

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 1998, c. 1, s. 2

Tedvin Dönemi ve Anlamın Kökeni

*Hilmi Demir**

Giriş

Bu çalışma, İslâm Düşüncesinin yapısının oluşumunun başlangıcını temsil ettiğini düşündüğümüz tedvin dönemi (h. II-IV.) nin mümkün olduğu kadar *dil durumu* açısından yapısal bir analizini amaçlamaktadır. Bakış açımızda *dil durumunu* incelememizin nedeni, klasik İslâm Düşüncesinde dilsel çözümlerinin usul, fıkıh, kelam, tefsir gibi birçok ilim dalının anlama yöntemini belirlemiş olmasıdır.

Bize göre, İslâm Düşüncesinde dilsel çözümlerinin anlama yöntemini belirlemiş olması ile İslâm Düşüncesine yöneltilen; anlama yönteminin nesnelci olduğu, tarihseli dışladığı şeklindeki eleştiriler arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Fazlû'r-rahman, Arkoun, Cabiri gibi modern dönem düşünürlerinin metinlerinde de ortak bir özellik olarak göze çarpan bu eleştiriyi, XVIII. yy'dan itibaren güç kazanan ve son dönem yöntem tartışmalarını etkileyen tarihselci anlayışlara bağlamak mümkünse de, İslâm Düşüncesinin yapısal karakterinin de önemli bir payı bulunduğunu söylememiz gerekir.

* Arş. Gör., Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Bu dilsel tahlillerin ne anlama geldiğini kavramak öncelikle, dilsel çözümlerinin içinde yer aldığı genel dil durumunu, bu dil durumunun olduğu sosyo-kültürel yapıyı tahlil etmekle mümkündür. Bu yapılmaksızın genel bir değerlendirmeye tabi tutarak İslâm Düşüncesinin anlama yöntemini *lafız tahlilleri* olarak nitelemek dilsel çözümlerinin içinde yer aldığı dil durumunu, bu dil durumunun yansıttığı dil-düşünce-varlık ilişkisini basit bir gramatik tahlil düzeyine indirgemek anlamına gelecektir. Oysa dilsel çözümlerinin anlama yöntemleri ve doğrulama biçimlerinde belirleyici olması yalnızca İslâm Düşüncesine özgü olmayıp, hemen hemen bütün felsefî sistemlerde -Platon'dan Wittgenstein'a kadar- göze çarpan bir hususdur.

Ne var ki, hemen burada temel bir ayrışma noktasını belirlememiz gerekir. O da şudur: Batı Düşüncesinde varlıktan bilgiye geçişle birlikte, dilbilimsel ve semantik anlayışların yapısal karakterinin tarihselci yaklaşımları nasıl beslediğini -Saussure, Wittgenstein örneğinde görüldüğü gibi- tanımlamak mümkünken aynı süreci İslâm Düşüncesinde takip etmek oldukça zor görünmektedir. Şüphesiz bunda, İslâm Düşüncesinin geçirdiği on dört yüzyıllık tecrübenin gelişim sürecinin sistematik bir anlayışla henüz bütün olarak ortaya konmamasının payı bulunmaktadır.

O halde, İslâm Düşünce yapısında anlama yönteminin dilsel çözümlere bağlı olduğunu söylemek bir tespitten öte hiç bir anlam ifade etmemektedir. Gerçekte ise böyle bir tespit bizi cevaplanması gereken bir takım sorularla karşı karşıya bırakmaktadır;

a) Bu dilsel çözümlerinin amacı ne idi? Hangi sorulara yanıt getirebilmek amacı ile oluşturulmuşlardı?

b) Dil çözümlerinin içinde yer aldığı dil durumunda dilin doğası, dil-düşünce-varlık ilişkisi nasıl tasarlanmıştı?

c) Dil durumunda göstergelerin yapısal statüsü ve birbiriyle ilişkisi nasıl kurulmuştu?

Şüphesiz bu sorulardan ilki (a) İslâm Düşüncesinin dil durumunun oluşumunu sağlayan tedvin döneminin kültür-dil-düşünce ilişkisi bağlamında kültürel bir analizini yapmayı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle çalışmamızda ilk bölümü bu konuya ayırdık. Daha sonra diğer iki soruya (b,c) yanıt aramak için tedvin dönemiyle birlikte oluşan dil durumunun doğasına ilişkin bir analiz denemesinde bulunduk.

Ayrıca İslâm Düşünce yapısının oluşumuna katkı sağlayan her bir bilimsel ekolün problem çözme yöntemine bu dil durumunu etkisinin ne olduğu da

ayrıca sorgulanması gereken bir hususdur. Bununla birlikte, geniş ve oldukça kapsamlı bir alanı içeren bu sorunun anlamını ayrıntı da buharlaştırmamak için, biz burada sadece *Eş'âri*'lik ve onunda konumuz açısından önemli olan *isim-müsemma* ilişkisindeki yorumunu tahlil etmekle yetindik.

Kuşkusuz dilsel çözümlerlerin güçlü etkisi salt klasik İslâm Düşüncesine mahsus olmayıp, farklı kültürlerde de geçmişten günümüze devam eden bir sürekliliğe sahiptir. Yalnızca bu sürekliliğin kendini açığa vurması farklı paradigmalara bağlı olarak değişmektedir. Bu değişiklikler *dil* ile *dile getirilen* arasında bir ilişkinin varlığını kabul ettiğimizi açığa vurmaktadır. Bu ilişkinin gerçekçi, adcı vb. çözümleri öne sürülse de, asıl olan *düşünülen* ile *dile getirilen* ve *varlık* arasında nasıl bir ilişki olduğunun sorulmasıdır. İşte bu temel soru hemen hemen her paradigmanın keşişim noktasını oluşturmaktadır.

Bu açıdan, konuya ilişkin klasik İslâm Düşüncesinde yer alan fikirler ile diğer kültürlerde yer alan fikirleri karşılaştırmamızda ortaya çıkan benzerlikler kültür etkileşiminden kaynaklanabileceği gibi, problemin bizatihi kendisinden de kaynaklanabileceği hususu daima hatırdta tutulmalıdır.

Kültür Düşünce ve Dil

Kültürü genel hatlarıyla odağı insan bilinci olan etkinlikler - üretim tarzından sanata kadar- dizisi olarak tanımlayabiliriz. Şüphesiz bütün bu etkinlikleri yerine getiren insan bilincinin bir kültür oluşturmadaki çabasını insanın evrendeki *anlam arayışı* olarak tanımlamak da yanlış olmayacaktır. Bu anlam arayışında insan, evrende karşılaştığı bütün olgu ve olaylarla yüzleşmek, onlara anlam vermek zorundadır. İşte tam bu noktada, hem bir bildirişim vasıtası hem de anlam üreten bir vasıta olması nedeniyle karşımıza *dil* çıkar. Çünkü dil bir yerde insanın kendini, kendisi ve evren karşısında bulması ile başlayan süreçte duruşunu oluşturma çabasına bağlı olarak olguları anlamlandırma ve göstergeleri anlamlı biçimde düzenleme faaliyetini temsil eder. "*Yaşamın bütün alanlarında, günlük yaşamın en yalın olaylarında, bilimin ana formlarında, gelenekler ve törelerde, inançlarda ortaya çıkar...*"¹ Tek tek olaylar, gerçekler, nesnelere, durumlar, kullanışlar, olanaklar hep bu karşılaşmada kendini açığa vurur.²

1. Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul, 1998, s. 80.

2. N.Uygur, *Dilin Gücü*, İstanbul, 1994, s.104.

Şimdi, dile bu ayrıcı özelliğini veren şey nedir? Bunun nedenini dilin şu iki temel özelliğinde aramak yerinde olur: Birincisi anlamlı birimlerden oluşma özelliği, ikincisi göstergeleri anlamlı biçimde düzenleme özelliği.³ Bu ayrıcı vasıflarıyla dil, zorunlu olarak betimleme, kavramsallaştırma, doğa ve toplum bileşiği olan kültürü yorumlama etkinliğidir. Ve bu etkinlik kendini gerçek anlamıyla düşüncede gösterir.

Bir bakıma her kültür dilde evreni kendince dile getirir. Kullandığımız kelimeler bir *dünya görüşü* içinde yer alır ve bu yönüyle insana etrafındaki kainatı anlamlandırmaya yarayan bir *anlam evreni* sunar. Ve bir dilde kullanılan bir kelime bu anlam evrenini yansıtacak şekilde *simgeleşir*. Belirli bir toplumun yapısal şeklini devam ettirmeyi sağlayan unsur da, bu toplulukta yaşayan herkesin hazır bulunduğu *anlam evreninde* yer alan simgelerden oluşan dağarcıktır. Bu bağlamda *simgeler*, bize toplumun iki alanında rehberlik etmektedir; birincisi, bilgilerimizi sistematikleştirmemizi mümkün kılan bilişsel çerçeveyi sağlamak; ikincisi, ahlakî ve duygusal hayatımıza bir düzen vermek.⁴ Demek oluyor ki, bir toplumun temel yapısını oluşturan *anlam evrenindeki* her bir yeni simgeleştirme ya da bir simgenin anlamındaki değişim haliyle toplumun bütün bir yapısında da köklü bir değişime yol açabilecektir.⁵

Bu yönüyle *dil* hem kendi başına bir simgeleştirme işlemidir hem de simgesel sistemimizin esasını teşkil etmektedir. Diğer bir deyişle, bir yönüyle bu anlam evrenin devamını bir yönüyle de farklı anlam evrenleri oluşturabilmenin imkanını taşır. Ünlü antropolog L. Worf bu durumu şöyle açıklar;

“...Her dilin içinde mündemiç sistem, yani gramer, fikirleri ifade etmek için iletici araç olarak kalmaz. Daha doğrusu şudur: dil kendi kendine fikir şekillendirir; kişinin düşün faaliyeti, algılarının analizi, fikir dağarcığında taşıdıklarının sentezi için bir program ve rehber sağlar. Fikirlerin meydana gelişi tamamen rasyonel, bağımsız bir süreç değil, fakat belirli bir gramerin parçasıdır ve gramerler arası farklılıklar az olabildiği gibi çok da olabilir.”

Bu nedenle, deveye ilişkin birçok durumu belirtebilen Arapçanın evreni ele alış tarzı ile bu belirlemelere yer vermeyen Almancanın ya da farklı olarak “kar” ile ilgili birbirinden ayrı dört kelimeye sahip olan Eskimo'nun evreni ele

-
3. Emile Benveniste, *Genel Dilbilim Sorunları*, çev. Erdim Öztokat, İstanbul, 1994, s. 168-169.
 4. Ş. Mardin, *İdeoloji*, İstanbul, 1993, s. 88
 5. Bkz. T. Izutsu, *God and Man in the Koran*, Tokyo, 1964, s.12-13.

alış tarzı birbiriyle özdeş değildir.⁶ Her toplum kendi evreni için önemli olanları isimlendirmiş, derinlemesine giderek onları sınıflandırmıştır. Bu bir bakıma evreni ele alış tarzıyla bunun ifade edilmesine, nesnelleşmesine olanak sağlayan dil arasında çok sıkı bir ilişki olduğunu göstermektedir. Dil-düşünce ve evren arasında kurulan bu yapısal ilişki aynı zamanda kültürel farklılaşmaların da temelini oluşturmaktadır.

