

# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

## **Fatih İbiş, *Dinî ve Felsefî Açından Anlamın Doğası Kur'ân'ı Anlamaya Dair***

İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, 2. Baskı, 301 sayfa.

### **Değerlendiren/Reviewed By Ayşe Sevede ÖZDAL**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kalam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı  
Graduate Student, Pamukkale University, Institute of Islamic Studies,  
Department of Kalam and History of Islamic Sects, Denizli/Turkey

[ozdalsevde@gmail.com](mailto:ozdalsevde@gmail.com)

<http://orcid.org/0000-0002-2295-5479>

### **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 29/10/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 30/11/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 31/12/2022

**Fatih İBİŞ, *Dinî ve Felsefî Açından Anlamın Doğası Kur'ân'ı Anlamaya Dair*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, 2. Baskı, 301 sayfa.**

İlk baskısı 2016 yılında İz Yayıncılık tarafından oluşturulmuş olan eserin 2019 yılında ikinci baskısı yayımlanmıştır. Eserin ilk baskısında var olan bazı başlıkların revize edildiğini, bazı içerik detaylarıyla ikinci baskının farklılaştığını ve buradan hareketle kitap tanıtımımızda dikkate alacağımız baskının, ikinci baskı olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Fatih İbiş, Kelâm ilmi alanında kişinin zihin konforunu sarsan, kıymetli çalışmaları ile tanınan akademisyen ve yazardır. Aynı zamanda tanıtılmaya değer ele aldığımız *Anlamın Doğası* haricinde kendisine ait “*Kelâm ve Metafizik İlişkisi*”, “*İlim Yolunda: Taşköprülüzâde*” ve “*Teomorfoz Niçin Ölmeli?*” isimli okunmaya değer üç eseri daha bulunmaktadır.

Kitabın içeriğine geçmeden önce dış kapak hakkında dikkatimi celb eden ayrıntıyı ifade etmek isterim. Ön kapakta yer alan eserin başlığına baktığımızda; küçük/büyük harf diziminde var olan bir hürmetin tebarüz ettiğini ve bunun sadece *Kur'ân*'ın yazılışında büyük harfle başlamasıyla vurgulandığını bir paranteze alma ihtiyacı hissettim. Ayrıca ilgimi çeken diğer bir ayrıntı yazarın muhatabını *yalnızlar* olarak aktarmış olmasıdır. Eserini *ilim yolunda tek başına yol alan yalnızlara* ithaf etmesinin ardından eserin önsöz kısmında kitabın içeriğinden, niyetinden bahsederek kitabı başlatmaktadır.

Yazarımızın soru(n)lara değinmesi ve soru sormaya teşvik etmesi kitabın sorusunu da bizlere göstermektedir. ‘Nedir’ sorusu üzerinden meseleye yaklaşılması gerektiği bilinmekle birlikte, bu eserde leitmotif olarak “anlam nedir?” sorusu okuyucuyu düşündürür. Sorunun cevabını epistemolojik, ontolojik ve teolojik açıdan kitabın sayfalarında bulmak mümkün hale gelmektedir.

Oluşturulan İçindekiler başlığı altında ele alınacak olan konulara bakıldığında eserin yoğun bir konu haznesine sahip olduğu görülebilmektedir. Eserin İçindekiler kısmı: Giriş; “Anlamın Varlık Zemini”, Birinci bölüm; “Metodik Açından Anlam”, İkinci bölüm; “Kur'ân'da ve Kelâmda Anlam” olmak üzere bir giriş ve iki bölümden inşa edildiği, bu bölümlerin ise kendi içinde başlıklara ayrıldığı ardından Sonuç kısmı ile nihayete erdirildiği görülmektedir. Açıkça belirtmek gerekirse eserin giriş bölümünü ilk okuduğumda epey zorlandığımı, cümlelerin altını çizerken aynı zamanda anlamadığım için soru işaretleri koyarak ilerlediğimi hatırlıyorum. Bunun sebebinin eserde geçmiş olan temel bilgilere ilk defa ulaşmış olmamdan kaynaklı olduğunu düşünmekle birlikte; ikinci defa okuduğumda daha açık hale gelmesi ki ilerleyen sayfalarda yazarın izah ettiği Chladenius’un da belirttiği gibi ‘tekrar okuma ile metin daha da kendisini açmaktadır’ düşüncesi durumu ortaya dökmektedir. Anlamın mebdâdisi diye gördüğüm “Anlamın Varlık Zemini” olarak isimlendirilen giriş bölümü bu açıdan yaklaştığımda ismi ile müsemma olup eserin

akması ve anlaşılması adına bir zemin oluşturmaktadır. Bu sebeple eserin belirtilen açık ve derin kısmının kavranılması ile diğer bölümlerdeki anlam üzerine olan konuların bağlantısını sağlamak, okurun daha avantajlı bir konumda olduğunun göstergesi olacaktır.

Giriş kısmında dil, düşünce ve varlık üçlüsünün analizlerinin tarihî süreç içerisinde tartışılmış olduğunu bunun sadece felsefî bir yönünün değil aynı zamanda dinî yönünün yani metafizik alan ile irtibatının da olduğunu gözler önüne sermektedir. "Anlamın Varlık Zemini" olarak başlıklandırılan Giriş kısmını iki ana bölüme ayırmış olan yazarımız, "Zihnî Varlık Olarak Anlam" başlığı altında belirtmiş olunan irtibatın sorunlarına değinmekte aynı zamanda Mantık ilmi çerçevesinde başlıkları analiz etmektedir. Kavramın zihinsel boyuta sahip olması sebebiyle hariçte gösterilemeyecek soyut bir terim olarak değerlendirildiğini bu sebeple dilin, telaffuzun haricî yönü itibarıyla anlamın tezahürü olduğunu belirtmektedir. Mantık ilmi açısından ikinci makullerin hariçte gösterilememesinin ve bu sebeple anlamın zihnî boyutta değerlendirilmesi gerektiğini belirterek anlamın konumunu tespit etmektedir. Dolayısıyla yazar bu başlık altında; dil-düşünce, dil-varlık etkileşimi üzerinden anlamın epistemolojik ve ontolojik açıdan hangi konumda olduğu, İslam filozofları ile mütekellimlerin varlık-mahiyet yorumlarındaki ayrımları, zihnî varlık bahsinde risale örneğiyle iki alimin -Kemalpaşazade ve Taşköprülüzade- nefis emr tabiri çerçevesinde yaptıkları bilgilendirmeyi, Nasîrüddin et-Tûsî, Kutbuddin er-Râzî ve Fahreddin er-Râzî'nin İbn-i Sînâ düşüncesi etrafında varlık-mahiyet açıklamalarını sunmuş olup esasında zihni varlık olan anlamın zahmetsiz elde edilemeyeceğini hâsılı doğru anlamın değerine binaen önemle vurgu yapmaktadır.

