

Dini Metinlerdeki Dilin Anlaşılmasına Yönelik Bazı Mülahazalar

Some Considerations on the Understanding of the Language Used in Religious Texts

SALİH ÖZER 

Independent Researcher

Received: 15.02.2021 | Accepted: 25.03.2021

Abstract: The debate on the origins of the language has seriously preoccupied both Muslim scholars and other scholars throughout history. The discussions in question have never only been a mere intellectual debate and analysis about language but have taken place within a framework that concerns the structure/nature and consequently understanding of religious texts. On the other hand, both past and present studies on the language itself contain serious philosophical implications and it is seen that they contain valuable information for understanding some uses, expressions and types of speeches in religious texts. As a matter of fact, it is seen that the language debates handled by Muslim philosophers in the past were also within this framework. In this respect, we believe that the efforts towards language and its development are important in terms of understanding some of the patterns and expressions in this religious language and considering that patterns and expressions from a wider perspective because the religious texts are expressed in this language.

Keywords: Language, religious texts, understanding, religious language, narrations.



Giriş

Dini metinlerin anlamı ve anlaşılması (el-Cürcânî, 2007: 262 vd.; İbnü'l-Esîr, trhsz: 1/92 vd.), gerek kitle olarak Müslümanların gerekse Müslüman ilim adamlarının dini metinleri değerlendirme ve anlayışları ile yakından ilgili gözükmektedir. Evvelemirde belirtilmelidir ki Allah'ın (cc) insan ile temasının (vahiy) mahiyeti aslında bir iman konusu iken, onun dışavurumu 'dil' üzerinden olmaktadır. Allah (cc), elçileriyle vasıtalı vasıtasız değişik şekillerde temasa geçmekte, sonra o elçiler bunları kendi topluluklarına *onların dilleri üzerinden* ifade etmektedirler, (Kur'an: İbrâhim/4). Fakat Müslümanlar arasında bu dilin hususiyeti konusunda ihtilaf söz konusudur. (el-Bakillânî, 1957: 1/237 vd.; el-Âmidî, 2004: 98 vd.; eş-Şâfi'î, 1938: 42 vd.; es-Suyûtî, 1986: 1/34 vd.) Ancak bu husus, konumuzla doğrudan alakalı olmadığı için, biz buna ilişkin kelâmî tartışmalara girmeyip öncelikle dil konusu üzerinde, daha sonra da dini metinlerdeki dil üzerinde durmaya çalışacağız. Peşinden de bu ilişkinin dini metinlerin anlaşılması konusunda ima ettiği birtakım sonuçları ve mülahazaları dile getirmeye çalışacağız.

Menşei Bağlamında Dil

Öncelikle dil incelemelerinin ortaya koyduğu bilgilere göre dilin menşei konusunun insan varlığının menşei kadar eski olduğu ve ilk dönemlerde, sonraki dönemler gibi dil/kelime ile varlık/gerçeklik arasında köklü bir ayrımın gözetilmediği görülmektedir. Kelime, bir işaret veya gerçekliğin bir resmi değil, varlığın bizatihi bir parçasıdır. (Cassirer, 1980: 117-118) Bilindiği gibi dil/kelime ile gerçeklik/nesnelere arasındaki ilişki noktasında tarih içerisinde farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır: Örneğin doğalcılar "dil, gerçeğin resmidir" derken (Platon, 2018: 31), başkalarıyla birlikte özellikle sofistler kelimelerin keyfi ve belirsiz yapısı üzerinde vurgu yaparak "dil bir uzlaşma ve uylaşım ürünü" olduğunu savunmuşlardır. (Cassirer, 1980: 122-123). Platon (MÖ 428/427 veya 424/423-348/347), doğalcılar ile bu ilişkinin rastlantısal ve keyfi/kurmaca olduğunu savunanları *Kratylos* adlı eserinde genişçe tartışmaktadır (Platon, 2018: 25 vd.) ki, kendisi bu noktada her iki yaklaşımın da doğru ve yanlış gözüken taraflarını tartışırken doğalcılara eğilimli gözükmektedir. (Vardar, 1982: 17) Nitekim Platon, 'dil bir uzlaşma ürünü olduğunu' savunanları ele alırken,



onları bu yaklaşımlarıyla 'her şeyin ölçütü insandır' diyen sofist Protagoras'ın yanlısına düşmekle ve onun gibi düşünmekle suçlamaktadır. (Platon, 2018: 29) Öte yandan Aristo (MÖ 384-322) ise dilde daha çok uzlaşma/kurmaca taraftarı gözükmektedir. (Aristoteles, 1996: 1)

Dilin menşei ve gelişimi noktasında Alman filozof Ernst Cassirer antik insanın, cansız olmayıp işiten ve anlayabilen bir şey şeklindeki dünya algısı çerçevesinde, önceleri dile doğaüstü bir güç yüklediğini, fakat bu girişimleri sonuçsuz kalınca *insanın dil ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi daha farklı bir ışık altında görmeye başladığını* söylemektedir: Şöyle ki sözcük artık gizem dolu bir güç taşımamaktadır; fakat o tamamen boş bir şey de değildir: Fiziksel açıdan sözcük güçsüzdür doğru, ama o artık mantıksal açıdan yükseğe çıkmıştır. *Cassirer'e göre bu geçiş Grek felsefesinin başlangıçlarında yer almıştır.* Artık sözcük, büyümlü bir güç olarak değil, kendi anlambilimsel ve simgesel işlevi içinde kavranmıştır. (Cassirer, 1980: 108-110) Bilindiği gibi bu ve benzeri kuramsal yaklaşımlar çerçevesinde Antik dönemde İskenderiye ve Bergama dil ekolleri ortaya çıkmıştır.

İslam Geleneğinde Dilin Menşei Tartışmaları ve Bunun Dini Metinlerdeki Dile İlişkin İmaları

Dilin neliği ve menşei konusu dilciler ile birlikte İslam felsefecilerini de çok yakından meşgul etmiştir. Bu konuda örneğin filozof Farabi (ö. 339/950) bir nevi dil felsefesi olan *Kitâbu'l-Hurûf/Harfler Kitabı* adlı eserinde dilin ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında şu uzun ve son derece önemli değerlendirmeleri yapmaktadır:

Açıktır ki, avam ve halk, zaman bakımından seçkinlerden daha öncedir. Bütün insanların ilk bakışı olan ortak bilgiler, pratik sanatlardan ve bunlar içinde her bir sanata özgü bilgilerden zaman bakımından daha öncedir. Bunların tamamı, avama ait bilgilerdir. Onlar ilk olarak meydana geldiklerinde belirli bir barınak ve beldede bulunurlar. Belli bedensel biçimlere ve hilkatlere sahip olarak yaratılmışlardır. Bedenleri belirli nitelik ve mizaçlara sahiptir. Nefisleri, nicelik ve nitelik bakımından sınırlı miktarda bilgilere, tasavvurlara ve tahayyüllere sahiptir. Dolayısıyla bunlar, onlara bir başkasından daha kolay gelir. Yine nefisleri nitelik ve nicelik bakımından sınırlı miktarda ve tarzlarda etkilimimleri kabul eder. Dolayısıyla bunlar, onlara daha kolay gelir. Organları, belirli yön ve tarzlardaki hareketlerinin başka yönlerde ve başka tarzlarda-



ki hareketlerinden daha kolay olması için hazırlanmıştır...

İçinde olanı veya içinde amaçladığını başkasına bildirme ihtiyacı duyduğunda ilk önce istediği şeye delalet etmek için onu anlatmayı istediği kimseler karşısında -şayet anlatmayı istediği kimse onun işaretini görecektir durumdaysa- işareti kullanmıştır; sonra da seslenmeyi (tasvit) kullanmıştır. Seslenmelerin ilki, nidadır. Kuşkusuz maksadını anlatmak istediği kimse, nida sayesinde, anlatmayla kastedilen şeyin başkası değil de o olduğunun farkına varır. Bu, içinde olana delalette duyulurlara işaret etmekle yetindiğinde böyledir. Sonra bunun ardından muhtelif seslenmeleri kullanır ve bunların tek tek her biriyle, (daha önce) kendisine ve duyulurlarına delalet ettiklerinin tek tek her birine delalet eder. Dolayısıyla her belirli duyulur nesne için belirli bir seslenme tahsis eder ve bu seslenmeyi, başkasında kullanmaz ve böylece (seslerden) her birini, (duyulurlardan) her birinin karşısında koyar....

Açıktır ki, dil, öncelikle hareketinin kolay olduğu parçaya hareket eder. Aynı barmakta bulunan ve organlarındaki yaratılışları birbirine yakın olan kimselerin dillerinin ağız içinin parçalarına doğru hareketlerinin türleri aynıdır ve bunlar, söz konusu hareketler, başka parçalara doğru hareketlerinden onlara daha kolay gelecek şekilde yaratılmıştır. Başka bir barınak ve beldenin ahalisinin organları, onların organlarının yaratılışından farklı bir yaratılış ve mizaçta olduklarında, bunlar, dillerinin ağız içinin her bir parçasına doğru hareketi, diğer barınak ahalisinin dilinin (hareket ettiği) parçalara doğru hareketinden daha kolay olacak şekilde yaratılmışlardır. Bu takdirde bir kısmının diğerine, daha önce kendisine ve duyuluruna işaret ettiği şeyler arasında içindekini delalet etmek için alamet yaptıkları seslenmeler farklılaşır. Bu ise *milletlerin dillerinin farklılaşmasının ilk sebebidir*. Çünkü o ilk seslenmeler, ünsüz harflerdir (el-huruf el-mu'ceme) ...

İşte bu şekilde ilk önce o milletin harfleri ve o harflerden oluşan lafızları meydana gelir. *Bu, ille başta, onlardan rastgele birileri tarafından gerçekleştirilir. Onlardan biri, (başkasına hitap ettiği) esnada bir şeye delalet etmek istediğinde bir seslenmeyi veya bir lafzı kullanır. İşiten de bunu muhafaza ederek o lafzı ilk icat edene hitap ettiği esnada aynısını kullanır. Dolayısıyla ilk işiten bunu örnek alarak kullanmış olur. Böylece o ikisi, o lafız üzerinde anlaşmış ve uzlaşmış olurlar ve toplum içinde yayımlanmaya kadar başkalarına o lafızla hitap ederler. Sonra her ne zaman o toplumdan bir insanın aklına birlikte bulunduğu kimselerden birine anlatma ihtiyacı duyduğu bir şey gelse bir seslenme icat ederek arkadaşına o şeyi gösterir; arkadaşısı da o seslenmeyi ondan işitir. Her biri onu muhafaza ederler ve*



onu o şeye delalet eden seslenme yaparlar. Bu şekilde o belde ahalisinden olanlardan her biri, onların işlerini yöneten ve ihtiyaç duydukları diğer şeyler-ki onlar nezdinde bu şeylere delalet edecek seslenmeler yoktur- için seslenmeler icat eden ve *böylece o milletin dilinin vazı olan bir kimse çıkmaya kadar seslenmeler icat etmeye devam eder*. Bu kimse ilk baştan beri onların zorunlu işlerinde ihtiyaç duydukları her şey için lafızlar vaz edilinceye kadar işlerini yönetmeye devam eder...