Ayrıca, bu farklılaşmanın kökeninde yatan düşünme biçimlerini somut-soyut şeklinde bir ayrıma tabi tutmanın -Ahmet Emin, Cabiri, Izutsu gibilerinin yaptığı gibi-⁷ isabetli olmadığını düşünüyoruz. Çünkü, somut-soyut ayrımı da kültürel perspektifli olup farklı anlamlandırma biçimlerine göndermede bulunur. Dolayısıyla farklı anlamlandırma biçimlerini somut-soyut gibi kategorilere göre değerlendirmek problemlili gözükmektedir. Üstelik zımnen de olsa, bu tür bir ayrımın arkasında uygar ve ilkel şeklinde ideolojik bir tavır alış izleri bulunmaktadır. Oysa L. Strauss'un da belirttiği gibi, az ya da çok soyut terimler kullanmayı zeka yeteneğine, gelişmişliğe bağlamak yerine, toplulukların belirgin ve ayrıntıları eşit olmayan ilgilerine bağlamak daha yerinde olur.⁸

Özellikle Kur'an öncesi düşünsel yapı söz konusuysa, burada *söylensel ve şiirsel dizge* asıl ön planda yer alması gereken nitelikler olmalıdır. Doğrusu bizim konumuz doğrudan bu dönemi içermese de, bu dönem tedvin dönemindeki ilmi yapının ne olduğunu ortaya koymada bir başlangıç noktası teşkil ettiğinden, temel dil dizgesini oluşturan hitap, şiir ve anlatımın oluşturduğu düşünsel dizgeye yer yer göndermelerde bulunacağız.

Sözlü Düşünüşten Yazılı Düşünüşe Geçiş

Sistemli bir düşüncenin ya da bir kuramın yapı taşlarını kavramlar oluşturur. Kendine has bir konusu, tanımı ve metodu olan her ilim kavramlarla iş görür. Böylelikle, kavramsal gerecin daha sıkı biçimde düzene konulmasıyla, günlük dil dizgesinden kuramsal bir dizgeye de geçilmiş olur. Bir dizgeden başka bir dizgeye geçişi sağlayan temel unsurlardan biri, varolan dizgenin karşılaşılan problemleri çözmede yetersiz kalmasıdır.

6. Bkz. J. Lyons, *Kuramsal Dilbilimine Giriş*, (çev. Ahmet Kocaman), TDK Yay., Ankara, 1983, s.13-14; F.R. Palmer, *Semantics*, Cambridge, 1983, s.21.

7. Bkz. Izutsu, *a.g.e.*, s. 69-70.

8. L. Strauss, *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul, 1994, s. 26.

Bir önceki bölümde Kur'an öncesi dönemin temel niteliklerinin söylen, şiir ve anlatı olduğunu belirtmiştik. Gerçekte bütün bunlar, sözlü düşünüşün de temel niteliklerini oluştururlar. Bu anlamıyla söylen, şiir ya da anlatı yalnızca sözün kendini açığa vurduğu bir dizge olmakla kalmaz, aynı zamanda bize düşüncenin biçimlerini de verir. Bu sözlü edebiyat içinde *sözün duygusal* bir değer taşımaktan daha çok, *biçim açısından* olduğu kadar *içerik açısından* da *bilgisel bir değer* taşıdığı anlamına gelir. Örneğin, şiir bugünkü anlamıyla *sözcüklerle güzel biçimler kurma sanatı*⁹ olmaktan daha öte yaşantının bizatihi kendisidir. Bu nedenle savaş, ölüm, acı, tarihi ve ahlâkî bütün olgu ve olaylar kendini şiirde açığa vurur. Şairin, âlim karşılığı olarak kullanılması da şiirin bu kültürel bağlamda oynadığı bilişsel rolü desteklemektedir.¹⁰ İbn Haldun bunu şöyle ifade eder; “*Bil ki şiir, Arablara göre sözün şerefli olanıdır. Bu şerefinden ötürü Arablar onu bilgilerin ve haberlerin divanı; doğruluklarının ve sözlerinin şahidi kılınışlardır.*”¹¹ Bu noktada İbn Haldun'un tespitine bir kaç hususu daha eklemek yerinde olacaktır; şüphesiz şiirin sözlü kültürde üstlendiği bu bilişsel rolü anlamak onun sahip olduğu ritmik, ölçülü, bol tekrarlı ve ezberlenebilen, anımsanabilen yapısıyla da sıkı ilişki içindedir. Çünkü, sözlü kültürdeki işitmeye bağımlılık, anlatım biçiminin yanı sıra, düşünme sürecini de etkiler. Bu nedenle sözlü düşünüş biçiminde elde edilen bir bilgiyi, yaşanan bir olayı koruyup anımsamanın, sonraki nesle aktarmanın en iyi yolu, belleğe yardımcı olan, ağızdan çıkmaya hazır düşünce biçimleri kullanmaktadır. şiir, anlatı ve atasözleri bunun en iyi örneklerini oluşturmaktadır.¹²

Fakat, şiirin oynadığı bu bilgisel rolün, aklın ya da deneyin rolünden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü, şairin bilgisi akla ya da deneyime bağlı olmaktan daha çok cin vb. varlıklarla ilişki kurmakla veya ilhamla elde edilmiş bilgiyi göstermektedir. Böylece şair, elde ettiği bu bilgiyle çölün kötülük tanrılarını düşmanlarının üstüne saldırtarak onlara fenalık yaptırabilir, gaipten haber verebilir, fetiş kelimeleri söyleyerek zararlarını artırabilirdi.¹³ Şüphesiz bunda kelimelerin sihirli gücüne duyulan inancın önemli bir etkisi bulunmaktadır. Bir şeyin ismini değiştirerek o şeyin kendisinin de değiştirileceğine ya da

9. Bkz. Atilla Özkırımı, *Dil ve Anlatım*, Ankara, 1994, s. 165.

10. F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant The Concept of Knowledge in Medieval İslâm*, Leiden, 1970, s. 12.

11. İbn Haldun, *Mukaddimetü İbni Haldun*, c. II, Beyrut, 1992. s. 228.

12. Karşılaştırmız, Walter J. Ong, *Sözlü Kültür ve Yazılı Kültür*, İstanbul, 1995, s. 48-50.

13. Clement Huart, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Ankara, ty, s. 15.

bir şeyin ismini elde ederek o şeyin bilgisine ve gücüne ulaşılabacağına inanmak gibi. Bu tutumun kökeninde kelimelerin temsil ettikleri şeyin yerini tuttuğu ve sıklıkla da o şeyden önce geldikleri kabulü yatar. Temsil etme gücü bazen de kelimelerin yerine nesnelere verilir. İslâm öncesi dönemde Mekke'den uzaklaşan birinin Kabe'ye saygısını temsilen yolculuğu esnasında yanına aldığı taşı tazim etmesinde olduğu gibi.¹⁴

Bu rivayet sözlü düşünüşte temsil edilene (Kabe) karşı temsile duyulan inanç ve güveni göstermesi açısından oldukça önemlidir. Kelimelerle varlıklar arasında kurulan bu temsil ilişkisinin daha sonra Arap dilinin sistemleştirilmesinde nasıl bir rol oynadığını ileriki bölümlerde tartışacağız. Tabii bu noktada Kur'an'ın kendisine şiir denmesini şiddetle reddetmesinin, şiirin biçim ve formundan daha çok bu anlam evreninde sahip olduğu simgesel değeriyle ilişkili olduğunu düşünmek gerekir.

Sözlü düşünüşün bir diğer özelliği ise yazının bilinmemesi ya da kendini henüz göstermemesi değil, yazılı olanın anlamsal bir değerinin olmadığına ilişkin kabuldür. Hatta bu durum İslâm'ın gelişinden sonraki yaklaşık bir buçuk asırlık dönem içinde geçerliliğini koruduğu görülmektedir. Örneğin, Emevi ve Abbasi dönemlerinin ünlü şairi Zu'r Rümme (M.696-733) nin yazma bildiği halde bunu gizlemeye çalışması ile ilgili rivayet oldukça anlamlıdır¹⁵. Bu da gösteriyor ki, bu zaman diliminde yazının gelişmesi ve önemine ilişkin Kur'an'ın göndermelerine (kaleme ve yazıya yemin edilmesi Kalem/1, *Kitabın* yüceltilmesi gibi) bağlı olarak Allah resulünce başlatılan süreç git gide yaygınlık kazanmasına rağmen müslümanların sözlü kültüre ve özellikle de söylene, hitabete verdikleri değer in devam ettiği gözlenmektedir. Öyle ki bu nedenle, devlet görevindeki katiplik mesleği acem ya da mevalilerce karşılanmıştır.¹⁶ Ahmet Emin'in bununla ilgili tespiti dikkat çekicidir; "*Bu Arapların yazı ile değil, hitabet ve kılıçla övünmeleri ve daha çok bunlara önem vermelerinden kaynaklanıyordu.*"¹⁷ Konuya bu açıdan bakıldığında, günümüzde İslâmî tebliği hitabete bağlamanın, hitabetin düşünceye öncelik kazanmasının *sözlü geleneğin* yazılı dil durumunu nasıl etkilediğini göstermesi açısından oldukça düşündürücüdür.

14. İbni Kelbi, *Kitabu'l-Esnam*, AÜF Yay., Ankara, 1969, s. 26.

15. Ebu'l-Ferec el-İsfehâni, *el-Egani*, c.18, el-Hey'etü'l-Mısıriyye, 1992, s. 30; Konuya ilişkin metin şöyledir; İsa b. Ömer Şöyle der; Zu'r Rümme bana bu harfi kaldırdı dedi. Bende sen mi yazacaksın dedim. Eliyle ağzımı kapayarak, benim için bunu gizle çünkü bize göre o ayıptır dedi.

16. Bkz. Ömer Ferruh, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, Beyrut, 1981, c. I, s. 374-375.

17. Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, Beyrut, t.y., c.I, s. 167.

Buna karşılık yazı, şiir ile sözlü kültür karşısında başka bir anlatım yolunu değil yeni bir düşünüş biçimini temsil eder.¹⁸ Yazılı söylemin düzenlenişi daha sıkı bir incelemeyle, kavramsal yapının daha katı biçimde düzene konulmasıyla oluşur. Her ne kadar yazıya konu olan dil sözlü düşünüşten alındıysa da, artık yazılı dizgenin biçiminde faklı bir anlam evreninin oluşturulması kaçınılmazdır. Bu kaçınılmazların en belirgin olanı yazının bizatihi kendisinin sınırlarıdır. Kozmolojik doğrusallık demek olan dilbilgisel zamanların yönü ve sırası, tümceler arasında bir mantıksal bağımlılık sistemine dönüşür ki, bu da yazının en azından gramatik olarak belirli sınırları bulunduğunu gösterir.¹⁹ Bu nedenle, söylen ve hitabet de bulunan dinleyenleri etki altında tutmak için **sözün uyandırmak zorunda olduğu ayartıcılığın, iknânın yerini yazının bir parça ağırbaşlı ama daha titiz ciddiliği alır.** Fakat *sözün* ayartıcı gücünün yazıda tamamen kaybolduğunu söylemek de yanlış olur. *Sözün* ölçü kalıplarına dayalı biçimi, fârtısı, ses benzeşimleri, ezgiselliği, toplumun anlatıyla sağladığı duygusal bir bütünleşmesini gerçekleştirdiği gibi, bireyin zihnine grubun ülkülerini kazıyarak onu mutlak biçimde bir kalıba dönüştürmenin imkanını da verir. Örneğin, modern dünyada medya ve reklam araçları *sözün* bu *ayartıcı* gücünü çok iyi bir şekilde kullanmaktadır.