Varlığın bilgisi noktasında mütekellimlerin zihnî varlığı kabul etmemelelerinden hareketle sonradan elde edilen bir bilgi olmadığı; hazır bulunan, huzûrî bir bilgi olduğunu belirtmelerinin ardından yazarımız, varlığın bilgisinin huzûrî bir bilgi olması vechiyle öznellik barındırdığına, bunun da modern dönem için düşünmeye değer bir mevzu olduğuna dikkat çeker. Zat bilgisi öznellik vurgusuyla kişinin yüklendiği sorumluluğun da açığa çıkmasını sağlamaktadır. İlm-i nefis (psikoloji) açısından değerlendirilmeye alınması sorumluluğun içeriğini de elde etmeye yarar sağlayacaktır. Ayrıca Elmalılı'nın eserinin dibacesinde yer alan "Sen bana vicdan dedikleri bir buluş, vücud dedikleri bir bulunuş ihсан ettin. Ben bu buluş ile kendimi kendimde buluyor, bulunuşuma eriyorum..."<sup>1</sup> sözü de insana verilen bu bilgi ile asıl özneyi görebilme ve kendilik bilincinin aydınlatılmasında misal olarak eklenebilir.

<sup>1</sup> Gabriel Seailles - Paul Janet, *Metâlib ve Mezâhib Maba'de't-Tabi'a ve Felsefe-i İlahiye*, çev. Hamdi Yazır Elmalılı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 21.

Giriş kısmının ikinci başlığı ise “Ontolojik Bağlamda Anlam”dır. Varlık tasavvuru adına Batı ve Doğu’nun terminolojisinden hareketle belli başlı ayrımların olduğu belirtilerek Batı’nın egzistansiyalizm ile Doğu’nun varlık tasavvurunun -özellikle İbn Arabi üzerinden- değerlendirilmesi aktarılmaktadır. Felsefe tarihi de göz önünde bulundurularak filozofların düşünceleri çerçevesinde ele alınan varlık problemi ile birlikte zihnî varlık ve haricî varlık arasındaki bağ çözümlenmektedir. Yazar son kısımda anlamın varlık kategorisindeki yerini farklı bir bakış açısı ile konumlandırarak okuyucusuna iletmektedir.

Birinci Bölümde “Metodik Açından Anlam” başlığı altında “Anlam ve Anlamanın Doğası” ile “Modern Hermenötikte Anlama Kuramları” başlıkları bulunup kendi içerisinde de başlık akışı görülmektedir. Bir mana, bir lafız ile özdeşleştirilerek gösterilmektedir. Yapılan bu işlemin yani nesne ve olgular üzerindeki anlamın bizatihi insan tarafından yüklendiği, vaz’ edildiği bu yönüyle de insanın bir değer taşıdığı açığa çıkartılmıştır. İlgili pasajda Wittgenstein, bir şeye değer vermenin o şeyi *görmek* (seeing) ile *olarak görmek* (seeing-as) şeklinde iki ayrı yönünün olduğunu dolayısıyla insanın ‘bir şey olarak’ görmesinin tecrübeye dayalı olduğunu belirtmekte; bu durumun hiç olmasını yani bir şey olarak görmemeyi ise *yön körlüğü* olarak tanımlamaktadır. Yazar, anlam yolunda bilinçli bir birey için yönlerin çeşitlenmesinin yön körlüğünden kurtulma yolunda bir işaret olduğunu aktarmaktadır. Pusula olarak insanın bu bilinçten faydalanması gerekip, sahil anlamının doğması adına çaba sarf etmesi gerekmektedir. Nitekim belirtildiği üzere fizik dünya/lılar anlamı insanın yüklemesiyle elde etmektedirler. Bu anlam yükleme faaliyeti insanın anlamlandırılması özelinde de ortaya çıkmaktadır. Aristoteles’in maddî, sūrî, fâil ve gâil olarak ayırdığı dört illeti yazarımız, kendi içerisindeki senkronuyla “bir şeyi bilmek” ile eşdeğer sayar. Metin üzerinden anlamın izini sürerken de metin ile amaçlananın ne olduğu gibi soru zinciri bize anlam zincirini vermektedir. Bu noktada anlatılmak istenen, muhatapın anladığı ve mana-anlam farklılığına yazar, Cürcânî ile değinmektedir. Karşımızdaki kişiye ‘bu anlattığınla neyi kastediyorsun?’ diye sordüğümüz zaman; anlamı elde etmiş olmuyor kastedileni, manayı sorgulamış oluyoruz. Mana eşittir anlam denilemeyeceği gibi dilin yeterince açık olmaması durumunda yazar, doğru anlamın aksine yanlış anlamın tezahür edebileceğini de tahlil etmektedir. Böylelikle zihni varlık olarak ele alınan anlamın, dil ile aktarımında gelişmiş güzel bir sürecin olmadığı gösterilmektedir. Eserde hatip-muhatap, mana-anlam, doğru-yanlış anlam gibi ikili ilişkiler süreci işlenerek ilk başlık nihayete ermektedir.

“Bir Gösterge Olarak Anlam” başlığında yazarımız, Mantık ilminin delalet bahislerini okuyucuya açmaktadır. Nitekim dâl ve medlûl’ün ilişkisinden ortaya çıkan delâlet; Türkçe karşılığıyla ‘gösterge’, bizlere anlamı vermektedir. Mantık ilmi, delâleti sözlü ve sözsüz olmak üzere ikiye; kendi içinde ise üçe

ayırmaktadır. Önem arz eden ise -manın göstergesi konusunda- sözlü vaz'î delâlettir. Mantık eserlerinde “lafzın delâleti (اللفظ الدالّی)” tabiri ile Mantık ilmi lafza delâlet etmeyenle işinin olmadığını belirtmektedir. Mantık ilmi açısından mana, lafza tekaddüm eder yani zihinlerdeki mana telaffuzla açığa çıkmaktadır. Lafız ise manaya delâlet ettiği için önemlidir. Delâlet bu açıdan lafızlardaki anlamı bizlere açıklamakta olan bir kavramdır. Bu önemli şemanın sadece Doğu ilminde değil Batı biliminde de ilgi ile karşılandığını aktaran yazar, artzamanlı yaklaşımın aksine Ferdinand de Saussure ile yapısal dilbilimin ortaya çıktığından; gösterge (sözcük), gösteren (ses) ve gösterilen (kavram) üzerinden konuları işlemektedir. “Kavranan Anlam” başlığı altında kavramanın ve anlamının etkileşimini açarak, her anlamının bir kavrama olmadığı üzerinde durmuştur. ‘Kavrama öncesi anlam’, anlaşılması beklenen kelimenin akla gelen ilk anlamı olup ‘kavrama sonrası anlam’ da ise bu süreç derinleşmekte ve kelimenin muhtevasına gidilerek teorik bir anlam elde edilmektedir. Bunu ise, insan üzerinden örnekle açıklığa kavuşturmuştur. Kavrama öncesi anlamda insan, dış dünyadaki fertlerinden, tikelden hareketle anlam bulabilir. Kavrama sonrası anlama geçildiğinde ise seviyenin arttığını, tümelin devreye girerek soyutlama yapılarak hayvan-ı nâtik karşılığının elde edildiği görülebilmektedir. Buradan da bir şeyin ancak kavrama yoluyla açıklığa kavuşacağı anlaşılmaktadır.

