

ULUSLARARASI
**HZ. İBRÂHİM (A.S.) VE
NÜBÜVVET SEMPOZYUMU**

TEBLİĞLER KİTABI

1. CİLT

Kitabın Adı

Uluslararası Hz. İbrâhim (a.s.)
ve Nübüvvet Sempozyumu

ISBN

978-625-7011-26-6 (Tk)
978-625-7011-27-3 (1.c)

Basım

1. Baskı / Aralık 2019

Yayın ve No

Nida Akademi: 26

Yayın Yönetmeni

Mehmet Kurşunlu

Mizanpaj

Doç. Dr. Mahmut Öztürk

Editörler

Prof. Dr. Atilla Yargıcı
Doç. Dr. Mahmut Öztürk

Kapak

Sadık Enes Erkut

Yayın

Nida Yayıncılık Dağıtım
Pazarlama İç ve Dış Ticaret
Ltd. Şti.

Sertifika No: 27580

Balaban Ağa Mah. Büyük Reşit
Paşa Cad. Yümnî İş Merkezi No:
16/11 Fatih/İstanbul
Tel: 0212 527 93 86

Faks: 0212 635 03 58
nida@nidayayincilik.com.tr



nidayayincilik.com.tr

Baskı ve Cilt:

Erkam Yayın San. ve Tic. A.Ş.
Sertifika No: 19891

© 2019 Nida Yayıncılık

Her hakkı mahfuzdur. Tanıtım dışında kaynak göstermek suretiyle kısa alıntılar hariç, yayıncının yazılı izni olmaksızın yayınlanamaz; görsel, işitsel ve elektronik ortamlarda kopyalanamaz ve çoğaltılamaz.



Nida | Elvan | Bang | Akademi

دارالنداء

Nida
Çocuk

Bir İmge Okuyucusu Olarak İbrâhim Peygamber

Öğr. Gör. Murat Oltulu*

Özet

İnsanın müfarık boyutu olan *bilinçli olma* deyimi *bilinçte tasarım olarak bulundurmaya* içermektedir. Tasarım inanç, istek, imge vb. şeklinde olabilir. Algı tarafından tasarımlar şeklinde kurulan duyuşal girdiler, bilincin içeriğini ve dış dünyaya ilişkin bilginin temelini oluşturur. İnsanın dış dünyaya zihin içeriklerinden bağımsız olarak açılması ise olanaksızdır. Doğrudan insana ulaşan bir imge olmadığından, tasarımlar şeklindeki bu kurulum aynı zamanda bir tercihtir. Bu tercihte imgeler ancak bir bütünün parçası olarak birleştirildiğinde değer kazanır. Bütün içinde anlamlı hale gelen imge, gerçeklik düzleminden de kopmuş olur. Gerçeklik sadece, fizikî evrene ait olan bir şeydir. Oysa tekil olarak anlamlandırılan imgenin, diğerleriyle diyalektik bir ilişki yoluyla başka bir anlama katıldığı, birlikte anlam ürettikleri bir gerçektir. Birliktelikten doğan bu anlam, birliği de aşan bir imaya sahiptir. Bu nokta algılanan her şeyin algılanmayana kapı araladığı kapsamlı bir başka anlam alanıdır. İmge burada kendisini de aşan anlam alanını temsilen vardır. İnsan aklının maddileştirebildiği aracılığıyla aşkınla bağ kurmaktan öte yapabileceği bir şey yoktur. Ötesi ancak imge yoluyla gerçeklikle ilişkiye sokulabilir. İşte imge geçirgenliği sayesinde zıtları birleştirerek kendinden daha fazla bir şeye gönderide bulunur. Bu ve sile ile idrakimizi aşan şeylere duyumsanabilirlik katan imge, aslın naibi olarak işlev görür. İmgenin maddi varlığı ise onun fiziki olan ile olmayan arasındaki salınımını bozar. İçinde saklı bütün imaları görünenin zincirlerinden kurtaracağına, onu görüne mahkum eder. İki dünya arasında salınan imgenin çifte zamanını şimdiye indirger. Böylece imgeler kendilerine dönmeye, kendilerini anlatmaya başlarlar. Tefekküre değil,

* Öğr. Gör. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye, oltulu@ankara.edu.tr

görünürlüğe; kutsallığı kendi üzerlerinde taşıyan putlara dönüşürler. Böylece imge hakikat ile gerçeklik arasındaki salınımını kaybeder.

