vardır. Bundan dolayı Tasavvuf'un birçok tanımı ortaya çıkmıştır. Tanımlar incelendiğinde bunların daha çok manevi bir hayat tarzı olması, Kur'an ve hadislerde tasavvufa referans olabilecek yerler, kulun Allah'la ve Allah dışındaki varlıklarla olan ilişki, kalp temizliği, nefis terbiyesi, hakikatleri yakalama, güzel ahlak, sûfinin nitelikleri ve görevleri üzerinden verildiği görülür. Bu tanımların sayısı 1000'e

⁶⁷³ Abdulkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, Tahkîk: Ma'rûf Züreyk-Ali Abdulhamid Baltacı, Beyrut 1991, s. 53.

ulaşmaktadır. Çünkü tanımların çeşitliliği önemli ölçüde tanımlı yapan sūffinin o anki manevi hali ve mertebesiyle ilgilidir. İslami ilimler genel olarak gayesi bakımından incelendiği zaman ya inanç ya da ibadet üzerine bir sitem ortaya koyma amacı gütmektedir. Örneğin fıkıh şer'î nasslardan hüküm çıkarma kelam İslam'ın inanç sistemini ortaya koyma eleştirilere cevap verme amaçlarıyla ortaya koyulmuş ilimlerdir. Fakat tasavvufa bakıldığında herhangi bir sistem ortaya koyma amacından çok, direkt insana yönelmekte ve insân-ı kâmil yetiştirmeyi hedef olarak koymaktadır. Tabi bu farklılık tasavvuf ilminin söz konusu ilimlerle ortak yönünün olmasına engel değildir. Hatırlatılması gereken bir husus Tasavvufçular bir taraftan alan içerisinde olanlara doğrudan doğruya hitap etme, alan dışında olanlardan ise belirli ölçüde gizleme amacıyla sembolik bir dil inşa etmişlerdir. Ürettikleri terimler de aldıkları kaynak farketmeksizin, inşa ettikleri bu dilin ekseninde bir anlam dünyası içinde olmuştur.⁶⁷⁴

Konusu derûnî hakikatler olan bir disiplinin aynı zamanda bu bilimsel faaliyeti insan idrakinin sınırı içindeki araç-gereç ve bilgiyle sunma ve bu şekilde evrensellik iddiasında bulunması söz konusu bilimi tabii olarak rasyonel olmama eleştirilerine açık hale getirmesi kaçınılmazdır.⁶⁷⁵ Tasavvuf tecrübeye dayandığı için lafza dökülmesi neredeyse imkansız olan dolayısıyla bir çok farklı lafza ve sınırsız anlam imkanına açık olan işaret dilidir.⁶⁷⁶ Tasavvuf ilminin kullandığı işaret dili ile diğer şer'î ilimlerin kullandığı ibare dilinin arasındaki en önemli fark lafız ile anlam arasındaki hareket tarzıdır. Çünkü ibare dilinde lafızdan anlama gidilirken; işaret dilinde anlamdan lafza gidilmektedir.⁶⁷⁷

Tasavvuf, tefsirle Kur'an'ın daha çok lafzın zahirinin arkasındaki batınî anlamı yakalama çabası olarak nitelendirilen ve yukarıda bahsi geçen "işârî" metot bağlamında çok yakından bağlantılıdır. Bunun yanında diğer ilimlerle de özellikle dini konuların gönüle yatışması, konuların arkasındaki esrarın ortaya çıkarılması gibi manevî boyutunu ele alması yönünden bağlantılıdır.⁶⁷⁸ Tasavvuf İslam'da sonradan ortaya çıkan şer'î ilimlerdenidir. Gayesi manevî ve ahlaki bakımdan olgun insan yetiştirmektir. Kur'an ve hadislerde de bu gayeyi gerçekleştirmeye yönelik pek çok ifade bulunmaktadır. Aynı

⁶⁷⁴ Abdullah, Kartal, "Çağdaş Araştırmalarda Tasavvufun Kavramsal Sorunları: Bir İlmi Kendi Metinleri Bağlamında Anlamak", *I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İstanbul 2006, s. 549.

⁶⁷⁵ Kartal, s. 550

⁶⁷⁶ Kartal, s. 553.

⁶⁷⁷ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, (Tahkîk: Abdulaziz İzzeddin es-Seyrevân), Beyrut 1986, s. 152.

⁶⁷⁸ Hasan Kâmil, Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, 17-73.

amaca hizmet ettikleri için bunlar tasavvuf terminolojisinde de yer almıştır. Tasavvuf terminolojisinde nasslarda geçmeyen terimler de vardır. Bunların çoğunluğu ise sufilerin kamil insan olma yolunda karşılaştıkları tecrübeler ile ilgilidir. Lafız olarak nassta yer almasa da bu tecrübeleri İslam'dan veya Kur'an ve Sünnet'ten ayrı düşünmek mümkün değildir. Zira bunların tasavvuf terminolojisi içerisindeki yeri belirlenirken Kur'an ve Sünnet'in hakemliğine başvurulmuştur.⁶⁷⁹ Tasavvufî tecrübe ile diğer felsefî ve aklî sistemler arasında kavramlaştırıp terim oluşturma konusunda önemli bir fark vardır. Felsefî ve aklî disiplinler, zihinsel faaliyet sonucu oluşturdukları tasavvurlara ve ıstıhlara bağlı kalmaktadırlar. Tasavvufî tecrübe esnasında ise sûfî, lafızlar ve aklî tasavvurlar gibi bütün kayıtlardan kurtulmaktır. Sûfî, şahsi tecrübesinden sonra sıradan tecrübesine döndüğünde dil, üslup ve ıstılah farkı gözetmemektedir. Bu şartı sağladıktan sonra Felsefe, Kelâm, Nahiv ya da Fıkıh farkı gözetmeden her alandan lafız, ıstılah ya da sembol kullanmakta bir beis görmemektedir. Hem İslami ilimler hem de aklî ilimler gibi diğer disiplinlerden alınan herhangi bir ıstılahı tasavvufî tecrübe ve irfân ile birçok farklı boyut kazandırılır. Her sûfî kendi özel halinden ve tecrübesinden bahsettiği için her sûfinin tecrübesi kendine özel ve şahsî olduğu gibi dilleri de kendilerine özel ve şahsîdir.⁶⁸⁰ Bundan dolayı sûfî kullanacağı ıstılahın Kur'an kaynaklı olması söz konusu olunca durum değişmeyecektir.

Sûfîler, öncelikle Kur'an, hadis metinleri ve diğer ilimlerin lafızlarını lugavî anlamlarına döndürürler ve bu farklı anlamlara istinaden kelimeye "sülûk" e dair yeni bir anlam yüklerler.⁶⁸¹ Örneğin Kuşeyrî, Arapça dilbilgisi kuralları ile ilgili olan "bedel" kavramından hareketle şu tasavvufî hakikatleri açıklar: "Bedel" dört çeşittir: 1- el-Bedelü'l küll mine'l-küll: Bu, ariflerin "bedel" olmasıdır. Çünkü onlar, kuşatıcılık ve külliyyet kendisi için olan Allah uğruna her şeyi terkederler. Dolayısıyla onların birer halife olarak Allah'a niyâbet etmeleri, O'na bedel olmaları "küll mine'l-küll" şeklinde olur. 2-"Bedelü'l-ba'd": Abidlerin bedelidir. Çünkü onlar, ma'siyet yerine itaati, lezzetler ve şehvetler yerine de mücâhedeyi koyarlar. 3-"Bedelü'l-İştîmâl": Amelleri korku ve ümide dayanan kişilerin bedelidir. Korktuklarından emin olurlar, ümit ettiklerine de

⁶⁷⁹ Himmet Konur, "Tasavvuf Terminolojisinin Teşekkül Süreci", *I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, 2006, İstanbul s. 508.

⁶⁸⁰ Suad, Hakim, *İbn Arabî ve Müvellidü Lügati Cedide*, Câmîatü'd-dirasât ve'n-neşr, Beyrut 1991, s. 35.

⁶⁸¹ Muhammed Mustafa Azzâm, *el-Mustalahu's-Sûfî Beyne't-Tecrübe ve't-Te'vîl*, Rabat 2000, s. 157-158.

kavuşurlar. 4-"Bedelü'l-galat": Huzurdan kovulmuş olanların, zalimlerin bedelidir.⁶⁸² Bu örnekten hareketle diyebiliriz ki tamamen nahiv kaynaklı terimleri kendi disiplinine uyarlayan Tasavvuf ilmi Kur'an kelimelerine de aynı tür serbestiyet içinde terimleştirmiştir. Tasavvuf'un önemli bir özelliği daha önce zikrettiğimiz üzere deruni boyut sahibi olmasıdır. Bu özelliği de terim olarak kullandığı kelimelere yansımıştır. Örneğin bazı sûfiler, "salât" kelimesinin, "وصل" kökünden "صلاة /sılatün" şeklinde türediğini kabul etmek sûretiyle, fukahânın anladığı şekliyle sadece duâyı değil, aynı zamanda vuslatı ve ittisâli de ifade ettiğini söylemektedirler.⁶⁸³ Burada dua "salât" kelimesinin dışı vurumunu, vuslat ve ittisal derûnî boyutunu temsil etmektedir.

Tasavvufta konular ele alınırken ve insanlara aktarılırken Kur'an'da ve diğer ilimlerde aktarılandan farklı bir pencereden anlatılmaktadır. Örneğin İzutsu'nun dediği gibi dinin gayb konularının başında gelen Allah farklı biçimde ele almaktadır. Tasavvuf dışındaki ilmi disiplinler ve hatta Kur'an'da Allah direkt olarak bilinemeyen ancak vahiy yoluyla veya dolaylı biçimlerde bilinebilen bir varlıktır. Peygamber dışındaki kullar ancak ilahi vahyi Peygamber'den alırken Peygamberler de Cebrâil (a.s) vasıtasıyla alır hatta konuşma bile Hz. Musa'da (a.s) olduğu gibi ağaç arkasından olmuştur. Fakat tasavvuf ehli ilham ve keşf gibi yollarla bilgiyi direkt aldıklarını söylemektedirler. Durum böyle olunca tasavvuf ilminin hemen hemen bütün ıstılahları bundan etkilenmekte Kur'an'daki anlamından farklı bir boyuta intikal etmektedir.⁶⁸⁴

İslami ilimlerin tam anlamıyla birbirinden net bir şekilde ayrılmadığı dönemde terminolojik bir birlik olduğu söylenebilir. Fakat tasavvufun daima kendine özgü bir dil oluşturma eğiliminde olduğu görülmektedir. Bu eğilim daha sonraki dönemde tasavvuf ilmini şer'î ilimlerden uzaklaştırırken Batıniyye ile yan yana getirmiştir. Örneğin Kur'an ve Sünnette geçen tevbe, sabr, zikir, şükür, havf, takvâ, mücâhede, ihlâs gibi terimler tasavvufun doğuşuyla sufiler arasında yeni anlamlar kazanmış zamanla bunlara yenilerinin eklenmesiyle tasavvuf literatürü oluşmuştur. İleriki asırlarda vahdet-i vücud, aşk ve marifet merkezli tasavvuf anlayışının etkisiyle ortaya çıkan istimdâd, istiğase, râbita, himmet, silsile, keşf, vecd ve heybet gibi daha başka terimler eklenmiş veya eski

⁶⁸² M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, s. 301; Kuşeyrî, *en-Nahvu'l-Müevvel*, Süleymâniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, no: 2040, v. 71a, 72b.

⁶⁸³ Azzâm, *Mustalahu's-Sûfi*, s. 160.

⁶⁸⁴ İzutsu, s. 48.

terimlere farklı anlamlar yüklenmiştir. Bu terminoloji farklılığından dolayı Serrâc (v. 378/988), Kuşeyrî ve İbn Arabî gibi sufiler eserlerine kullandıkları terimleri açıklayıcı notlar koymuşlardır.⁶⁸⁵

Tasavvuf ıstılahlarının oluşum süreci ve anlam dünyasını ortaya koyması bakımından İbn Haldûn'un şu cümleleri oldukça önemlidir:

"Bir zümre zühd yolunu tutup halveti tercih edince ve kendini ibadete verince bir takım vecd hallerini idrak eder hale gelir. Nasıl ilim delilden; ferah hazdan, hüzn elem veren şeylerden, keyif istirahattan ve uyuşukluk bitkin düşmekten hasıl olursa müridin ulaştığı "hal" ibadet esnasında müridin ve sufinin her mücahedesinden kaynaklanır. Bu "hal" müridde kökleşir ve bir makam haline dönüşür. Bunun yanında ibadet dışındaki hüzn-sevinç, gönül darlığı-genişliği ve benzeri şeylerden olmak üzere nefis için ortaya çıkan olan bir sıfat olur. Mürid durmadan yükselir ve bir makamdan diğer makama çıkar. Nihayet saadet için istenen gaye olan tevhid ve ma'rifete ulaşır."⁶⁸⁶ İbn Haldûn'un ortaya koyduğu bu durum bir sufinin hangi basamaklardan geçtiğinin bir göstergesidir. Aynı tür bir gelişme aslında Tasavvufun tarihi gelişimini de ortaya koymaktadır. Her bir evrede ıstılahlar da ona göre gelişmekte en önemlisi de ıstılahlara yüklenen anlamlar farklı olmakta ve derûnî anlam daha bir kendini belli etmektedir.