Yazılı olanın bir başka özelliği de onun kamuya ait olmasıdır. Bir metin yazmak mesajını topluluğun ortasına koymak demektir. Diğer bir deyişle, *sözün* yazıya geçirilişi ile birlikte söz kişinin sınırlı, öznel evreninden dışarı çıkarak kendini kamuya açar, ortak bir şey olur. Artık yapılmış olanın silinmesi, zamanın geri döndürülmesi olanaksızdır. Böylece, düşünülen şey, herkesin önünde hesap vermeli, karşı çıkışlar, tartışmalar karşısında kendi makullüğünü, tutarlılığını kanıtlamalıdır. Bu nedenle yazı aynı zamanda sosyal ve de siyasal olanla ilişkilidir. Bu ilişkiye dikkat çeken İbn Haldun yazıyı yerleşik ve medeni hayat ile ilgili olan sanatlardan sayarken yazılı kültüre geçişle medenileşme arasındaki bağıntılar konusunda oldukça önemli yorumlarda bulunmaktadır.²⁰ Doğrusu, sözlü düşünüşün ortaya koyduğu anlamsal dizge ile, geçip gidilen, yaşanılmayan, çok az yaşanan, hayal edilen, yarışılan, hayatta kalabilmek için rüzgarın sesinden, gökyüzündeki yıldızların konumlarından anlam çıkarı-

18. Bkz., Walter J. Ong, *a.g.e.*, s. 97-139,

19. Bkz. Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, İstanbul, 1996, s. 38.

20. İbn. Haldun, *a.g.e.*, s. 338-339, 341-343, 348.

lan çölün ortaya koyduğu dizge arasında çok sıkı bağıntılar bulunmaktadır. Ve belki de çölün ortasında kurulan şehirler, bedevilerin sadece sosyal yaşantıları için değil, aynı zamanda düşünüş biçimleri için de önemli bir tehdit unsuru oluşturmaktadır. İlk yüzyıllarda yazıya olduğu kadar şehirleşmeye de bir tepki duyulması bununla daha iyi anlaşılacaktır. Özellikle, çölün aksine şehirde, ticaretle, politikayla, sanatla, edebiyatla ilgili her şey; para mübadelesi, üretim ve tüketim kendi konumuna göre bir yere yerleştirilmiştir. Dolayısıyla şehirler ticaretin, siyasal erkin karar merkezleri olmakla kalmamış düşüncenin, edebiyatın ve sanatın da merkezi konumuna gelmeye başlamışlardır.²¹

Bu açıdan bakıldığında, İslâm düşüncesinin ilk yüzyılında *söz* ile *yazı* arasında gidip gelen bir gerilimin yaşandığı dikkat çeker. Her ne kadar Hz. Peygamber (sav) ile Medine'de hem yerleşik bir sosyo-siyasal yapı hem de yazıya geçişin ilk uygulaması başlatılmışsa da, bunu takip eden süreçte bir yandan iç ve dış karışıklıklar, siyasal istikrarsızlık, bir yandan sözlü kültürün bütün ihtişamıyla hala canlılığını koruması -Ahmet Emin'in de ifade ettiği gibi- yazılı kültürün kendine ait yapısını oluşturmasını yavaşlatmıştır. Hatta, ilk bir buçuk asır boyunca yazıya karşı ilginç bir muhalefet dahi göze çarpmakta ve ancak hafızanın diğer bir deyişle, sözlü olanın yardımcısı şeklinde bir rol biçilmektedir.²² Çünkü sözlü düşünüş biçimlerinde hafızanın korunması yazıya değil, ezbere dayalıdır. Bunun yolu da, mümkün olduğu kadar fazla tekrardan geçer. Uzun yıllar içinde zahmetle elde edilen bilgilerin tekrarlanmadığı, ezberlenmediği takdirde yitirileceğinden korkulur.²³ Konuyla ilgili İbn Abdilber'in şu nakli oldukça ilginçtir; bir bedevi şöyle der; "*kalbindeki bir harf kitabındaki on harften daha iyidir*".²⁴ Bu bağlamda İbn Kuteybe de benzer bir naklinde adeta sözlü düşünüşün bilgi öğrenme sürecini aktarır niteliktedir; "*şöyle denirdi: İlmin ilk basamağı susmak, ikincisi dinlemek, üçüncüsü ezberlemek, dördüncüsü anlamak, beşincisi yaymaktır.*"²⁵

Bütün bunlarla birlikte, bir Devlet olarak varlığını hissettiren ve kentleşme sürecine giren bir medeniyetin- Medine, Bağdat, Basra ve Kufe gibi- kendi içinde oluşturduğu değerler sistemini devam ettirmesi, savunması ya da

21. Bkz., es-Sibâ'i Beyyumi, *Tarihu'l-Edebil'-Arabi*, II, Mısır, 1958, s. 39.

22. Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul, 1973, s. 26.

23. Walter J. Ong, *a.g.e.*, s. 57-58.

24. İbn Abdilber, *Camiu'l-Beyani'l-İlm ve Fadlihi*, c. I, Riyad, 1994, s.294.

25. İbn kuteybe, *Uyunu'l-Ahbar*, c.II, Kahire, 1925, s.122.

kurumlaşmanın getirdiği problemleri sözlü düşünüş biçiminde kalarak çözmesi oldukça zordur. Taha Hüseyin'de, I. Abbasi asrında çeşitlenen ilimlerin düşünmeyi ve düşündüklerini yazmayı teşvik ettiğini, nesrin de bütün bu fikir ve düşünceleri açıklayan bir vasıta olduğunu vurgulayarak, yazı-nesir ile toplumsal ve kültürel yapıdaki değişiklikler arasında önemli ilişkiler bulunduğunu gösterir. Ona göre yazı düşüncenin gelişiminin ve medenileşmenin kaçınılmaz sonucudur.²⁶

Yarımadanın tamamında Kur'an mesajının daha iyi anlaşılması, üzerindeki ihtilafların giderilmesini sağlamak amacıyla başlatılan ortak bir mushaf ve ortak bir yazım şeklindeki çalışmalar,²⁷ yukarıda bahsettiğimiz problemlerin aşılmasındaki ilk basamağı oluşturmuştur. Çünkü, bir yönüyle bu çalışmalar yazının yerleşmesine, yaygınlaşmasına imkan veren yazının formel biçiminin düzenlenmesine de katkı sağlamışlardır. Kesin olan bir şey daha var ki, etkili bir yönetim mekanizmasının tesis edilebilmesi için dil bakımından ortak bir yapı gereklidir. Toprak üzerinde süreklilik, kültürde, sanatta, daha doğrusu dilde sürekliliğe bağlıdır. İşte bu yüzden, bu çalışmaları daha sonra Emevi Halifesi Abdülmelik'in yönetiminde paranın ve resmi dilin Arapça olması izlemiştir.²⁸

II. Asrın başlarında İslâm Düşüncesinde önemli ve yeni bir yapılanma başlar.²⁹ Özellikle, I. asırda fıkıh, hadis, tefsir, akaid, edebiyat, nahv gibi disiplinlerin temellerini oluşturacak yığınla belge toplanmıştır. Toplanılan belgelerin II. yy'dan itibaren yazıya geçirildiğine şahit olmaktayız. Emevi hilafetinin son on yılında *Nesrin* "katıp" olarak adlandırılan yazıcıların elinde yeni ihtiyaçları karşılayacak düzeyde geliştirilmesinin şüphesiz bunda önemli bir payı bulunmaktadır. Çünkü gerek sentaksı gerek sözcüklüğüyle Arapların sözlü kültüründe gelişmiş olan bir dilin, alışılmamış mevzuların ifadesini karşılaması sistemli bir çalışmayı gerektiriyordu. İleriki bölümde göreceğimiz dil çalışmaları böyle bir çabanın ürünü olarak kabul edilmelidir. Örneğin, Abdülhamid el-Katip (ö. 132) *nesrin* ve özellikle de resmi yazışmaların belirli kurallara bağlanmasında önemli katkılarda bulunmuştur.³⁰

26. Taha Hüseyin, *Min Tarihi'l-Edebi'l-Arabi el-Asru'l-Abbasiyyi'l-Evvel*, c. II, Beyrut, 1976, s. 43-47.

27. A. Emin, *a.g.e.*, s.243-318; Şevki Dayf, *Tarihi'l-Edebi'l-Arabi*, Mısır, t.y., c.3, s.118.

28. H. İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş, c. II, İstanbul, 1987, s. 65, 68.

29. Ahmet Emin, *a.g.e.*, c.II, s.1,11-14.

30. Daha geniş bilgi için bkz., Ali Şelak, *Merahilu Tatavvuri'n-Nesri'l-Arabi fi Nemazicilihi*, Beyrut, 1991, s. 171-274.