“Doğru Anlamın Epistemolojik Önkoşulu Olarak Bağlam” başlığı altında metin ve özne bağlamı açısından bilgileri alt başlıklar açarak değerlendirmektedir. Epistemolojik unsurların yerli yerinde olması; bazı şeylerin önceden bilinmesi anlamının ön koşullarındandır. Bir metni anlamak için metin ve bağlam arasındaki ilişkiyi bilmek gerekmektedir. Aksi takdirde bağlamından koparılan bir metin okuyucusuna anlamı vermeyecektir. Yazar, hayatın her köşesinde bir bağlamın bulunmasıyla anlamın kazanıldığını örneklerle genişletmektedir. Nitekim verilen taş örneği de meselenin temelini bize göstermektedir. Herhangi bir taşın verdiği bir anlam olmamakla birlikte; bir bağlamı olan -belli bir sınırı belirten- taşın, anlam taşıyabileceğini söylemektedir. Mantık ilmi açısından bakıldığında da külli lafız olarak taş'ın asıl olduğu ve tanımının yapılabileceği bilinmektedir. Yazarımız “Bir tümceyi ya da bir durumu anlamlı kılan şey nedir?” sorusunu sormuş, yanıt için metin ve özne bağlamında inceleme yapmıştır. “Metin Bağlamı” başlığı altında metni, metin üzerinden çözümleyebilmek adına ekstra “Dil Bağlamı”, “Metin İçi Bağlam”, “Metni Çevreleyen Tematik ve Terminolojik Bağlam” olmak üzere üç başlık daha açmıştır. Yazar ifadeleri bize açan şeyin dilin bağlamı ile alakalı olduğunu belirttikten sonra yirminci yüzyılda dil felsefesinin öncüsü Wittgenstein'in dil üzerine geliştirdiği düşüncesini sunmaktadır. Anlamın dil merkezli bir yolla açığa çıktığını belirten Wittgenstein'in görüşünü kabul etmekle birlikte yazarımız, dil bağlamı dışında kalan bağlamlarında varlığının göz ardı

edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bunlardan birisi de metin içi bağlamdır ki tutarlılık esas alınarak anlamın yanlıştan sıyrılması hedeflenmektedir. Böylelikle yazar, *parça-bütün ilişkisini* göz önünde bulundurarak parçaların oluşturduğu bütünün anlamı sağlamakta olduğunu temellendirmektedir.

Yazar metin dışı bağlam olarak ele aldığı başlıklara geçiş yapmaktadır. Bu dışsallık daha ziyade özne ile ilgili olduğu için yazar başlığa “Özne Bağlamı” demeyi tercih etmekte ve kendi içerisinde üç başlıkla açıklamaktadır. Bir metnin dil yapısı, tarihi hakkında bilgi verirken, toplumsal ve kültürel ilişkiler açısından da anlamın çıkarılmasında fayda sağlamaktadır. Metin, *tarih içerisinde* oluşurken onu tamamen *tarihsel* olarak da ele almak haksızlık olacaktır. Metin, tarih sürecinin bir sonraki safhasında da varlığını devam ettirip aydınlatılmaktadır. Antropolojik olarak bağlam yönünden ise yazar, insan bilincinin etkisiyle ifadelerin bir anlama geldiğini, bunun insan tabiatı merkezinde değerlendirilmesi sebebiyle de insanî özelliklerin tanınması gerektiğini belirtir. Üçüncü bağlam olarak “Yazar ve Okur Bağlamı” başlığında yazarın niyeti ve muhatabın ne anladığı verileri ile çeşitli misaller verilerek -ki anlama açısından ayna ve pencere modellemesi ile- konu aydınlatılmaktadır. Daha öncede ele aldığımız gibi tarihi sürece varlığıyla etki eden metinlerin; pencere modeline girdiğini belirtebiliriz. Nitekim yazarın aktarımıyla; pencere modeli, tarihi olguları gözlemleyebilme olanağına sahip olduğumuz, kendimizin bizzat bulunmadığı model olarak tanıtılmaktadır. Ayna modeli ise insanın kendisiyle, içi ile karşı karşıya gelmesini sağlayan modeldir. Metinde kendisini bulması, yansımaya şahit olması mümkün olmakla birlikte konu ve kendisini anlama yolu açılmaktadır.

“Öznel ve Nesnel Anlam” ve “Yorumun Epistemik Değeri” başlıklarında yazar, felsefe geleneğinde öznelliğin; *perspektivizm* olarak isimlendirildiğini daha ziyade sofistlerin benimsemiş olduğu tekil değerler sistemi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca yazar, Protagoras’ın “Her şeyin ölçüsü insandır.” sözünün bunu açıkladığını ancak bu düşüncenin *hakikat sorunu*, *hakikat krizi* olarak belirlediğini söylemektedir. Nitekim her bakış, kendi açısını itibar olarak yorumda bulunmaktadır. Öznellik bu anlamda belirli bir sistemden geçirilmez. İlme sınır çizmek onun alanını daraltmak, filozoflar adına düşünce özgürlüğünü kısıtlamak demek değildir. Bilindiği üzere Aristoteles ile birlikte felsefe, mitostan logosa geçerek; düşünce sınırsızlığına *had/sınır* belirlemiş, aktarımı sağlamak ve doğruluğunu ispatlamak adına Mantık ile kuramları yerleştirmiştir. Nesnellik ise kişinin öznel olarak benimsediği herhangi bir şahsi görüşün içeriğe katılmadığı sistemli bir düşüncedir. Çalışmaların özellikle bilimsel çalışmaların objektif bir süzgeçten geçirilmesi şarttır. Yazar bu etik kuralı “*bilimsel dürüstlük*” olarak ifade eder. Nesnel bilgi değeri taşımaya da anlamının kendisini öncelediği yorum faaliyeti hakkında, yazarın niyeti ile okuyucunun yorumu arasında mutabakat olduğu sürece metnin doğru anlamının bulunduğunu anlatır. Buradaki uyum özellikle yorumun sıhhati ile

gerçekleşmekte olup, sıhhati sağlayanın da anlakin aktif hale gelerek metnin anlamını vermesidir.