Tasavvufî terimlerin oluşum süreci İbn Arabî öncesi ve sonrası olmak üzere iki dönemde incelenmektedir. Bu iki dönem karşılaştırmalı biçimde ele alındığında Kur'an'ın lafızlarının kullanılma oranı ve Kur'an'daki anlamına sadık kalma konusunda bize fikir verecektir. H. III. asrın başlarından h. VI. asrın sonların yani İbn Arabî'ye kadar geçen dönemde Hâris el-Muhâsibî'nin (v. 243/857) *er-Riâye* isimli eserinde takva, verâ, sıdk, tevbe, havf, tezekkür, nefis muhasebesi, nefsin afetleri, hased, yakaza, havâtır-ı kalb, âdâb-ı mürid, gurur ve kibir gibi kavramlar etrafında bir terminoloji oluşmuştur. Bu terimler görüldüğü üzere sadece şeyh-mürid ilişkilerinin ele alındığı konularda kullanılan terimler hariç Kur'an'da sıklıkla rastlayacağımız kelimelerden türetilmiş terimlerdir. Serrâc (v. 378/988)'ın *el-Lüma* isimli eseri ise tasavvufun diğer ilimlerden ayrılmaya başlayıp daha müstakil bir yapıya kavuşmaya başladığı için Kur'an kaynaklı terimlerin yanı sıra birtakım terimleri de kullanmaya başladığı görülmektedir.

⁶⁸⁵ İlyas, Çelebi, "Kalam İlminde İstılah ve Medeniyet Tasavvuru başlıklı tebliğin müzakeresi", *I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İstanbul 2006, s. 352.

⁶⁸⁶ İbn Haldûn, II, 225.

Tasavvuf'un hangi kökten türetildiği konusu ile başlayan eser tevhid, irfan, marifet, tevbe, verâ, zühd, itmi'nân, yakîn, kurbiyet, semâ, âdâb-ı tasavvuf, vecd, levâih, makam, şathiyat ve kerâmet gibi kavramların izahları ele almaktadır. Görüldüğü üzere terimler daha çok kişisel tecrübeler sonucu elde edilmiş durumları tasvir eden ve sufinin iç dünyası ile ilgili terimler ağırlık kazanmıştır. Kuşeyrî (v. 465/1072) ise er-Risâle'sinde dört bölümde tasavvufu anlatmıştır. İlk bölümde ıstılahlar, ikinci bölümde makamlar, üçüncü bölümde haller ve son bölümde ise ricâl-i Tasavvuf ele alınmıştır. Bu ilk dönem kavramlar mümkün olduğunca İslami çerçevede oluşmuş mutlaka nasstan delillendirme yoluna gidilmiştir. Tasavvufî kavramların oluşum sürecinin ikinci bölümü olan İbn Arabî ile tasavvufî terminoloji hem nitelik hem de nicelik bakımından çok büyük bir gelişme kaydetmiştir. Bu dönemde kavramlar teosofik anlamlar kazanmasının yanında teosofik anlamlar taşıyan birçok kavram tasavvuf terminolojisine girmiştir.⁶⁸⁷

2.5.1. Rabıta

Rabıta kelimesi tasavvufta terim olarak kullanıldığında Kur'an'daki anlamından oldukça farklılaşan ve sözlük anlamı ile bağlantısı zayıflayan bir kelimedir. Sözlük anlamı itibariyle iki şeyi birbirine bağlayan ip, ilgi, bağ, sevgi gibi anlamlara gelen "ربط" ve "رابطه" kelimeleri Kur'an'da sadece fiil olarak geçmekte ve "Allah yoluna tutunmak ve ayrılmamak, düşmana karşı uyanık ve hazırlıklı bulunmak" anlamına gelmektedir. Elmalılı Hamdi Yazır bu kelimenin "düşmana karşı atını bağlayıp tarassud ve intizar etmek" anlamına gelen "rabt-ı hayl" teriminden alındığını söylemektedir.⁶⁸⁸ Bu kelime hadiste de geçmekte fakat ayetteki bağlamdan farklı olarak ibadet sahasında kullanılmaktadır. Bundan dolayı sözlük anlamını daha çok ibadetlere devamlı ve itinalı olma konusuna kaydırmış görünmektedir. Râgıb da buna dikkat çekmiştir. Mescide bağlı kalarak namazı eda edip sonraki vaktin namazını bekleme hadisine⁶⁸⁹ dayanarak rabt kelimesi ile "O Allah, mü'minlerin kalbine sekîneti (iç huzûru, mânevî kuvvet ve sabrı) indirendir." (Fetih 48/4) ayetinde geçen "السكينة" kelimesi arasında bağ kurmaktadır.⁶⁹⁰ Buradan hareketle Kur'an ve hadisteki kullanımını dikkate alındığında bu

⁶⁸⁷ Ayrıca bkz. Dilaver Güner, "Terminolojisinin Teşekkül Süreci Başlıklı Bildirinin Müzakeresi", *I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İstanbul 2006, s. 512-513.

⁶⁸⁸ Yazır, II, 479-480.

⁶⁸⁹ Buhârî, Vudû 6; Müslim, Tahâret 34-41; Tirmizi, Taharet 39, 103.

⁶⁹⁰ Ragıb, s. 185.

kelime hem cihat alanında düşmana karşı sabırlı olup gözetleme yerinde sabit ve dikkatli olmak anlamının yanında kalbin de iç huzuru ile kalbin yanlış yollara sapmaması için sebat üzere olması anlamında kullanılmıştır. Fakat sufilerin kullanımına bakıldığında bu kelime Kur'an'daki anlamından oldukça uzaklaşmış ve kişisel tecrübe edinilmek suretiyle tasavvuf erbabının kendi arasında hiyerarşiye de dikkat ederek manevi bir bağ kurma anlamında terimleştirilmiştir. Tabi tasavvuf ilminin tabiatı gereği sufilerin de rabita ile ilgili tanımları farklılık göstermektedir. İnsanın kendini bilmesi, hakkı bulması ve zevk-i külliye ulaşması amacıyla şeyhi vech-i muhabbet ile gönülde tutmak⁶⁹¹ olarak tanımlanan rabita terimi sadece şeyh mürid ilişkisi düzeyinde kalmamakta tasavvufun önemli konularından olan "fena" fikri ile münasebet içerisindedir. Çünkü rabita ile başlayan şahsi tecrübe, müridin zamanla, şeyhini benimsemesi, onun ahlakını benimseyip özümsemesi, kişiliğini onun kişiliğinde eriterek şeyhinde aynileşmeye kadar gitmektedir. Bu aynileşmekle birlikte fenâ fi'ş-şeyh gerçekleşirken ileriki aşamalarda "fenâ fi'r-Rasûl"e, nihâyetinde de fenâ fillâh'a ulaşmaya kadar gitmektedir. Rabita ile birlikte mürid, şeyhinin suretini hayalinde canlandırarak onun ruhaniyetinden feyz almakta ve istimdâd dilemektedir.⁶⁹² Burada rabita Kur'an'dan gelen bir kelime olmasının yanında hadisteki kullanım ile deruni bir boyuta aktarılmıştır. Ancak tasavvuf terminolojisinde daha çok şeyh-mürid ilişkisi bağlamında anlam kazanırken tasavvufun diğer doktrinleriyle de bağlantılı olarak anlam kazanmıştır.

2.5.2. İstigase

"وَإِنْ يَسْتَعِثُّوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ" (Ahkaf, 46/17) ayetlerinde geçen ve mastarları "istigase" olan ve yardım isteme anlamında ki bu fiiller tasavvufta " Sıkıntılı durumda, müridin mürşidinden ve zamanın kutbundan himmet yoluyla yardım etmesini dileme"⁶⁹³ anlamında terimleştirilmiştir. Bu terimin tanımlanmasında kullanılan mürşîd-mürid ilişkisi, kutup gibi bir makamın zikredilmesi

⁶⁹¹ Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü Istulâhât-ı İnsan-ı Kâmil*, (Haz. İhsan Kara), İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 544.

⁶⁹² Bkz. Zafer Erginli vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yayınevi, İstanbul 2006, s. 788-789; İrfan Gündüz, "Tasavvufi Bir Terim Olarak Râbita", *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 8, sayı: 19, 2007, (23-53), s. 28-29.

⁶⁹³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri*, Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul 2009, s. 321.

bu kelimenin Kur'an'da kullanılan sözlük anlamından farklılaşarak sufilerin uzlaştığı bir anlam olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu kelime Kur'an'da sözlük anlamını muhafaza ederek kullanılmaktadır. Herhangi bir şer'î istilahi anlamı esas alınmadan kullanılmışken sufilerin geliştirdikleri bir disiplin içerisinde anlam kazanmıştır. Buradan da gerek sufilerin gerekse de diğer ilim erbâbının Kur'an'daki Kur'an tarafından teosentrik bir anlam yüklenmeyen herhangi bir kelimeyi istilah olarak kullandıkları bunda herhangi sakınca görmedikleri sonucuna varılmaktadır.

2.5.3. Halife

Sözlük anlamı itibariyle birinin yerine geçen, arkasından gelen vekil olan kişi anlamlarına gelen bu kelime gelmektedir.⁶⁹⁴ Bu kelime, Bakara 2/30 ve Sâd 38/26 ayetlerinde geçmektedir. Bakara suresinde "yeryüzünde bir halife yaratacağım", Sâd suresinde ise "Biz seni yeryüzünde halife kıldık, artık insanlar arasında hak ile hükmet" manaları vardır. Bu ayetlerde kelime sözlük anlamında kullanılmıştır. Fakat bu kelime tasavvuf terminolojisine girince toesofik bir anlam kazanmıştır. Buna göre halifenin tasavvufta terim anlamı bir şeyhin, müridlerinin yetişkinleri arasında, kendisi gibi mürşid-i kâmil olmaya ve derviş yetiştirmeye manevî yetenek kazananlara, özel metodlarla vermiş olduğu bir hususiyettir. Böylece halife, o mürşidin yerine geçecek kişi ve onun makamını temsil edebilecek mahiyette biri olur. Bu makam aynı zamanda da tasavvuf okulunda bir kişinin varacağı son makamdır.⁶⁹⁵

2.7. KUR'AN KAYNAKLI İSLAM MEZHEPLER TARİHİ TERİMLERİ

İslam mezhepler tarihi terimleri bizlere müslümanların dinin anlaşılması ve yorumlanması konusunda tarih içerisinde hem toplumsal hem de siyasal düşünce farklılıklarını yansıtan bir bilimdir. Mezhep ayrılıklarını, ayrılık sebeplerini ve tarihi süreçteki yerini araştıran bir ilim olması sebebiyle hem sosyolojik hem dini düşünce alanından epeyce faydalanmaktadır. Bu sebeple kullandığı terimler yelpazesi oldukça geniş olmaktadır. İslam mezhepler tarihi aynı din içinde farklı ama disiplinli düşünce

⁶⁹⁴ Cevherî, IV, 43.

⁶⁹⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 155-156; Cebecioğlu, s. 100.

üreten ve toplum desteğini kazanan dini grupları ele aldığı için mezheplerin oluşmasında etkin olan itikadi, ameli ve siyasi konuları ele almaktadır. Bundan dolayı temel terimleri zümreleşme, ayrımlaşma, farklılaşma, ıftirak, ihtilaf, mezhep, fırka, din yorumu, din anlayışıdır. İslam mezhepler tarihi ilmi farklı inanç ve düşünceye sahip grupların delil ve kaynakları tespit edip temel yapılarını araştırmayı amaçlar. Bu sayede dini daha sağlam ve bilimsel olarak tanıtmaya, insanların farklı inanç ve kanaattaki insanlara olabildiğince hoşgörülü davranmalarını sağlamaya yardımcı olmaktır.

Bu şekilde bir amacı olan İslam mezhepler tarihi ilmini geçmişten günümüze gerek siyasi ve gerekse itikadi amaçlarla meydana gelmiş oluşumları oluştukları bölgeleri, etki alanlarını, oluşumlarının altında yatan sebepleri, İslam düşüncesine katkılarını ve düşünce yapılarını ortaya koyup betimleyici bir üslupla inceleyen bir ilim olarak tanımlanabilir. İslam mezheplerinin oluşumlarında zikrettiğimiz siyasi oluşum ifadesi bu akım ve mezheplerin, kendilerini dayandırdıkları yahut ayrıldıkları dinî yapının ilahî özelliklerini bütünüyle taşımadıklarına işaret olmalıdır.

Bundan dolayı İslam mezhepler tarihi ilmi ıstılahları kullanırken mezheplerin, ıstıhlara yükledikleri anlamları esas alır. Çünkü ilmin ortaya çıkış felsefesi bunu gerektirir. Mezheplere daha üst bir pencereden bakmak gerektiği için objektif bir tutum sergilemek zorundadır. İşte bundan dolayı betimleyici metot İslam Mezhepler Tarihi'nin metodu olmakta, dünya görüşü ve dinî kanaati ne olursa olsun taraf olma durumu sözkonusu değildir. Şüphesiz mezheplerin oluşumunu incelerken mezheplerin kendi kitaplarındaki bilgiler objektiflik açısından yanıltıcı olsa da bunları da dikkate alarak objektifliği sağlamaya gayret eder.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere bu ilim tarafsızlık ilkesine göre icra edilmesi gereken bir ilimdir. Böylece yorumsuz ve bilimsel faaliyet yapmaya uygun bir bilimsel veri sağlayacaktır. Bu yönüyle Kelâm ilminden farklılaşmaktadır. Çünkü Kelam ilmi terimleri başlığı altında ifade ettiğimiz üzere Kelam ilmi normatif bir ilimdir. Kelami konuları hak-batıl ekseninde tartışmaktadır. Özellikle klasik dönemde İslam mezhepler tarihi de bu özelliğe doğru kaymıştır. Örneğin Taşköprüzâde (v. 968/1560) mezhepler

tarihi ilmini "batıl mezhepleri kaydeden bir ilim"⁶⁹⁶ şeklinde tanımlamıştır. Fakat modern dönemde mezhepler tarihi ilminin "betimleyici" vasfı daha da tebarüz etmiştir.