Şu halde bizim Tedvin dönemini II. yy. ile başlatmamızın iki önemli nedeni bulunmaktadır; Birincisi, *yazının sistematik bir şekilde bu dönemle birlikte varlığını hissettirmiş olması* İkincisi ise buna bağlı olarak yazının -sözlü düşünüşün izlerini taşımakla birlikte- kendine has yeni bir düşünüş biçiminin ve dil durumunun oluşumuna katkı sağlamış olmasıdır. Tabii ki siyasal kurumsallaşmanın ve şehirleşmenin de bunda önemli bir payı bulunmaktadır. Bu gelişmelerin etkisini Arap yarımadasıyla sınırlamak da imkansızdır. Abbasilerle birlikte güçlenen ve istikrara kavuşan siyasal erk gerek doğuda- Bağdat, Basra gibi- gerekse Akdeniz de kurulan şehirlerde farklı kültürel etkileşimleri açık hale getirmiştir. Hatta bu erk sayesinde bir yönüyle Hint ve Fars, bir yönüyle de Yunan medeniyetleri içinde bu şehirler bir çekim merkezi oluşturmuştur.³¹ Öyle ki şehirlerde mevcut yönetimin katiplik, vezirlik gibi hizmetlerinde çalışan Fars, Hint ve Yunan kökenli bugün *professional elity* diye ifade edilen işinin ehli elit bir tabakanın varlığı çok açık bir şekilde göze çarpmaktadır. Bu kimseler daha sonra Abbasi halifesi Me'mun'un döneminde *Beytü'l-Hikme*'nin kuruluşu ve tercüme faaliyetlerinde de etkin rol oynayacaklardır. Fakat buradaki rolü *farklı kültürlerin Müslüman düşüncesini şekillendirmesi şeklinde anlamak buraya kadar anlatılan süreci göz ardı etmek olacaktır. Çünkü uygarlıkları biçimlendiren güç bizzat yaşanan tecrübenin kendisidir. Ünlü düşünür Oswald Spengler'in gösterdiği gibi bu içsel deneyim, ne kadar güçlü ve esinleyici olursa olsun dışarıdan gelen etkinin sonucu değildir.*³² Üreten etkinin bizatihi kendisi değil özümleyen, biçimlendiren güçtür. Ayrıca tarihin bu dönemini Fars, Yunan Medeniyetlerinin krize girişi ve müslüman medeniyetinin yükselişe geçişi ile buradaki beyinleri kendisini çekecek bir cazibe merkezi oluşturması şeklinde okumak da mümkündür. Bununla birlikte bu tarihsel olgudan, H. Z. Ülken'in de belirttiği gibi, farklı kültür ve medeniyetlere açık toplumların ancak yeni bir medeniyet oluşturabilme imkanlarının olduğu sonucu da çıkarılabilir.³³

Sonuç olarak, Tedvin dönemini hazırlayan gücün müslüman medeniyetinin kendi iç dinamiklerinde aranması gerektiğini hatta tercüme faaliyetlerin dahi bu iç dinamiklerle değerlendirilmesinin anlamlı olacağını söyleyebiliriz. Bu iç

31. A. Miquel, *İslâm ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze*, çev. A. Fidan- H. Menteş, İstanbul, 1991, s. 22-23.

32. Bkz. Oseph Campell, *Yaratıcı Mitoloji*, çev. Kudret Emiroğlu, İstanbul, 1994, s. 146.

33. Bkz. H. Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1997, s. 10-15.

dinamiklerin tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimlerin oluşumuna nasıl bir etkide bulunduğu konuyu bilgi sosyolojisi açısından değerlendirecek araştırmacılara bırakılmıştır. Bu noktadan sonra bizi ilgilendiren husus Tedvin döneminin başlamasıyla birlikte oluşan paradigmanın *dil durumunu* anlamlandırmaktır. Ve işe paradigmanın oluşumuyla başlayalım;

Tedvin Döneminde Paradigmanın Oluşumu

Yukarıda H.I. yy'da bir çok alanla ilgili belgelerin toplanmaya, H. II. yy ile birlikte bunların yazıya geçirilmeye başlandığını söylemiştik. Şüphesiz, yalnızca sözlü ya da yazılı belgelerin derlenmesi paradigmanın oluşumu için yeterli değildir. Çünkü olguların seçimine, değerlendirilmesine ve eleştirisine olanak veren bilinçli ya da bilinçsiz bir kuramsal ve yönetsel inanç yapısı olmaksızın hiç bir bilimsel sisteme anlam verilemez.³⁴ Şu halde bu dönemde gerek lügatlerin yazımında -Halil b. Ahmed (ö.175)'de olduğu gibi³⁵ -gerekse hadislerin derlenmesinde tek tek katıksız olguların toplanmasından söz edilemez.

Bir başka deyişle, özellikle dilin derlenmesinde saf, bozulmamış kabul edilen bedevi'nin kullandığı sözcükler toplanırken görünüşte tamamen bir nakil işlemiyle karşı karşıya değilizdir. Nakilde aranan senet, adalet, işitilenin dilin aslındaki bir delile dayanması gibi hususlar,³⁶ bu işlemin yönlendirici kuramsal bir inançla yapıldığını göstermektedir. Bunun en önemli işareti bu sırada Basra ve Kufe okulları arasında Kıyas ile nakil karşıtlığı şeklindeki tartışmadır. Bunun arkasında dilin kuramsal bir şekilde sistemleştirilip sistemleştirilmemesi tartışması yatmaktadır.³⁷ “Yalnız olguları belirleme ve kaydetme işinin bir paradigmanın oluşumunu sağlayamayacağı, sözlü düşünüş biçiminin yukarıda ifade ettiğimiz sosyo-kültürel değişimler karşısında tutunamayacağı düşünülürse³⁸ Basra'nın sistematik yaklaşımının diğer okullara karşı baskın çıkması daha iyi anlaşılacaktır. Bu konuda İbn Sellâm (ö.231) “*Basra ekolünün Arapça konusunda önceliği vardır*” derken, İbn Nedim de, “*Basralılar ilk önce-*

34. Thomas S.Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (çev. Nilüfer Kuyaş), İstanbul, 1995, s.58

35. M. Sıddık Hasan Han, *el-Bulga fi Usul'l-Luga*, Beyrut-1988, s.115; Şevki Dayf, *a . g . e .*, s.121-122.

36. M.Sıddık Hasan Han, *a.g.e.*, s.106-108.

37. A.Emin, *a.g.e.*, s.294.

38. T.S., Kuhn, *a.g.e.*, s.57.

liğe sahiptir, Arapça ilmi onlardan alınır” der.³⁹ Şüphesiz bu ifadeler zamansal ya da mekansal bir öncelikten daha çok ilmi kriterlerdeki önceliği ifade etmektedir. Zira Basra ekolüne ilişkin yapılan şu değerlendirme bunu çok net bir şekilde ifade etmektedir; “*Basra ekolü belirli kabilelerden (dil kalıplarını) almaya gayret etti. Zira onların amacı ortak bir yazın dili belirlemektir...*”⁴⁰ İşte bu nedenle okulun en önde gelen dil bilimcilerinden Asmai (ö.213), Ebu Zeyd (ö.214) ve Ebu Ubeyde (ö.210) daha sonra gelen nesillerin başvurduğu otoriteler olmuştur.⁴¹ Aynı zaman bu anın otoriteleşmesinin, genel dil durumunun mutlak kabulüne de yol açtığı söylenebilir.

Düşüncenin dağınıklıktan kurtulması, nesillerce aktarılabilen, kabul edilebilen tutarlı ve nesnel bir yapıya büründürülmesi, oluşturulmakta olan bir paradigmanın göstergeleridir. Bütün bunlar dikkate alındığında, tedvin döneminin gerçekte İslâm Düşüncesini asırlar boyu etkileyecek bir paradigmaya temel oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Aynı zamanda, Laroui'nin geleceğe ilişkin söylediklerini dikkate alarak, bu gelişmeyi toplumsal yapının içinde geçmişten akıp gelen edilgen bir değişmez olarak düşüncenin, dilin ve kültürün bir aktarımı değil, dış etkene karşı bilinçli bir biçimde düşünülerek oluşturulan bir geleneğin inşası olarak da tanımlayabiliriz.⁴²

Şu halde tedvin döneminde oluşan bu yeni paradigma, bir önceki bölümde kısaca değindiğimiz sözlü Arap düşünüş biçiminin aynen devamı olarak görülemeyeceği gibi, toplumsal ve kültürel dayanaklardan mahrum türedi bir eylem olarak da görülemez. Yeni oluşan bu paradigmanın hem geçmiş ile olan bağları hem de kendisi tarafından oluşturulan iç dinamikleri bulunmaktadır. İşte bu bağlamda tedvin dönemi “dil” çalışmaları hem geçmiş-gelecek, değişen-değişmeyen arasında bağı kurmuş, hem de iç dinamiklerin oluşumuna zemin hazırlamıştır.

Bir taraftan el değmemiş saf, tarih dışı bedevi'nin söylemi aynen aktarılmış diğer taraftan da Halil b. Ahmed ve öğrencisi Sıbeveyh'in çizgisinde Basra ekolünün kıyasa dayalı dil çalışmaları sonucu dil sistematize edilmiştir.⁴³ Yukarı-

39. M. Hüseyin Âl Yasin, *ed-Dirasetü'l-Lugaviyyetü inde'l-Arab ile Nihayeti'l-Karni's-Sâni*, Beyrut, 1980, s. 328.

40. A.g.y., Metindeki vurgular bize aittir.

41. A.Emin, *a.g.e.*, s.298.

42. Bkz. A. Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, (çev. Hasan Bacanlı), Ankara, 1993, s.64-73.

43. Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997, s.104-105.

da da ifade ettiğimiz gibi bu sistemleştirmede rol oynayan kuramsal çerçeve, bundan sonra müslüman düşünce tarihinde ortaya çıkan her türlü düşüncenin sistemleştirilmesine de etkiye bulunacaktır. Çünkü, artık karşılaşacağımız hemen hemen her ilmi otorite ister muhaddis, ister müfessir, ister fakih, isterse mütekellim olsun, aynı zamanda bir lügatçi, ya da nahivci olacaktır.

Doğrusu bu rolü, 19.yy'a kadar sosyal bilimlerde nesnellik ölçüsü olarak kendisini dayatan pozitivizmle kıyaslamak mümkündür. Bilindiği gibi Pozitivizm, 19.yy'a kadar bütün ilimlerde nesnellik ölçütü olarak kabul edilmiş ve bütün olgular bu anlayışın içinde açıklanmaya çalışılmıştır.⁴⁴ Bu yapıya benzer şekilde, tedvin dönemindeki dil çalışmalarında temeli atılan dil durumuna bağlı anlam ve yorum anlayışının da müslüman düşünce tarihine egemen olan bir nesnellik ölçütü olarak iş gördüğü söylenebilir.⁴⁵

Nesnellik ölçütünün ne şekilde sağlandığı şüphesiz bu paradigmanın *dil durumunu* belirleyen dilin doğasına ilişkin yapılan tartışmaların ve bu dil durumunda yer alan göstergelerin yapısal statüsünün anlaşılmasıyla daha bir anlam kazanacaktır.

Dilin Doğası ve Göstergelerin Yapısal Statüsü

Her dil durumunun aynı zamanda evrene karşı genel bir tavır alışını yansıttığını daha önce belirtmiştik. Bu bölümde tedvin asrında gelişmeye başlayan paradigmanın dil durumunu yapısal karakterini betimlemeye çalışacağız. Dilin doğasına ilişkin yapılan tartışmalar bizim için iyi bir başlangıç noktası olacaktır. İslâm Düşüncesinde dilin doğasına ilişkin tartışmaların, dilin kökenine ilişkin yönünü dilin ıstılahî/kıyâsî mi yoksa tevkîfi/vahyî mi olduğu sorunu da içerir⁴⁶. Bu problemi; dil insanın akli bir çıkarımının mı yoksa Allah'ın bir fiilinin mi sonucudur? Şeklinde formüle etmek mümkündür. Ehl-i sünnetin ilk öncülleri olarak kabul edilen İbn Küllab (ö. 240), Eş,âri (ö. 330) ve İbn Füreak (ö. 406), gibi alimler bu probleme karşılık dilin kaynağının tevkîfi/vahyî olduğu görüşünü savunurlar.⁴⁷ Bu görüşü savunanlara delil teşkil edebilecek bir takım rivayet-

44. İ.Sunar, *Düşün ve Toplum*, Ankara, 1986, s.98-105.