“Modern Hermenötikte Anlama Kuramları” başlığının girişinde hermenötik'in tanımı, tarihi, kökeni ile ilgili farklı görüşleri -ki mitolojik kökeni itibarıyla (Hermes) ilgi çekici bir şekilde- aktarılmaktadır. Anlam-bilim yahut yorum-bilim olarak Türkçeye çevrilen hermenötik kavramı, süreç içerisinde gelişim göstermiş ve çeşitli disiplinlerle bağ kurarak kendi içerisinde dallara ayrılmıştır. XVIII. yüzyıl ve sonraki dönemler içinde metnin doğru anlamı üzerinde ne'lik ve nasıl'lık yönünde problematik bakış açısı çıkmış; yazarın, kavramların, okurun metnin anlamı üzerindeki etkisine karşılık durum analizleri yapılmıştır. Bunları vuzuha kavuşturan yazar, konu hakkında görüş bildiren isimleri on başlık altında sıralamakta ve kuramlarını da sistematik bir şekilde vermektedir.<sup>2</sup>

Felsefî açıdan anlamın doğasını izah eden yazarımız, ikinci bölümle birlikte dinî açıdan anlamı, anlamın doğasını bir Kelâmcı/Teolog perspektifi ile okuyucusuna sunmaktadır. İkinci Bölüme “Kur'ân'da ve Kelâmda Anlam” başlığı ardından “Kur'ân'da Anlamanın Semantiği” ve “Kelâmda Anlam ve Anlama” ana başlıkları atılarak anlam arayışı metafizik boyuta taşınmaktadır.

İlk başlığımız “Kur'ân'da Anlamanın Semantiği” olup yazarımız bu kısımda Kur'ân'ın teo-santrik bir kitap olmasının yanında, Allah'tan sonra merkezi varlık olarak insanın ele alınmış olması sebebiyle teo-antroposantrik bir kitap olduğunu belirtmektedir. Kur'ân'ın anlam ve anlamayı nasıl konumlandırdığı meselesinde ise Kur'ân merkezli bir terminoloji izlemektedir. Kur'ân'daki kelime kullanımlarına odaklanan yazar, anlamak anlamına gelen idrak, dirayet, fehm ve fıkıh kelimelerinin olduğunu ancak Kur'ân'ın sadece *fıkıh* kelimesini kavramsallaştırdığını belirtmektedir. Diğer üçü geçmekle birlikte, anlamı karşılayacak dereceye sahip değildir. Kur'ân'da geçen diğer kavram ise *akl'*dir. Akletmek ile ilgili yazar, aklın inaktif bir yapıda yani isim formunda kullanılmayıp aksine fiil formunda kullanılmasının önemli olduğunu, aklın aktifliğine olan vurgunun es geçilmemesi gerektiğinin altını çizmektedir. Yazarımız buradaki akletmenin tefekkür boyutunda olmadığını, Kur'ân'ın akletmeyi anlama bağlamında ele aldığını söylemektedir. İnsanın tanımının hayvan-ı nâtık (düşünen/konuşan canlı) olması aklını kullanarak düşünme faaliyetini gerçekleştirdiğini göstermektedir. Ancak yazar, bilinenin aksine Kur'ân'ın düşünme eylemini akla değil de kalbe yüklediğini ayetle

<sup>2</sup> Eserde kuramlar şu şekilde başlıklandırılmıştır: “Johann Martin Chladenius: Tam Anlama”, “Friedrich Schleiermacher: Gramatik ve Psikolojik Anlama”, “Wilhelm Dilthey: Açıklamaya Karşı Anlama”, “Martin Heidegger: Varoluşsal Anlama”, “Hans Georg Gadamer: Ufukların Kaynaşması Olarak Anlama”, “Paul Ricoeur: Uzlaşım Anlama”, “Jacques Derrida: Anlamın Tükenişi (Postmodern Anlama Modeli)”, “Jürgen Habermas: Eleştirel Anlama”, “Betti: Bütüncül ve Tutarlı Anlama”, “Bultman: Demitolojik Anlama”.

saptamaktadır. Kalbe ulaşmak için ise önce akıldan geçilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. İman açısından kalbin, -devingen değil statik olmasına rağmen düşünme eyleminin aktifliğini üstlenmesi anlamın merkezini insana sorgulatmaktadır. “Yeryüzünde dolaşmadılar mı ki böylece *akleden/anlayan kalplere*, işiten kulaklara sahip olsunlar. Aslında gözler kör olmaz ve lakin sinelerdeki kalpler kör olur.”<sup>3</sup> Aktüel yaşamdan farklı bir sav olan akletmenin uzvunun Kur’ân’ın terminolojisinde aklın değil de kalbin fiili olarak kaydedilmesi, Kur’ân’ın hata barındırdığı düşüncesi ateist camia için odak noktası sayılmaktadır.

Yazarımız “akleden kalb”in ardından “fikheden kalb”<sup>4</sup>e de değinmektedir. Kur’ân’da “fıkh” kelimesinin toplamda 20 defa geçmekle 19 yerde fiili muzari şeklinde geçmiş olmasını değerlendiren yazar, fiili muzarinin; şimdiki ve geniş zaman anlamına tekabül etmesi ile fıkh kelimesinin anlama faaliyeti içinde kullanımının; aktif ve istikrarlı olmayı merkeze aldığını göstermektedir. Önemle değinilmekte olan diğer bir kavram ise “fehmi”dir. Fehmetmeye anlama karşılığını verirken, fikh etmek için ise özellikle kalbe yapılan vurgu etkisiyle kavramak karşılığını vermenin daha uygun olduğunu düşünmektedir. Aradaki ayırtı için şu açıklamayı yapmaktadır: Fehm, düşünülmeden direkt karşılığının alındığı anlama şekli olmaktadır fıkh ise kelamın içeriğini elde etmek, onun üzerinde kafa yormak şeklinde bir anlamayı ifade etmektedir. Yazar anlamanın bir düşünce olduğunu ancak her düşüncenin bir anlama olmadığını belirterek, kasit ve niyet odaklı açıklama sunar. Bu konu hakkında, Kur’ân’da geçen bir ayeti okuyucusuna misal olarak vermektedir: “Ey Şuayb! Söylediklerinin çoğunu anlamıyoruz (mâ nefkahu). Ayrıca aramızda seni zayıf olarak görüyoruz. Eğer kabilen olmasaydı, muhakkak seni taş tutardık. Sen bizim katımızda üstün biri değilsin.”<sup>5</sup> Medyen halkı, Hz. Şuayb’ın dediklerini anlamakla birlikte; esasında onların sorununun kavrama olduğunu aktaran yazar, anladıklarını uygulamaya geçirmek istemedikleri için kavramaktan kaçındıklarını belirtir. Bu noktada fikhemenin, kavrama yoluyla davranışa dönüştüğü vurgusu itibarıyla sorun; Medyen halkının anlamadıklarını dile getirerek, sıyrılabileceklerini sanmalarındır.