2.7.1. Fırka

Mezhepler tarihi ilmi tabiatı gereği toplum tarafından az ya da çok itibar görmüş dini grupları incelediğinden dolayı incelediği inanç gruplarına üst bir isim bulma ihtiyacı duymuştur. Bu ihtiyacı bazı isimlerle giderme yoluna gitmişlerdir. Makale, nihle bu isimlerdendir. Fakat biz Kur'an'da kullanıldığı için "fırka" kelimesine değinmek istiyoruz. Kur'an'da "فرقة" (et-Tevbe, 9/122) ve "فِرْق" (eş-Şuarâ, 26/63) şeklinde geçen bu kelimeler 73 fırka hadisindeki "فرقة" kelimesinden dolayı mezhepler tarihinde dini oluşumlar için daha yaygın kullanılmaktadır. Bu kelime Kur'an'da herhangi bir dini ve siyasi özellikleri gözetilmeden köylü-şehirli ve sivil-asker gibi ayrılan insan toplulukları için kullanılmaktadır.⁶⁹⁷ Fakat bu kelime mezhepler tarihi ilminde siyasî ve itikadî hedeflerle ortaya çıkmış gruplar yanında, kendilerini İslâm'a nispet eden dinî, felsefî ve siyasî oluşumlar için bir terim anlamı kazanmıştır.⁶⁹⁸ 311/924 vefatlı Şii alim Ebu Sehl İsmail b. Ali b. İshak b. Ebi Sehl el-Fazi b. Nevbahti'nin *Fıraku's-Şi'a* adlı kitabı ve Bağdâdî (v. 429/1038)'nin *el-Fark beyne'l-Fırak* isimli kitabında bu terim kitabın isminde kullanılmıştır. Taşköprüzade'nin İslam Mezhepler Tarihi ilmine *İlmü Makâlâtü'l-Fırak* ismini vermesi ve fırka ile genel anlamda grup anlamında, makale terimini ise batıl inançlı gruplar için kullanması da bu görüşümüzü desteklemektedir.

İslam mezhepler tarihi yazılırken 73 fırka hadisi temel alınmış ve mezhep isimleri 73 tamamlanmış bunlardan 72'si batıl sadece bir tanesi hak olarak kabul edilmiş bu yapılırken de bir veya birkaç kişinin dillendirdiği bir düşünce mezhep olarak yansıtılmış veya da yapay birçok mezhep üretilmiştir. Mezhep isimleri de türetilirken zemmedici ifadeler kullanılmıştır. Bunların en problemlisi olanları da ayetlerdeki ifadelerle irtibatlandırılanlar olmaktadır. Gerçi mezhepler tarihi terimleri incelendiği zaman mezhep isimlerinin daha çok mezhebin gündeme gelmesinde etkin şahısların isimlerine nisbet yâ'sı getirilmek suretiyle elde edildikleri görülmektedir. Fırka ve mezheplerin

⁶⁹⁶ Ahmed b. Mustafâ Taşköprüzade, *Miftâhu's-seâde ve misbâhu's-siyâde fi mevduâtü'l-ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, I, 298.

⁶⁹⁷ Bekir, Topaloğlu, "Fırka", DİA, İstanbul 1998, s.35

⁶⁹⁸ Fırka kelimesi için İbn Manzûr "insan topluluğu" anlamını vermiştir. (İbn Manzûr X, 300.) Aynı kelime Şehristânî'de "farlılığından dolayı ana bünyeden ayrılan ve görüşlerinin peşinden giden sosyal topluluk" anlamında kullanılmıştır. (Ebu'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 21)

kendi fikirlerini ve özellikle doktrinlerinde yer bulmuş dini kavramları Kur'an'ın anlamını belirlediği kavramlarla özdeşleştirerek sunduklarını hatırlamalıyız. Doğal olarak da mezhebin anlam yüklediği kavramlarla Kur'anî kavramların yerlerinin genellikle değiştirildiği görülmektedir. Böylece Kur'anî kavramlar mezhepler tarafından tamamen kendi ideolojilerini yansıtacak şekilde subjektif ve siyasi kavramlar haline dönüştürülmüştür.⁶⁹⁹

Özellikle bu ilmin ilk eserlerinin farklı şartlarda ortaya çıkmaları ve itikadi, siyasi ve mezhebi saiklerle kaleme alınmasından dolayı günümüz betimleyici özelliği görmek çok mümkün değildir. Bağdâdî'nin sözlerinde bunu rahatlıkla görmek mümkündür. Nitekim kendisi *el-Fark beyne'l-fırak* isimli eserini kaleme alma sebebinden bahsederken "Ben, sağlam dinin ve doğru yolun ortaya çıkarılması ve bu yolun sapık yollar ve bozulmuş görüşlerden ayırt edilmesi hakkındaki dileğinizin yerine getirilmesini gerekli gördüm."⁷⁰⁰ ifadelerine yer vermekte kitabının ilerleyen bölümlerinde hidayet üzere olan grup olarak tanımladığı Ehl-i sünnet'in üzerinde ittifak ettiği hususlar başlığı altında saydığı maddeler içinde her cevherin parçalanmayan bir cüzü olduğu ve dünyanın hareketsiz olduğuna inanmak gibi maddelere yer vermektedir.⁷⁰¹ Bu denli subjektif kriterlere dayanan bir anlayışla yazılmış bir eserin kullandığı ve ürettiği terimlerin de Kur'an kaynaklı bile olsa Kur'an anlam dünyasına çok da yakın olmasa gerektir. O kadar ki kitabında kimi fırkaları bid'atçı kimilerini sapık olarak nitelendiren Bağdâdî Kur'an'da müşrik, Hıristiyan ve Yahudiler için kullanılan bazı ifadeleri Ehl-i sünnet dışındaki mezhepler için kullanmaktadır. Çünkü mezhepler tarihi ilminde arzulanan tarafsızlık sağlanamadığı için muhaliflerin görüşleri eser sahibinin penceresinden ve kendi tabirleriyle sunmayı beraberinde getirmiştir. Muhaliflerin görüşlerini kendi tabirleriyle ifade eğiliminde olan bu yolla bazen terminoloji değişikliklerine dahi yol açan bir fırak edebiyatı veya kelim müellifi nakillerini dürüstçe yapsa bile bilhassa kapalı, müşkil ve hassas konularda okuyucusunun yanılmasına neden olabilmektedir.⁷⁰²

⁶⁹⁹ Sönmez Kutlu, "Ehl-İ Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslamiyat*, III/3 (2000), s. 99.

⁷⁰⁰ Ebu Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Dâru'l-âfâkî'l-cedîde, Beyrut 1977, s. 2.

⁷⁰¹ Bağdâdî, s. 316-318.

⁷⁰² W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev: Ethem Ruhi Fırlı), İstanbul 1998, s. 4.

Mezhepler tarihi terimlerinin, terim kaynağı olarak kullandıkları kaynaklardan anlam dünyası açısından ne ölçüde uzaklaşma ihtimali olduğu mezhebin oluşma aşamalarına göz atıldığında daha açık görülecektir. Öncelikle dini ana yapıdan ayrılıkçı bir grup ortaya çıkmaktadır, bu grup sosyalleşir ve geniş bir kitleye hitap etmeye başlar. Bu aşamayı kurumsallaşma ve kendi içinde idari bir hiyerarşi geliştirme takip eder. Bu topluluğun içindeki entellektüel kesimin mezheplerini tanıtan, savunan ve meseleleri tartışan kitapları telif edilir. Böylece literatürün yanında kendi terminolojisini de oluşturmaya başlar. Çünkü bu süreçte oluşumun inanç ve uygulamaları doktrine dönüşür. Hatta çıktığı ana bünyeyi reddederek bağımsız bir din haline bile gelebilirler.⁷⁰³

Mezhepler tarihi incelendiğinde mezheplerin oluşmasında birçok faktör sayılabilir. Bunlar insanın farklı düşünce üretme tabiatı ve kabiliyeti, dinin yazılı ve sözlü kaynaklarının hususiyetleri, kültürel ve siyasi etkileşim, İslam'daki ilk iktidar mücadelesi ve devamında yaşanan üzücü olaylar olarak özetlenebilir.⁷⁰⁴ Bu tür farklılıkların en önemli tezahürü kelimelere yüklenen farklı anlamlardır. Bilindiği üzere kelimeler sabit değildir. Bu yüzden kelimeleri yaşayan düşüncelerin somutlaşmış biçimleri olarak görmek gerekmektedir. Bu yüzden bu kelimeler içlerinde buldukları zaman ve şartlara göre büyük renk ve içerik değişikliklerine uğrayabilir.⁷⁰⁵ Fakat burada bahsettiğimiz, kelimelerin mezhepsel saiklerle farklı anlamlara kaydırılmasıdır. Örneğin namaz anlatılırken sözlük anlamı dua olarak verildikten sonra Sünnî anlamıyla namaz-Alevî anlamıyla namaz ayırımına gidilmekte hatta bu zorunlu olmaktadır.⁷⁰⁶ Çünkü aynı kelime aynı din terminolojisinde farklı mezheplere göre anlam kazanmıştır.

2.7.2. Bedâ

İslam mezhepler tarihinde ortaya çıkmış ve Kur'an'da kullanılan kelimeye örnek olarak "bedâ" kelimesini zikretmek istiyoruz. "Bedâ" terimi sözkonusu olunca bu

⁷⁰³ Mezhepleşme süreci tablosu için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usül) Meselesi*, Cilt: 1, İstanbul 2005, (441-491), s. 489.

⁷⁰⁴ Hasan, Kurt, "İtikadi Mezheplerin Oluşumu", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2 Cilt: 2, Temmuz-2013, (23-35), s. 32-33.

⁷⁰⁵ Ronald, L. Buchan, "Distinguishing Between Terms and Meaning of Terms", *Standardizing and Hermonizing Terminology: Theory and Practice*, Philadelphia 1995, s. 77.

⁷⁰⁶ Büyükkara, s. 418.

kelimenin terimleşmesi ile ilgili birkaç rivayet vardır. Muhtar es-Sekâfi bir savaş öncesinde askerlerine Allah'ın kendilerini zafere ulaştıracağını söylemiş, savaştan zaferle çıkınca bunu kendi kerameti gibi yansıtmıştır. Fakat bir sonraki savaşta Mus'ab b. Zübeyr onun ordusunu mağlup edince Allah bana galibiyet vaad etmişti, fakat daha sonra kendisine bu değişik sonuç zahir oldu" demiştir.⁷⁰⁷ Aynı tür bir rivayet İmam Sâdık için de anlatılmaktadır. Rivayete göre İmam Sadık "Allah, oğlum İsmail hakkında ızhâr ettiğini başka hiçbir şeyde ızhâr etmemiştir." şeklindeki bir ifadede bulunmuştur. Daha sonra oğlu kendisinden önce vefat edince yanıldığı ortaya çıkmıştır.⁷⁰⁸ Konumuzla ilgili olan konu burada her iki rivayette de aynı formda kullanılan ifadelerdir. Buna göre ikisinde de "بدا له" ifadeleri geçmektedir. Kur'an'da Allah için kullanılmayan bu ifadeyi form olarak almışlar ve terim olarak oluşturmuşlar daha sonra da kendi itikatlarında buna yer vermişlerdir. Hicri II. asrın ortalarında olan bu olaydan yaklaşık bir buçuk asır sonra İsnâ aşeriyye mezhebi yerleşip Allah'ın ezelde isimleri ile tayin ettiği "on iki imam" doktrini mezhebin temelini oluşturunca İmam Sadık'ın, oğlunu kendisinden sonra yerine geçmesini vasiyet etmesi hem anlamını yitirmiş hem de yeni doktrini ortadan kaldıracak duruma gelmiştir. Böyle olunca zikrettiğimiz rivayet değişikliğe uğramış ve oğlum (ibn) yerine atam (ebî) İsmail rivayetine bırakmıştır. Rivayet bu haliyle artık İmam Sadık'ın, atası İsmail peygamberin kurban edilme olayında Allah'ın muradını değiştirmesine işaret eder hale gelmiştir. Böylece ezelde tayin edilmiş imamlar prensibi zarar görmemiş oluyordu. Rivayetlerdeki bu değişiklik asıl olarak köklü bir değişikliğin ilk adımı idi.⁷⁰⁹

2.7.3. Guluv

Mezhepler tarihi ilminin kullandığı Kur'an kaynaklı bir terim olarak "guluv" ve "gâliyye/gulât" terimleri örnek gösterilebilir. "Guluv" kelimesi Kur'an'da Nisa 4/171 ve Maide 5/77 olmak üzere iki yerde geçmektedir. Sözlük anlamı itibariyle "sınırı aşmak, aşırıya kaçmak" anlamına gelen bu kelime Kur'an'da Ehl-i kitap için dinde aşırıya kaçıp Allah'ın hakkında ona yakışmayan yakıştırmalarda bulunmaları sebebiyle "لا تغلوا" ifadesi kullanılmıştır. Daha sonraları bu kelimenin türevleri istilahlaşmıştır. Mezhepler

⁷⁰⁷ Bağdâdî, s. 54.

⁷⁰⁸ Ebu Sehl İsmail b. Ali b. İshak b. Ebi Sehl el-Fazi b. Nevbahti, *Fıraku's-Şîa*, Dâru'l-advâ', Beyrut 1984, s. 55.