Bu bildiride semavi dinlerin ortak atası ve temel referans noktası kabul edilen İbrâhim Peygamber'in (a.s) hem doğal imgeler konusunda hem de ikonik imgeler konusunda yaptığı soyutlayıcı okuma, imge konusunda yukarıda çizilen kapsam doğrultusunda analiz edilecektir. Olguyu aşmanın ve aşkınla bağ kurmanın örneklerini gösteren bu okuma biçimi, sınırlılık ve sonlulukla malul insan için son derece önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbrâhim Peygamber, Okuma, İmge, İkon, Görsellik, Aşkınlık.

Abstract

The term *being consciousness* which is the distinctive of human beings, includes *being in mind as design*. Design can be in the form belief, desire, image and so on. Sensory inputs established by perception in the form of designs form the content of consciousness and the basis of knowledge about the outside world. It is impossible for human beings to open to the outside world independently of their mind contents. Since there is no image reaching directly to people, this installation in the form of designs is also a preference. In this preference, images only gain value when combined as part of a whole. The image that becomes meaningful in the whole is also severed from the plane of reality. Reality is something that only belongs to the physical universe. However, it is a fact that the image, which is interpreted as singular, joins another meaning through a dialectical relationship with the others and produces meaning together. This meaning arising from unity has an implication that transcends unity. This point is another comprehensive area where everything perceived opens the door to the undetected. The image here represents the domain of meaning that transcends itself. There is nothing that the human mind can do more than connect with metaphysics through what it can materialize. Metaphysics can only be connected to reality through images. Here, thanks to its permeability, image refers to something more than itself by combining opposites. In this way, the image that adds sensibility to things that exceed our comprehension acts as the regent of the original. The material existence of the image disrupts its oscillation

between physical and non-physical. It condemns it to those which appear, rather than to free them from the chains of those which appear. It reduces the double time of the image oscillating between the two worlds. Thus, the images begin to turn to themselves, to express themselves. Not to contemplation, but to visibility; they become idols that carry divinity on themselves. Thus, the image loses its oscillation between truth and reality.

In this paper, the abstract reading of the Prophet Abraham, which is accepted as the common ancestor of the Abrahamic religions and the main reference point, on both natural images and iconic images, will be analyzed in accordance with the scope mentioned above. This form of reading, which illustrates examples of overcoming the phenomenon and linking with metaphysics, is of paramount importance for the disabled person with limitation and finitude.

Keywords: Prophet Abraham, Reading, Image, Icon, Visuality, Transcendence.

Giriş

İmgelerle çevrili bir varlık olması, ister ilkel isterse de imge ormanlarında kaybolduğu zaman dilimlerinde yaşasın, insan için değişmeyen bir husustur. İmgelere yüklenen anlam ve onların yorumu ise insanlığın zihinsel gelişmişliğine bağlı olarak farklılık arz eder. Bununla birlikte tek biçimli bir imge yorumunun aynı zaman dilimindeki tüm toplumlarda geçerli olduğunu düşünmek de olası değildir. Sözün imge marifetiyle kendini tefekküre sunduğunu düşünecek olursak yukarıdaki farklılık söz ve metinler için de geçerlilik teşkil edecektir. Şüphesiz bu farklılığın en önemli sebeplerinden biri zihinsel gelişmişlik durumudur. Zihni gelişim tarihi açısından imge yorumunda bir sıçrama kabul edilebilecek önemli bir aşamaysa, kutsal metinlerde karşılaştığımız ve İbrâhim peygamberle temsil edilen istidlali okuma biçimidir. Bu çalışmada Sami dinlerin ortak atası kabul edilen Hz. İbrâhim'in okuma biçimi analiz edilmektedir. Çalışmada öncelikle, insan fenomeni üzerine düşünülmüş ve imgenin insanın hayatındaki yeri sorgulanmıştır. Akabinde imgenin mâhiyeti, işlevi ve yorumu konusunda belli başlı sorunlar irdelenmiştir. Son bölümdeyse ilk iki bölümde elde edilen bilgiler ışığında İbrâhim Peygamber'in gerçekleştirdiği okumaya nüfuz edilmeye çalışılarak sonuca gidilmiştir.