Yazarımız ilk olarak “Mushaf-Kitap Karşıtlığında Metnin Mahiyeti” alt başlığını açarak Kur’ân metnini anlama ve yorumlama adımlarını sunmayı gaye edinmektedir. Eser kelime ve kavram arasındaki ayırımı değinerek ilerlemektedir. Üst bir terim olarak kavramı ele alan yazar, “Bir objenin zihindeki tasavvuru” şeklinde tanımını yaparak kavramın soyut alana tekabül ettiğini anlatmaktadır. Kelimenin hâricî yönünün; kavramın ise zihnî yönünün olduğuna ‘At’ üzerinden bir örnekle açıklık getirmektedir. Yazar ‘at’ denildiği vakit, dıştaki varlığa işaret ediliyorsa bunun kelime düzeyinde olduğunu ancak

<sup>3</sup> Hacc 22/46.

<sup>4</sup> Araf 7/179.

<sup>5</sup> Hud 11/91.



zihinsel bir şekilde hariçten soyutlanarak elde edildiğinde kavram düzeyine ulaşabileceğini açıklamaktadır. Yine Mantık ilminden yola çıkarak bir diğer ayırım yapılan kelime ise hayaldir. Nitekim felsefî düşünce ile hayali ayıran Mantık ilminin verdiği yöntemlerdir. Hayal ile karıştırılmaması adına hayal ve kavram farkına da değinilmekle birlikte hayalin, öznel bir yapıya sahip olduğunu, müdrike kuvveti yerine muhayyile ile ortaya çıktığını bu sebeple at örneği üzerinden devam ederek rengi, yelesi gibi tikel özelliklerin zihinde belirmesi, atın hayalini verdiğini kavramın ise; belirtildiği üzere bunlardan ârî ve tûmeli hedeflemekte olduğunu açıklamaktadır. Dolayısıyla Mantık ilminin çizgisi dışında üretilen bir şeyin, muhayyilenin ürünü olduğunu bu sebeple doğrulanabilirlik yönünün öznellik barındırması nedeniyle imkansız olacağını, aksi takdirde hayalperest olunacağını belirtmektedir. Yazar ilgili bir pasajda, aktüel bir sorunu ele alarak gün yüzüne çıkarmaktadır. Nitekim pek çok kitapta karşılaşılabileceğimiz kalıp ifadeler bulunur. 'Kur'ân'da şöyle diyor', 'Kitap şunu diyor' gibi ifadelerin yazarın kendi süzgecinden geçmiş, tikel unsurların ön planda olarak ifadeye aktarılmış bir hayale mi dayandığı; yoksa tûmel olarak mı değerlendirildiği konusunda sorgulayıcı olunması gerektiğini önemsemekte; dolayısıyla hayal ürünü ile kavram düzeyindeki Kur'ân ayırımı üzerinden tutarlılığını muhasebe etmektedir. Örtüşmeyen çıkarımların ise sebebinin Kur'ân'ın yazılı bir vesika olarak ele alınması olduğunu saptamaktadır. Ancak yazarın tespiti üzere, Kur'ân kendisini yazılı bir metin anlamında Kitab olarak isimlendirmemektedir. Yazar bu sebeple Kur'ân'ı esas alırken Kelamullah olmasını ve sözlü bir geleneğin göz önünde bulundurulmasını kayda değer görmektedir.

Kur'ân'da kitap kelimesi üzerine bir çözümleme getiren yazara göre, Kur'ân kendisine Kitab dediğinde hangi anlamı kastettiği önemlidir. Süreç içerisinde her ne kadar kitap, yazılı metni göstermiş olsa da; hem sözlü hem de yazılı halin birbirini içerdiğini belirtmektedir. Bunu ise Kur'ân'ın Bakara Suresinin ikinci ayetinde henüz vahiy tamamlanmamış iken kendisini kitap olarak isimlendirdiği detayıyla vermektedir. İlgimi çeken diğer husus ise 'kutsal kitap' tabirinin Kur'ân için kullanılmaması gereğidir. Çünkü Kur'ân'ın kendisini kutsal/mukaddes olarak nitelemediğini ayrıca Hristiyan ve Yahudi merkezli bir tabir olduğunu ifade etmektedir.

Diğer bir ayırıcı nokta ise Gazâlî'nin Kur'ân'ı, merâtibü'l-vücut düzeni ile analiz etmesidir. Dıştaki, zihindeki, dildeki, yazıdaki varlık bağlamında Kelâmullah'ın ezeli ve hâdis yönünü tayin etmesi de Kelâm ilmi açısından önem arz etmektedir. Bu çerçevede Burhanettin Tatar'ın varlık tarzlarını; zihni, şifahi, yazılı, fiili ve sembolik metin olarak ayırdığına değinerek konuyu genişletip yorumlamaktadır. Son cümle ise bu bağlamda: "Bir metin, kelimelerinin ya da cümlelerinin toplamından daha fazla bir şeydir."

İkinci başlık olarak tahsis edilen kendi adıma ufuk açan “Tarihsel ve Evrensel Yönüyle Kur’ân” kısmında yazar, bu iki veçhin örnek argümanlarını, belli bir konuda tarihsellik vurgusu yapılan ayetler hakkında düşüncelerini aktarmaktadır. Sebeb-i nüzul rivayetleri, Hz. Peygamber’in hanımlarıyla evlenmeyi haram kılan ayet, zaman ve mekan açısından Arap coğrafyası, kültürel verileri gibi toplumsal alakalar tarihsellik barındırmaktadır. Coğrafyanın etkili olduğu iklim koşullarından dolayı Cennet tasvirlerinin bulunduğu ayetlerdeki su, yağmur ve nehirleri ele alırken yazar, bu noktada Kur’ân’ın farklı bir ülkede -mesela İngiltere gibi ada ülkesi olan yağmurlu havasını dikkate alarak- indirilmiş olsaydı ayetlerin yine yağmur, su, nehir örnekleri üzerinden tasvir yapıp yapmayacağı konusunda dikkat kesilmesi gerektiğinin altını çizer. Kıssalar, ukubat ve muamelat olarak üç mesele üzerinde evrensellik ve tarihsellik konularının tartışıldığı bilgisini veren yazarımız, çağdaş dönemden kıssaların edebi kurgu olduğunu iddia eden Muhammed Halefullah’ın aksine farklı değerlendirmektedir.