⁷⁰⁹ Büyükkara, s. 419.

tarihi alanında yazılmış gerek Sünni gerekse Şii eserlerde bu terim kullanılmıştır. Aşırılık ve sapkınlık ile nitelendirmelerinde bulunan bu terim daha çok imamet, teşeyyu', ahireti inkar ve tenâsüh inancını benimseyen gruplar için kullanılmıştır.⁷¹⁰

Bu terimin kapsamı birçok terimde olduğu gibi mezhep tarihçisine, müellifin mezhebî tutumuna, mezhep içi ihtilaflara ve tarihsel süreçte sosyo-politik konjektüre göre farklılık göstermiştir. Örneğin mezhepler tarihi eserlerinin telif edildiği ilk dönemlerde bu terimin kapsamı son derece geniş tutulmuştur. O kadar ki imamet hakkının Hz. Ali'ye ait olduğunu savunup ilk iki halifeyi eleştirenler ve imamın masum olduğuna inananlar bile gulat olarak kayda geçirilmiştir. Fakat guluv terimi belli başlı bazı konular söz konusu olduğunda gündeme gelen bir konu olmuştur. Bedâ, tenasüh, uluhiyyet, hulul, teşbih, batınî te'vil, imamet ve peygamberlik iddiası gibi konular mezheplerin gulat sayılmasına sebep olmuştur.⁷¹¹ Bunun yanında gulat terimi sadece Şii gruplar için kullanılan bir terim olmamıştır. Aşırı görüşlere sahip oluşumlar sınıflandırılmış ve bu görüşleri benimseyen inançsal, politik ve sufi gruplar için de gulat tabiri kullanılmıştır.⁷¹² Fakat daha sonraları bu terimin ölçütleri değişmiştir. İlk olarak zikredebileceğimiz ölçüt Hz. Ali'nin veya başka bir imamın gaybete gitmesi ve kıyametten önce geri dönmesi olarak tanımlanan ric'ata inanmaktır. Bu ölçüt ilk yüzyılda geçerli idi. Sonraki yüzyılda bu ölçüt yerini imamlarla ilgili hulûl ve tenasüh itikadına sahip olmaya bırakmıştır. Artık gulat olmanın şartı gaybet ve rec'at değildir. Üçüncü standart ise Ehl-i Hadis alimlerinin benimsedikleri standarttır ki bu ölçüt İslam'ın koyduğu inançsal prensipleri sınırladığını düşündükleri inançları guluv olarak değerlendirmişlerdir. Bunların içinde ilk üç halifeye kötü söz söylemek bile vardı.⁷¹³ Burada guluv teriminin geçirdiği anlam evrelerine bakılınca Kur'an'dan alınan ve müslüman olmayan Ehl-i Kitab'ın dinde yaşadıkları kayma için kullanılan bir kelime bazı mezhep tarihçilerinin farklı mezheplerin dinde sapma olarak gördükleri konularda kullandıkları ve bu tür mezheplerin dinde yanlış bir yol tutmalarını simgeleyen ve tarih içinde farklı standartlara bağladıkları sapkınlığını niteledikleri bir terim olmuştur.

⁷¹⁰ Eş'arî, *Makâlatü'l-islâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*, Daru ihyâi türâsi'l-arabî, Beyrut ts., 5, 46, 377; Nevbahti, *Firaku's-Şîa*, s. 6, 22, 31.

⁷¹¹ Mustafa Öz, "Galiyye", *DİA*, İstanbul 1996, s. 333-334.

⁷¹² Örnekler için bkz. Bağdâdî, s. 320-350.

⁷¹³ Wadad al-Qâdî, "The Development Of Term Ghulat In Muslim Literature With Special Reference To The Kaysaniyya", *Akten Des VII Konresses Fur Arabistik Und Islamwissenschaft*, Göttingen, 1976, s. 295-316; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul, s. 1-70.

Mezhepler tarihinde kullanılan terimler mezheplerden mezheplere farklılık göstermesi de kaçınılmaz bir şey olmaktadır. Özellikle dinin yorumlanması konusunda temelden farklılık olan mezhepler arasında terimlere yüklenen anlamlarda birbirlerinde oldukça uzak olmaktadır. Örneğin Kur'an'da teberri kelimesi fiil şeklinde kullanılmaktadır. Bu kelime Bakara, 2/166-167'de kıyamet günü birbirlerinin sapıtmalarına sebep olmuş kişilerin birbirlerinin arasındaki ilişkiyi bitirme anlamında, Tevbe 9/114'de Hz. İbrahim'in iman etmeyen babasına inanmasında ümidini kestikten sonra yüz çevirmesi anlamında kullanılmaktadır. Burada berâet/teberri lafzı ahirette cehennemlik olanlardan dünyada da inanmayan ve tevbe etmeye yanaşmayan kişiler için kullanılmaktadır. Fakat Kelam ilminde telif edilmiş Şii kaynaklarda bu kelime "ilk üç halife ile onların hilafetini meşru gören ashap çoğunluğundan veya Hz. Ali, Fatıma ve bunların soyundan gelenlere muhabbet duymayanlardan zihin ve gönül açısından uzak durma"⁷¹⁴ anlamında kullanılmaktadır. Hariciler de buna benzer terimler kullanmaktadırlar. Örneğin Nisa 4/95, Tevbe 9/46 ve 9/86 ayetlerinde cihada gitmeyenlere oturanlar anlamında "القاعدين" denilmiştir. Hariciler bu kelimeyi kendi dışlarındaki mezhepler için "القعدة" kullanmaktadırlar.⁷¹⁵

2.8. DEĞERLENDİRME

Kur'an kelimeleri, ıstılah olarak kullanıldıkları disiplinlerde söz konusu disiplinin ortaya çıkış amacına, konularına, ana konularına ve tartışmalı meselelerine göre hatta disiplinin tasdiki (normatif) ve tasviri (deskriptif) olmasına göre anlam desenine bürünmektedir. Kelimelerin yukarıdaki unsurlardan etkilendikleri hususları ortaya çıkarmak ancak kelimenin zaman içinde anlam değişimlerini takip etmekle ortaya çıkarılabilmektedir. Çünkü kelime ıstılah olarak ilmi disiplinin içine girdikten sonra da anlam alanında değişikliğe uğramaya devam etmektedir. Bu süreçte ıstılah aynı disiplin içinde ilmi faaliyet yapanların farklı eğilimleri içerisinde yerini bulması ve anlamını yerleştirmesi için bir çalkantı yaşamak durumunda kalmaktadır.

Nüzul sonrası dönemde Kur'an kelimelerinin ıstılah olarak kullanılması Kur'an'ın anlaşılmasında bazı olumsuz ve yanıltıcı etkilerinin yanında Kur'an kelimelerinin dinamik yapılarını korumalarına katkıda bulunmuştur. Çünkü bir kelime herhangi bir

⁷¹⁴ Topaloğlu-Çelebi, s. 46.

⁷¹⁵ Topaloğlu-Çelebi, s. 172.

ilmin terminolojisine girdiğinde muhtemel anlamlarından bir tanesi öne çıkarılmak suretiyle kelime anlam açısından ilerlemeye devam etmektedir. İncelediğimiz örneklerde hiçbir ıstılahın Kur'an'daki anlamından tamamen kopuk olmadığını aksine Kur'an'daki anlamıyla mantıksal bağlarla anlam dönüşümleri geçirdiğini tesbit ettik. Bu şekilde Kur'an kelimelerinin anlam yelpazesi oldukça genişlik kazanmıştır.

Kur'an kelimelerinin ıstılah olarak kullanılmaya başlanmasından sonra Kur'an'daki anlamından ne derecede farklılaştığı da ilmi disiplinlere göre farklılık göstermektedir. Eğer bir disiplin Arap-İslam kültürünün dışından bir etki ile oluşmuşsa kullanılan ıstılahlar etkilendiği düşüncenin anlam şablonunu yüklenmek zorunda kalmıştır. İslam felsefesi ve Mantık ilimlerinin ıstılahlarını işlerken Kur'an'dan alınan bir kelimenin bu ilimlerdeki ıstılah anlamına ulaşmak ve anlamını tam olarak ortaya koymak için hem etkisinde kalınan düşüncenin temel parametrelerinin hem de filozofun felsefesinde söz konusu ıstılahın yerinin ortaya konulması gerekir. Ancak bu işlemde sonra gerçek anlam ortaya çıkarılabilir. Bizim de incelediğimiz İslam felsefesi ve Mantık ıstılahlarının hem İslam filozoflarının oluşturdukları felsefeden hem de Yunan düşüncesinden birtakım etkiler tesbit edilebilmektedir. Bu etkiler Kur'an kaynaklı ıstılahların anlamlarının Kur'an'daki anlamlarından uzaklaşmasını beraberinde getirmektedir.

Hadis ilminde özellikle de rical alanında kullanılan ıstılahlar Kur'an'dan alınmalarına rağmen oldukça farklı anlamlara evrilmişlerdir. Çünkü kişilerin biyografileri, ezberleme güçleri ve dini gidişatını baz alarak teknik bir sınıflamaya tabi tutan, hadisleri, ravilerin bazı standartlara göre kuvvet sıralamasına tabi tutan bir ilim her ne kadar kelimeleri Kur'an'dan alarak ıstılahlar üretse de terminolojisini Kur'an'dan oldukça uzak bir anlam bağlantısı içerisinde bir araya getirmiştir.

Tefsir ilmi diğer ilimlerin verilerini kullandığı için özellikle Kelam, Fıkıh ve Tasavvuf ilimlerinin ıstılahlarını kullanmıştır. Tefsir ilminin kıraat bölümünde de nüzul sonrası ortaya çıkan kıraat farklılıkları ve kıraat ekollerinin meselelerinin tartışıldığı konular etrafında ıstılahlar yeni anlamlar kazanmıştır. Kıraatlerle ilgili teknik konuların ele alındığı bölümlerdeki ıstılahlar Kur'an'daki anlamlarından ziyade mensup olunan kıraat mezhebinin kriterlerine uygun okuma amacına matuf anlamlar kazanmıştır.

Başlangıçta Mutezile tarafından kurulan ve esas itibariyle inanç konularını isbat ve savunma amacı taşıyan Kalam ilmi, özellikle zat-sıfat ayrımı üzerinden Allah'ı tanımlama yoluna gitmiştir. Kur'an'da ise Allah için kullanılan diğer isimler için Allah'ın sıfatı olduğuna dair bir belirti yoktur. İrade, kudret, sem', basar gibi sıfatların Kalam ilminde ıstılah olarak kullanılması varlığı zat-sıfat bağlamında değerlendiren Helenistik düşüncenin etkisi ile olmuştur denilebilir. Bu etki Kalam'ın diğer konularında kullanılan ıstılahlarında da görülmektedir. Müslümanlar arası inanç konularındaki ihtilafların etkisiyle bazı Kur'an kelimelerinin bazı anlam yönleri ön plana çıkarılarak söz konusu kelimeye Kur'an'daki anlamından uzak bir ıstılah anlamı yüklenmiştir. Allah'ın sıfatları konusu ve itikadi mezhepler arası ihtilaf konuları hariç diğer meselelerin ıstılahları diğer İslami ilimlerin terminolojileriyle karşılaştırıldığında Kalam ıstılahları Kur'an kelimelerinin anlamlarına en yakın olduğu söylenebilir.

Kur'an'daki anlamlarından oldukça uzaklaşan kelimeler içerisinde tasavvuf ıstılahları da sayılabilir. Dinin mistik yönünü temsil eden tasavvuf ilmi, Kur'an'dan aldığı kelimeleri ıstılah olarak kullanırken ıstılahlarına deruni ve irfani boyut kazandırmıştır. Bunun yanında sübjektif bir disiplin olması ve bilgi kaynağı olarak kişisel ve ruhi tecrübeleri kabul ettiği için kelimeler Kur'an'dan olmasına rağmen ıstılahlara şeyh ve tarikat tarafından belirlenen anlamlar oldukça serbest biçimde yüklenmiştir. Bu öznel ve serbestiyet Kur'an'daki anlamından uzak birçok ıstılah meydana getirmesine sebep olmuştur.

İctihat ve fiillere şer'î hüküm biçme üzerine kurulu Fıkıh ilmi de ıstılahları, kendi disiplininin hizmet edecek biçimde konumlandırmıştır. Çünkü fıkıh, kendisini bir hukuk metodolojisi olarak tanıtmış ve ilmi faaliyetini bu alana sıkıştırmış ahlaki alanın işlenmesini tasavvufa ve felsefeye bırakmıştır. İstılahlarının Kur'an kelimelerinden farkı da buradan kaynaklanmaktadır. Kur'an'ın meseleleri ele alınışı ameli konuları ahlaki ve toplumsal değerlerle mezcetmek şeklindedir. Fıkıh ise meseleleri daha çok hukuki bir çerçevede ele almış dini-kazai durumlarını Kur'an'a göre daha dar çerçevede ele almaktadır. Bundan dolayı fıkıh Kur'an kelimelerini ıstılahlaştırırken kelimenin ifade ettiği kuvvette zayıflatmaya gittiği gibi kuvvetlendirmeye gitmiştir. Yeni anlam fıkıhın kendi sistemi içindeki bir açığı kapatma ve sistem içi dengeyi sağlama amacını gerçekleştirmiştir.