Onlar arasında yetişenler, onların alışkanlıklarına göre onların hadlerini, bu harflerden oluşan lafızlarını ve lafızlarından oluşan sözlerini konuşarak yetiştirir. Çünkü onlar kendi alışkanlıklarını aşamazlar ve kullanmaya alıştıklarından başka bir şey konuşamazlar. Bu onların alışkanlıklarını nefisleri ve dillerinde sabitleştirir. *Öyle ki, bunlardan başkasını bilemezler*. Hatta dilleri, onlardan başka bütün lafızlardan, o lafızların onlarda yer etmiş biçimlerinin dışındaki bütün biçimlerinden ve alıştıkları söz dizimi dışındaki bütün dizimlerden yüz çevirir. Kendilerinden önce yaşayanlardan, öncekilerin de kendilerinden önce yaşayanlardan ve onların da bu lafızları kendileri için ilk vazedenlerden -vazettikleri şeyleri tamamlayarak- aldıkları şeyleri adet edinmeleri sayesinde; dillerine ve nefislerine yerleşmiş bu lafızlar, onların lafızları içinde fasih ve doğru olanlardır. *O lafızlar, o milletin dilidir. Bunlara aykırı lafızları ise yabancı ve yanlış lafızlardır*. (Farabi, 2018: 154-168)

Görüldüğü üzere Farabi dilin menşei konusunda son derece önemli bu değerlendirmelerle birlikte onun aşağıda detaylandıracağımız ekollerden dilin vahiy ürünü değil uzlaşma ile oluştuğu yaklaşımına eğilimli olduğu gözükmektedir. Ayrıca Farabi'de yukarıdaki değerlendirmelerde dilin oluşumu sırasında toplumların böylece ortak kavram ve kelimeler oluşturması ile bir nevi ortak bir dil oluşturduğu ifade edilmiş olmaktadır ki bu nokta son derece önemlidir. Zira bu şekilde dil ve toplumsal yapı-kültür arasında doğrudan bir ilişki de kurulmuş olmaktadır. Keza Farabi'nin toplum-dil ilişkisinde, bir beraberlik ya da birlikte gelişme/sofistike hale gelme olduğu fikri de bulunmaktadır ki bu da son derece önemlidir: Zira bu yaklaşım Farabi'nin sonradan bu ikiliye (dil ve toplum) ekleyeceği din ile birlikte birtakım önemli sonuçlara yol açmaktadır: Örneğin dil-toplum birlikte geliyorsa, o yapıyı dikkate alan din de bundan nasıl etkilenmektedir bunun incelenmesi gerekir. Ayrıca Farabi'nin dil-toplum ilişkisinde ortaya çıktığını ifade ettiği bu ortak dil, belirli bir topluma



özgü olduğundan ve sadece kendi iç tutarlılığına sahip olduğundan, doğru-yu/mutluluğu bulmada yeterli olmayabilecektir. O, bu açıdan mutluluğu bile dil ile ilişkili mantığa bağlamış gözükmektedir. (Farabi, 2018: 154-168) Hatta o, mantığı doğru düşünme açısından bir anlamda *aklm gramerine/nahv'e* benzetmektedir: Çünkü kelimeler ve dil nahv'e göre ne anlam ifade ediyorsa, mantık da akla göre öyle bir şeydir. (Farabi, 2017: 168)

Geleneğimizde dilin menşei hususu birtakım nüanslarla birlikte kabaca biri ilahi kökenli oluşu (İbn Fâris, 1997: 13 vd.), diğeri ise onun insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkmış olduğu gibi iki temel eğilime sahne olmuştur. (es-Suyûtî,1986: 1/8 vd.) Birinci yaklaşımla ilgili en eski kaynak muhtemelen Taberî (ö. 310) tefsirinde Allah'ın (cc) Adem'e tüm isimlerin öğretmesi ile ilgili ayetin yorumunda geçmektedir. (et-Taberî, 1994: 1/165 vd.) İmam Mâturîdî (ö.333) buradaki 'öğretti'nin 'ilham etti' şeklinde de anlaşılabilceğini söylemektedir. (el-Mâturîdî, 2004: 1/35) İmam Gazâlî (ö. 505) de aynı şekilde bu ayetin, dilin tamamen vahyi kökenli oluşunun vukûuna delalet etmediğini söylemekte ve başka ihtimalleri de saymaktadır. (el-Gazâlî, 1993: 3/9-10)

Fahrüddin er-Râzî (ö. 606) dilin menşei noktasında dört yaklaşım saymaktadır:

1. Abbâd b. Süleymân'ın yaklaşımı
2. Tevkîfi/Vahiy kökenli oluşu yaklaşımı: Eş'arî ve İbn Fûrek
3. Dilin İstilâh ve uzlaşma ile oluştuğu yaklaşımı: Ebu Hâşim el-Cübbâ'î ve takipçileri
4. Dilin bir kısmı tevkîfi, bir kısmı ise istilâhîdir yaklaşımı. (er-Râzî, 1992: 1/181 vd.)

er-Râzî, isimler/lafızlar ile anlamları/delaletleri arasında doğal (*zâtî*) bir ilişki olduğunu savunan Abbâd b. Süleymân'ın yaklaşımını reddederek şayet lafızların anlamları bu şekilde olsaydı, onlar toplumların ve çevrelerin farklılığıyla değişmezlerdi demektedir. (er-Râzî, 1992: 1/183)

er-Râzî, bu arada daha çok kelâmî bir bağlamda ele alınan isim-müsemmâ ilişkisi noktasında Abbâd b. Süleymân'ın (ö. 250), isimler/lafızlar ile anlamları/delaletleri arasında özsel (*zâtî*) bir ilişki olduğunu savunduğu, hatta ona göre eğer isim ile müsemmâ arasında bir şekilde bir münasebet olmamış olsaydı, belirli bir ismi belirli bir müsemmâ ile tahsis



etmenin muhal olacağını ileri sürdüğünü aktarmaktadır. (er-Râzî, 1992: 1/183) Bu bağlamda Endülüslü dil bilgini Batalyevsî (ö. 521) ise farklı bir yaklaşım sergileyerek bunun duruma göre değiştiğini, fakat yine de *sözde genel olarak meşhur olanın ismin müsemme olmaması durumu olduğunu* ifade etmekte ve buna ilişkin olarak ayetler ve hadislerden örnekler vermektedir. (el-Batalyevsî, 1972: 331-332) Erbabının da malumu olduğu üzere bu konuyla ilgili hususlar ilgili literatürde genişçe ele alınmıştır.

Daha sonra Eş'arî kelamcısı ve Şâfi'î fakih Ebu İshâk İsferyânî (ö. 418) gibi bazı alimler bu şekilde iki farklı ana kutba ayrılan görüşlerin peşinden, vahiy ile uzlaşma arasında orta bir yol tutmuşlardır. Nitekim İsferyânî, 'dil insanların birbirleriyle iletişim kurmasını sağlayacak kadarı tevkifidir, yani Allah tarafından öğretilmiştir, sonrasını ise insanlar geliştirmiştir; yoksa baştan uzlaşma olsaydı bu önceki bir uzlaşmayı gerektirirdi ve bu da teselsül olurdu ki bu olanaksızdır' demiştir. (el-Âmidî, 1402: 1/74-75)

Bu şekilde ortaya çıkan uzlaştırma çabasının dışında bir de her grubun benzer sağlam delillere sahip olduğunu belirtip bu konuda *tevakkuf* eden diğer bir yaklaşım daha ortaya çıkmıştır ki bu konuda en belirgin örnek Ebu Bekir el-Bakillânî'dir (ö. 403). O, bu görüşlerden *her birini mümkün görmekte ve hiçbirini vuku bulma açısından ihtimal dışı görmemektedir*. (el-Bakillânî, 1998: 1/320 vd.) Bu şekilde dilin kökeni konusunda tevakkuf edenlerden diğer bir alim de İmam Gazâlî'dir (ö. 505). O da her üç yaklaşımın caiz olduğunu söyleyerek bunu açıklamalarıyla detaylandırmaktadır. (el-Gazâlî, 1993: 3/7 vd.)

Öte yandan ilk dönem dil alimlerimizden ve Basra ekolünden İbn Cinnî (ö.392/1002) dili her toplumun arzularını ifade ettiği bir vasıta olarak tanımladıktan (İbn Cinnî, 1957: 1/33) sonra dilin menşesine yönelik bu tartışmalarda, dilin insanların ürünü olduğunu savunanların fikirlerini ortaya koyarken, insanların bu şekilde kimi zaman işaret ve ima ederek de aralarında ürettikleri bu dili, sonradan Allah'ın (cc), '*sizim şöyle şöyle ifade ettikleriniz varya, onu şu şekilde ifade edin, keza şöyle şöyle adlandırdıklarınız/isimlendirdikleriniz varya onları da şöyle şöyle adlandırın/isimlendirin*' şeklinde kullanmış olabileceği yaklaşımını da dile getirmektedir (İbn Cinnî, 1957: 1/45) ki, bizce bu husus oldukça önemli gözükmektedir. Nitekim Fahrüddin er-Râzî de dilin kısmen ilahi, kısmen insani kaynaklı oluşunu



savunanlarda iki ihtimali dile getirmekte ve bunlardan birincisine göre dilin başlangıcı ilahi olup insanlar devamını getirmişlerdir, diğerine göre ise *dilin başlangıcının kaynağı insanlardır ve Allah (cc) bu yapıyı (ilahi lisanda) devam ettirmiştir.* (er-Râzî, 1992: 1/182) Birinci seçenek pekala mümkün olduğu gibi *ikinci seçenekte de ilahi olanın insanın ürettiği dili 'ifade kalıbı' olarak kullanmasının söz konusu edilebileceği düşünülebilir.* Burada dilin tevkifi olduğunu savunanların delil sadedinde 'Bunlar sizin *adlandırılmalarımızdan* başka bir şey değildir' ayetini (Necm/23) dile getirmeleri (es-Suyûtî, 1986: 1/17) de bizce adlandırmanın kategorik olarak reddi değil, bilakis o örnek sadedinde bir kötü görmedir, aksi takdirde insan sürekli olarak ad vermektedir ve adlandırma insanın temel özelliğidir. (Farabi, 2018: 46)