Aynı kısımda ilgi çekici ve güncel bir mesele olarak tartışılan “kadınların şahitliği”<sup>6</sup> meselesi hakkında yazarımız, ayetin bağlamının ticari içerikli olduğunu dolayısıyla döneme bakmanın fayda sağlayacağını söylemektedir. Kadınların o süreçte, Hz. Hatice gibi istisnalar dışında ticarete fazla bir meyilinin olmadığını belirtmekte ve ayetteki *unutma meselesini*; bu meylin azlığına nispetle değerlendirmektedir. Yazar, ayrıca dönemin getirdiği imkanlar sayesinde günümüzde kadınların, ticari ilişkilerde aktif olduğunu bu sebeple bir kadının şahitliğinin yeterli olduğunu kabul edenlerin varlığına değinerek; diğer güncel mesele olan “kadının dövülmesi” hakkında görüşünü bildirmektedir. Kimileri, İslam dininin kadın haklarına verdiği değeri kanıtlamak(!) adına, ayette geçmekte olan *darabe* fiilinin ilk anlamının dövmek, vurmak olmasına rağmen bu anlam dışında *darabe*’ye farklı anlamlar yükleyerek hareket etmektedir. Oysa yazarımızın odak noktası olması gerektiğini düşündüğü kavram ‘nüfuz’dur. Bu sebebe karşılık gerçekleştirilmesi gereken ilk fiilin Kur’ân’da darb etme olmadığının nitekim önce nasihat(va’z) ardından yaktakta yalnız bırakma (hecr) belli bir süreç dahilinde uygulanabilecek son çare olarak ise *darb* kavramının kullanıldığını tahlil etmektedir. Bu konuya dair açıklamasını Veda Hutbesinden atıfla doğrulamaktadır. Hâsılı yazar, Kur’ân’ın tarihsellik ve evrensellik boyutunun değerlendirilmesinde bakış açılarını tartar. Evrensellik yönünde özümsemiğim ayrıntı olarak yazarın, Kur’ân’daki “Ey insanlar” hitabının sadece Mekke ve Medine sınırlarına yapılmadığını, tüm insanların bu hitabı kapsadığını önemle arz etmesidir. Tarihsellik ve evrensellik anlayışlarının Kur’ân’ın tutarlılığına gölge düşürmeyecek şekilde işlenmesi gerektiğini de son olarak vurgulamaktadır.

<sup>6</sup> Bakara 2/282.

Üçüncü başlık olarak “Kur'ân'ı Anlamanın İmkân ve Tabiatı” seçilmekle birlikte dört alt başlık eklenmiştir. Bir eserin temelini inşa eden içerik ve biçim unsurlarının önemini vurgulayarak konuya giriş yapan yazar, ardından çevremizde olup bitene karşılık benimsediğimiz kanıksama halini ele alarak *defamiliarization* yani *alışkanlığı kırma* konusunda, ilk olarak Cahit Sıtkı Tarancı'nın “Otuz Beş Yaş” şiirinden “Bir namazlık saltanatın olacak, taht misali o musalla taşında” dizesini örnekleyerek verir. Hayatın normal akışında cenaze namazının kılınmasının kanıksanmayacak bir durumken, şairin dizelelerinde bu olay tasvirinin çarpıcı özelliğe bürünmesi alışkanlığı kırma örneği olarak verilmiştir. Buradan hareketle yazar, Kur'ân için de bu çarpıcılığın etkisi üzerine eğilerek defamiliarize bir metin olduğunu saptar. Kur'ân'daki belagatın, mucizevi yönünün Arap şairleri tarafından kabul gördüğü bilinmektedir. Kur'ân bu yönüyle meydan okumaktadır (tehaddî). Ancak oluşturulan nazirelerin içerik yahut biçim olarak Kur'ân ile kıyaslanamayacağı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla içerik ve biçimiyle mucizevi yönü aşılammıştır. ‘Kur'ân defamilerize işlemini nasıl göstermektedir?’ diye soracak olursak yazarımız cevaben misallerle detay vermektedir.

Dördüncü başlık “Kur'ân'ı Doğru Anlamanın Epistemik Referansları” olup kendi içinde beş başlık daha içermektedir. İki ayrı ucu temsil eden ifrat ve tefriti Kur'ân'ı anlamada da ele alan yazar, batınî ve zahirî yollardan hangilerinin doğru bir anlam ifade ettiğini belirleyebilmek adına çeşitli yöntemlerin varlığını gözden geçirmek gerektiğini savunur. Yazar bu kısımda epistemik referansları sıralamaktadır. Bir eserin, birçok tercümesi olmakla birlikte tercümelemler arası farklar göze çarpmaktadır. Tespit etmek için ise orijinal metne gidilmeli, eserin dilini çözümlenerek sonuç elde edilmelidir. Kur'ân meallerinde de farklar olmakla birlikte yazar, ayrı bir nokta-i nazardan durumu izah etmektedir. Ayetlerde ‘altından nehirler akan’ ifadesi bulunmaktadır. Şayet bir kişi, ‘altından’ kelimesinin Arapçadaki karşılığını bilmiyorsa, anlamının bir maden olan altın sanma olasılığı bulunmaktadır. Bu anlamda metnin ilk haline gitmek ve kitabın diline hakim olmak anlamın sağlanması adına atılacak ilk adımlardandır. Yazar “Metin İçi Bütünlük” başlığı ile kastının, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsir tekniği olduğunu söyler. Parça-bütün ilişkisinin, metin içi bağlamı sağlamasına benzer şekilde metin içi bütünlüğün de tutarlılık göstermesi gerekmektedir. Nitekim yazarın söylemiyle; Kur'ân sessiz bir kitap olup ona her şey söylenebilir. Bu minvalde hidayet-dalalet üzerine açıklamaları bu sorunu serimlemektedir. “Allah dilediğine dalalet, dilediğine hidayet eder.”<sup>7</sup> ayetini, kimi meal yazarlarına göre, dalaletin yaratıcısı olarak Allah'ı görmeleri uygun görülmeyle; “Allah dileyeni dalalet, dileyeni hidayet eder.” şeklinde oldurmaya çalışmalarını yazarımız tasvip etmemek-

<sup>7</sup> İbrahim 14/1, Fatır 35/8, Müddessir 74/31.

tedir. Kur'ân'ın bütününe bakıldığında yapılan make-up işlemi başarısız sonuçlanacaktır. Çünkü yazar bunun dışında başka bir ayete işaret etmekte ve verilecek anlamı sorgulamaktadır: "Allah'ın idlâl ettiğini kim hidayete erişirebilir?"<sup>8</sup>