45. Bkz. M.Arkon, *Kur'an Okumaları*, çev.A.Zeki Ünal, İstanbul, 1995, s.99-100; el-Cabiri, *Bünyetu'l-Akli'l-Arabi*, Beyrut, 1992, s.13-14.

46. İbn.Cinnî, *el-Hasais*, Mısır, 1952, s.40; Suyuti, *el-Müzhir*, Kahire-1282, c.I, s.5.

47. Bkz., M. Siddık Hasan Han, *a.g.e.*, s.172; Suyuti, *a.g.e.*, c. I. s.5; M. Mehdi, "Language and Logic in Classical İslâm", *Logic in Classical İslâmic Culture*, (ed-G.E. Von Crunebaum), Weisbaden, 1970; Bağdadi, *Kitabu Usuli'l-Din*, Beyrut, 1928, s.115.

lerde dillerin karışmış olması, bir çok farklı dilin bulunması ile birlikte, tüm dillere kaynaklık eden bir kusursuz ilk dilin bulunduğu görüşü de dile getirilir. Bu rivayetlere göre ilk dil olarak arapça Hz. Adem'e verilmiş, her türlü eşyanın ismi kendisine öğretilmiştir.⁴⁸

Benzer şekilde kusursuz bir dil arayışının izlerini bütün kültürlerin tarihinde bulmak mümkündür.⁴⁹ Bunlardan biri, Platon'un *Kratylos* adlı diyaloglarında yer alan şu tartışmadır; *Varlıkları adlandıran onları sözcüklerin doğasına (physic) göre mi seçmiştir, yoksa sözcükleri insani yasa ya da uzlaşım uyarınca mı belirlemiştir?*⁵⁰ Şayet bu konuda daha geniş bir daire çizme imkanımız olsa idi, benzerliklerin hiç te azımsanamayacak kadar fazla olduğu görülürdü. Yine de, ileride değineceğimiz gibi bu tartışmanın İslâm Düşüncesinde farklı bir mantığa dayandığını belirtmek yerinde olacaktır.

Yukarıdaki konumuza geri dönersek, dilin kaynağının tevkîfi/vahyî görülmesinin varlıkların adlarına, varlıklar gibi ontolojik bir karakter kazandırdığını bu konudaki rivayetlerde görebiliriz. Çünkü Allah'ın Hz. Adem'e isimleri öğretmesi konusundaki Bakara 31. ayetinin tefsirine ilişkin İbn Abbas (ö. 68), İbn Mücahid (ö.104) gibi ilk dönem müfessirlerinden aktarılan rivayetlerde, Allah'ın canlı-cansız her türlü mahlukatın adını -hatta tek tek göstererek- Hz. Adem'e bildirdiğinin ifade edilmesi⁵¹, Kur'anın dili gibi beşeri bir dile de ontolojik bir özellik vermek anlamına gelir. Diğer bir deyişle, bu rivayetler dilin değişmez, sabit bir gerçekliği olduğu şeklinde bir ön kabulü içermektedir. Doğrusu, Gazzali'nin *el-Mustasfa* 'da belirttiği gibi bu rivayetleri sahih bulmayarak "karanlığa taş atmak" olarak da görmek mümkün.⁵² Fakat yine de, özellikle Eş'ariliğin kurduğu teolojik dili anlamak için bu konuya ilişkin söylenenlerin önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü, dilin tevkîfi/vahyî olduğunu söylemek, onun bizim dışımızda bir gerçekliği olduğunu kabul etmek demektir. Bu anlayışa göre, dil keyfi bir sistem değildir, dünyaya indirilmiştir. Bizzat Tanrı tarafından insanlara verildiği ilk biçimi altında, şeylerin mutlak

48. Bkz., Suyuti, a.g.e., s.5,19.

49. Bu konuda yapılmış oldukça oldukça önemli bir çalışma için bkz., Umberto Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, İstanbul, 1995.

50. Platon, *Kratylos Diyalogları I*, çev. Teoman Aktürel, İstanbul, 1993, s. 257, 259.

51. Bkz., Taberi, *Camii'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'an*, c. I, Beyrut, 1992, s. 252-253; İbn. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. I, Beyrut, 1990, s. 70.

52. Gazzali, *el-Müstasfa min İlmî'n-Usûl*, c. I, Dimeşk, ty, s. 320

kesin ve belirgin bir işaretidir. Aynı zamanda, şeylerin bizatihi kendilerinin sırlarını sakladıklarından ve bir dil olarak ifşa ettiklerinden, kendilerini insanlara şifreleri çözülecek şeyler olarak sunmalarından ötürü, bu dünyaya aittir.⁵³

Dilin vahyi olduğunu söylemenin ve Hz. Adem'e bütün varlıkların adlarının öğretilmiş olduğunu kabul etmenin, dilin sabit, değişmez ve bizim dışımızda bir gerçekliği olduğu şeklinde bir fikri nasıl beslediğini Eş'ari Kalam'ında yer alan *isim-müsemma* tartışmasında daha net olarak görebiliriz.

Eş'ari'nin, isimleri bütün şeylerin nedenlerini, kuran modeller ya da idealler olarak kabul ettiği söylenir.⁵⁴ Doğrusu bunun için Eş'ari'nin isimle neyi kastettiğini bilmek gerekmektedir.

Sıfatlarla ilgili bahiste tartışılan isim-müsemma ilişkisinde Eş'ari'nin tavrı isim ile müsemmanın aynılığı yönündedir. O, bu yaklaşımın Ehl-i hadisin genel görüşü olduğunu söyler.⁵⁵ Maturidilerin de bu konuda farklı düşünmediklerini es-Sabuni (ö.580)'nin açıklamalarından öğrenmekteyiz.⁵⁶

Bu konuda Eş'ari bize isim-müsemma aynılığından başka bir bilgi sunmamaktadır. O'nun takipçilerinden Bâkılânî (ö. 403), ismin müsemmanın aynı ya da ona bitişik bir nitelik olduğunu söyler.⁵⁷ Tesmiyye de dilde varolan ya da isme delalet eden lafız olarak kabul edilir.⁵⁸ Buna göre "isim" lafza irca edilemez, aksine o lafzın medlulü, yani çağrıştırdığı, gönderimde bulunduğu şey ya da anlamdır.⁵⁹ Bâkılânî görüşlerini dilden hareket ederek temellendirmeye çalışır. Ehlu'l-Hak'ın isminin *Sumuv*'dan türetildiği görüşünde olduğunu söyler.⁶⁰ Halil b. Ahmet (ö. 175) de *Kitabu'l-Ayn*'da aynı görüşü dile getirir. İsmi "bir şeyin yükselmesi", "gözünü bir şeye dikmek" anlamına gelen *sumuv*dan türetildiğini söyler.⁶¹ Benzer şeyleri dile getiren İbn Faris (ö.395) in ismin bu kökten gelmesinin manaya delalet etmesinden, ona gönderimde bulunmasından olduğunu söylemesi önemlidir.⁶² Bu dilsel tanımlamalar dolaylı olarak anlamın

53. M.Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara, 1994, s.65.

54. M. Mehdi, *a.g.m.*, s.52

55. El-Eş'ari, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfî'l-Musallin*, Beyrut, 1990, s.252.

56. Sabuni., *el-Bidaye fi Usulî'd-Din*, (çev. Bekir Topaloğlu) Ankara, 1979, s.79.

57. el-Bâkılânî, *Kitabu Tenhidi'l-Evail ve Telhisu'l-Detail*, Beyrut,1987, s.258.

58. el-Bâkılânî, *a.g.e.*, s.264.

59. el-Cüveyni, *Kitabu'l-irşad ile Kavatii'l-Edilleti fi Usulî'l-Din*, Beyrut, 1992, s.135; Hasan Han-efi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, Mısır, ty, c.II, s.541-542.

60. el-Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 255.

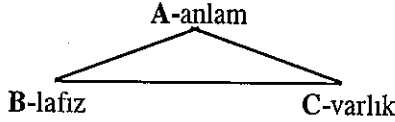
61. Halil b. Ahmet, *Kitabu'l-Ayn*, c. 7, Beyrut, 1988, s. 318-319.

62. İbn Faris, *Makayisu'l-Luga*, c.3, Beyrut, 1991, s. 98.

varlıktan yükselen, çıkan, çıkarsanan bir şey olduğunu, bu nedenle de ismin bu anlama gönderimde bulunacak şekilde adlandırıldığını göstermektedir.

Ayrıca, Bâkılânî'ye göre bir varlığın adlandırılmasında bir çok çeşitlilik bulunabilir. Diğer bir ifadeyle bir varlığa bir çok farklı lafızla gönderimde bulunulabilir, fakat bütün bu adlandırmalar tek bir zata delalet eder. Onların işaret ettiği şey medlul tektir. Bâkılânî'nin bu görüşlerine delil olarak Sivebeyh'in ismin asıl, fiillerin isimlerden türetilmiş olduğu görüşünü aktarması oldukça dikkat çekicidir.⁶³ Buna göre bir anlam için kullanılan işitim imgesinin (lafız) zamanda ve uzamda değişmesi bu anlamın değişmesini gerektirmemektedir.

Bâkılânî'nin açıklamalarından hareketle tevkîfi/vahyî olduğuna ve isim ile müsemma-varlık arasında aynılığı kabul eden Eş'âri kelamının göstergesel modelini şu şekilde kurabiliriz; bu göstergesel model üç temel birimden oluşur: İşitim imgesi yani lafız, bu lafzın delalet ettiği anlam ve anlama karşılık gelen varlık.



Burada lafız-biçem-tesmiyye (B) ile onun medlülü-anlamı-*isim* (A) arasındaki ilişki yalnızca bir temsil, gönderimde bulunma ilişkisidir. Diğer bir deyişle lafızlar konuşmacının bilincinde verili olan anlamların temsili olarak görülür. Bu temsilin kaynağı ise lafızların varlıktaki anlama binaen konulmuş olmalarıdır. Anlam-*isim*(A) ile varlık-*müsemma*(C) arasında ise bir örtüşme, karşılıklık, aynılık kabul edilir. Buna göre anlam bizatihi varlıkta varolan, ona yapışık olandır. Şu halde *isim* yani *anlam* değişmez, sabit bir töz ya da yukarıda dediğimiz gibi bir model gibi düşünülmektedir.

Sonuç olarak bu göstergesel modelden şu iki önemli sonucu çıkarabiliriz;

1. Bir lafzın anlamı bizatihi onun gösterdiği şeydir. Çünkü lafızlar bir dilden bağımsız olarak varolan gerçek anlam kategorilerinin temsildirler. Eş'âri'nin Kur'an'da geçen *veh*, *yed*, *istiva* gibi terimleri tevil edenlere karşı çıkması ve bunların ne ise o olduğunu söylemesi⁶⁴ bu anlamda düşünülmelidir.

63. El-Bâkılânî, a.g.e., s.259-260.

64. Daha geniş bilgi için bkz., Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul, 1996.

2. Gerçekte anlam varlığa konulmuş bir şey ise, bu anlamları belirleyen insan zihni olmadığını gösterir. Allah, Hz. Adem'e isimleri öğretmekle aynı zamanda onlara varlık da vermiş olur. Biz varlıktaki bu anlamı ancak lafızlar aracılığıyla keşfedebiliriz. Böylece dilsel gösterge metafiziksel anlamda *duyulur olan* ile *düşünülmüş olan* arasında bir köprü olarak yapılandırılmış olur.