Dilin menşei ve bununla ilgili konular, dini geleneğimizde salt düşünsel ve pür lengüistik bir konu olmayıp dini metinlere yönelik algıya da yansımaları olduğu için, dilciler tarafından olduğu kadar yukarıda geçtiği gibi hem felsefeciler hem de fıkıhçılar ve kelamcılar tarafından da ele alınmıştır. (Abdulcabbâr, 1960: 7/4, 101) Dilin insan tarafından üretildiği ya da ilahi kökenli olduğu kabul edildiğinde doğal olarak bunun birtakım teolojik sonuçları ortaya çıkmaktadır ki bunlar geleneğimizde bir çok bağlamda tartışılmıştır. (İbn Fâris, 1997: 33) Nitekim dilin menşei vahiyy ürünü olarak kabul edenlerde ana kaynak Allah Teala (cc) olduğu için doğal olarak lafız-anlam ilişkisi, diğerlerine göre çok daha fazla netliğe eğilimli olmakta, bir anlamda dil, bir anlamda hakikatin resmi olmakta, çift anlamlılık, mecaz vs. yapılarla karşı ya tümüyle kapalı ya da onlara karşı çok ihtiyatlı olmaktadır. Öte yandan dilin kaynağını insanlarda gören yaklaşımda ise dil-gerçeklik ilişkisi farklılaşmakta ve *dil, hakikatin resmi olmaktan ziyade hakikate yönelik bir algı oluvermekte* ve bundan dolayı da bu yaklaşım, anlam konusunda değişiklik ve alternatiflere daha açık gözükmektedir. Muhtemelen bu yüzden dilin vahyî karakterini savunan bazı ulema bununla, dilin beşeriliği kabulünden hareketle yapılabilecek 'kontrolsüz' yorumların önünü kesmek istemiş olsa gerektir. Örneğin dili ilahi kaynaklı gören İbn Teymiyye gibi kimi alimlerin amacı, aslında dilin tevkifiliğini aşırı noktalarına kadar götürmek -yani teorik mülâhazalar peşinde koşmak - değil, dilin insani kökenini savunanların temel dini metinleri, metaforik vb. yöntemlerle yorumlayarak mevcut kabulleri riske etmelerini engellemektir. Hatta karşılıklı tartışmalar içerisinde İbn Tey-



miye söz arasında manidar şekilde karşıt tezi savunanların ‘*Arapça’nın Allah’ın dili olmasını reddettiklerini*’ söylemektedir. (İbn Teymiyye, 1986: 1/314)

Aslında dil tartışmalarında Müslüman dildiler, ibdâl, iştikâk (kebir ve sağır), müşterek vb. bahisleri ele alırken bir bakıma ‘dilini gelişimi’ hususunu da ele almış olmaktadır; fakat bunu yaparken muhtemelen *dilin gelişimi olgusunun, dilin vahiy kökenli olması kabulü açısından yarattığı sıkıntılara pek dikkat etmemiş gözükmektedirler*. Zira her dil bilgini dildeki hem insani müdahaleyi hem de türeme-türetme vs. gibi gelişmeleri pekala bilmektedir. Keza dilin vahiy ürünü olduğunu savunanlar da dilin gelişen bir husus olduğunu pekala biliyorlardı. Fakat alimlerimiz gelişen-değişen bir yapı olan dil ile ilahî-değişmez hitap arasındaki ilişkiyi pek kurcalamamışlar, bu mevzu, bu tür konularda dilin imkanları ya da yetersizliği konusu çerçevesinde fazla irdelenmemiştir. Farabi açıkça ‘*adlandırma*, lafızlarla gerçekleşmiş ve bir sanat olarak meydana gelinceye kadar *zamanın geçmesiyle ıslah edilmiş olduğundan*, lafızlar içinde, türemişler ile türemiş olmayanlar vardır’ demektedir (Farabi, 2018: 46) ki bu, dile ilişkin açık bir gelişme ifadesidir ve Farabi’nin bu noktadaki tavrı son derece net gözükmektedir.

Bir Bakış Açısı Olarak Dil

Klasik Alman düşünürlerinden ve dil felsefesi noktasında müstesna bir yeri olan Wilhelm von Humboldt, dilin oluşumunu birey ile toplum arasında bağlantılı olarak ele alır ve dilin bireylerin olduğu kadar milletlerin yaratıları olduğunu söyler. Bu açıdan dil ona göre, milletlere oranla bir dünya görüşü olarak görülebilir. (Humboldt, 2011: 132-133; Humdoldt, 1988: 24) Bu noktaya birçok dil bilgini değinmiş olduğu gibi (Underhill, 2009: 14) Ernst Cassirer de dilin menşei bağlamında buna değinerek ‘adlandırma/ad koyma’ işleminin zihinsel ön aşamasını oluşturan ‘*farkına varma/seçme*’ yönü üzerinde durarak dilin menşei probleminde ilim adamlarının bu ‘farkına varma’ fiilinin kesinlikle insan ruhunun bir yeteneği ve doğal bir kudreti olduğunu kabul etmek gerektiğini söylediklerini aktarmakta, Wilhelm von Humboldt’un ‘tüm dil ve kelime oluşumlarının temelinde yatan bu ‘farkına varma/seçme’ formunda *çok özel bir anlama ve kavrama biçiminin* olduğunu, yani burada *çok özel bir zihnin yapısının dile geldiği*’ değerlendirmesini aktarmaktadır: *Bu yüzden dillerin farklılığı, seslerin ve*



işaretlerin farklılığı değil, adeta bir anlamda dünya görüşlerinin farklılığıdır. (Cassirer, 2011: 96) Bu durumda dilin hiçbir zaman bir nesneyi veya algılanan şeyleri öyle rastgele işaret etmediği görülür. Çünkü burada dil, bir yönüyle zihinsel nitelikli herhangi bir dünya görüşünün ürettiklerini taşıyan bir ortam/vasat konumundadır. (Cassirer, 2011: 94-96) Dolayısıyla bu tarz yaklaşımda dil, sadece iletişime yarayan bir şey değil, bilakis bireyin çevresini ve doğayı kültürel olarak belirlenen form ve kategorilerle analiz ettiği devasa bir modeldir/sistemdir ve bu açıdan da her biri diğerinden farklıdır. Bu yüzden Cassirer'in dilin oluşumundaki temel kalkış noktası olarak tespit ettiği 'fark etme' ve 'ayırt edici vasfa dikkat etme' dediği husus, her toplumda farklı farklı işler. Hatta kimisinde bazen bir tür altında olanlar tek bir ad ile değil, o kültüre göre ayırt edici olan her niteliği ile ayrı ayrı adlandırılır. Cassirer örneğin Araplarda devenin binlerce isminin olmasını bu bağlamda değerlendirir. (Cassirer, 1980: 290) Bu noktada aslında bizim geleneğimizde benzer yaklaşımlar görülmektedir. Örneğin Basra dil ekolüne mensup dilci Ebu Saîd es-Sirâfî (ö. 368), doğruyu yanlıştan ayırt etmenin ancak, evrensel ilkeler içermesi iddiasıyla (Yunan) mantığı ile olabileceğinin savunan Mettâ b. Yunus'a karşı nahvi savunurken adeta yukarıdakine benzer değerlendirmeler yapmakta ve dili bir nevi (toplumsal) mantık olarak ele almaktadır: 'Eğer bu mantığı Yunanlı birisi o toplumun diline, kavramlarına ve kendi aralarında iletişim kurdukları niteliklere göre ortaya koymuş ise, bir Türkün, Acemin, Hintlinin ya da Arabın onu dikkate alıp kendi lehlerine ya da aleyhlerine bir yargı kaynağı olarak kabul etmeleri neden gereksin ki?' (et-Tevhidî, 2011: 1/91) O, bu tartışmanın başka bir yerinde de şunu söyler: 'Nahiv de mantıktır, fakat o, Arapça'dan çıkmış bir mantıktır. Mantık da nahivdir, oysa o ancak dil ile anlaşılabilir.' (et-Tevhidî, 2011: 1/93) Dolayısıyla tüm bu değerlendirmelerde bahsedilen dil, kendi iç tutarlılığına sahip bir tür mantalite olarak ortaya çıkmaktadır. Muhtemelen bundan dolayıdır ki geleneğimizde dini metinlerin incelemelerinde de sık sık 'bu konuda Araplarda şöyle şöyle bir algı vardır' (el-Câhız, 1998: 1/10) gibi değerlendirmeler yapılmaktadır. Bunlar değişik toplumların değişik algılar dolayısıyla benzer nesnelere farklı adlar ve anlamlar vermelerine neden olmuştur ki bu da değişik toplumların birbirini anlamalarındaki temel engeli oluşturmaktadır. Bu hususun dini metinler açısından da söz konusu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla



onları anlarken salt kelime ve cümle olarak onlar üzerinde durmak değil, onların Arap dili ve dolayısıyla mantalitesi üzerinden nasıl bir algının parçası olduğu gibi daha geniş bir perspektiften de ele alınması ve değerlendirilmesi önemli ve değerli bir çaba olacaktır.

Dil-Din Dili (Dini Metinlerde Kullanılan Dil) İlişkisi

Dilin, yukarıdaki yaklaşımlardan hareketle kültür ile koşullu, üretilen ve zamanla gelişen ve değişen (İbn Cinnî, 1957: 1/347 vd.) bir husus olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bu bağlamda dil ile din dili ya da dini metinlerde kullanılan dil arasındaki ilişkisinin irdelenmesinin manidar hususları ortaya çıkarmaya teşne olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim Farabi'nin aşağıdaki görüşlerinden hareketle ihtiyatla da olsa dil ile dinde kullanılan dilin, tarih içerisinde adeta iç içe olduğu şeklinde bir sonuç da çıkarılabilir. Nitekim o 'Pratik sanatlar ve zikrettiğimiz diğer halk sanatları tamamlanmışta bundan sonra nefisler, yerde, yerin üzerinde ve etrafındaki duyulur şeylerin sebeplerini bilmeye; gökte duyumsanan ve ortaya çıkan diğer şeylere ve pratik sanatların aynalar, renkler ve başka şeylerde çıkarıldığı şekiller, sayılar, görünümler gibi çoğu şeyleri bilmeye arzu duyar. Bu nedenle bu şeylerin illetlerini araştıran kimseler yetişir' demekte ve devamında da bu gelişmeyi en son dilin felsefeyle temasına getirmektedir. (Farabi, 2018: 180-182) Farabi dinde kullanılan dil ile çevredeki beşeri dil arasındaki ilişki noktasında konumuzla doğrudan alakalı şu önemli değerlendirmeleri yapmaktadır:

Dini vazeden, bu yasalara isim vermek istediğinde, ya bu yasalar için onlar tarafından daha önce bilinmeyen isimler icat eder, ya da *onlar nezdinde isimleri bulunan şeyler arasında, vazettiği yasalara en çok benzeyenlerin isimlerini bunlara nakleder*. Şayet o milletin bu yasalardan önce başka bir dini olursa, *belki bu ilk dinin yasalarının isimlerini* -kendi dininin yasalarından benzerlerine taşıyarak kullanır. Şayet onun dini veya dininin bir kısmı, başka bir millettten nakledilmişse, yasaları nakledilen dinin isimleri, bu dinin yasalarına delalet etmek üzere kullanılabilir. *Ama bu, onlar tarafından telaffuzu kolay olsun diye, harfleri ve yapılarının kendi milletinin harfleri ve yapısı haline gelecek şekilde o lafızları değiştirdikten sonra olur*. (Farabi, 2018: 192-193)

Kanaatimizce Farabi'nin bu yaklaşımları son derece önemlidir, zira buna göre din, yeni kavram ve isimler getirebileceği gibi, mevcut dil ve



kültürün imkanlarını da kullanabilir. Keza Aliya İzzet Begoviç'in ifadesiyle (ilahi) bir din her ne kadar kökeni itibariyle vahiy ürünü olsa da 'yaşama girdiği (aslında vahyedildiği -sö) ve dil ile ifade edildiği andan itibaren bir anlamda insanın maddi tarafından da bir şeyler olarak naturalize olmaktadır. (Izetbegoviç, 1993: 253)

Burada Dil-Din Dili ilişkisi noktası üzerinde biraz daha durulmasının uygun olacaktır. Bu noktada daha önceden birtakım değerlendirmelerini aktardığımız Ernst Cassirer'in genel olarak dil ile mitos-din ilişkisine ilişkin görüşlerini konumuz ile doğrudan ilişkisi ve birtakım kullanışlı tespit ve çıkarımları dolayısıyla kısaca ele almanın yerinde olacağını düşünmekteyiz.