SONUÇ

Istilah dediğimizde bir bilgi sisteminin kelime hazinesinden bahsetmekteyiz. Çünkü ıstılah kelimesi bir ilim veya sanat çevresinin bir kelimeye anlam belirleyip o anlam üzere uzlaşıp kullanmaları anlamına gelmektedir. Bundan dolayı ıstılah anlamı kazanan kelimeler ilk anlamlarından çok uzak bir anlam kazanabildikleri gibi yakın bir anlam da kazanabilmektedir. Fakat kesin olan bir şey kelimenin ilk anlamından farklılaştığıdır. Bu farklılıkla birlikte ıstılahlar bütünü bir genel dilin üzerinde bir üst dil oluşturmaktadırlar. Bir bütün halinde terminoloji olarak adlandırılan bu ıstılahlar kümesi, genel dilin kelimeleri arasında olan anlam bağından farklı bir anlam bağı ile birbirine tutunmaktadır. Lugat anlam ile ıstılah anlam arasındaki temel farklılık işte bu anlam bağındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır.

Istılahlar için seçilen isimler de âlimler tarafından tartışma konusu olmuştur. Fakat bu konuda belirgin bir serbestiyetin olduğu söylenebilir. Serbestiyet için birkaç istisna sayılabilir. Bunlar da dinin değerlerine aykırı olmamak, dilin temel kurallarına aykırı olmamak ve ıstılahların kullanımında bir zorluğa ve karışıklığa sebep olmaması gibi çok genel prensiplerdir. Bunların haricinde "لا مشاحة في الاصطلاح" "ıstılahlarda tartışma olmaz" prensibine uygun olarak ıstılahların adlandırılmasında bir özgürlük olduğu söylenebilir. Bundan dolayı alimler arasındaki ihtilaflar ıstılahlar için seçilen isimler üzerinden değil ıstılahların, ilmi sistem içinde işgal ettikleri yer üzerinden olduğu görülmektedir. Buradan da ıstılahı eleştirmenin gerçekte bir sistem eleştirisi olduğu söylenebilir. Buradan hareketle kelimelerde yapılan sistemli bir değişiklik beraberinde sistemin de düzenli değiştirildiğine işaret olarak algılanabilir.

Istılahi anlamın disiplinden disipline göre değişen bu yapısı göz önüne alındığında ve Kur'an kelimelerinin ıstılah olarak kullanılması söz konusu olduğunda Kur'an'dan alınan kelimenin anlamında az veya çok değişiklik olması kaçınılmazdır. Bundan dolayı da hiçbir şekilde bir kelimenin ıstılah anlamı Kur'an'daki anlamının aynısı değildir. Dolayısıyla ıstılah anlam verilerek yorumlanan bir ayet doğru bir tefsir yapılmış olsa bile en azından yöntem olarak tefsir kaidelerine aykırı olacaktır. Kur'an'daki kelimelerin anlamlarını tesbit etmek için müracaat edilen sözlüklerde sözlük anlam ile ıstılah anlamın karışık verilmiş olması kelimelerin anlamlarının kronolojik şekilde verildiği,

sözlük anlam ile ıstılah anlam ayrımının gözetildiği Kur'an sözlükleri ve mucem yazma ihtiyacı kendisini hissettirmektedir. Çünkü ilim dünyasında bu konuda bir boşluk vardır.

Kur'an'ın anlaşılması konusunda yerel unsurları bilmek oldukça önemlidir. Bundan dolayı Kur'an öncesi Cahiliye dönemine ait daha detaylı bilgiler elde etmek gerekmekte Cahiliye dönemi ile ilgili kolektif çalışmalar ortaya konularak Kur'an'ın kullandığı yerel dilin ve ilk muhatapların sosyal, kültürel ve psikolojik yönlerine ışık tutan gerek Cahiliye dönemine ait bilgi ve şiirlerin tarihi bilgi değeri konusunda ve gerekse de günümüz modern bilimlerden de istifade edilerek interdisipliner çalışmalar yapılmalıdır. Bu faaliyetlerden elde edilen bilimsel veriler ile Kur'an metni arasında alakalar daha fazla kurulmalı evrensel anlam ortaya koyma iddiasıyla tarihsel bağlamı gözardı ederek bir yorum faaliyetinden şiddetle kaçınılmalıdır. Kanaatimizce Kur'an'ın ana mesajı tarihsel bağlam çerçevesinde yapılan bu tür çalışmalardan elde edilen bilimsel bulgular ile ayetler arası bağlantı kurularak Kur'an'ın muradını ortaya çıkarılabilir. Tefsirin, sahabe işi olduğu kanaatinde olan Maturidi'nin de kastı bu olsa gerektir.⁷¹⁶

Kur'an'ın nüzulünden sonra farklı disiplinlerde Kur'an'dan alınma birçok kelime ıstılahlaştırılmıştır. Kelime bazen aynı kalmak suretiyle bazen de morfolojik bir takım değişikliklerle çeşitli disiplinlerde kullanılmaya başlamıştır. Fakat her bir ıstılah, suyun, döküldüğü kabın şeklini alması gibi kullanıldığı disiplinin anlam desenine göre bir anlam dünyasında anlam kazanmıştır. Çünkü disiplinlerin konuları ele alış biçimi ve dolayısıyla ıstılahları yüklediği anlam hangi unsuru merkeze aldığına, söz konusu disiplinin amacına, ortaya çıkış sebebine, etkilendiği diğer din, ideoloji ve felsefeler ve aynı disiplin içerisinde faaliyet gösteren farklı ekollerin meseleleri ele alış biçimlerine göre farklılık göstermiştir. Bundan dolayı bir kelimenin ıstılah anlamı, kullanılmakta olduğu disiplin içerisinde aynı olmadığı gibi tarihsel süreçte de sabit kalmamıştır.

Istılahların çok sayıda oluşturulup kullanılmasının, kelimelerin anlam derinliklerinin artması gibi Arapçaya olan olumlu etkisinin yanında genel olarak ıstılahların artması ilmi çalışmaların varlığının ve ilerlemenin bir göstergesidir. Kur'an kelimeleri ıstılah olarak kullanılırken çeşitli ilimlerde kelime ihtiyacını karşılamış bunun yanında da Kur'an'ın nüzülü bitmesine rağmen Kur'an kelimeleri

⁷¹⁶ Zerkeşî, *el-Burhan*, I, 16.

durağanlaşmamış, anlam yolculuklarına devam etmiştir. Kur'an bu yönüyle kurmayı hedeflediği medeniyetin ilerlemesine her açıdan olduğu kadar dilsel açıdan da kaynaklık etmiştir. Hatta farklı dili konuşan müslümanlarda bunu görmek mümkündür. İstilahlaşma henüz Hz. Peygamberin vefatından önce başlamıştır. Bu da nüzulden sonra ilimlerde hızlı bir gelişme olduğunun Kur'an'ın da buna müsaade ettiğinin bir göstergesidir. Kelimelerin istilah olarak anlam değişikliklerine uğramaları İslam dünyasının dışa kapalı olmadığına da bir göstergesidir. Yunan düşüncesinden faydalanılarak İslam felsefesi ve mantığın alınması ve Kur'an'daki kelimelerin de ilk anlamlarından uzaklaştırılarak kullanılması İslam dünyasının herhangi bir çekince göstermediğinin ve farklı kültürlerle ilişkiye geçilmesi durumunda kendi kimliğini kaybetme endişesinden uzak olduğunun bir kanıtıdır. Kur'an kelimeleri kullanılarak oluşturulan ilimler tek formatta bir ilimle sınırlanmamış içtihadı dayalı bir ilim olan fıkıh ilmi kurulurken aynı zamanda hadis ilmi gibi Hz. Peygamberin sözlerini senetli biçimde sonraki nesillere aktarmayı amaçlayan ve raviler üzerinde çalışan ilim de kurulmuştur. Bu şekilde çeşitli tabiata sahip ilimler oluşturulmuş olması yeni oluşturulan medeniyeti her açıdan gelişime açık hale getirmiştir. Ayrıca felsefe ve mantık gibi dış etkilerle disiplinler geliştirilirken kelime ihtiyacının vahiy kaynaklı kitaptan karşılanmasıyla insanlığın evrensel ve ortak birikimi olan felsefe ve hukuk içerikli ilimler Kur'an'la buluşturulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

- El-a'sem, Abdulemir, *el-Mustalah el-Felsefi inde'l-arab*, el-Hey'etü'l-Mısıryye, Kahire 1989.
- Abdulbâki, M. Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1994.
- Abdulkerîm, Mücahid, "Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Serüveni", (Çev.: Celalettin Divlekci), *AÜİFD*. 47(2), 2006, 259-265.
- Abdurrahman, Aişe, *el-İ'cazü'l-Beyani li'l-Kur'ân*, Dâru'l-Maarif, Kahire 1987.
- Adamson, Peter, Taylor, C. Richard, *İslam Felsefesine Giriş*, (Çev.: M. Cüneyt Kaya), Küre Yay., İstanbul 2008.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü Kurtuba, Kahire ts.
- Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Dâru'l-kitâbi'l-ilmî, Beyrut 1969.
- Ahmet Cevdet (Paşa), *Mi'yâr-ı sedât*, (Mantık Metinleri İçinde), İstanbul 1988.
- Akarsu, Bedia, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılap Yay., İstanbul 2010.
- , *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1979.
- Akçay, Mustafa, "Sünnetullah, Fıtratullah ve Sıbgatullah, Kavramlarının Anlamlandırılması Üzerine", *SÜİFD* 17/2008, Sakarya 2008, 125-158.
- Akgündüz, Ahmet, "İcâreteyn", *DİA*, İstanbul 2000.
- Aksan, Doğan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara TDK. Yay., 1992.
- , *Her Yönüyle Dil*, TDK Yay., Ankara 1998.
- Aksoy, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay., Ankara 1993.
- Aktay, Yasin, "Objektivist ve Relativist İradeler Açısında Kur'an'ı Anlama", *2.Kur'an Sempozyumu*, (51-62), Bilgi Vakfı, Ankara 1995.
- Albayrak, Halis, "Ku'ran'ı Anlamak, Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak", *Kur'an'ın Aydınlığına Doğru, 1. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yayınevi, Ankara 1995.
- Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü'l-Belâğa*, (Yayına Hazırlayan: Subhî es-Sâlih), Beyrut 1982.
- Ali, Yahya Muammer, *Ahkâmu's-Sefer fi'l-İslâm*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1397.
- Ali Cuma, Muhammed, "Fıkıh Usûlü ve İslam Felsefesiyle İlişkisi", Çev: Hasan Özer, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 11, 2008, (167-188)

- Aliyyü'l-Kârî, *Murkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, Tahkik: Cemâl Aytânî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2001.
- Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meali*, DİB Yay., Ankara 2001.
- Âmidî, Seyfeddin b. Muhammed, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1985.
- Apaydın, H. Yunus, “Fıkıh Terimlerinin Oturduğu Teorik Çerçeve ve Terminolojiye Riayetın Önemi”, *1. İslami İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu* (15-16 Haziran 2006), Ankara 2006, 229-235.
- , “İslam Hukukunun Sistem ve Terminoloji Problemi”, *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, Diyanet Vakfı Yay., Samsun 1989, 491-496.
- Arkoun, Muhammed, “İslami Düşüncede Otorite Kavramı: *La hükme illa lillah*”, (Çev. Kasım Güleçyüz), İnsan Yay., (İslam'da Siyaset Düşüncesi adlı derleme içerisinde s. 47-73) İstanbul 1995.
- Arslan, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, Ankara 1999.
- Arslantaş, Nuh, “Hz. Peygamber'in Çağdaş Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tesbitler”, *İstem*, Sayı: 11, Konya 2008.
- Askalânî, İbn Hacer Şihâbüddîn Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî, *Fethu'l-Bârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.
- , *Tehzîbü't-tehzîb*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1984.
- Atalay, Hamit, *İngilizce-Türkçe Sözlük*, TDK Yay., ts.
- Atar, Fahrettin, “Fetva”, *DİA*, İstanbul 2001.
- Atay, Hüseyin, “İslam Felsefesinde Yaratma”, *Kelam Araştırmaları*, 1(1), 2003.
- , “Semantik”, *EÜSBE Dergisi*, Sayı: 7, Kayseri 1996.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1989.
- Atraş, Rıdvân Cemâl, “Mübtekerâtü'l-Kur'ani'l-lugaviyye ve âdâtühû”, *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Lugaviyye ve'l-Edebiyye*, (53-70), Malezya 2011.
- Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Beyan Yay., İstanbul ts.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İİFV. Yay., İzmir 2002.
- Ayık, Hasan, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Azzâm, Muhammed Mustafa, *el-Mustalahü's-Sûfi Beyne't-Tecrübe ve't-Te'vîl*, Rabat 2000.

- Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sabit Ebû Bekr el-Hatib, *el-Kifaye fi ilmi'r-rivâye*, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Medine, ts.
- Bağdâdî, Ebu Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-fırak*, Dâru'l-âfâkî'l-cedîde, Beyrut 1977.
- Bâkılânî, Ebû Bekr, *Temhîdü'l-evâil fi telhîsi'd-delâil*, (Tahkîk: İmâdüddîn Ahmed Haydar), Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, Lübnân 1987.
- Barry, Barnes, *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, (Çev.: Hüsamettin Arslan), Vadi Yay., Ankara 1995.
- Başer, Vehbi, “Sosyal Bilimler Açısından Kutsal Bilimlerin Anlaşılması”, *2.Kuran Sempozyumu*, 4-5 Kasım 1995, Bilgi Vakfı, İstanbul 1995.
- Başkan, Özcan, *Lengüistik Metodu*, İstanbul 1967.
- Bayındır, Abdüllaziz, “Bey' bi'l-vefâ”, *DİA*, İstanbul 1992
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, AÜİF. Yay., Ankara 1988.
- Bayraklı, Bayraktar, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yay., İstanbul 1983.
- Bayraktarlı, İhsan Yılmaz, “İslam Felsefesinin Doğuşunda Eflatun-Aristoteles Felsefesinin Etkisi”, *TYB Akademi*, Yıl:1 (Gazali) Sayı: 1 Ocak 2011.
- Bayrav, Süheyla, *Yapısal Dilbilimi*, İstanbul 1998.
- Bâzmûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim, *el-Hakikatü's-Şer'iyye fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Riyad 1995.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Tevîl*, Dâru'l-fıkr, Beyrut ts.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Meâlimu't-tenzîl*, (Tahkîk: Muhammed Abdullah en-Nemr), Dâru Taybe, Riyad 1998.
- Bilgin, Abdulcelil, *Kur'an'da Deyimler ve Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü*, Pınar Yay., İstanbul 2003.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Yay., İstanbul ts.
- Birişik, Abdulhamit, “Kur'an İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu”, *I. İslâmi İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İstanbul 2006.
- , “Kur'an”, *DİA*, Ankara 2002.
- Buhari, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, Beyrut 1988.
- Bulut, Ali, *Sibeveyh'in el-Kitab'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Samsun 2003.