Bu noktada şu soruyu sorabiliriz; Biz varlıktaki anlamı nasıl keşfedebiliriz? Diğer bir ifadeyle nesne ile-*duyulur olan*, *öz-düşünülmüş olan* arasındaki köprüyü nasıl kavrayabiliriz ya da anlamlandırabiliriz? Kanımca, bu soruya paradoksal bir biçimde, dilin vahyî olmadığını savunanların görüşlerine baş vurarak yanıtlayabiliriz.

Dilin kıyâsî olduğunu söyleyen Basra ekolü dilcilerinin, ilk dönem dil çalışmalarında önemli bir rolü olduğunu yukarıda söylemiştik. Özellikle Halil b. Ahmet ve onun öğrencisi Sîbeveyh'in de bu görüşte olmaları, Bâkîllânî'nin görüşlerini bunlara dayandırdığı göz önünde bulundurulursa oldukça dikkat çekicidir. Kıyasın kelime olarak "bir şeyi diğer bir şey ile ölçme, değerlendirme"⁶⁵ anlamına geldiği düşünülürse, dilde karşılaşılan bir problemi yine dilde asıl kabul edilen bir kalıba dayanarak çözmeye girişiminin bu düşüncede temel rol oynayacağı görülür. Şüphesiz burada kıyasa konu olan şey ile kendisine kıyas yapılan aslın arasında bir ilişkinin olduğu öncelikli olarak kabul edilmelidir. Bu ilişki aynı zamanda kıyasın imkanını da sağlamaktadır. Usulcülerin illet olarak tanımladıkları bu bağlantının, dil-düşünce-varlık konusunda anlam ile lafız arasında nasıl olduğunun aydınlatılması bizim konumuz için asıl olandır.

Konuya bu açıdan bakıldığında kıyası savunan Halil b. Ahmet'in nesnelere adlandırılmasına ilişkin söyledikleri daha da bir önem kazanır. Zira o, rüzgarın sesi, kuşun ötüşü gibi doğa olayları ile bunların adlandırılmasında tabii ilişkinin bulunduğunu kabul eder.⁶⁶ Dilbilimde ses öykünmeleri olarak bilinen bu olayın bir sözcüğün anlamına "doğal olarak" uygun düşmesinin çeşitli yollarından biri olduğu⁶⁷ göz önünde bulundurulmalıdır.

Ayrıca, Halil'in öğrencisi ve dilde kıyası savunanlardan biri olan Sîbeveyh'de nahiv kalıplarıyla adlandırılan şeyin mahiyeti arasında nedenli bir ilişkinin bulunduğunu ifade eder. Örneğin, *fealân* vezninin hareket ve ittirab bildirmesi

65. İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c. 8, Beyrut, 1990, s. 70-71.

66. M.Siddik Hasan Han, *a.g.e.*, s.103; Suyuti, *a.g.e.* s.14-15; Muhammed el-Mubarek, *Fıkhü'l-Luga*, Beyrut, 1992, s.188

67. J. Lyons, *Kuramsal Dilbilimine Giriş*, çev. Ahmet Kocaman, T D K Yay., Ankara. 1983, s. 14.

gibi.⁶⁸ Söz konusu görüşün sözcüklerin kalıplarıyla anlamları ya da sözcüklerin ses bileşenleri ile anlamları arasında, yukarıda zikrettiğimiz Halil b. Ahmet'in görüşünde olduğu gibi, "doğal" bir ilişkinin kabul edildiğini gösterdiğini hatırlatmamız yerinde olur.⁶⁹ Bu noktada, nasıl olup ta kıyası savunanların dil görüşünde *doğal* bir anlayışı dile getirdikleri sorusu dikkatli bir okuyucunun gözünden kaçmayacaktır. Konunun daha iyi anlaşılması için şimdilik bu konudaki cevabı ertelemeyi tercih ediyorum.

Konumuz açısından Sibevey'in sözün doğruluk ya da yanlışlığına ilişkin söyledikleri de oldukça önemlidir. O, bir tümcenin doğruluğunu tümcenin gramatik dizgesinin yanında anlamlı olup olmadığına göre de tanımlamaktadır.⁷⁰ Doğrusu bu, dil ile mantıklı düşünmenin eşleştirildiği bir çizgiyi ifade etmektedir ki, bu da İslâm düşüncesinde daha ilk dönemlerden itibaren dil ile düşünce arasında önemli bir bağıntının kurulduğunu gösterir. Ünlü dilci Sirafi (ö. 368)nin mantıkçı Matta (ö. 328) karşısında dilin bizatihi mantık olduğunu savunması da bu çizginin bir devamı olarak kabul edilebilir.⁷¹

Aynı ilişki, farklı bir şekilde Küfe ekolünden İbn A'rabi (ö. 231) tarafından da dile getirilir. Ona göre isimlerden her biri Araplarca belirlenmiş bir illete dayanılarak adlandırılmıştır. İnsan nisyanından dolayı insan, hayvan da akıl ve temyiz özelliğinden dolayı hayvan olarak adlandırılmıştır.⁷²

Öyle görülüyor ki, Abbad b. Süleyman es-Saymari (ö.452) nin dilin temel unsurlarını oluşturan töz (medlul) ile biçem (lafz) arasında doğal ve zorunlu bir ilişki bulunduğu⁷³ şeklindeki görüşüne katılınmasa da dili oluşturan sözcüklerin anlamlarına bağlı oldukları dâimilerce genel kabul görmektedir.

Bu açıdan bakıldığında, özellikle dilde kıyasî olanı savunanlarla vahyî olanı savunanların Yunan düşüncesinde olduğu gibi farklı anlamsal yapıları savunduklarını ya da kıyasî olanı savunanların *uzlaşımçı* dil öğretisine dayandıklarını iddia etmek anlamsız olmaktadır.⁷⁴ Ayrıca, böyle bir eşleştirme dilde uzlaşımı

68. a.g.y.; Bu konuda İbn Cinni'de daha geniş bilgi bulmak mümkün bkz., *el-Hasais*, c. II, s. 52 vd.

69. J. Lyons, *a.g.e.*, s. 15.

70. Bkz., Mehmet Çakır, *Sibeveyh Öğretim Yöntemi ve Koyduğu Bazı Nahiv Kuralları*, İzmir, 1994, s. 93.

71. Bkz., Ebu Hayyan et-Tevhidi, *el-İmta ve'l-Mu'aneseh*, c. I, Kahire, 1994. S. 108-129.

72. İbn Nedim, *Fihrist*, s.89 Beyrut, 1994; M. S. Hasan Han, *a.g.e.*, s.119; M. el-Mubarek, *a.g.e.*, s.133.

73. Bkz. M. S. Hasan Han, *a.g.e.*, s.102; Suphi Salih, *Dırasat fi Fıkhı'l-Luga*, s.30.

74. Böyle bir iddia için bkz., Düccane Cündüoğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul, 1995, s.173-194.

savunan sofistlerle⁷⁵, kıyası savunan Mutezileyi eşleştirmek anlamına gelecektir. Oysa yukarıda kıyası savunan Halil b. Ahmet, Sibeveyh ve hatta İbn Cinni (ö. 392) nin⁷⁶ dil kalıplarıyla ya da ses biçimleriyle anlamları arasında doğal ve nedenli bir ilişkiyi kabul ettiklerini belirtmiştik.

Bütün bunlar gösteriyor ki dilin kökenine ilişkin farklı fikirler söylene de, Bâkılânî'nin Sibeveyh'in görüşünü kendine temel yapmasında, Küfe ekolünden İbn. A'rabi'nin Basra ekolüyle aynı çizgide buluşmasında olduğu gibi ortak noktalar bulunmaktadır. Doğrusu biz bu ortak noktanın dilin doğası ya da anlamın kökenine ilişkin tavırdan kaynaklandığını, daha doğrusu farklılıklarla birlikte ilk asırlardan itibaren yürütülen dil çalışmalarının ortak bir anlama biçiminin gelişimini desteklediğini düşünüyoruz. Meseleye bu açıdan bakıldığında yukarıda ertelediğimiz kıyası savunanların aynı zamanda *doğal bir dil anlayışını* dile getirmelerinin ve vahyi savunanların da kıyası savunanların görüşlerini kendilerine temel yapmalarının Bâkılânî'de olduğu gibi, aynı zamanda nasıl mümkün olduğunu ya da bir paradoks yaratıp yaratmadığı sorusunu artık cevaplayabiliriz. Bu cevap aynı zamanda sözünü ettiğimiz dil durumunda anlamın anlamına ya da kökenine ilişkin nasıl bir yaklaşımın sergilendiğini de gösterecektir.

Anlamın Kökeni

Bu cevabımızdaki en temel rolü kanatimce kıyas ya da düşünceye yüklenen anlam oluşturmaktadır. Zira, kıyasa imkan sağlayan husus doğanın yapısı ile dilin doğası arasındaki uyumun bizatihi kendisidir. Şayet biz dil ile düşünce, düşünce ile varlık arasında böyle bir uyumu görmezden gelirse, bu takdirde kıyasın en temel unsuru olan benzerlik-illiyet gibi bir bağıntıya ulaşmamızın da imkanı ortan kalkacaktır. Bu nedenle, kıyası savunanların görüşlerinden, bunların akla apriori bir öncelik vererek, dil ile adlandırılan varlık arasında aklın nedenli bir ilişki kurduğu ya da aklın varlığa bir anlam yüklediği sonucunu çıkaramayız. Böylesi bir çıkarım Kantçı anlamda varlıktan bağımsız aklın kategorilere sahip olduğu, insanın varlığa bu kategorilerle anlam yüklediği⁷⁷ şeklinde bir fikri önceler. Oysa, bu fikrin modern çağda ortaya çıkmış epistemolojik bir

75. Bkz., İlkay Sunar, *a.g.e.*, s. 1-7, 47-59.

76. İbn Cinni, *a.g.e.*, s. 46-47.