Öncelikle Cassirer'e göre dil ile mitos-din, başlangıç itibariyle birbirleriyle bağlantılıdır. (Cassirer, 2018: 15) Dolayısıyla din dilinin anlaşılması noktasında bir bakıma insanın ürettiği husus olan mitosun dili ve mantığını da irdelemek faydalı olabilecektir.

Öncelikle Cassirer'e göre mitik tasavvurda somut ve duyusala eğilim dolayısıyla bakış, çevreyle pratik deneyime takılır kalır, zihinde entelektüel bir bütünlük arayışı adeta onun düşmanıdır. (Cassirer, 2018: 42) Cassirer, bu bakımdan dil ile çevre ve anlam arasında çok derin bir bağ kurmaktadır:

Dildeki anlam değişimleri de, bu bağlamda ona göre değişen yaşam koşulları, kültürün gelişmesindeki değişimler, insanları çevreleriyle yeni bir ilişkiye taşıdıysa, dile içkin olan bu kavramlar da 'özgün' anlamlarını artık muhafaza edemezler ve anlamlarda bir kayma ortaya çıkar. (Cassirer, 2018: 48)

Ayrıca Cassirer'e göre bu tasavvurda, bir bakış açısı genişletilmesinden ziyade, bir noktaya odaklanma ve orada yoğunlaşma söz konusudur. Bu noktada o, metafor/mecazı ele alarak klasik kıyas mantığında kavramları bir araya getirme, sınıflandırma vs. şeklindeki kavrayışa karşıt olarak, kökensel dilde ve mitte, bakışta bir yoğunlaşmanın/odaklanmanın söz konusu olduğunu söylemektedir: Şöyle ki klasik kıyas mantığında iki şey karşılaştırılırken, bu karşılaştırma sonrasında her ikisi yine de kendi öz niteliğini taşımaya devam eder, oysa mitsel düşüncede böyle bir yaklaşım söz konusu olmayıp *bütünün her parçası, bütünün kendisi gibidir, parça bütününe yerine geçer*. O, buna örnek olarak hala devam eden dini bir uygulama-



ma olan 'yağmur yağdırma' törenlerinde kullanılan suyun, yağmurun yerine geçmesini örnek vermektedir. (Cassirer, 2018: 108) Hatta o, dildeki mecaz kavramını ve bunun dilin temel/özsel bir unsuru olduğu varsayımını irdelemekte ve bu şekilde aslında aynı adı taşıyan şeylerin, mutlak olarak benzer gözüktüklerini söylemektedir. Burada yine parça bütününe yerine geçmekte aslında bizzat bütün haline gelmektedir. Bu bağlamda Müslüman dilcilerin zaman zaman belirttiği gibi Araplarda da bazen buna benzer kullanımlar görülmektedir: Mesela onlar yağmur için, (muhtemelen gökten gelmesi ya da göğün bir parçası olması dolayısıyla) sema/gökyüzü tabirini kullanmaktadırlar. (Batalyevsi, 1978: 64) Aynı şekilde İbn Battâl da Arapların rüku ve secdeyi, namaz olarak isimlendirdiklerini, yani parçayı bütününe ismiyle adlandırdıklarını söylemektedir. (İbn Battâl, 2003: 1/69) Bunun örnekleri çoğaltılabilir.

Cassirer dilin menşei bölümünde de ifade ettiğimiz gibi ilk zamanlarda/mitik tasavvurda dünyada, sözcük ile onun gösterdiği şey arasında bir özdeşlik olduğunu söylemektedir: 'Bu bakımdan da 'ad'ın o tasavvurda çok özel bir önemi vardır: Ad, eşya ve kişiyle iç içe girmiştir.' (Cassirer, 2018: 61) O, bütün isim ve kelime ritüellerinin, bu kabule, yani isimler ile şeyler dünyasının kendi içinde kesintisiz bir etkileşim ilişkisine sahip olduğu kabulüne dayandığını söylemektedir. (Cassirer, 2015: 78) Nitekim hala devam ettirilen bir uygulama olan çocuğa atalarının adının verilmesi uygulaması, kökeni itibariyle mitsel tasavvurdaki, atanın bu şekilde çocukta tekrar dirilmesi inancı ile alakalı bir husustur. (Cassirer, 2018: 62) O, bu yapıda adın, taşıyıcısının vekili gibi bir işlev gördüğünü söyler: Bu bakımdan bir Ad'ın söylenmesi, aslında ad sahibini varlığa çağırma, nitekim dinlerdeki 'Tanrı adına' yerine 'Tanrının adı adına' ifadeleri de bunun yansımalarıdır Cassirer'e göre. Nitekim İncil'deki '*Nerede benim adım anılırsa ben gerçekten oradayım' ifadesi, ona göre, sonraki tevilcilerin mecaz yorumuyla alakası olmayacak şekilde bu sözün ilk ve doğrudan muhataplarında tamamen somut bir anlama sahiptir.*' (Cassirer, 2018: 65) Bu örneğe, geleneğimizdeki benzeri çerçevesinde biraz ileride değinilecektir.

Cassirer dil-din dili ilişkisi noktasında Tanrı'ya ilişkin olarak zamanla ortaya çıkan Varlık/vücûd ve Ego/Nefs gibi kavramların da, haklı olarak *dilin görece geç bir gelişmesine ait gibi gözüktüğünü* ifade etmektedir. (Cassirer, 2018: 88)



Dil-Din Dili İlişkisi Çerçevesinde Dini Metinlerdeki Birtakım Hususların Anlaşılmasına Yönelik Mülahazalar

Bu değerlendirmelerden sonra denilebilir ki, konunun bizi burada daha çok ilgilendiren tarafı, tarih içerisinde bu tarz mantalite ve bakışla insanların ürettiği ifade kalıplarının, her yeni dini söylem açısından adeta hazır bir vokabüleri ve kültür hazinesi durumunda olmasıdır. İlk dönemlerdeki insanların, evren, insan, tanrı vs. algılarına ilişkin bu yapıların, sonraki dönemlerdeki dini yapılarda da belirli oranlarda da olsa kullanılmış olabileceği söylenebilir. (Farabi, 2018: 192-193; Müller, 2008: 150) Muhtemelen bu yüzdendir ki Roger Garaudy'nin de dediği gibi Ugarit'in El'i gibi Eski Ahit'in tanrısı da tahtta oturmaktadır. (Garaudy, 2016: 56) Bu, bazen dini metinlerin bizzat kendisinde olmasa da o dinin mensuplarının algılarında da bile ortaya çıkmaktadır. Örneğin Roger Arnaldez bu konuyla alakalı olarak bizim geleneğimizden İbn Sina gibi filozofların, gökyüzündeki kürelerin intellektlerinden söz etmelerinin (İbn Sina, 1989: 128-129), aslında eski inanışların kimi öğelerinin yeni bir inanışın gerekle-riyle basitçe bağdaştırılması olduğunu söylemektedir. (Arnaldez, 1991: 9)

Bu husus İslam geleneğinde örneğin ilk dönemlerde ortaya çıkan kimi kelâmî tartışmaların anlaşılması bakımından da birtakım önemli çağrışımlara/imalara sahip gözükmektedir. Zira aslında bizce mevcut *dilin imkânları* ve bu tarz bir ortak Din Dili/kullanımlar/ifade kalıpları çerçevesinde ifadeye aktarılan kimi hususlar, ilerleyen zaman içerisinde birtakım tartışmalara neden olmuştur. Tarih boyunca bu tarz konularda ortaya çıkan tartışmalara göz attığımızda Selefî ulema, metinlerdeki zahiri lafzı temel alıp mecaz ve tevilden kaçınmıştır. Muhtemelen sonraki dönemler açısından bir sorun olan hususlar, aynı bilgi ve dolayısıyla bakış açısına sahip olmayan önceki devirler açısından bir sorun teşkil etmemiş gözükmektedir. Oysa bunlar sonradan 'sorun teşkil etmiş' ve yorumlanmak zorunda kalınmıştır. Dolayısıyla buradaki sorunu pür imanî noktadan ele almaktan ziyade, kullanılan 'dilin imkânları' ve 'muhatapların farklılığı' çerçevesinde ele almak, daha sağlıklı gözükmekte ve tartışmaları kısır döngüden kurtarma potansiyelini taşımaktadır. Böylece dini metinlerdeki bu yapılara ilişkin farklı anlamaların aslında çoğu kez muhatapların/algı sahiplerinin farklı algılarından beslendiği de söylenebilir.