- Büyükkara, Mehmet Ali, “Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, Cilt: 1, İstanbul 2005, 441-491.
- Câbiri, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev.: Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), Kitabevi Yay., İstanbul 1999.
- Câhız, Ebû Usmân Amr b. Mahbûb, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1998.
- Câhız, Ebû Usmân Amr b. Mahbûb, *el-Hayevân*, (Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun), Kahire 1958.
- Candan, Abdulcelil, *Kur'an Tefsîrinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yay., İstanbul 2000.
- Cebeci, Lütfullah, *Kur'an'a Göre Melek Cin Şeytan*, Şule Yay., İstanbul.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri*, Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul 2009.
- Cebr, Ferîd, *Mevsûatü mustalehâtü ilmi'l-mantık inde'l-arab*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996.
- Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (Tahkik: Uceyl Casim en-Neşemî), İstanbul 1994.
- Cevad Ali, *el-Mufasssal fi tarîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, Dâru's-sâkî, Beyrut 2001.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut 1990.
- Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 1999.
- Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, el-Mektebül-İslâmî, Beyrut 1404.
- Cevzî, Cemâlüddîn Ebi'l-Ferec Abdurrahman, *Nüzhetü'l-a'yuni'n-nevâzır fi ilmi'l-vücûhi ve'n-nevâzır*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984.
- Cezerî, Şemsüddîn Ebu'l-Hayr, en-Neşr fi'l-Kırâati'l-aşr, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut ts.
- Cezâirî, Tâhiru'l-Dımeşkî, *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, Mektebet'l-Matbuati'l-İslamiyye, Halep 1995.
- Condon, John C., *Kelimelerin Büyülü Dünyası –Anlambilim ve İletişim*, (Çev.: Murat Çiftkaya), İnsan Yay., İstanbul 1998.
- Cündioğlu, Düccane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, Kaknüs Yay., İstanbul 2005.

- , “Kur'an'ı Anlamanın Anlamı”, *1.Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu Kur'an'ın Aydınlığına Doğru*, Fecr Yay., Ankara 1995, 177-217.
- , *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, Kitabevi Yay., İstanbul 1999.
- , *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, Kitabevi Yay., İstanbul 1997.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, (Tahkîk: İbrahim el-Ebyâr), Dâru'l-fikri'l-arabî, Beyrut 1405.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır 1907.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkahir b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Esrâru'l-Belâğa*, Dâru'l-Medenî, Cidde ts.
- Cüveynî, İmamul-Harameyn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Akîdetu'n-nizamiyye*, Mısır 1948.
- Çağrıçı, Mustafa, “İslam'dan Önce Araplarda Din”, *DİA*, İstanbul 1991.
- Çelebi, İlyas, “Kelâm İlminde İstılah ve Medeniyet Tasavvuru Başlıklı Tebliğin Müzakeresi”, *1. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İstanbul 2006.
- Çelik, Ahmet, *Kur'an Semantiği Üzerine*, Ekev Yay., İstanbul 2002.
- Çelik, Ahmet, *İslam'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları*, Beyan Yay., İstanbul 1995.
- Çetin, Abdurrahman, “Lahn”, *DİA*, Ankara 2003.
- Çolak, Ali, *Kur'an ve Hadislere Göre Melek Kavramı*, İlahiyat Araştırma Yay., Ankara 2000.
- Dağ, Mehmet, “İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, *AÜİFD*, Cilt: XIX, 1973.
- Daiber, Hans, *İslam Felsefesi Tarihinin Anlamı ve İslam Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi*, (Çev.: Muammer İskenderoğlu), Usûl (161 -183), I, 1 2004.
- Dameğani, Ebu Abdillâh el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Vücuuh ve'n-Nezair li Elfazi Kitabillahi'l- Aziz*, Kahire 1995.
- Daşdemir, Yusuf, *İbn Sehlân Sâvi'nin Mantık Anlayışı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2010.
- Demir, Ramazan, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.

- Demir, Şehmus, “Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları 2*, Haziran 2010, İstanbul 2010, 401-424.
- , “Kur'an'da Zekat Kavramının Etimolojik Ve Semantik Analizi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 28, Erzurum 2007, 9-30.
- Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, MÜİFV Yay., İstanbul 1996.
- Deniz, Gürbüz, “İslam Felsefesinin (Dar Anlamda) Kavramsal Çerçevesi”, *I. İslâmi İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İstanbul 2006.
- Derveze, Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş, *et-Tefsiru'l-hadis*, Dâru İhyâu'l-kütübi'l-arabiyye, Kahire 1383.
- Derviş, Muhyiddin, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Dâru İbn Kesîr, Şam 1999.
- DEVÂLÎBÎ, Muhammed Ma'rûf, *el-Medhal ilâ usûli'l-fikh*, Matbaatu Camiati Dimeşk, Dimeşk 1963.
- Dihlevî, Ahmed b. Abdurrahîm Veliyyullâh, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, (Tahkîk: Seyyid Sâbık), Bağdat ts.
- , *el-Fevzü'l-kebîr fi usûli't-Tefsîr*, Dâru's-sahve, Kahire 1986.
- Dilek, Uğur Bekir, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişimi -Terimleşmesi)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Konya 2010.
- Dizdaroğlu, Hikmet, “Terimler Üzerine”, *Dil Yazıları I*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yay., İstanbul 1996.
- Doğan, Özlem, “Hermeneutik ve Şiir Sanatı”, *Cogito-Şiir*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2004.
- Döndüren, Hamdi, “Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi”, *İHAD*, Yıl: 1, Sayı: 1, 2003.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “İcmâ”, *DİA*, İstanbul 2000.
- Draz, Abdullah, *Kur'an'a Giriş*, (Çev.: Salih Akdemir), Kitabiyat Yay., Ankara 2000.
- , *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, (Çev.: Salih Akdemir), Ankara 1983.
- Duman, Asiye, “Kavram ve Kavramlaştırma Açısından Alevilik ve Bektaşilik”, *Türk Kültür ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2011.

- Duman, Fatih, *İslamiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2006.
- Durmuş, Zülfikar, “Mustafa Öztürk'ün 'Kur'an-ı Kerim Meali' İsimli Eserinin Analizi”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*(79-100), Bahar 2010/ 1(1), Malatya 2010.
- , “Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu olan Bakara 54. Ayetindeki “Uktülû Enfüseikum” İfadesinin Çözümlemesi”, *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 17 (güz 2003), (29-48) İstanbul 2003.
- Ebû Abdirrahmân, Muhammed Sâni b. Ömer b. Musâ, “et-Takyîd ve'l-Îzâh likavlihim Lâ Müşâhhate fi'l- Istilâh”, *Silsiletü bühûs ve tahkîkât muhtâra min mecelleti'l-hikme*, Medine 1999.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Medine 1968.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh, *es-Sünnetü'n-nebeviyye ve Beyânü Medlûlihe's-Şer'i*, Mektebetü'l-matbûati'l-İslâmî, Beyrut 1992.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2001.
- Ebû Reyye, Mahmûd, *Edva' ale's-sünneti'l-Muhammediyye ev Difa' ani'l-hadis*, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, Beyrut ts.
- Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâi, *Dîvânu'l-Hamâse*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1998.
- Ebû Ya'la, ibnü'l-Ferrâ Muhammed b. Hüseyin, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, Tahkîk: Ahmed b. Ali Seyr Mübareki, Riyad 1993.
- Ebû Zeyd, Bekr b. Abdillâh “el-Muvâdaa fi'l-istilâh alâ hilâfi's-şer'îati ve afsahî'l-luğa”, Fihhu'n-nevâzil Kadâyâ fikhîyye muâsıra, Müessesetü'r-risâle, Beyrut ts.
- , *Mu'cemü'l-menâhî el-Lafziyye*, Dâru'l-âsime, Riyad 1996.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiati*, (Çev.: Mehmet Emin Maşalı), Kitabiyat, Ankara 2001.
- Ekin, Yunus, “İzutsu'nun Kur'an Semantiği Gelişmeleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslami Araştırmalar Dergisi* (96-107), c. 18, sy: 1, 2005.
- Eliot, T.S., *Kültür Üzerine Düşünceler*, (Çev.: Sevim Kantarcıoğlu), Ankara 1987.
- Emiroğlu, İbrahim, “Mantık”, *DİA*, Ankara 2003.
- , *Anahatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, İstanbul 1999.
- Enîs, İbrahim, *Delâletü'l-elfâz*, Mektebetü enculî el-Masriyye, Kahire 1963.

- , *el-Lehecâtü'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Ancelu'l-Masriyye, Kahire 1965.
- , *Mukaddimetü Kitâbi'z-zîne fi'l-kelimâti'l-islâmiyyeti'l-arabiyye*, Merkezü'd-dirâseti ve'l-bühûsi'l-yemenî, San'â 1994.
- Ensârî, Zekeriyya b. Muhammed, *el-Hudûdu'l-Enika ve't-Ta'rîfatü'd-Dekika*, Dâru'l-fikri'l-Muâsır, Beyrut 1411/1991.
- Erdem, Mehmet-Deliçay, Tahsin, “Mantık, Belâğat ve Usûl-u Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak Delalet”, *Marife*, Yıl: 2; Sayı: 1, Bahar, 2002, 171-180.
- Erdoğan, Mehmet, “Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusuyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu”, *İslâmiyât*, 7(1), 2004, 61-76.
- , “Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla ilişkisinin Fıkhi Yorumu”, *İslamiyat VII*, Sayı: 1, İstanbul 2004.
- , *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul 1998.
- Erdoğan, Halil İbrahim, “Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, II(4), 2013, 77-96.
- Erginli, Zafer vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yayınevi, İstanbul 2006.
- Erkman, Fatma, *Göstergebilime Giriş*, Multilingual Yabancı Dil Yay., İstanbul 2006.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı-Meâl-Tefsir*, (Çev.: Cahit Koytak- Ahmet Ertürk), İşaret Yay., İstanbul 1999.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bısr Ali b. İsmail b. İshak, *Risâle fi istihsâni'l-Havd fi ilmi'l-Kelâm*, Meclisü Dâirati'l-meârifi'n-nizâmiyye, Haydarabad 1344.
- , *Makâlatü'l-islâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*, Daru ihyâi türâsi'l-arabî, Beyrut ts.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüğa*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabi, Beyrut 2001.
- Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniyye, Kahire ts.
- Farabî, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *Kitâbu'l-Hurûf*, Tahkik: Muhsin Mehdî, Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1990
- , *Risâletü Zenonu'l-Kebîri'l-Yûnânî*, Dairetü'l-Mearifi'l-Üsmaniyyeti'l-Mekâine, Haydarâbâd, 1349.
- , *İhsâu'l-ulûm*, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1996.
- Fazlurrahman, *Ana Konuları ile Kur'an*, (Çev.: Alparslan Açıkgenç), Fecr Yay., Ankara 1993.

- , *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara Okulu, Ankara 1996.
- , *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, İstanbul 1981.
- Fîrûzâbadî, Mecduddin b. Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2004.
- , *İhyâu Ulûmiddin*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ts.
- , *Meâricü'l-kuds*, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut 1975.
- , *Mişkâtü'l-envâr*, Tahkîk: Abdulaziz İzzeddin es-Seyrevân), Beyrut 1986.
- , *Mi'yâru'l-ilm*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1961.
- , *el-Mustasfâ fi ilmi'l-usûl*, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1413.
- Göktürk, Akşit, *Sözün Ötesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1989.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1997.
- Guiraud, Pierre, *Anlambilim*, (Çev.: Berke Vardar), İstanbul 1999.
- Gürer, Dilaver, "Terminolojisinin Teşekkül Süreci Başlıklı Bildirinin Müzakeresi", *I. İslâmi İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İstanbul 2006.
- Hafnâvî, Muhammed İbrahim, *el-Fethu 'l-Mubîn fi Halli Rumûz ve Mustalahâtü'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyin*, yy.,ts.
- Hakim, Suad, *İbn Arabî ve Müvellidü Lügati Cedide*, Câmîatü'd-Dirasât ve'n-Neşr, Beyrut 1991.
- Hakimi, Muhammed Rıza, *İslam Bilim Tarihi*, (Çev.: Hüseyin Arslan), İnsan Yay., İstanbul 1999.
- Halebî, Semîn, *ed-Durru'l-masûn fi ilmi'l-Kitabi'l-meknûn*, (Tahkîk: Ahmed Muhammed el-Harrât), Dâru'l-kalem, Dimeşk ts.
- Halil B. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, Tahkîk: Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut ts.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Müesseselerine Giriş*, (Çev.: İhsan Süreyya Sırma), Beyan Yay., İstanbul 1992.
- Hamîs, Muhammed b. Abdurrahmân eş-Şerhu'l-müeyesser ale'l-fikheyne'l-Fıkhi'l-ebsat ve'l-ekber li Ebî Hanîfe, Mektebetü'l-furkân, B.A.E, 1999.