77. Bkz., Ernest Cassier, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, İstanbul, 1996, s. 179-180.

bakış açısından kaynaklanmasından dolayı hem tarihen tutarsız, hem de buraya kadar söylediğimiz görüşlerle uyuşmamaktadır. Ayrıca, epistemolojik anlamda İslâm düşüncesinde bilginin tanımında yer alan ...*bilineni olduğu gibi bilmek* ifadesi⁷⁸ varlıktan bağımsız bir bilginin, kategorilerin varlığının, varlığın anlamdan yoksun olduğu fikrinin felsefi anlamda kanıtlanamayacağını göstermektedir. Şu halde, burada kıyasın rolü, insan zihninin varlıktaki benzerlikleri, temsil ettiği düşünülen dil dizgesinde yakalamak, açığa çıkarmaktan başka bir şey değildir. Bu anlamı kıyasın türetildiği “*kavs*” kelimesinde bulmak mümkündür. Çünkü *kavs kelimesi yay anlamına gelir*. İki ucu eğerek birbirine yaklaştırmayı temsil eder. *Buna göre kıyas da aklın görevi modern dönemin analitik yönteminin tersine bütünü parçalamak, ayırtırmak değil, parçaları birbirine yaklaştırmak, benzerlikler kurmaktır*. Şüphesiz bu tür benzerlikler kurmak öncelikle fark edilebilir işaretleri gerektirmektedir. Bu işaretler nelerdir? Nerede barınmaktadırlar? Nasıl fark edilmektedirler? Daha öncede söylediğimiz gibi bu işaretler dil dizgesinde yer alan işaretlerden başkası değildir. Diğer bir ifadeyle burada dili, varlığı temsil eden işaretler dizgesi olarak tanımlayabiliriz. Buna göre dilsel işaretler-göstergeler varlığın bir biçimi olarak vardır. İşaretler gösterdiği şey ile, temsil bağıyla bağlılık içindedir. Bu dilsel temsil ister vahyi olanın, ister varlıkta bizatihi varolanın temsili olsun değişen fazla bir şey olmamaktadır. Çünkü her iki ekolde de doğada varolduğu düşünülen işaretlerin dilin doğasında kendilerini açığa vurdukları kabul edilmektedir. Buna göre burada söz konusu olan şey simâî olanın kıyâsî olan ya da kıyâsî olanın simâî olana bir önceliği değil, simâî olanın kıyâsî olana (makule) dönüştürülmesidir.

Lügatların ve dilin derlenmesi, kayda geçirilmesinde sıkı kurallarla düzenlenmiş, değişmez ve sabit bedevi geleneğinden yararlanıldığını belirtmiştik. Yazılı olmayan bu gelenek içinde simâ’î olanın üretilen bilginin nesilden nesile aktarımını sağladığını söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, simâ’î olan sadece dili değil her türlü bilgiyi elde etmenin ve bilmenin yolu olarak kabul edilmektedir.

Fakat, tedvin dönemiyle birlikte oluşmaya başlayan paradigmanın kendini kabul ettirmesi, ortaya çıkan fikri ihtilafları gidermesi, sözlü düşünüşün, batını yorumların karşısında formel, kabul edilebilir hukukî normlar tespit edilebilmesi için bilgi elde etmenin mantıksal ve epistemolojik açıdan yeniden inşası

78. Bilgi tanımlarındaki bu ortak nokta için bkz., F. Rosenthal, *a.g.e.*, s. 56-57.

gerekmekteydi.⁷⁹ Gerçekte, Şafii'nin *Risale*'deki, Eş'ari'nin *İstishanu'l-Havd fi İlmi'l-Kelam*'daki tavrı ancak böyle açıklanabilir.

Düşüncenin, akıl yürütmenin, bilginin nesnelleşmesinin dilde gerçekleştiği, dilin kalıplarıyla mümkün olduğu düşünülürse, bu insanın kıyasî olanla dilde gerçekleşmesi hiçte şaşırtıcı olmamalıdır. Bu bağlamda, eski Yunan'da da mantık ile anlamın, dilin hep aynı "logos" sözcüğüyle ifade edilmesi oldukça anlamlıdır.⁸⁰ Ayrıca Aristo mantığının Yunan dilbilgisi kuramıyla olan ilişkisinin tartışılmakta olduğu da hatırlanmalıdır.⁸¹

O halde, tekrar vurgulamak gerekirse sımâ'i, olanın kıyâsî olanla bir yer değiştirmesi ya da karşıtlığı değil, *duyulur olanın (sımâ'i olanın) mantıksal ve epistemolojik açıdan yeniden inşası söz konusudur*. Bu inşayı mümkün kılan şeyde, doğanın yapısı ile dilin yapısı arasındaki örtüşmedir. Dilin ve onun unsurlarının, nesnelere arasındaki öz-bağlantı ilişkilerini yansıttığı kabul edildiği takdirde, kişinin önünde dünyanın mahiyetini anlama imkanını sağlayan bir kaynak açılıyor demektir.

Bu kaynak gücünü bizatihi bilginin kendisinden değil varlığın kendisinden almaktadır. Anlamın belirli şartlara ve ortamlara bağlı olarak üretilen bir şey olmadığı kabul edilmektedir. Şayet böyle olsaydı daima değişecekti. Bir cümlenin anlamlı olup olmadığı bağlamına bağlı olacaktı. Böylece de şeylerin hakikatini bilmek imkansızlaşacaktı.

Bu nedenle varlığı anlamlı kılan bilgi değil varlığın bizzat kendisidir. Diğer bir ifadeyle, lafız ile mana arasında kurulan ilişkiyi sağlayan şey "mana"nın zihnimizde üretilmiş ya da tasarlanmış olması değil var-olmasıdır.

Ebu İshak el-Firuzabadi (ö. 476) "lafız, harici mahiyetlere karşılık olarak vaz' olunmuştur." derken bunu kasteder.⁸² Bu işlemde, aklın etken hiç bir rolü yoktur. Nesneye nesnenin kendisine dayalı bir anlam verme söz konusudur. Çünkü, anlam varlıkta, var-olanda temellenmektedir, varlığa yapışıktır.

Bu zorluğu ilk olarak dilciler "isim"i, dilin değişmez, sabit varlığı olarak kabul etmekle aşmış oluyorlardı. Sıbeveyh " fiillerin isimlerden türemiş (ih-das) kelimeler" olduğunu söyleyerek bunu ortaya koymaktadır.⁸³ Bu, bize kelamcılarının ve felsefecilerin töz kavramını çağrıştırmaktadır. Bu bir yönüyle de

79. Cabiri, *a.g.e* s.140.

80. N.Uygur, *Dilin Gücü*, İst.-1994, s.90-91.

81. J.Lyons, *a.g.e.*, s.246-247.

82. M. S. Hasan Han, *a.g.e.*, s.100-102.

83. Sıbeveyh, Ebu Bişr, *Kitabu Sıbeveyh*, c.I, Kahire, 1988, s.12.

doğrudur, çünkü, dilin asli ve asal olanı adlardır.⁸⁴ Ve gerçekte adlar tek bir tözü anlatırlar. Böylece dilin sabitesi ile varlığın sabitesi bu öğretilerde bir kez daha birleşmiş olur.

Bu sabitenin ilim dallarında kendini açığa vurması da birbirinden farklılık arz eder; Nahivcilere göre “isim”, kelamcılara göre “zat”, fıkıhçılara göre de “asl” dır.

Bu ilim dallarında duyulan, görülen ya da değişen daima bu değişmezlere, sabit gerçekliklere göre kavranır. Bu kavramayı sağlayan ise nahivde “iştikak”, kelamda “istidlal bi’ş-şahid ale’l-gaib”, fıkhıta da “kıyas” yöntemidir.⁸⁵ Doğal olarak, bu yöntemler sonucu elde edilen bilgi de tarih dışı, mutlak, değişmez kabul edilecektir.

Anlamın bu varlık bilimsel yorumu İslâm Düşüncesinin anlama yöntemi sayılabilecek Usul-i Fıkıh’ta çok belirgin bir şekilde açığa çıkmaktadır. Lafızmana ilişkisine dayalı bir anlam öğretisine sahip olan Usul-i Fıkıh, bu anlam öğretisini “delalet”e dayandırır.⁸⁶

Lafız’ın manaya delaleti usulcülerle farklı şekillerde ifade edilse de yol gösterme, kılavuzluk ve rehberlik anlamlarına gelen “delalet”in⁸⁷ burada kullanılması oldukça dikkat çekicidir. Bu ilişkinin “Delaletü’l-lafz ale’l-Ma’na” şeklindeki ifade edilmesi lafzın manayı gösterdiği, ona gönderimde bulunduğunu açıklamaktadır. Hatta anlamın bazen lafzi bağlamın dışında bulunacağı -delaletü’l-iltizam gibi⁸⁸- dile getirilse de, burada bile anlamın lafzın kullanımından hareketle belirlendiği görülmektedir. Çünkü burada bizatihi delaletin bağlamı lafzın kullanımına bağlıdır.⁸⁹ Bu nedenle anlam bizatihi lafzın kendisinde, kendi varlığında aranmaktadır. Her bildirim anlamı kendi başına ve başka anlamlardan bağımsız olarak taşır. Doğal olarak anlam, anlamlayan (insan)’ın zihinsel etkisinden de uzak kabul edilmektedir.

Çünkü anlam varlıktaki değişmez, sabit olanı göstermektedir. Ve anlamları taşıyan lafızlar, bu anlamların sadece biçimsel kalıpları değil aynı zamanda onlara ulaşmayı sağlayan köprü görevini de üstlenirler. Şeylerin dış dünyada, zihinde ya da dildeki varlığı ile bu varlıkların bir birine bağlanması da anlamın

84. J.Lyons, *a.g.e.*, s.303.

85. Cabiri, *Arap Aklının Oluşunu*, s.123, 168-173.

86. M.Ali, Tahanevi, *Keşşafu Istilahati’l-Funun*, Kahire, 1563, c.II, s.284—285

87. İbn.Manzur, *Lisani’l-Arap*, Beyrut, 1990, c.11, s.248-249.

88. Amidi, *el-ihkam fi Usuli’l-Ahkam*, Beyrut, 1986, c.I., s.36;

89. Ali Sami en-Neşşar, *Menahicu’l-Bahs inde Müfekkiri’l-İslâm*, Beyrut, 1984, s. 47.

ontik gerçekliğinden kaynaklanır. Gazali'nin ifadesiyle dilde olan da dış dünyadakinin suretidir.⁹⁰

Dil-düşünce ve dünya arasında kurulan bu varlık bilimsel anlam yorumu metafizik temellerini kelimeler öğretisinde bulur. Eş'arilik bu yorum biçiminin teolojik dilde nasıl kullanıldığının iyi bir örneğini oluşturur.

Bütün bunlarla birlikte, mevcut bu anlam öğretisinin karşısında -sesleri oldukça kısıt kalsa da- karşıt sayılabilecek anlam teorilerinin denendiğini belirtmemiz yerinde olacaktır. Şatibi böyle bir denemenin örneğini veren ender şahsiyetlerden biridir.⁹¹

Sonuç olarak, bu çalışmada, tedvin dönemiyle birlikte yazılı kültüre geçişin İslâm düşüncesinde kendine has bir yapıyı oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu oluşuma katkı eden faktörlere, şüphesiz bizim burada genel hatlarıyla üzerinde durduğumuz; şehirleşme, siyasal erk, kurumsallaşma, yazının mantığı ve Kur'an'ın teşviki gibi hususlardan daha fazlası eklenebilir. Fakat, ortada bulunan gerçek, İslâm düşüncesinde ekollerin problem çözmedeki farklılıklarına rağmen, genel bir üst paradigmanın tedvin dönemiyle birlikte oluşturulmuş olmasıdır. Her şeyden önce bu paradigmanın oluşturulmuş olması farklı paradigmalarda oluşturulabileceğinin imkanını gösterir. Aynı zamanda, oluşturulacak yeni paradigmanın nerelerde farklılık arz ettiği, ne kadar tutarlı olduğu da İslâm Düşüncesine egemen olan bu üst paradigmanın geniş bir tahliline bağlıdır.