Düşünce geleneğimizde dini metinlerde kullanılan dil ile insanın kullandığı dil arasındaki ilişkiler noktasındaki değerlendirmelere baktığımızda görmekteyiz ki mesela İmam Tirmizî (ö. 279/892) dini metinlerden rivayetlerde kullanılan mesellerle ilgili eserinde, Allah'ın (cc) anlaşılmayan bazı şeyleri insanlara anlatmak üzere, *Kendisinden değil de insanların bilgilerinden/bildiklerinden hareketle örnekler verdiğini* söylemektedir. (et-Tirmizî, 1987: 14)

Keza filozof İbn Sina (ö. 428) kitlelerin büyük oranda somut ve duyuşsal olana eğilimli olduklarını ve dinlerin de bu yüzden cumhurun anlayacağı şekilde ve onlar için temsil ve teşbih yolu bir ifade tarzı kullandığını söylemektedir. (İbn Sina, 1949: 49-50)

Öte yandan meşhur dinler tarihçisi, tıppçı, matematikçi, coğrafyacı ve felsefeci el-Birûnî (ö. 453/1061) de Hint dinine ilişkin eserinde 'kitleler' ile dinin kullandığı dil arasında bir anlamda paralellik kurmaktadır. Nitekim o, Hindistan ile ilgili eserinde paganizminin/putperestliğin kökeni hususunu, dine ilişkin algının muhatap kişilere göre değişmesi çerçevesinde değerlendirerek tüm zaman ve mekanlarda, yani dünyanın her yerinde ve tüm zamanlarda *kitlelerin duyuşsal/somut olana eğilimli olduklarını* ve ancak nitelikli bilginlerin anlayabileceği *akli şeylerden ise kaçındıklarını* söylemektedir. Hatta kitlelere Peygamberimizin resmi gösterilse, onların o resmi öpüp gözyaşlarına boğulacaklarını, zira bu şekilde *Peygamberimizi gerçekten gördüklerini düşündüklerini* söylemektedir. O, insanların bu şekilde sevdikleri kişilerin resim ve heykellerini yaptıklarını ve paganizmin/putperestliğin de bu şekilde ortaya çıkıp devam ettiğini söylemektedir. el-Birûnî bu şekilde ortaya çıkan paganizmin hem Nuh Tufanı öncesinde hem de Tufan sonrasında mevcut olduğunu, hatta *Peygamberler gönderilmeden önce insanların tamamının bu şekilde pagan olduğunun söylendiğini aktarmaktadır*. (el-Birûnî, 1887: 53-54) Öncelikle bu değerlendirmelerle el-Birûnî insanlık tarihinin başlangıcını Peygamberlerin gelişi ile başlatmamış gibi gözükmektedir. Ayrıca kitlelerin somut algıya eğilimi şeklindeki son derece önemli tespiti, dini hitabın muhatabı olarak kitlelerin bu eğiliminin, o hitapta gözetilmiş olabileceğini de akla getirmektedir. Ayrıca dine ilişkin algının muhataplara göre değiştiği şeklindeki tespiti de aynı hususla bağlantılı diğer bir önemli boyuttur.

Bu konuya ilişkin geleneğimizden örneklere baktığımızda mesela



Peygamberimizin isrâ ya da miraç deneyimi, farklı muhatapların farklı algıları dolayısıyla ‘kitleler’ açısından farklı, ilim adamları nezdinde ise tamamen farklı anlamlar taşıyabilmiştir: Aynı anlatı/metin, kitleler tarafından manevi bir deneyimden ziyade bizzat ve somut olarak yaşanan bir yolculuk olarak anlaşılmış iken, kimi alimler açısından ise o düpedüz bireysel bir tecrübe olarak anlaşılmıştır. Fazlurrahman’ın da bu bağlamda ifade ettiği gibi muhtemelen din sadece ‘rûhânileştirilmiş’ şekilde yaşayamaz, onu somutlaştırmak ta gerekir. (Fazlur Rahman, 2000: 57)

Böylece ‘dini metinlerde kullanılan dil/din dili’ kısmen de olsa bir izah çerçevesi kazanmış olmaktadır: Buna göre muhtemel nedenler noktasında iki tanesi zikre değer gözükmektedir:

1. Öncelikli husus, muhatap kitlelerin zihinsel durumudur; nitekim kitleler genel olarak somut olana eğilimlidir ve soyut ifadelerin onlar tarafından anlaşılması çok zordur. Buna İbn Sina ve Farabi’nin genel olarak dinde kullanılan üslubun ve ifade tarzının tamamen kitleler ile ilgili ve onlar için olduğu yaklaşımını da ekleyebiliriz. (İbn Sina, 1949: 18 vd.; Farabi, 1964: 99-101) Kabul edileceği gibi bu yaklaşımın çok ciddi imaları vardır. (İbn Teymiyye, 1986, 2/109; Fazlur Rahman, 2017: 88)

2. Bu noktada oldukça önemli diğer bir yaklaşım olarak Farabi’den (ö.339) daha önce aktardığımız şekilde (Farabi, 2018: 192-193), herhangi bir din ortaya çıktığında çevresinde var olan kültürel dil ve vokabüleri hususu da dile getirilebilir ki, bu durumda çevrede var olan kavramlar ve ifade kalıpları bu şekilde yeni dinde kimi zaman revize edilerek ve adapte edilerek de olsa kullanılabilir. Bu izah tarzı, daha önce aktardığımız üzere İbn Cinnî’de geçen ve insanların aralarında ürettikleri dili, sonradan Allah’ın (cc), *‘sizin şöyle şöyle ifade ettikleriniz varya, onu şu şekilde ifade edin, keza şöyle şöyle adlandırdıklarınız/isimlendirdikleriniz varya onları da şöyle şöyle adlandırın/isimlendirin’* şeklinde kullanabileceği tespitiyle de (İbn Cinnî, 1957: 1/45) uyum içindedir. Keza bu hususun, dillerin menşei konusunda dile getirilen ve İmam Suyûtî’nin, dilin önce insanlar tarafından icat edilmesi ve sonra Allah (cc) tarafından devam ettirilmesi şeklinde zikrettiği yaklaşımla da uyum içinde olduğu söylenebilir. Örneğin o, Kur’an’daki *‘istebrak’* kelimesi özelinde, bu kelimenin Fars kökenli olduğunu ve Araplarda bunun yerine geçecek bir kelime olmadığını, çünkü Arapların ipekli kumaşı onlardan öğrendiğini ve onların bunu daha önceden tanımadıkla-



rını söylemektedir. (es-Suyûtî, trhsz: 64) Keza buna ek olarak el-Birûnî'nin yukarıdaki alıntıda dile getirdiği şekilde insanların Peygamberler gönderilmeden önce genel olarak pagan oldukları değerlendirmesi de bu yaklaşımı desteklemektedir. Bu şekilde üretilen şeyler, en azından *form olarak* yeni dinde de kullanılmış olabilir. Nitekim Farabi, dinlerin beşeri dil ile bağı noktasındaki değerlendirmelerine göre din, yeni kavram ve isimler getirebileceği gibi, mevcut dil ve kültürün imkanlarını da kullanabilir. Ritüeller ve uygulamalar bağlamında İslam geleneği örneğin gusül, namaz, hac, kurban vb. birçok uygulamayı, formlarını ve içeriğini revize ederek de olsa kullanmıştır denilebilir. (eş-Şehristânî, 1993: 2/594 vd.)

Dini metinlerde, çevrede var olan vokabüleri ve kültürel dilin kullanıldığı yaklaşımın kabulü ya da reddi, kanaatimizce bir taraftan Arapça'daki yabancı kelimeler konusuyla diğer taraftan da dini metinlerden özellikle Kur'an'da Arapça dışı yabancı kelimeler olup olmadığıyla da belirli oranda ilişkili gözükmektedir. Birinci hususla ilgili olarak Sibeveyhi (ö. 180) meşhur kitabında, Arap dilindeki Arapçalaştırılan kelimeler konusuna uzunca yer vermekte ve buna ilişkin birçok örnek göstermektedir. (Sibeveyh, 1982: 4/303 vd.) Öte yandan Kur'an'da yabancı kelimeler konusunda ise çoğu alimimiz, dinin ortaya koyduklarının, muhatap kitle olan Arapların dili Arapça dışına çıkmadığını ve kavramların da bu dille sınırlı olduğunu dile getirmişlerdir. Örneğin Ebu Ubeyde (ö. 209) Kur'an'da yabancı kelimeler olduğunu söyleyenlerin çok büyük konuştuklarını söylemektedir. (Ebu Ubeyde, 1954: 1/17) İmam Eş'arî (ö. 324) de benzer çizgide şunları söylemektedir: 'Allah (cc) Araplara onların dilleri ve kendi aralarında birbirleriyle iletişim kurdukları şey ile hitap etmiştir. Şeriat, bu dilde var olan hiçbir şeyi değiştirmedeği gibi onda olmayan yeni bir isim/kavram da ihdas etmemiştir. Zira o, bu dilin sahiplerine hitap etmek için gelmiştir.' (İbn Fûrek, 1987: 149) Buna mukabil örneğin Arap dil alimi el-Cevâlîkî (ö. 540), Mücâhid, İkrime ve İbn Abbas'tan Kur'an'da birtakım yabancı kökenli kelimelerin olduğunu aktarıldığını ifade ederek buna karşı çıkan Ebu Ubeyde (ö. 209) için, onlar bundan daha alimdirler demekte ve eserinde bu tarz yabancı kelimeleri örneklerle ele almaktadır. (el-Cevâlîkî, 1867: 4) Keza İmam Suyûtî de (ö. 911) bu konuyu genişçe ele alarak bu konuda alimlerin farklı farklı düşündüklerini ifade etmekte ve kendi görüşü olan Kur'an'da her dilden yabancı kelime bulunmasını,



Kur'an'ın her konuda bilgi içermesi ve her şeyi ihata etmesi gerekliliğiyle (es-Suyûtî, 2008: 288-289) ve her ne kadar Peygamberimiz kendi kavminin diliyle gönderilse de gönderilen kitabın her kavmin dilinden kelimeler içermesi gerektiğiyle temellendirmektedir. (es-Suyûtî, trhsz: 62) Bilindiği gibi kendisi, bu tarz yabancı kelimeleri, müstakil bir eserinde genişçe ele almaktadır. (es-Suyûtî, 1348: 3 vd.) Dolayısıyla ilk yaklaşım sahipleri dini metinlerin kelime ve kavramsal çerçevesini, Arap dili ile çerçevlendirmiş gözükmektedir, ikincisinde bu konuda daha rahat bir eğilim sezilmektedir. Dini metinlerde kullanılan dil konusunda, bu tarz yaklaşımlara ek olarak konuyla ilgili oldukça önemli bir bahis teşkil eden dini metinlerdeki *'ifade üslupları'*nın da burada zikredilmesi yerinde olacaktır:

Bu konuyu örneklendirme noktasında Prof. Dr. Mehmet Said Hatiboğlu'nun Kur'an dışı vahiy konusunu ele alırken zikrettiği birçok örneğin konumuz açısından açıklayıcı ve kullanışlı olduğu gözükmektedir: Nitekim o, 'Sen ok attığında atan sen değilsin, fakat Allah atmıştır' (Enfal/17) ayetini ele alarak bu konuda İbn Teymiyye'nin şu önemli değerlendirmelerini aktarmaktadır: 'Bu ayetle Allahu Teala kulun fiilinin Allah'ın fiili olduğunu söylüyor değildir, yanlış yola sapmış bir taife böyle zannetmiş ise de. Eğer onların dediği doğru olsaydı herkes için böyle söylenmesi gerekir ve mesela yürürken sen değil aslında Allah yürüyor denilirdi...Buna benzer kelimelerde bulunan bir kimse ... akıl ve dinden çıkmış kimsedir...Ayetin anlamı Peygamberimiz Bedir günü o (kafirlerle) ok atmıştır.' (Hatiboğlu, 2016: 47-48; İbn Teymiyye, 2005: 2/331-232) Bu yorum bizce bizim yaklaşımımızı destekleyecek şekilde buradaki ifadenin kelâmî bir husus değil, bir dilsel anlatım tarzı olduğunu göstermektedir.