- , *Usûlu'd-din inde'l-imam ebî Hanife*, Dâru's-samî'î, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, ts.
- Hanefî, İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-akîdeti't-Tahavî*, Beyrut 1993.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985.
- Hanefî Ahmed, *et-Tefsîru'l-ilmî li'l-Âyâtî'l-Kevniyye fi'l-Kur'an*, Dâru'l-Maârif, Mısır ts.
- Hanefî, Hasan, *Mine'l-'akîde ile's-sevra*, Cilt : 1, Beyrut 1988.
- Hasbullah, Ali, *et-Teşrîu'l-İslâmî*, Dâru'l-meârif, Kahire 1976.
- Hatipoğlu, M. Saîd, "Batıdaki Hadis Çalışmaları Üzerine", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir 1985.
- Hayâdira, Mustafa Tâhir, "Batı Orjinli Terimlerin Arapçaya Aktarılması", (Çev.: Ahmet Bostancı), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, 2006, 187-208.
- Hâzin, Alâuddin Alî b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Lübâbu't-Te'vîl fi Me'âni't-Tenzîl*, Kâhire 1989.
- Herevi, Aliyyu'l-Kâri, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, Daru'l-Kütüb, Beyrut 1984.
- Heysemî, Nûruddîn Ali b. ebî Bekr, *Keşfü'l-estâr an zevâidi'l-Bezzâr ale'l-Kütübi's-sitte*, Tahkîk: Habibu'r-Rahman el-Âzamî, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1399.
- Hicâzî, Mahmûd Fehmî, *Medhal ile 'ilmi'l-luğa*, Kâhire 1978.
- Hindî, Safiyyuddin Muhammed b. Abdurrahman, *Nihâyetü'l-Vusûl fi Dirâyeti'l-Usûl*, Mekke ts.
- Hudarî, Muhammed Bek, *Tarihu't-Teşrî'i'l-İslâmî*, Daru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1994.
- Hudari, Şeyh Muhammed, *Usulu'l-fıkh*, Matbaatul-istikame, Kahire ts.
- Hûlî, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, (Çev.: Mevlüt Güngör), Kur'an Kitaplığı, Ankara 2001.
- ,"Tefsir ve Tefsirde Edebî Tefsir Metodu", (Çev.: Mevlüt Güngör), *İslâmî Araştırmalar*, 2(7), Mayıs 1988.
- Hüseyn, Muhammed el-Hıdır, "el-Mecâz ve'n-Nakl ve Eseruhâ fi Hayâtî'l-Lugati'l-Arabiyye", *Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Meliki*, el-Matbaatu'l-Emîriyye, Bulak 1935.
- Işıcık, Yusuf, "Kur'an Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meali'ne Genel Bir Bakış", *Kur'an Mealleri Sempozyumu - eleştiriler ve öneriler- (1)24-26 Nisan 2003*, İzmir 2003.

- , *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yay., Ankara 1997.
- , “Kur' an'da Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşabih”, *S.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2/Bahar, Sayı: 13, Konya 2002.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sehnûn li'n-Nesr ve't-Tevzî', Tunus ts.
- İbn Atıyye, Ebu Muhammed, *el-Muharraru'l-vecîz*, Beyrut 2001.
- İbn Bedrân, Abdulkâdir b. Ahmed b. Mustafa b. Abdirrahim b. Muhammed, *el-Medhal ilâ mezhebi Ahmed b. Hanbel*, (Tahkik: Muhammed Emîn Dînâvî), Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1996.
- , *Nüzhetü'l-hâturî'l-âtur Şerhu Kitabi Ravzati'n-nâzir ve Cenneti'l-menâzir*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1347.
- İbn Cevzi, Cemaleddin Ebu'l-Ferac Abdurrahman, *Nüzhetu'l-Â'yuni'n-Nevazir fî İlmi'l-Vücuḥ ve'n-Nezair*, Tahkik: Muhammed Abdulkerim Kazım er-Râzî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1987.
- İbn Cinnî, Ebul Feth Osmân, *el-Hasâis*, (Tahkik: Muhammed Alî en-Neccâr), Kahire 1986.
- İbn Düreyd, Muhammed b.Hasan el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretu'l- Luga*, Beyrut 1345.
- İbn Fâris, Ebul Hasen Ahmed b. Zekerıyyâ, *es-Sâhibî fî fikhî'l-lugati'l-Arabiyye ve mesâlihâ ve süneni'l-Arab fî kelâmihâ*, (Tahkik: Ömar Fârûk et-Tabba'), Beyrut 1993.
- , Ebu'l- Hüseyin Ahmed, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga*, (Tahkîk: Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-fıkr, Beyrut 1979.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî, *Kitâbu'l-hudûd fî'l-usul*, (Tahkik: Muhammed Süleymani), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1999.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *Kitâbu'l-Muḥabber*, Beyrut ts.
- İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Dâru Ya'rub, Dimeşk 2004.
- İbn Hazm, *el-Faslu fî mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire ts.
- İbn Hibbân Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtım el-Bustî, *Kitâbü's-Sikât*, Beyrut 1973.
- İbn Hişâm, Ebû Abdilmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1990.

- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'ân'i'l-Azim*, (Tahkîk: Sâmi b. Muhammed Selâme), Dâru Taybe, Riyâd 1999.
- İbn Kudâme, el-Makdisî, *Ravzati'n-nâzir ve Cenneti'l-menâzir fi usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü'r-reyyân, Beyrut 2002.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'an*, Beyrut 1978.
- , *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, Tahkik: İbrâhîm Şemsüddîn, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2007.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed, *es-Sünen*, Kahire 1952.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, Daru's-sadr, Beyrut ts.
- İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1960.
- İbn Sina, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhi, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, tahkîk: Hasan Asî, Müessesetü'l-Camiyye, Beyrut 1987.
- , *Kitâbu'l-Hudûd*, Kahire 1968.
- , *el-İşârât ve Tenbihât*, (Çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- , *Kitabu'n-necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve'tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, Tahkîk: Mâcî Fahri, Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1982.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Tahkîk: Amir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Dârü'l-Vefâ, Mansûra 2005.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, *Muhtasarü tarîhi dımaşk li-ibn asakir*, Tahkik: Sekine Şehbani, Dâru'l-Fikr 1984.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut ts.
- İbnü'l-Esir, Ebu'-Seâdât el-Mübarek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs*, el-Mektebetü'l-İlmîyye, Beyrut 1979.
- İbnü'l-Kayyim El-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'büdü ve iyyake nesteîn*, Tahkîk: Muhammed Hâmid el-Fakî, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut 1973.
- , *es-Savaikü'l-mürsele ale'l Cehmiyye ve'l-Muattile*, Tahkîk: Ali b. Muhammed ed-Dahil, Daru'l-Asıme, Riyad 1998.

- , *Şifâu'l-Alîl fî Mesâilî'l-Kadâ' ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl*, Beyrut 1978.
- , *Î'lâmu'l-muvakkî'in an rabbi'l-âlemîn*, Tahkik: Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Dâru'l-cîl, Beyrut 1973.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ el-Mu'tezilî, *Kitâbü'l-Kalâid fî Tashîhi'l-Akâid*, el-Mektebetü's-şerkiyye, Beyrut 1985.
- İcî, Adudüddîn, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Dâru'l-ceyl, Beyrut 1997.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Tahkik: Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.
- İsferayini, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsîr Fi'd-Din*, Kahire 1940.
- İzutsu, Toshihiko, *Kuran'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, (Çev.: Selahattin Ayaz), Pınar Yay., İstanbul 1991.
- , *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev: Süleyman Ateş, Kevser Yay., Ankara ts.
- , *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (Çev.: Selahaddin Ayaz), Pınar Yay., İstanbul 1984.
- Kalleveci, Muhammed Revvas, Kuneybi, Hamid Sadık, *Mu'cemu Lugati'l-Fukaha*, Karaçi 1985.
- Kannevcî, Sıddîk b. Hasan, *Ebcedü'l-ulûm*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1978.
- Kara, Mustafa, "İstilahatu's-Sûfiyye", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, 209-212.
- , "İstîlâhu's-sûfiyye", *DİA*, TDV. Yay., İstanbul 1999.
- , *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Dergâh Yay., İstanbul 2011.
- Karadaş, Çağfer, "Kelâm İlminde İstilah ve Medeniyet Tasavvuru", *I. İslâmi İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İstanbul 2006.
- , "Kelâm İlminde İstilah ve Medeniyet Tasavvuru", *I. İslâmi İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İstanbul 2006.
- Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yay., İstanbul 1989.
- , "Fıkıh", *DİA*, İstanbul 1996.
- , Mustafa, Çağrııcı, İbrahim Kâfi, Dönmez, Sadrettin, Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yay. Ankara 2007.
- Kartal, Abdullah, "Çağdaş Araştırmalarda Tasavvufun Kavramsal Sorunları: Bir İlmi Kendi Metinleri Bağlamında Anlamak", *I. İslâmi İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İstanbul 2006.

- Kaya, Ali, “İslam Hukukuna Göre Hukuka Uygunluk Nedeni Olarak İhkâk-ı Hak”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 23, Bahar 2007.
- Kaya, Mahmut, *Kindî: Felsefî Risaleler*, İstanbul 1994.
- Keklik, Nihat, *İslam Mantık Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1969.
- Kılıç, Sadık, “Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dînî Metin”, YYÜİF, *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, Van 2001.
- , *Yemin Olsun ki, Aksâmu'l-Kur'an*, İhtar Yayıncılık, İstanbul 1996.
- , *Kur'an'da Günah Kavramı*, Hibaş Yay., Konya 1984.
- Kıran, Ayşe, “Dil/Söz; Anlam/Sözcük”, *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, Van, 8-9.
- Kırca, Celal, “Aksâmu'l-Kur'an”, *DİA*, İstanbul 1989.
- , “Kur'an 'ı Anlamada Dil Problemi”, *Kur'an Mesajı*, Sayı: 9, Temmuz 1988.
- Koç, Turan, “Kur'an Dili Açısından Söz Anlam İlişkisi”, *Kur'an ve Dil, Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, Van 2001.
- , *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, TDV Yay., Ankara 1998.
- Konur, Himmet, “Tasavvuf Terminolojisinin Teşekkül Süreci”, *I. İslâmi İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İstanbul 2006.
- Korkmaz, Zeynep *Gramer Terimleri Sözlüğü*, TDK. Yay., Ankara 1992.
- Köprülü, Fuat, *İslam ve Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 1983.
- Kurt, Hasan, İtikadi Mezheplerin Oluşumu, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2, Cilt: 2, Temmuz-2013, 23-35.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.
- Kuşçu, Ali, *Unkûdu'z-zevâhir fi's-Sarf*, Matbaatü Dâri'l-kütübî'l-Mısriyye, Kahire 2001.
- Kuşeyrî Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâle*, (Tahkîk: Ma'rûf Züreyk-Ali Abdulhamid Baltacı), Beyrut 1991.
- Kutlu, Sönmez, “Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi”, *İslamiyat*, III/3 (2000).
- Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'an Dili Arapça*, Deniz Kızları Matbaası, Konya 1969.
- Lebîd b. Rebîa el-Âmirî, *Dîvânu Lebîd*, Dâru Sâdır, Beyrut ts.

- Lehrer, Adrienne, "The Influence of Semantic Fields on Semantic Change", *Historical Word Formation*, (283-296) Amsterdam 1985.
- Lyons, John, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, (Çev.: Ahmet Kocaman), TDK Yay., Ankara 1983.
- Macit, Nadim, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, Beyan Yay., İstanbul 1996.
- Mahalli, Celalüddin -Suyûtî, Celalüddin, *Tefsîru'l-Celaleyn*, Dâru'l-Hadis, Kahire ts.
- Malik b. Enes, *Muvatta'u Malik bi rivayeti Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, Tahkîk: Abdulvehhâb Abdullatîf, el-Mektebetü'l-ilmiiyye, Medine ts.
-----, *el-Muvatta'*, (Tahkik: Abdülmecid Türki), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut1994.
- Maşalı, Mehmet Emin, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname* XV, 2008, 123-146.
- Medkur, Muhammed Selâm, *Medhalü'l-fikhi'l-İslami*, Darü'l-Kavmiyye, Kahire1964.
- Mekkî, b. Ebî Talib, Kaysî, *el-İbâne an Meâni'l-Kıraat*, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dimeşk 1979.
- Mes'ûdî, Ebu Hüseyin Ali İbn Ali, *Mürûcu'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Dâru'l- fikr, Beyrut 1973.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî, *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Muhammed Gazi Arabi, *en-Nusûs fî Mustalahâti't-tasavvuf*, Şam 1975.
- Mukatil b. Süleyman, *el-Vücuuh ve'n-Nezair*, Hazırlayan: Ali Özek, İlmi Neşriyat, İstanbul 1993.
- Müslim Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccac, *el-Câmiu's-Sahih*, Beyrut ts.
- Narin, İsmail, *Kur'an ve Sünnet Açısından Kurban İbadeti*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1993.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-tenzîl*, Dâru'n-nefâis, Beyrut 2005.
- Neseî, Ebû Abdurrahman Ahmed, *Sünenü'n-Nesai*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut ts.
- Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fî'l-İslâm*, Mısır 1981

- Nevbahti, Ebu Sehl İsmail b. Ali b. İshak b. Ebi Sehl el-Fazi, *Fıraku'ş-Şîa*, Dâru'l-Advâ', Beyrut 1984.
- Neysaburi, Ebu Abdurrahman İsmail b. Ahmed Hayri, *Vücûhü'l-Kur'an*, Tahkîk: Necef Arşî, Mecmau'l-Buhusi'l-İslamiyye, Kahire 1422.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, AÜİF Yay., Ankara 1986.
- Orman, Sabri, *İktisat, Tarih ve Toplum*, İstanbul 2001.
- Öz, Mustafa, "Ahmed Han, Seyyid", *DİA*, İstanbul 1989.
- , "Galiyye", *DİA*, İstanbul 1996.
- Özdemir, Metin, "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'anî Bir Kavram: Fasık", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Sivas 1998, 499-521
- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah -Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması-*, Fecr Yay., Ankara 1994.
- Öztürk, Mustafa, "Şâtıbî'nin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi", *İslâmiyât, III*, 2000.
- , *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara 2002.
- , "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 1, Sayı. 2, Güz 2006, (228-77).
- , "Müteşabih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü'nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Bilimname XV*, 2008/2.
- Özvarlı, M.Sait, "Mebde' ve Meâd", *DİA*, Ankara 2003.
- Paçacı, Mehmet, "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları", 2. *Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1996.
- , "Kur'an'ın Neliğine Dair", *Bilimname XI*, 2006/2, 13-32.
- , "Kur'an ve Tarihselci Yorum", *Yüziüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil -Dilbilim Ve Hermenötik- Sempozyumu (75-80)*, Bakanlar Matbaası, Erzurum 2001.
- , "Tefsir Üzerine", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri Sempozyumu*, Kurav Yay., İstanbul 2007.
- , Kur'ân ve Tarihsellik Tartışması, *Kurav Yay.*, Bursa 2005.