"Kur'ân'da Anlamanın Entelektüel Dinamikleri" beşinci başlık olup, beş alt başlık daha eklenerek Kur'ân'ı anlamayı sağlayan teo-ontolojik noktalara değinilmektedir. Kur'ân üzerinde araştırmalar, çalışmalar yapmak yahut kavram ve konularına hakim olmak, onu anlamak anlamına gelmemektedir. Yazar, girizgahta anlamın sürece içkin ontolojik bir bağla sağlandığını ve bireyin anlamı yaşam formuna dönüştürmesi gerektiğini ifade etmektedir. İlerleyen sayfalarda genel manada kabul görmüş olan '*ikra*'nın anlamının 'oku' olarak tercüme edilmesinin yerinde olmadığını ekler. Çünkü okuma bilmeyen birine, oku emrinin üç defa tekrarlanmasının bir manasının olmadığını bu açıdan da anlamının; *haml* ve *tebliğ* olabileceğini farklı bir bakış açısıyla bildirir. Ve "*Ben taşıyıcı, ulaştırıcı değilim*" şeklinde tercüme edilmesinin daha makul olduğunu eklemektedir. Yazar, zikir ve tespih bahsinde de aydınlatıcı bir farkı okuyucusuna keşfettirir. Tespih tüm canlı-cansız varlıklar için geçerli kapsamlı bir kavramdır. Ancak zikir, bu kapsamı insana özel kılarak daraltmaktadır. Öyle ki ayetlerde, meleklerin dahi zikirle anılmamakta olduğunu misal verir.

"Kur'ân'ı Anlamanın Önündeki Engeller" altıncı başlık olup kendi içinde dört başlıkla içeriğin devamı sağlanmıştır. Allah ve insan arasındaki iç duyu gücüne bağlı olarak Kur'ân'ın kalbe yüklediği anlamı ele alan yazar, aynı zamanda biyolojik olarak hayati öneminin metafizik yaşam için de geçerli olduğunu belirterek ayetler ışığında kalbin hastalıklarını işlemektedir. Hastalıklardan birisi de körlük/umy, kalbin körleşmesidir. Ayetteki "*gözler kör olmaz ve lakin sinelerdeki kalpler kör olur*" kısmının maddi bir körlüğe işaret etmeyip manevi bir körlüğe işaret etmesi aklıma Saramago'nun *Körlük* isimli romanından "...gören körler mi, gördüğü halde görmeyen körler..." cümlesini getirmişti. Esasında maddi körlüğü değil, manevi hastalık olan körlüğü işlemesi ayet açısından da açıklayıcı olmaktadır. Gördüğü halde görmeyen, görmemezlikten gelen dolayısıyla anlamı kaçırانların, bahsedilen manevi hastalığa yakalandığını, kalbin körleşmesine sebebiyet verdiğini görmekteyiz/anlamaktayız.

"Metinde Kullanılan Din Dili'nin Anlamaya Etkisi" adlı yedinci başlıkta 'Mecazî/Teşbihî Dil' ve 'Tenzihî Dil' olmak üzere iki alt başlık bulunmaktadır. Yazarın belirttiği ayrıma göre teşbihi dilde aşırılık antropomorfizme götürürken; tenzihî dil ise agnostisizme götürmektedir. Kelâmcı nazarıyla değerlendirmeye alındığında ise, Kelâm tarihinde teşbih ve tenzih yorumlarını benimsemiş mezheplerin varlığı bilinir. Yazar bunları da ele alarak esasında ifrat ve tefrite kaçmadan dengenin korunduğu, Kur'ân'da da buyrulduğu üzere

<sup>8</sup> Rum 30/29, Zümer 39/23, Mümin 40/33.

“O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur, O iştir, görendir.”<sup>9</sup> ayetinin ilk kısmı tenzihî dil, sonrası ise teşbihi dil olup; her iki düşünceyi de içerdiğini bilgi olarak vermektedir.

İkinci bölümün ikinci ana başlığı “Kelâmda Anlam ve Anlama”dır. Bu başlık içerisinde altı ayrı başlık bulunmaktadır. İslami ilimler içerisinde Kelâm ilmi, İcî'nin ve birçok mütekellimin de belirttiği üzere eşrefu'l-ulûm'dur. Küllî bir ilim olması diğer cüzî ilimlerin ondan faydalandığını gösterir. Örneğin; bir müfessir, Kur'ân'ın anlamı üzerinde inceleme yaparken Kelâm; Kur'ân'ı ispat etmekte ve tefsir ilmine fayda sağlayarak öncülük etmektedir. Kelâm'ın tarihsel sürecine bakıldığında belli koşullar dahilinde ve etkileşimler sonucunda farklı yorumların ortaya çıktığı, hakikatin kendi görüşleriyle sınırlı olduğunu savunanların arttığı bundan ötürü de, nassların anlamının asliyetinin buharlaştığını belirterek ilerleyen yazar, bunun sebebinin metotsuz/yöntemsiz kalmanın sonucu olduğunu açıklar. Diğer cüzî ilimlerin usulü varken Kelâm'ın itikadî anlamda yönteminin varlığı/yokluğu noktasında sorgulama yapmaktadır. Usul-i Kelâm sorgusuyla yazarın amacı çözüm olmamakla birlikte işaret ettiği; *usul/süzlük sorunu*dur.

İkinci başlık “Metin ve Anlama Diyalektiği” ile yazar, okuma ediminin üç boyutu olan anlama, açıklama ve değerlendirme ile ilgili izahatını tamamladıktan sonra metin üzerinden iki soru sorar; “Verili bir nesne midir?” yoksa “Yeniden inşa edilen bir süreç midir?” İslam geleneğindeki konumunu da devreye koyarak yazar, Kur'ân'ın nüzul dönemi ile nüzul sonrası durumunu karşılaştırarak özne-metin ilişkisi bağlamında bir değerlendirme yapar. Vahiy tamamlandıktan sonra Kur'ân'ın karşımızda duran nesneden farksız olduğunu belirten yazar, bir metnin ancak okurun elinde şekil aldığını; teolojik veya epistemolojik bir boyuta geçtiğini ancak teolojik boyutta özne-metin ilişkisinin ‘özne-inanılan metin’ ilişkisine evrildiğini nitelik bağlamında ele almaktadır. Kur'ân'ı anlama noktasında merkeze herkesin kendi görüşünü koyduğunu ancak niyetlerin unutulduğunu ifade eden yazar, bu kısımda da belli kriterlere, yöntemlere ihtiyacın olduğuna işaret ederek Kitab'ı anlamının gereklerini dile getirmektedir.