Doğrusu biz genel hatlarıyla da olsa, bu üst paradigmanın anlamsal kökenine ilişkin birtakım sonuçlara ulaştık. Belki de bunların en önemlisi, bugün modern ve postmodern dil durumu ile ifade edilen yapıdan farklı bir anlamlandırma öğretisinin bu üst paradigmadaki geçerli olduğuna ulaşılmasıdır. Özellikle bugün yaşadığımız dil durumundaki göstergenin-işaretin kökeninden, gerçeklikten koparılmasına karşın bu üst paradigmadaki gösterge ile gerçeklik arasında sıkı bir bağlantı öngörülmektedir. Bir sözcük nesnesine o şekilde bağlıdır ki, nesnesini düşündürür ve onu düşüncede temsil eder. Sözcük ile onun düşünce içeriği arasında özdeşlik kurulur. Buna göre, maddesel bir gösterge olarak sözcük belli bir anlamı etiketlemektedir. Doğruluk bizatihi nesneyle ilişkilidir. Yani adların nesnelere değil, kavramların göstergesi olduğunu iddia eden

90. Gazali, Ebu Hamid, *Kitabu el-Maksadi'l-Esna Şerhi'l-Esmâ'l-Hüsna*, Mısır, 1.y., s.5

91. Bkz., M. Halid Mesud, *Şatibi'de Anlam Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 10, sayı:3, Ankara, 1997, s. 168

anlayışta doğruluğun sözcüklerde ve kullanımlarda görülmesinin tersine, bir önermenin doğruluğu dışarıdaki gerçekliği tam anlamıyla resmedip etmediğine bağlanır, hata ile batıl eşlenmiş olur. Gösterge hakikate, dil varlığa, söz düşünceye tabi kılınmıştır. Bu nedenle, anlama ya da anlamlandırma süreci bu üst paradigmadaki sosyo-kültürel bir bağlama göre değil, dilsel bir bağlama göre işlemektedir. Dolayısıyla bu yapıda yer alan siyak-sibak, vurüd gibi kavramları bir başka paradigmaya taşımak oldukça sıkıntılı gözükmektedir.

Bir diğer husus da, bu üst paradigmadaki yer alan işaretin ve onun gösterdiği anlamın bir kökeninin, insan zihninden bağımsız bir temelini, dayanağının olmasına karşılık, göstergenin bugün için yalnızca insan zihninde bir varlığının kabul edilmesidir. Epistemolojik bakış açısının egemenliğinden dolayı, göstergeler henüz kendi başına varolan şeyler olarak görülmezler. Böylece anlam gösterenleri (simge) başka gösterenler yerine, onları başkalarının yerine koyma oyunu içinde üretilen-tüketilen bir şey haline gelir. Gösterenlerin bu sınırsız oyununda sabit sınırlar ortadan kalkar. Sınırların olmadığı bir ortamda metafizik yapmanın da hiç bir sınırının bulunamayacağı ortadır. Heidegger'in dediği gibi, nasıl ki varlıktan kopuk bir epistemoloji hem sorunlu hem de metafizik yapmanın imkanını ortadan kaldırıyorsa, varlıktan kopuk bir dil ve anlam da aynı şekilde metafizik yapmanın imkanını ortadan kaldıracaktır. Şu halde, İslâm düşüncesinde yer alan üst paradigmanın bu gün açısından bir çok problem taşıdığı ve bu gün üzerinde durduğumuz dünyanın dil durumuyla arasında büyük bir ayrılığın olduğu doğrudur. Fakat öyle görülüyor ki, bugün Müslüman düşünürlerin dile getirdikleri yeni arayışlarda hem geçmiş paradigmanın yapısının yeterince tahlil edilmemesinden, hem de bu günkü yapının yukarıda ifade etmeye çalıştığımız anlamsal yapısı dikkate alınmadığından dolayı aynı derecede sorunlu gözükmektedir.

Kaynakça

- Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Beyrut, t.y., c.II.
 Akarsu, Bedîa. *Dil-Kültür Bağlanması*, İstanbul, 1998
 Amidi, *el-İhkam fi Usulî'l-Ahkam*, Beyrut, 1986, c.I.
 Arkoun, Muhammed, *Kur'an Okumaları*, çev. A.Zeki Ünal, İstanbul, 1995.
 el-Bâkullânî, Ebu Bekr (ö.403), *Kitabu Temhidi'l-Evail ve Telhisu'd-Delail*, Beyrut, 1987.
 Bağdadi, Abdulkahir, *Kitabu Usulid-Din*, Beyrut, 1928.
 Benveniste, Emile, *Genel Dilbilim Sorunları*, çev. Erdim Öztokat, YK yay, İstanbul, 1997.
 el-Cabiri, Abid M., *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997.
 *Bünyetu'l-Akli'l-Arabi*, Beyrut, 1992.
 Campell, Oseph. *Yaratıcı Mitoloji*, çev. Kudret Emiroğlu, İstanbul, 1994.

- Cassier, Ernest, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, İstanbul, 1996.
- Cüendioğlu, Düccane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul, 1995.
- el-Cüveyni, Ebu'l-Maali (ö.478), *Kitabu'l-İrşad ile Kavatî'l-Edillefi fi Usulî'l-Dîn*, Beyrut, 1992
- Dağ, Mehmet, "*İnam el-Harameyn el-Cüveyni'de Nedensellik Kuramı*", Ondokuz Mayıs ÜİF Der., Say:2, Samsun, 1987.
- Dayf, Şevki, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, el-asru'l-Abbasiyyi'l-Evvel, c.III., Mısır, ty.
- Demirayak, Kenan, *Abbasi Devri Edebiyatı*, Erzurum, 1998.
- Demirci, Mustafa, *Beytül-Hikme*, İstanbul, 1996.
- Denkel, Arda, "*Düşünme, Dil ve Anlam*", Felsefe Tartışmaları, 16. kitap, İstanbul, 1994
- Ebu Hayyan et-Tevhidi, *el-İmta ve'l-Mu'aneşeh*, c.1, Kahire, 1994.
- Ebu'l-Ferec el-İsfehanî, *el-Egani*, c.18, el-Hey'etü'l-Mısıryye. 1992.
- Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, İstanbul, 1996.
-, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, İstanbul, 1995.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan (ö.330), *Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfî'l-Musallin*, Beyrut, 1990.
- Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M.A. Kılıçbay, Ankara, 1994.
- Gazzali, Ebu Hamid, *Kitabu'l-Maksadî'l-Esna Şerhi'l-Esmâ'l-Hüsna*, Mısır, t.y.
-, *el-Mustasfa min İlmi'n-Ustûl*, c. I, Dimeşk, t.y.
- Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, Beyrut, 1988, c. VII.
- Hanefi, Hasan, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, Mısır, t.y., c. II.
- H. İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş, c. II, İstanbul, 1987
- Huart, Clement, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Ankara, ty.
- İbn Abdilber, *Camii'l-Beyani'l-İlm ve Fadlihi*, Riyad, c. I, 1994.
- İbn Cinni, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasais*, I-II, Mısır, 1952.
- İbn Haldun, *Mukaddimetü İbni Haldun*, I-III, Beyrut, 1992.
- İbn Faris, *Mu'cemu Makayisi'l-Luga*, c.III., Beyrut, 1991.
- İbn Kelbi, *Kitabu'l-Esnam*, A.Ü.İ.F. yay., Ankara, 1969.
- İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. I, Beyrut, 1990.
- İbn Kuteybe, *Uyumu'l-Ahbar*, c. II, Kahire, 1925.
- İbu Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, 1990.
- İbna'n-Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut, 1994.
- el-İci, Adudiddin, *el-Mevakif fi İlmi'l-Kelam*, Beyrut, t.y.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Ferec. *el-Egani*, c.18, el-Hey'etü'l-Mısıryye. 1992.
- M. Sıddık Hasan Han, *el-Bulga fi Usulî'l-Luga*, Beyrut, 1988.
- Kuhn, Thomas, S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyas, İstanbul, 1995.
- Laroui, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, Ankara, 1993.
- Lyons, John, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, çev. Ahmet Kocaman, TDK yay., Ankara, 1983.
- Macit, Nadim, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul, 1996.
- Mahdi, Muhsin, "*Language as Logic in Classical İslâm*" Logic in Classical İslâmîc Culture, (ed-G.E. Von Orunebaum), Weisbaden, 1970.
- Mardin, Ş. *İdeoloji*, İstanbul, 1993.
- M. Hüseyin Âl Yasin, *ed-Dirasetü'l-Lugaviyyetü inde'l-Arab ile Nihayetü'l-Karnî's-Sâni*, Beyrut, 1980
- Miquel, A. *İslâm ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze*, çev. A. Fidan - H. Mentş, İstanbul, 1991
- el-Mubarek, Muhammed, *Fikhu'l-Luga ve Hasaisü'l-Arabiyye*, 1981.
- en-Neşşar, Ali Sami. *Menahicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut, 1984.
- Ong, Walter J. *Sözlü Kültür ve Yazılı Kültür*, İstanbul, 1995.
- Ömer Ferruh, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, Beyrut, c. I, 1981.
- Özkırmılı, Atilla. *Dil ve Anlatım*, Ankara, 1994.
- Palmer, F.R. *Semantics*, Cambridge, 1983.
- Platon, *Kratylos Diyalogları I*, çev. Teoman Aktürel, İstanbul, 1993.
- Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant The Concept of Knowledge in Medieval İslâm*, Leiden, 1970.
- Salih, Subhi, *Dirasat fi Fikhi'l-Luga*, Beyrut, 1968.
- Sabuni, N. *el-Bidaye fi Usulî'd-Din*, çev. Berik Topaloğlu, Ankara, 1979.
- es-Sibâ'i Beyyumi, *Tarihü'l-Edebil'-Arabi*, II, Mısır, 1958.

- Sibeveyh, Ebu Bişr, *Kitabu Sibeveyh*, c.I., Kahire, 1988.
- Strauss, L. *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul, 1994.
- Sunar, İlkey, *Düşün ve Toplum*, Ankara, 1986.
- Suyuti, *el-Muzhir*, c.I., Kahire, 1282.
- eş-Şehristani, Ebu'l-Feth, *el-Mile'l-Ve'n-Nihal*, Beyrut, 1992.
- Şelak, Ali. *Merahilu Tatavvuri'n-Nesri'l-Arabi fi Nemazicihi*, Beyrut, 1991.
- Taberi, *Camiu'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'an*, c. I, Beyrut, 1992.
- Taha Huseyin, *Min Tarihi'l-Edebi'l-Arabi el-Asru'l-Abbasiyyi'l-Evvel*, c. II, Beyrut, 1976
- Tehanevi, M.Ali, *Keşşafu Istilahati'l-Funun*, Kahire, c.II, 1563.
- Ülken, H. Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1997.
- Uygur, Nermi, *Dilin Gücü*, İstanbul, 1994.