- , *Kur'an'da ve Kitab-I Mukaddes'te Ahiret İnancı*, Nun Yayıncılık, İstanbul 1994.
- Palmer, Frank Robert, *Semantik, Yeni Bir Anlambilim Projesi*, (Çev.: Ramazan Ertürk), Kitâbiyât, Ankara 2001.
- Paret, Rudi, *Kur'an Uzerine Makaleler*, (Çev.: Ömer Özsoy), Bilgi Vakfı, Ankara 1995.
- Qâdî, Wadad, "The Development Of Term Ghulat İn Müslim Literature With Special Reference To The Kaysaniyya", *Akten Des VII Konresses Fur Arabistik Und Islamwissenschaft*, Göttingen 1976.
- Rafîu'l-Acem, *Mukaddimetü Keşşâfi Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûmli Tehânevî*, Tahkik: Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.
- Rakb, Sâlih, *el-Heykelü'l-Yehûdî*, Merkezü'n-nûr li'd-dirâsâti ve'l-ebhâs, Gazze 2002.
- Ramadan, Abdultevvâb, *Lahni'l-Âmme ve't-Tetavvuru'l-Lugavî*, Dâru'l-Meârif, Mısır ts.
- Râzî, Fahrüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl*, Tahkik: Tâhâ Cabir Alvanî, Beyrut 1992.
- , *Mefâtihi'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- Râzî, Ebû Hatim Ahmed b. Hamedân, *Kitâbu'z-zîne fi'l-kelimâti'l-İslâmiyye'l-Arabiyye*, Merkezü'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, San'a 1994.
- Reşid Rıza, Muhammed b. Ali, *Tefsiru'l-Menâr*, el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-âmme lil-Kitâb, Kahire 1990.
- Rickman, H.P., *Anlama Ve İnsan Bilimleri*, (Çev.: Mehmet Dağ), Etüt Yay., 2000.
- Ronald, L. Buchan, "Distinguishing Between Terms and Meaning of Terms", *Standardizing and Hermonizing Terminology: Theory and Practice*, Philadelphia 1995.
- Rosethal, Franz, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören, Da Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-tefâsir*, İstanbul ts.
- Sager, Juan Carlos, *A Practical Course in Terminology Processing*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 1990.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Said Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, el-Matbaatü'l-Hayriyye, Kahire 1324.
- Salâhi, Muhammed, *Kâmûs-i Osmanî*, İstanbul 1329.
- Sâmî, Şemsüddin, *Kâmûs-i Türkî*, Kapı Yay., İstanbul 2004.

- Sebt, Halid b. Usmân, *Kavâidü't-Tefsîr Cem'an ve Dirâseten*, Dâru ibn Affân, Kahire 1421.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdirrahîm, *Fethu'l-muğîs şerhu elfiyyeti'l-hadîs*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1403.
- Selâme b. Cendel, *Dîvânu Selâme b. Cendel*, Tahkîk: Fahrüddîn Kabâve, Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1987.
- Senedî, Nûruddîn b. Abdilhadî Ebu'l-Hasen, *Haşiyetü's-Senedî ale'n-Nesâî*, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Halep 1986.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1993.
- Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an Nedir?*, Şule Yay., İstanbul 1996.
- , *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûlün Yeri*, Şule Yay., İstanbul 1994.
- Seyyid, Ahmed Abdülvahid, “Kur'an-ı Kerimde Okuma (Kıraat) Lafızları”, çev: Ali Akpınar, *CÜİFD*, Sayı: 2, Sivas 1998, 199-235.
- Seyyid, Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü Istılâhât-ı İnsan-ı Kâmil*, (Haz. İhsan Kara), İnsan Yay., ts.
- Sinanoğlu, Mustafa, “Günümüz Kelam Çalışmalarında Terminoloji Sorunu”, *I. İslâmi İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İstanbul 2006.
- Stetkevych, Jaroslav, “Arapçanın Hermenötik Terminolojisi: Paradoks ve Mananın Üretimi”, Çev: Ömer Kara, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, 2/6, Winter 2009, 388-406.
- Subhî, Sâlih, *Dirâsât fi fîkhi'l-Luga*, Beyrut 1388.
- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Mustafa el-Buğa), Beyrut 2002.
- , *el-Câmiu's-Sağîr*, Beyrut ts.
- , *el-Müzhir fi ulûmi'l-luğa ve envâihâ*, Beyrut 1987.
- , *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an ilmi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Dâru'l-Kütübî'lilmiyye, Beyrut ts.
- Sübki, Ali b. Abdilkafi Tacuddin es-Subkî, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut 1984.
- Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *Risâletü ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke ve gayrihim fi vasfi sünenih*, Tahkik: Muhammed es-Sibâğ, Daru'l-arabiyye, Beyrut ts.

- Şa'bân, Zekiyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, (Çev.: İbrahim Kâfi Dönmez), TDVY, Ankara 2005.
- Şafak, Ali, "Bağy", *DİA*, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 1991.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1393.
- , *er-Risâle*, Tahkîk: Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut ts.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, Tahkîk: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân, Dâru ibn Affân, Mısır 1421.
- , *el-İ'tisâm*, el-Mektebetü't-ticâriyye'l-kübrâ, Kâhire, ts.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Tahkîk: Muhammed Seyyid Keylani, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1961.
- Şelebî, Muhammed Mustafa, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1986.
- Şenkîfî, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr *Müzekkira fî Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Medine ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtâr*, İdâratü't-tabâati'l-münîriyye, Kâhire, ts.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Hücce alâ Ehli'l-Medîne*, Tahkîk: Mehdî Hasan el-Keylânî, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1403.
- , *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-Kelâm*, Oxford University Press, London 1934.
- Şentürk, Recep, "Millet", *DİA*, İstanbul 2005.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru ibn Kesir, Dimeşk 1414.
- Şihâbî, Mustafa, *el-Mustalahâtü'l-ilmîyye fî'l-Lügati'l-Arabiyye fî'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Dimeşk 1988.
- Şimsek, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2004.
- Şimşek, Mehmet Ali, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2000.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Musu 1983.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr ebû Ca'fer, *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, Tahkîk: Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2000.

- , *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Tahkîk: Muhammed Ebû Fadl İbrahim, Dâru Süveyda, Beyrut ts.
- Tahhân, Mahmûd, *Teysîru Mustalahi'l-hadis*, Mektebetü'l-Meârif, Kuveyt ts.
- Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-seâde ve misbâhu's-siyâde fî mevdûâti'l-ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1985.
- Tatar, Burhanettin, “Toshihiko İzutsu'nun Kur'an Semantiği Üzerine Çalışmalarının Kur'an Hermenötiğine Katkısı”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batıda İslam Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı, D.İ.B. Yay., Ankara 2003.
- Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1983.
- Tayyar, Müsâid b. Süleyman, *Mefhûmu't-tefsir ve't-te'vîl ve'l-istinbat ve't-tedebbür ve'l-müfesser*, Dâru ibni'l-Cevzî, Demmâm 2010.
- Tehânevî, Allâme Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Tahkîk: Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.
- Temmam, Hassan, *Menâhîcu'l-Bahs fi'l-Luga*, Mektebetü'l-Anglo'l-Mısriyye, Kahire 1995.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizi*, Beyrut ts.
- Topaloğlu, Bekir, ve Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., İstanbul 2010.
- , “Fırka”, *DİA*, TDV. Yay., İstanbul 1998.
- , “Allah”, *DİA*, TDV. Yay., İstanbul 1989.
- Topçu, Nurettin, *Bergson*, Dergâh Yay., İstanbul 1998.
- Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul 1987.
- Tüsteri, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, Kahire ts.
- Ûde Halil Ebu Ûde, *et-Tatavvuru'd- Dilâlî beyne Luğati's-Şi'ri ve Luğati'l -Kur'ani'l-Kerim*, Mektebetü'l-Menâr, Amman, 1985.
- Uğur, Müctebâ, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.
- Uludağ, Süleyman, “Âlem”, *DİA*, Güzel Sanatlar Matbaası A.Ş., İstanbul 1989.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcı Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Uyanık, Mevlüt, “İslami İlim Kavramsallaştırması”, *İslamiyat*, VI(4), 2003).
- Uygur, Nermi, *Dilin Gücü*, Kabcı Yay., İstanbul 1994.

- Uysal, Enver, *Hudûd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sîna Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yay., Bursa, 2008.
- Üçok, Necip, *Genel Dilbilim*, Ankara 1947.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul 1995.
- , *İslam Felsefesi*, İstanbul 1983.
- , *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Ülken Yay., İstanbul 1983.
- , *Mantık Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1942.
- Ünver, Mustafa, "Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'an Terminolojisi Oluşturmaya Doğru", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1998.
- Üstoğlu, Evren, *Rusçada Sözcük Yapma Yolları*, (Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Rus Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara 2006.
- Vâfi, Ali Abdolvâhid, *İlmi'l-Luğa*, Dâru Nehdati Masra, Kahire ts.
- Valeontis, Kostas-Mantzari, Elena, "The Linguistic Dimension Of Terminology: Principles And Methods Of Term Formation", *Ist Athens International Conference on Translation and Interpretation Translation: Between Art and Social Science*, 13 -14 October 2006.
- Vidyarthi, Abdul Haque– Ali, U., *Doğu Kutsal Metinlerinde Hz. Muhammed*, (Çev.: Kemal Karataş), İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, *el-Mevsuatül fıkhiyye el-Küveytiyye*, Dâru's-selâsil, Kuveyt 1983.
- Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2011.
- Watt, Montgomery, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, (Çev.: Mehmet Akif Ersin), Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1988.
- , *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev.: Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul 1998.
- Yâfî, Sâlih b. Ali, "es-Sünen ve'l-ehâdîsü'n-Nebeviyye", *Mecelletü'l-Menâr*, (454-463), Kâhire 1326.
- Yaşaroğlu, Kamil, "Livata", *DİA*, TDV. Yay., Ankara 2003.
- Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Burhan", *DİA*, İstanbul 1992.

- , "Kelam", *DİA*, TDV Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara 2002.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an Ulûhiyyet*, Kayıhan Yay., İstanbul 1997
- Yıldırım, Ömer Ali, "İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelamcılar ve ibn Sina Merkezli Bir İnceleme", *Kelam Araştırmaları* 10(2), 2012, 251-274.
- Yılmaz, Hasan, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, Kurav Yay., İstanbul 2007.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Yurdağür, Metin, "Âfâki", *DİA*, Güzel Sanatlar Matbaası, Ankara 1988.
- Yücel, Ahmet, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, MÜİFV Yay., İstanbul 1996.
- Zarzur, Adnan Muhahammed, *Ulûmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1991.
- Zebidî, Ebü'l-Fazl Muhammed Murtaza, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye ts.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*, tahkik: Abdülcelil Abduh Şelebi, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim, *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbüh*, Beyrut 1988.
- Zeccaci, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak, *el-İzah fî ileli'n-Nahv*, tahkik: Mazin el-Mübarek, Dâru'n-Nefâis, Beyrut ts.
- Zehebi, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Kahire 1381.
- , Muhammed Huseyn, *el-İsrailiyyat fî't-Tefsir ve'l-Hadis*, Kahire 1971.
- Zehebi, Şemseddin Muhammed, *Siyeru A'lâmu'n-Nübelâ*, Beyrut ts.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf An Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, Tahkik: Abudurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, Kahire 1957.
- , *el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2000.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazîz, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut 1995.

- Zeydan, Corci, *Tarihu Âdabi'l-Lüğati'l-Arabiyye*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*, Daru'l-Fikr, Dimeşk 1989.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı-Soyadı	Muhammed ERSÖZ
Doğum Yeri ve Tarihi	KONYA-1984
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans Öğrenimi	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri /Tefsir
Bildiği Yabancı Diller	Arapça, İngilizce
Bilimsel Faaliyetler	
İş Deneyimi	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Konya-Meram Müftülüğü (2004-2007) D.İ.B Konya Selçuk Eğitim Merkezi Müdürlüğü (2007-2010) Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2010-)
İletişim	
E-Posta Adresi	mersoz84@gmail.com
Tarih	17.04.2014