Keza dini metinlerde kullanılan dilde bazen bir şey mevcut hali ile değil de, sonunda varacağı/dönüşeceği hâl ile de isimlendirilmektedir. Örneğin ilk dönem Buhari şârihlerinden İbn Battâl (ö. 449) bu noktada Kur'an'dan şu örneği vermektedir: 'Ben rüyamda şarap sıkığımı görüyorum.' (Yusuf/36) İbn Battal aslında burada sıkılanın şarap değil üzüm olduğunu, fakat *Arap dilindeki algı dolayısıyla, bazen bir şeyin bizzat kendisi ile değil de sonunda dönüşeceği şey ile de isimlendirildiğini* söylemektedir. (İbn Battâl, 2003: 1/199-200)

Benzer anlamda bir örneği de Endülüslü dilci Batalyevsi de (ö. 521) vermektedir: Örneğin o, bir yerde 'Ey Adem oğulları sizin için elbiseler



indirdik...' (Araf/26) ayetini ele alırken 'aslında Allah'ın giyinilmesi için 'gökten elbise indirmediği malumdur, dolayısıyla buradaki kasıt, Allah'ın gökten yağmur indirmesi, ondan bitkinin bitmesi, onunla koyunların yiyip ondan yün vs. olması kastedilmiştir' demektedir. (Batalyevsî, 1978: 63-64)

Bu dilin Peygamberimiz tarafından hadislerde de kullanıldığını dile getirmemiz de yerinde olacaktır. Nitekim Mehmet S. Hatiboğlu "*Kur'an-ı Kerim'de gördüğümüz beşeri fiillerin ilahileştirilmesi üslubu, aynen Hz. Peygamber'in lisanına da aksetmiştir. Hz. Peygamber de kendi içtibat ve tasarrufu neticesi vuku bulmuş bâdiseleri Cenab-ı Hakka atfetmektedir*" (Hatiboğlu, 2016: 50) diyerek bu konuyla ilgili birtakım örnekler vermekte ve bu konuya ilişkin olarak Müslümanların farklı anlamalarına da değinmektedir: 'Ka'b 'Deniz gazvesi için bir kimse ayağını gemiye atar atmaz yeni doğmuş gibi bütün günahlarından sıyrılır' demiştir. Serahsî'nin böyle bir sözü normal bir insana yine yakıştırmayacaktır. Ardından şu açıklamayı getiriyor: Ka'b bu sözü ya şeriatimizce neshedilmemiş eski ilahi kitaplardan naklen söylüyordur yahut Hz. Peygamber'den kendisine rivayet edenden işiterek söylüyordur.' (Hatiboğlu, 2016: 60; İmam Muhammed, 1997: 1/23) Öte yandan Hatiboğlu rivayetlerdeki bu örneklerden önce bu üsluba ilişkin olarak Kur'an'dan örnekler vermekte ve *bu örneklere ilişkin fikir ayrılığının aslının, Kur'an'da beşeri fiillerin Allah (cc) tarafından biliniyor ve yaratılıyor şeklinde anlatılmasından kaynaklandığını* söylemektedir. (Hatiboğlu, 2016: 39)

Bu noktada başka bir örnek olarak İbn Battâl, Peygamberimizden gelen 'Allah her kim için hayır murad ederse, onu dinde fakih kılar' rivayetini açıklarken, buradaki zahirdeki anlamda ilk anlaşılan şey olan, o kişiyi Allah'ın fakih yapması anlamı yerine, 'ilmin ancak öğrenerek elde edilebileceğini' ifade ederek (İbn Battal, 2003: 1/151) aslında buradaki din dili üslubunu açıklamış olmaktadır. Dolayısıyla bizce dini metinlerde kullanılan ifade üslupları, kimi zaman Arap dili ve kültürü kökenli bir anlayışın ürünü olabileceği gibi, bunlar kimi zaman da yukarıda belirtilen ve bizce çevrede var olan ve diğer dini gelenekler tarafından da eskiden beri kullanılan 'ortak ifade kalıpları/anlatım üslupları' da olabilir. Dinlerde ve dini metinlerde yukarıda saydığımız şekilde ister muhatap kitlenin bakış açısının somuta eğilimi dolayısıyla olsun ister başka nedenle olsun bu tarz anlatım tarzları vardır. Bunlara ilişkin olarak klasik ulemanın dilsel kullanımını çağrıştıracak şekildeki değerlendirmeleri, onların aşına olunan ortak



yapılar olduğunu göstermektedir: Dolayısıyla bu tarz yapılar doğru teşhis edilmeli ve yerli yerine oturtulmalıdır. Aslında Cassirer'in İncil'den aktardığı ve 'Hz. İsa'nın, adının anıldığı her yerde var olduğu' ifadesinin, sonrakilerce tevil edilmesine rağmen ilk muhataplarda somut ve gerçek olarak anlaşıldığı yorumu burada oldukça aydınlatıcı ve kullanışlı bir örnek gözükmektedir. Nitekim benzer ifadeler bizim geleneğimizde bir rivayetin içinde de geçmektedir: 'Ben kulumun zannı üzereyim: *Kişi beni anarsa/zikrederse ben onunlayımdır*. O beni kendinde (*nefsihî*) anarsa ben de kendimde (*nefsî*) onu anarım.. ' (*Buhârî*, tevhid, 15) Bu tür rivayetleri genel olarak tevil eden İbn Fûrek (ö. 406), bu rivayeti Allah'ın genel olarak 'sevinmesi' babında ele alarak buradaki sevinmenin aslında 'rıza' anlamına geldiğini, değilse sevinmenin önce değilken sonra sevinme gibi bir duygu değişikliği gerektirdiği için bunun Allah için söz konusu olamayacağını söylemektedir. (İbn Fûrek, 1987: 478 vd.) İbn Hacer (ö. 852) de buradaki beraber olmayı/maiyyeti, ilim olarak açıklamakta ve İbn Ebî Cemre'den de kulun itaatle Allah'ı zikri, Allah'ın da onu nimet vererek anması yorumunu aktarmaktadır. (İbn Hacer, 2013: 24/285 vd.) Öte yandan metnin lafzına bağlılığı ile bilinen İbn Teymiyye (ö. 728) ise bu rivayeti metinde geçen nefis kavramı çerçevesinde ele almakta, nefsin birtakım anlamlara geldiğini, örneğin onunla bir şeyin zâtı ve kendisinin kastedildiğini söylemekte ve bu noktada hem ayetlerden örnekler vermekte hem de bu hadisi örnek olarak zikretmektedir: Ona göre bu yerlerdeki kullanımında 'nefis', bazılarının sandığı gibi sıfatlardan kopuk/ayrı zât değil, bilakis *sıfatlarla birlikte zâttır*. (İbn Teymiyye, 2005: 9/292 vd.) Bu iki yorumun ve metni ele alışın ciddi şekilde farklı olduğu izahtan vârestedir.

Öte yandan İbn Battâl (ö. 449) 'Ramazan'da cennetin kapıları açılır cehennem kapıları kapanır, şeytanlara zincir vurulur' rivayetini açıklarken, bunun iki anlamı olduğunu, birincisinin *onların/sheytanların gerçekten zincirlendiğini*...Hadisin zahirinin cennetin kapıları açılır iken mecazi anlamı, oranın kapıları namaz, oruç ve Kur'an okuma gibi gerekli amellerle açılır demek olduğunu ifade etmektedir.' (İbn Battâl, 2003: 4/20)

Bu noktada Endülüslü dilci Batalyevsî de mesela bir ayette geçen 'Ey Haman, bana yüksek bir kule yap; belki o yollara ulaşır çıkarım' (40 Mümin/36) ayetindeki ifadenin dil açısından mecaz olabileceği gibi *bir gerçek de olabileceğini* ifade etmektedir. (Batalyevsî, 1978: 60)



Keza bu noktada çarpıcı bir örnek olarak ‘cennetteki dört nehir’ rivayetini ve ona ilişkin yorumları da gösterebiliriz. Birçok dini gelenekte kullanılan ortak bir dini motif olan ‘dört nehir’ arketipi (Eliade, 2002: 22 vd.; Wilson, 1865: 2/119-120), bizim geleneğimizde de var olup yorumcularımızın çok azı onların sembolik/mecazi olduğunu kabule eğilimli iken (İbn Kesîr, 1990: 1/28) çoğunluğa göre ise onlar, cennetin içinde olmaları ve cennetin de an itibarıyla yaratılmış olması dolayısıyla buradadır ve ismen zikredildikleri nehirlerle özdeşdir. (İyâd, 1998: 8/372, 1/503; el-Kârî, 2001: 10/299.) Kabul edileceği gibi buradaki tek tek nehirler ve önemlerinden ziyade ‘dört nehir’ konsepti, Arap kültüründen çok, çevre din kültürü ya da genel ve ortak din dili çerçevesinde bir yoruma açıktır.

Görüldüğü üzere İbn Fûrek, İbn Battâl vd. örneğinde bu tarz yapılar için mecazi/metaforik yorum tercih edilmiş gözükmektedir. Aslında bizce İbn Fûrek, İbn Battâl örneğinde ve diğer örneklerdeki mecazi/sembolik yorum geleneği, bir bakıma demitoloji faaliyeti olarak da alınabilir. Birçok din kültüründe, kaynağı ilahi olan kutsal taşlar (Eliade, 2009: 222 vd.) ve cennetin kapıları (Christian, 2017: 341 vd.) sembolleri geçmektedir. Aslında bu tarz ‘sorunlu’ öğeler, mecaz kabul edilerek tevil yoluyla nötralize edilmiş olmaktadır. Burada kanımızca her iki yaklaşım da önemli iken, bu tarz öğelerin neden kullanıldığı ve bunun kaynağı hususu da önemlidir. *Zira bu tarz öğeler olmadan da ifade edilebilecek bir durum olsa idi, muhtemelen onlar kullanılmazdı*, fakat elimizdeki metinlerde bunlar kullanıldığına göre kimi zaman yerel kimi zaman da evrensel ifade kalıplarının kullanılmış olabileceğini düşünebiliriz. Bize göre yorumların lafziliği ya da mecaziliği/sembolikliği/metaforik oluşu, üzerinde durulması önemli bir husus olmakla birlikte, dil kaynaklı bu tarz bir ortak din dili hususu üzerinde de durulması önem arz etmektedir.

Dini metinlerin tamamında olmasa da bazı örneklerde ilk dönemlerin somutçu tasavvurunu yansıtan ve onunla ilişkili gözükken birtakım kavram ve ifade şekillerinin kullanılmış olduğu gözükmektedir. Bunlara Allah’ın (cc) sıfatları, Arşa istivası, kürsisinin oluşu, yeryüzüne inmesi, gökyüzüne çıkması, kuluyla birlikte olması, konuşması/kelâmı, ahiret ahvali ve cennet-cehennem tasvirleri (yaşam/tuba ağacı, cennet nehirleri, sırat vs.), kutsal taş sembolü (haceru’l-esved), gerçek-sembolik şahıslar (Hızır), Miraç vb. birçok örnek verilebilir. Bunların genel olarak ortak bir din dili



unsurları olduğu söylenebilir. Zira bunlara diğer dini kültürlerde de rastlanmaktadır. Geleneğimizde bu tarz yapılar konusunda selef ulema onları zahiren almışken çoğunluk ulemanın ise onları sıklıkla mecazen kabul edip tevîl etmiş oldukları görülmektedir. Selefî çizgidekilerin hiçbir tevîl (İbn Teymiyye, 1991: 1/14 vd.) ve yorum yapmadan metnin zahirine/kelimeye sadakati, kanaatimizce bu konularda insanlığın erken dönemlerindeki tasavvura ve algıya oldukça yakın gözükmektedir.