Üçüncü başlık “Kelâmî Anlamının Temel Araçları” olup dört alt başlık ile izah edilmiştir. İlk olarak Kelâmın epistemolojisine açıklık getirmekte ardından Mantık'ı, Kelâmın müteahhir dönemini anlamak için bilmeyi kaçınılmaz görmektedir. Öyle ki müteahhir dönem mecz edilmiş bir dönem olarak teorik içeriklerle dolu olması sebebiyle Mantık ile çözümlenmiştir. Kelâm'ın ilk dönemlerde almış olduğu ismin *fikh-ı ekber* olduğunu, fıkıh usulü kitaplarının da kelâmî mevzulara değinmesi sebebiyle usulün kelâmî kökenine dikkat çeken yazarımız, daha sonra Gazalî'nin el-Mustasfa eserinden hareketle fıkıh usulünden yararlanılması gereken konuları işlemektedir.

<sup>9</sup> Şura 42/11.

Dördüncü konu başlığı “Kelâmî Anlamada Yöntemin Belirleyiciliği”dir. Yöntemin gerekliliğini akla nakşeden yazar, bunun ‘bir yöntem’le olmaması gerektiğini Wittgenstein’in sözü ile açıklamaktadır; “Tek bir felsefe yöntemi değil, yöntemler vardır, farklı tedaviler gibi.” Yazar yegane yöntem savunuculuğundan ziyade çok yöntemliliği öne alarak hem Kur’ân hem de Kelâm ilmi için bunun uygunluğunu dile getirmektedir. Tarihsel sürece baktığımızda yöntemsel farklılıkların olduğunu görmemiz mümkündür. Kelâm ilmi açısından bunu değerlendirmeye aldığımızda ise ilk konumunun akaid konuları dahilinde olduğunu görebilmekteyiz. Ancak çeşitli düşünsel faaliyetlerin etkisi ve diğer sayılabilecek etkilerle ‘Kelâm ilmi’ olarak kendisini göstermeye başlamıştır. Yazar bu süreç içerisindeki meczi göstermek adına akaid metinleri, mütekaddim ve müteahhir dönemlere ait eserlerin içeriğini okuruna sunarak cihet-i vahde açısıyla detaylandırır.

Beşinci başlık “Kelâm Geleneğinde Şerhçi ve Haşiyeci Paradigma”sıdır. Günümüz Kelâm ilmi kitaplarına baktığımızda çoğu meselede tekrara düşüldüğünü ya da derinlikten yoksun olduğunu görmekteyiz. Böyle bir konuma sahipken şerh ve haşiyelerin yapıldığı dönemi cephe almak şifayı göremekten kaynaklanmaktadır. Nitekim bir eseri tanıtan unsur o eser üzerine yapılmış olan şerh ve haşiyelerin çokluğudur. Yazar, şerh ve haşiyelerin belli bir misyon çerçevesinde ilerlemiş olduğunu ancak buna rağmen bunun yerinde sayma olarak görüldüğünü ve örnek olarak şerh ve haşiye özelinde; Bekir Topaloğlu’nun adlandırmasının “*Kelâmın duraklama ve gerileme dönemi*” olduğunu belirtmektedir. Ancak yazarımız için bu adlandırma oryantalistlerin etkisiyledir. Ayrıca bu dönemin eserlerinin içeriğine sahip günümüz koşullarında yazılmış bir başka eser bulunmamakla birlikte, eserlerin şerh olarak değerlendirilmesi niteliksiz bir yapı olarak görülmesine neden olmaktadır. Oysa Şerhu’l Mevâkıf misaliyle olumsuz düşüncelerin yersiz olduğunu, hacim olarak bakıldığında külli ilmin hakkının verildiğinin gözler önünde olduğunu, revizyon çalışmasını bırakın çoğunun ele aldığı konulara aklımızın erişmekte zorlandığını, kiminin tozlu raflarda okunmayı-araştırılmayı beklediğini haliyle de gerileme olarak değerlendirmenin haksızlık ve hadsizlik olacağını yazarımız bildirmektedir. Gelenekten beslenmenin göz ardı edilmemesi konusuna işaret eden yazar, ilmi yolun diğer bir noktası olan modern düşünce ile de ilgilenilmesi gerektiğine dikkat çeker. Klasik ve modern eserler arasında köprü kurmanın Kelâm için önemi olduğu kadar, diğer ilimler için de önemi büyüktür. Misyon hareketinin benimsenerek belli bir ufka yönlendirmesi bizim için mühimken, odak noktamızdan uzak olduğumuzu bu sebeple de özgün eserler üretemediğimizi düşünmektedir.

Altıncı olarak “Paradoksal Anlamlar Karşısında Doğru Anlamın İmkân ve Kriteri” eserin son başlığıdır. Yazar bu kısımda paradoks ve metin ilişkisi üzerindeki açıklamalarının ardından Kur’ân’da bulunan paradoksallardan değil,

Kelâm ve diğer ilimlerin yorumlarından doğan paradoksları tahlil edeceğini haber verir. Cümlelerin doğru ve yanlışlığına olgu durumuyla bağlantı kuran yazar, Kur'ân için de benzer açıklamadan faydalanır. Bunun değerlendirilmesinin Kur'ân'ın kavramlarına hakim olmaktan geçtiğini, nitekim Kur'ân'ın kendi anlam dünyasının olduğunu belirtmektedir. Bir yorum, kişi yahut bir yöntem özelinde Kur'ân'ın kendini açmayacağını, bu sebeple de son anlamın olamayacağını ifade eder. Ayrıca değindiği diğer ikili; bâtın ve zâhir'dir. Yazar bâtına verilen değer kadar; zâhirin de mühim olduğunu ya da tam tersi zâhire verilen değer kadar; bâtının da mühim olduğunu dolayısıyla ayrılmaz ikili olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Bu açıdan Kur'ân'daki harflerin dahi bir bâtınının, hikmetinin olmasından hareketle, bâtın ve zâhirdeki etkileşimin farkına varılmasını istemektedir.

Sonuç, bibliyografya ve dizin ile kitap nihayete ermektedir. Değerlendirmede eserin başlıklarını özellikle belirtme ihtiyacı hissetmemin sebeplerinden biri, yazar tarafından başlıkların özenle ve metinlere uygun seçilmiş olmasıdır. Eserin felsefî ve dinî yönüyle düşünsel, entelektüel ve akademik hayatımıza katkı sağlayacak bir çalışma olduğu, sistemli sunum ve farklı perspektiflerin bulunduğu, aktüel konularda çeşitli örneklerle insanı düşünmeye sevk ettiği, orijinal kaynaklara başvurma açısından da değerlendirdiğimizde nitelikli olduğu görülebilmektedir. Eserden anlam ve anlamaya dair merakı olanların, akademik alanda araştırmacıların, yazarın ithafı ile *ilim yolunda olan yalnızların* istifâde ve istifâze edecekleri kanaatindeyim. Bu çalışmayı bizlere sunan kıymetli hocam Fatih İbiş'e şükranlarımı sunuyorum.