Bu unsurlara geleneğimizdeki farklı yaklaşımlara örnek noktasında, Allah'ın kelâmı/konuşması ile ilgili çok yoğun tartışmalarda mesela Eş'ari kelamcısı ve usul-i fıkıh alimi el-Âmidî (ö. 631) bu konulara genişçe ele aldığı eserinde, Allah'ın (cc) Hz. Musa ile konuşması ve onun bunu duymasını normal ses çıkarma ve onun duyulması şeklinde değil, 'Allah'ın onda ezeli kelamını anlayacak bir fehim yaratması' şeklinde yorumlamaktadır. (el-Âmidî, 2004: 105-106) Öte yandan selefî çizginin önde gelen temsilcilerinden İbn Teymiyye ise bu çerçevedeki tartışmalarda Kur'an'daki birçok ayetten hareketle bunlarda Allah'ın insana 'nidâ' ettiğini ve nidânın da ancak ses (*savt*) ile olabileceğini söylemektedir. (İbn Teymiyye, 1986: 5/423) Dolayısıyla yukarıdaki dil-din dili ilişkisi açıklamalarında da irdelemeye çalıştığımız üzere ilk dönemlerde dilin/kelimenin, nesnesi ile özdeş olduğu ifade edilmişti ki buradaki selefî ve lafza bağlı çizgi de bizce ilk dönemlerin bu anlayışına oldukça benzemektedir. Zira orada beşeri dilde ifade edilen bir şey, düşünsel, sembolik ve felsefi soyut bir ifade değil, tam tersine doğrudan nesnesiyle iç içe geçmiş ve onunla sıkı sıkıya bağlantılı bir yapıda gözükmektedir. Fakat dil, insanlık tarihindeki değişimler-gelişmeler neticesinde o algıdan ayrışınca ve dil ve kelimeler bu tarz bir özdeşlikten kurtularak bir gösterge haline gelince, mantalite de değişmiş ve artık önceden yapılan adlandırmaların ve oluşturulan kavramların ilk dönemlerdeki algı çerçevesinde anlaşılması zorlaşmıştır. Bu bakımdan da 'değişen-gelişen' insan zihni ve dili dolayısıyla daha önceden ifade edilen bu yapılar, çoğu dini gelenekte sonradan adeta bir *sorun teşkil etmişler* ve mecazi olarak kabul edilip tevile tabi tutulmak zorunda kalmış gözükmektedir. Nitekim dil ekollerinden biri olan Bergama ekolünde temel özellik allegorik yorumlama ilkesi olup, bu ilkenin gücünün, tarihte öncelikle dini metinler ile hakim dünya görüşü arasındaki çelişkileri gidermesinden kaynaklandığı ifade edilmektedir. (Dilthey,



1999: 93) Yani bu şekilde bir bakıma dini metinler yeni duruma adapte edilmekte, deyim yerindeyse mecaz yoluyla bir 'sorun olmaktan' çıkarılmaktadır. Bu şekilde bu yapılar tevil edildiğinde, ilk zamandaki anlamını da kaybetmiş olabileceği ve hatta bir bakıma onların 'anlam'ının burada bizim tarafımızdan yeniden üretilmiş ya da bizim mantığımızı uydurulmuş olabileceği de akılda tutulmalıdır. Bu bakımdan mecaz terimi salt dilsel bir konu olmayıp aynı zamanda dinsel bir muhteva ve imaya de sahiptir. Geleneğimizde mecazı reddedenler noktasında malum olduğu üzere ilk başta İbn Teymiyye (ö. 728) akla gelmektedir. Nitekim o, sözün bu şekilde hakikat ve mecaz şeklinde ikiye ayrılmasına karşı çıkarak *bunun bicri ilk üç asırda olmadığını* iddia etmektedir. (İbn Teymiyye, 1996: 73 vd.) Öte yandan el-Âmidî (ö. 631) ise ilahi kelimelerde mecazın var olabileceğini kabul edenlerin (Şura/11), (Yusuf/82) ve (Kehf/77) ayetleri ile istişâh ettiklerini söyleyerek *mecazı reddedenlerin ise bu ayetlerdeki yapıları hakikat olarak aldıklarını*, mecazın sözün bir zayıflığı olduğunu ve Allah'ın böyle bir şeyden beri olduğunu, keza mecaza hakikat ifade edilemeyince başvurulduğu için böyle bir hususun Allah için söz konusu olamayacağını ifade ettiklerini aktarmakta ve daha sonra mecaz inkarcılarının bu iddialarına cevap vermeye ve birçok ayetteki kullanımla bunların hakikat olarak alınamayacağını ispata çalışmaktadır. (el-Âmidî, 1402: 1/47-49)

Bu örnek ve farklı yaklaşımlarda da açıkça görüleceği üzere ve dil-Din dili ilişkisinde de dile getirmeye çalıştığımız gibi dini metinlerde kullanılan dil ile beşeri dil ilişkisi oldukça karmaşık bir konu olup sonradan tevil yoluyla yapılan açıklamalar kanaatimizce iddia edildiği gibi her zaman 'hakikatin' resmi olmaktan ziyade, birtakım kabullerden hareketle yapılmış kişisel açıklamalar kabilinden de olabilmektedir.

Bunun için bu tarz yapıları çoğunluk Ehl-i Sünnet ulemanın yaptığı gibi mecazi yapı şeklinde tevil etmek pekala mümkün ve normalken, alternatif bir yaklaşım olarak bu tartışmaları imani bir düzlemde değerlendirmekten ziyade, onları kökeni itibarıyla bir din dili unsuru olarak da kabul edebiliriz. *Deyim yerindeyse ifade edildiği zamanın beşeri dilinin imkanları çerçevesinde dile getirilmiş ilahi bir husus olarak.*

Dolayısıyla dil ile ilgili mülahazalar ve ilmi incelemeler bu şekilde dini metinleri daha geniş bir perspektiften anlamamız konusunda faydalı olabilecek konulardır. Bu noktada İslam geleneğinde son derece değerli fel-



sefi dil analizleri yapan çalışmaların var olduğu rahatlıkla söylenebilir. Diğer klasik yöntemlerle birlikte bunlardan da istifade edilebilir.

Sonuç Yerine

Dini söylemin gerek ilk ortaya çıktığındaki haliyle bir söz olarak, gerekse sonradan yazıya aktarıldığındaki haliyle bir metin olarak insanın dünyadaki varoluşuyla ve hikayesiyle iç içe geçmiş bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Kur'an'ın da ifadesiyle dine muhatap kişiler, ilahi varlıklar olmayıp yeryüzünde gezinenler, ölümlü, kusurlu, sonlu varlıklardır, yani insanlardır. (İsra/95) Dilin ilk menşei konusunda birçok İslam aliminin de ifade ettiği gibi onun vahiy kökenli, insan temelli ya da kısmen vahiy kısmen insan ürünü olduğu yaklaşımları benzer ihtimaliyata sahip olsa da şu husus rahatlıkla söylenebilir ki, bu dil, dini hitapta kullanılmıştır. Ayrıca görüldüğü kadarıyla dil, sosyo-kültürel yapı ile de çok derinden iç içe geçmiş bir husus olarak her toplumun kendine özgü seçimleri (yani ad koymaları) çerçevesinde oluşan-gelişen canlı bir organizmadır. Dini metinlerdeki birçok hususu ele alırken bu ifade kalıplarının ve kullanılan kavramların tespitinin, birçok hususu daha geniş bir perspektiften ele alınmasını sağlama potansiyelini taşıdığı kanaatindeyiz. Bu açıdan bu yaklaşımları dini metinlerin ele alınmasında kendilerinden istifade edilebilecek hususlar olarak değerlendirmekteyiz. Yazı içindeki birçok örnek ve yaklaşımla bu husus gösterilmeye çalışılmıştır. Klasik alimlerimiz dini metinlerdeki bu tarz kimi kullanımlar için sıklıkla anlamı netleştirmede referans olarak 'Arap kültürü' ve 'dil bilginlerini' göstermişlerdir. (İbn Fûrek, 1985: 43) Öte yandan dini metinlerdeki bu tarz yapılara uygulanan tevillerin İbn Sina'nın da dediği gibi her zaman öyle iddia edildiği gibi sağlam ve tutarlı dil analizlerine dayanmadığı (İbn Sina, 1949: 47-48), adeta zorlama ve spekülasyon türü yorumlar olduğu gözükmemektedir. (İbn Fûrek, 1985: 50 vd.) Bu da aslında bizi bu tarz konularda dilin imkanının sınırlılığını ve bu tarz metafiziksel hususlarda tam olarak işleyemeyeceğini kabul etmeyi gerektirmektedir: Bu bakımdan da kanaatimizce sonradan sorun teşkil etmesi dolayısıyla onları teville girişen ekser ulema kendi mantalitesine göre haklı olabileceği gibi, genel olarak bu yapıları tevilden kaçınan ve olduğu gibi kabul edenlerin de kendilerine göre haklı olabileceği düşünülebilir. Biz bu iki yaklaşımı kabulle birlikte, farklı ve ilave bir yaklaşım olarak, bu yapıların dilin imkanları çerçevesinde dile



getirilmiş ifade kalıpları olabileceğini de düşünmekteyiz. Kaldı ki tevilci ulemada görülen ve kendilerinden önceki metinleri mevcut mantığa göre 'sorunsuz hale getirme' girişiminin aynı şekilde bizim kabullerimizden hareketle yapılmış kurgular olabileceği de gözden uzak tutulmamalıdır. Nitekim İslam kelâmında müteahhirîn ulemanın dini metinlerdeki birçok kavram ve ifade kalıbını dine ya da 'Allah'a (cc) yakıştırmayarak'/tenzih ederek tevil etmesinin, bu yaklaşım ile de alakalı olduğunu düşünmekteyiz. Zira bu tarz teville aslında alimlerimiz bir nevi 'çelişkileri' ortadan kaldırıp kendilerini rahatlatmaktadırlar.

Öte yandan yazı içerisinde değinilen ve örneklendirilen önemli bir husus olan din dilindeki ifade kalıpları da üzerinde durulması gereken bir noktadır. Nitekim gerek ayetlerde gerekse hadislerde bir 'somutlaştırma dili' ve bazen beşeri her fiilin Allah'a izafesi bazen ilahi fiillerin insanileştirilmesi şeklinde bir dil kullanılmış olmakta olup bu ifade kalıpları da kanaatimizce genel bir din dili çerçevesinde anlaşılabilir. Zira görüldüğü kadarıyla bu ve benzeri dini hitap tarzları ve kalıpları diğer dini gelenekler tarafından da kullanılmaktadır. Karşılaştırmalı dinler tarihi bunun örnekleri ile doludur. Örneklerde de görüleceği üzere ta ilk dönemlerde bu hususlarda farklı algıların ortaya çıkması, muhtemelen dini metinlere, farklı muhataplar olmaktan kaynaklanan farklı anlamlar yüklemekle doğrudan ilişkili bir husustur. Bunların doğru tespiti ve onların, her zaman ve örnekte kelâmî yaklaşımlar üzerinden değil de, farklı muhataplar ve eğilimleri üzerinden ele alınması ve ortak din dili kullanımları çerçevesinde ele alınması, önemli bir fikri açılım ifade etmektedir.

Burada bir hususun da ayrıca belirtilmesi yerinde olacaktır: Dini metinleri bu şekilde dil ve '*dilin imkanları*' çerçevesinde ele almaya çalışmanın, kimi zaman zannedildiği gibi dini metinde bir değer düşümü yaratmayacağı, bilakis metindeki birçok öğenin en azından oluşumunu anlama ve onları yerli yerine oturtma noktasında bize daha geniş bir perspektif kazandırabileceği kanısındayız. *Zira yüksek değerler söz konusu olduğunda dilin imkanlarının sınırlılığı kabul edilmelidir.*

Sonuç olarak genelde tüm dini metinlere özel olarak da hadislere ve rivayet malzemesine yaklaşırken bu ve benzeri dil analizlerinin göz önüne alınmasının, onları daha geniş bir perspektiften anlama potansiyeli sağlaması dolayısıyla önemli olduğunu düşünmekteyiz.



Kaynaklar

- Abdulcabbâr (1960). *El-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd*. Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme.
- Âmidî (1402). *El-İhkâm fî Usûli'l-Abkâm*. Beyrut: El-Mektebü'l-İslamî.
- Âmidî (2004). *Gâyetü'l-Merâm fî İlmî'l-Kelâm*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Aristoteles (1996). *Yorum Üzerine*. (Çev. S. Babür). Ankara: İmge Kitabevi.
- Arnaldez, R. (1991). Tek Bir Tanrı. F. Braudel, *Akdeniz*. (Çev. A. Derman). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bakıllânî (1957). *Kitâbu't-Tevhîd*. Beyrut: El-Mektebetü'ş-Şarkiyye.
- Bakıllânî (1998). *Et-Takrîb ve'l-İrşâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- Batalyevsî (1972). *El-İsm ve'l-Müemmâ*. MMLADm., XLVII/2.
- Batalyevsî (1978). *Kitâbu't-Tenbîh*, Kahire: Daru'n-Nasr li't-Tibâ'a el-İslamiyye
- Birûnî (1887). *Tabkik mâ li'l-Hind*. (Ed. E. Sachau). London.
- Birûnî (1958). *Tabkik mâ li'l-Hind min Makûle Makbûle fî'l-Akl ev Merzûle*. Yeni Delhi.
- Câhız (1998). *El-Beyân ve't-Tebyîn*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı.
- Cassirer, E. (1980). *İnsan Üstüne Bir Deneme*. (Çev. N. Arat) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cassirer, E. (1980). *The Philosophy of Symbolic Forms I: Language*. New Haven & London: Yale University Press.
- Cassirer, E. (2011). *Sembol Kavramının Doğası*. (Çev. M. Köktürk). Ankara: Hece Yayınları.
- Cassirer, E. (2018). *Dil ve Mit*. (Çev. O. Kuzgun). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Cürçânî (2007). *Delâ'ilü'l-İcâz*. Şam: Daru'l-Fikr.
- Dilthey, W. (1999). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. (Çev. D. Özlem). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Ebu Ubeyde (1954). *Mecâzu'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı.
- Eliade, M. (2002). *Babil Simyası ve Kozmolojisi*. (Çev. M. E. Özcan). İstan-



- bul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2009). *Dinler Tarihine Giriş*. (Çev. L. A. Özcan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Farabi (1964). *Kitâbu's-Siyaseti'l-Medeniyye*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katûlikiyye.
- Farabi (2017). Mutluluk Yoluna Yönelme. (Çev. H. Özcan). *Farabi'nin İki Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Farabi (2018). *Harfler Kitabı*. (Çev. Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Farabi (2019). *İlimlerin Sayımı*. (Çev. A. Arslan) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Fazlur Rahman (2000). *İslam*. (Çev. M. Dağ & M. Aydın). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Fazlur Rahman (2017). *İslam'da Nübüvvet*. (Çev. Ö. A. Yıldırım & M. A. Az). Ankara: Adres Yayınları.
- Garaudy, R. (2016). *İlahi Mesajlar Toprağı Filistin*. (Çev. C. Aydın). İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Gazâli (1993). *El-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*. Medine: el-Camiatü'l-İslamiyye.
- Hatiboğlu, M. S. (2016). *Hız. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*. Ankara: Otto Yayınları.
- Humdoldt, F. W. & Herder, J. G. & Fichte, J. G. (2011). *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri*. (Der. & çev. G. Aytaç). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Humdoldt, F. W. (1988). *On Language*. (Trans. P. Heath). New York: Cambridge University Press.
- Izetbegoviç, A. (1993). *Islam between East and West*. OakBrook: American Trust Publications.
- İbn Battal (2003). *Şerhu Sabîhi'l-Buhârî li-İbn Battal*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- İbn Cinnî (1957). *El-Hasâis*, Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Misriyye.
- İbn Fâris (1997). *Es-Sâhibî fi Fıkhi'l-Luga ve Süneni'l-'Arab fi Kelâmihâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Fûrek (1985). *Müşkilü'l-Hadîs ve Beyânubû*. Beyrut: Alemü'l-Kutub.



- İbn Fûrek (1987). *Mücerred Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Beyrut: Daru'l-Maşrik.
- İbn Hacer (2013). *Fethu'l-Bârî*. Beyrut: Daru'r-Risaleti'l-Âlemiyeye.
- İbn Hazm (2007). *Et-Takrîb li-Haddî'l-Mantık*. Beyrut: Daru İbn Hazm.
- İbn Kesîr (1990). *El-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Mektebetu'l-Ma'arif.
- İbn Sina (1949). *Risâletü'l-Adhaviyye fî Emri'l-Me'âd*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî.
- İbn Sina (1989). *İsbâtu'n-Nübüvve. Tis'u Resâil*. Kahire: Daru'l-Arab.
- İbn Teymiyye (1986). *Minhâcü's-Sünnetü'n-Nebeviyye fî Nakzi Kelami's-Şiati'l-Kaderiyye*. Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye.
- İbn Teymiyye (1987). *El-Fatâvâ'l-Kübrâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Teymiyye (1991). *Der'u Teâruzî'l-Akl ve'n-Nakl*. Amman: Daru's-Sekafe ve'n-Neşr.
- İbn Teymiyye (1996). *Kitâbu'l-Îman*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî.
- İbn Teymiyye (2005). *Mecmû'u Fetâvâ*. Mansura: Daru'l-Vefa.
- İbnü'l-Esîr (trhsz). *El-Meslü's-Sâ'ir*. Kahire: Daru Nahdat Mısır.
- İmam Muhammed (1997). *Şerbu Kitabi's-Siyerî'l-Kebîr*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Kadı İyâd (1998). *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevaidil-Muslim*. Kahire: Daru'l-Vefa.
- Kârî, A. (2001). *Mirkâtu'l-Mefâtib Şerh Mişkâti'l-Mesâbih*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Mâturîdî (2004). *Te'vilâtu Ehlî's-Sünne*. Beyrut: Müessesese li'n-Nâşirîn.
- Müller, M. (2008). *The Essential Max Müller on Language, Mythology and Religion*. (Ed. J. R. Stone). New York: Scribner.
- Platon (2018). *Kratylos*. (Çev. C. Karakaya). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Râzî, F. (1992). *El-Mabsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkḥ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- Serahsî (1372). *Usûlu's-Serahsî*. Haydarabad: İhyâiu'l-Maârifî'n-Nu'mâniyye.
- Sibeveyh (1982). *Kitâbu Sibeveyh*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî.
- Suyûtî (1986). *El-Muzbir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.



- Suyûtî (2008). *El-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- Suyûtî, C. (1348). *El-Mütevekkilî fî mâ Verade fî'l-Kur'ân bi'l-Lugati'l-Habeşîyye ve'l-Fârisîyye ve'l-Hindîyye ve't-Türkiyye ve'z-Zenciyye ve'n-Nabâtiyye ve'l-Kıbtîyye ve's-Süryaniyye ve'l-İbraniyye ve'r-Rumiyye ve'l-Berberîyye*. Şam: Mektebetü'l-Kudsî ve'l-Bedîr.
- Suyûtî, C. (trhsz). *El-Mübezzeb fî mâ Vakaa fî'l-Kur'ân mine'l-Muarreb*. Muhammediye: İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî.
- Şâfi'î (1938). *Er-Risâle*, Kahire: Matbaatu'l-Babî el-Halebî.
- Şehristânî (1993). *El-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Taberî (1994). *Et-Tefsîr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- Tevhidî (2011). *El-İmtâ ve'l-Mu'ânese*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Tirmizî (1987). *El-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*. Beyrut: Daru İbn Zeydun.
- Underhill, J. W. (2009). *Humdoldt Worldview and Language*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Vardar, B. (1982). *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Vico, G. (2007). *Yeni Bilim*. (Çev. S. Önal). Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- Wilson, H. H. (1865). *The Vishnu Purana: A System of Hindu Mythology and Tradition*. (Ed. Fitzedward Hall). London: Trubner & Co.

Öz: Dilin menşei tartışmaları tarih boyunca hem Müslüman alimleri hem de diğer ilim adamlarını ciddi şekilde meşgul etmiş bir husustur. Söz konusu tartışmalar hiçbir gelenekte sadece dil ile ilgili salt düşünsel bir tartışma ve irdeleme olarak kalmamış, bilakis dini metinlerin yapısı/doğasına ve dolayısıyla anlaşılmasına yönelik yaklaşımları da ilgilendiren bir çerçevede cereyan etmiştir. Öte yandan dilin kendisi noktasındaki hem geçmişte hem de özellikle günümüzdeki çalışmalar ciddi felsefi imaları barındırmakta olup dini metinlerdeki birtakım kullanımların anlaşılmasına yönelik değerli bilgileri içerdiği görülmektedir. Nitekim geçmişte Müslüman felsefeciler tarafından ele alınan dil tartışmalarının da bu çerçevede olduğu görülmektedir. Bu bakımdan dile ve dilin gelişimine yö-



nelik çabalar kanımızca dini metinlerin de içinde ifade edildiği için bu din dilindeki kimi kalıp ve ifadelerinin anlaşılması ve daha geniş bir perspektiften ele alınması bakımından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dil, dini metinler, anlama, din dili, rivayetler.