1. İmgesel Bir Varlık Olarak İnsan ve Yetileri

Cisimlerin edimsel özellikleri, ilkesel bakımdan filozofların *nefs* şeklinde karşıladıkları ilkeye dayanmaktadır.¹ Bu ilke, kendini konu edinmeye başladığından beri, insanın en mümeyyiz yönü olmuş ve insan onun mâhiyetini hep merak ede gelmiştir. O bu merakını, bazen dini bir dogma, bazen mitolojik bir sembol bazen de felsefi bir spekülasyonla gidermeye çalışmıştır. Özellikle sonuncu şekliyle sistem sahibi filozofların felsefelerinde önemli bir yer edinmiş, onların metafizik, ahlak, siyaset ve bilgi görüşlerinin temelini teşkil etmiştir.² Varlık açısından insan nefsinin *maddi bir cevher* kabul edip onu dört unsurdan biri ve ya onların bileşimi kabul edenlerin yanı sıra, onu bedenden ayrı bir cevher kabul edenler de vardır.³ Bu konuda ilk kez *De Anima*'yı kaleme alan Aristo (ö. MÖ. 322) ise, nefsi maddi bir cevher olarak görmemekle birlikte, onu maddede mündemiç bir ilke olarak kabul eder.⁴ O nefsi, hayatın, beslenme, duyum (ihlas) ve düşünce (fikir) fiillerinin *ilkesi*, cismin *sûreti* ve *ilk yetkinliği* olarak tanımlar.⁵

Nefsi, *nebâtî*, *hayvânî* ve *insânî* olarak üçe ayıran filozoflar, fiillerinden hareketle güçlerini (kuva) tespit etmeye çalışmışlardır.⁶ Güç (kuvve), nefsin fiillerinin *ilkesi* olarak tanımlanabilir. Bütün yetilerin dayanağı olması hasebiyle nefsin kendisi de bir güç olarak değerlendirilmiştir. Nefsin sonsuz sayıda fiili olmakla, güçlerinin (kuva) sayısı sınırlıdır.⁷ Konumuz açısından önem arz eden güçleri hayvani ve insani nefis kategorilerinde değerlendiren filozoflar idraki, idrak gücünün etkilenimi olarak değerlendirmişlerdir.⁸ Buna göre *idrak*, yahut *bilmek* hangi derecede olursa olsun idrak gücünün, idrak edilenin/bilmeye konu olan şeyin *sûretini* almasıdır. İdrak edilen maddi bir şeyse onun idrak edilmesi *sûretinin* bir çeşit soyutlama (tecrit) yoluyla maddeden alınmasıdır. O halde idrak/bilme, şeyin *sûreti* ve *mâhiyeti* kavramlarını-

¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Üçüncü Baskı, (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011), 68-84.

² Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, (İstanbul: İFAV Yay, 1993), 11.

³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 26-35.

⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 70-78.

⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 67-72.

⁶ David Ross, *Aristoteles*, trc. Ahmet Arslan v.dğr. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999), 155-157.

⁷ Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, 85.

⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 150.

la ifade edilen *hakikatinin* nefsin yanında bulunmasıyla (temessül), nefsin onu *müşahede* etmesidir. Neticede idrak, şeyin sûret, mahiyet ve hakikat kavramlarıyla ifade edilen mücerret hakikatini kavramaktır.⁹

Sûretin soyutlanmasının ilk aşaması, *beş duyu* tarafından gerçekleştirilir. Beş duyu cismani bir organla idrak etmesi hasebiyle sûreti, maddî özelliklerinden tam olarak soyutlayamaz. Beş duyunun sûreti idrak edebilmesi, onun maddesiyle duyunun yanında bulunmasına bağlıdır. Cismin sûretleri, bu güçlerin organlarında bir süre saklı kalır.¹⁰ Soyutlamanın ikinci aşaması *hayal gücü* olarak nitelendirilen güç tarafından gerçekleştirilir. Beş duyudan gelen sûretlerin korunduğu, ayırım ve terkinin yapıldığı merkez burasıdır. Bulunması gerekmesi de hayal gücü şeyin sûretini maddeye ilişkin özellikleriyle idrak eder. Bu, cismani sûret beyinde yer etmedikçe (irtisam) hayal gücünün onu idrak edemeyeceği ve tam bir soyutlamanın gerçekleşemeyeceği anlamına gelir. İdrak edilenler üzerinde cüz'i hükümler de bu güç tarafından ve rilir. Bu sefer, *ve him gücü* olarak isimlendirilir. Tezahürüne göre *mütehayyile* ve *mütefekhire* gibi farklı isimler alsa da tüm bu güçler aynıdır. Mütehayyile üretmiş olduğu sûretlerin dış gerçekliğinin olup olmamasına bakmaksızın sürekli yeni sûret ve manalar üretir. Zıtlıklar mütehayyilede sınır tanımaksızın yer bulabilir. Bu itibarla mütehayyile, nefsin en işlek gücüdür.¹¹ Nefsin maddi özelliklerden mücerret olarak, külli kavramları idrak edebilen boyutununsa *akli idrak gücü* olduğu düşünülmüştür. Akli idrak gücünün görevi, cisimle hiçbir münasebeti bulunmayan ve maddeden tamamen mücerret külli sûretleri kabul etmektir.¹² Akıl gücü, cismani bir organla idrak eden hayal gücünü yani müfekhire ile aynı güç olan mütehayyile gücünü kullanır.¹³

2. İmge Kavramı: Mâhiyeti İşlevi ve Yorumuna Dair

Yukarıda cisimlerin edimde bulunabilme ilkesinin bir *güç* olarak nitelendirilen *nefs* olduğunu ve nefsin en önemli tezahürünün idrak etmek; idrakinse, şeyin *sûretini* soyutlama yoluyla almak olduğunu

⁹ Aristoteles, Ruh Üzerine, 98-126; Durusoy, İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, 127.

¹⁰ Durusoy, İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, 34.

¹¹ Aristoteles, Ruh Üzerine, 130-148; Durusoy, İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, 103.

¹² Durusoy, İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, 55.

¹³ Durusoy, İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, 57.

ifade etmiştik. Bu bölümde kendisi olmaksızın idrakin mümkün olmadığı *sûret/imge* kavramı hakkında belli başlı temel sorunları analiz edeceğiz. İmge konusu, dış çevreyle süreçle *bilinçli* bir etkileşime giren insanın *anlığındaki bilinç içerikleri*yle ilgili bir konudur.¹⁴ Denkel (ö. 1378/2000) “bu bilinç içeriklerini, dış dünyanın tasarımları olarak nitelendirebileceğimizi”, “‘bilinçli olma’ deyiminin, ‘bilinçte tasarım olarak bulundurma’yı içerdiğini’ ve ‘söz konusu tasarımın, bir *istek, inanç, imge* vb. biçimlerde olabileceğini” söyler.¹⁵ O ayrıca “insanın tasarımlarından, anlık içeriklerinden bağımsız olarak dış dünyaya açılmasının olanak dışı olduğunu; insanın, dış dünyanın deneysel bilgisi konusunda duyu deneyleri ve algısıyla kesin olarak sınırlanmış bir varlık” olduğunu vurgular.¹⁶ Bu tasarımın doğasına nüfuz edebilmek adına, imge kavramına dair bir okuma gerçekleştirmeye çalışacağız.

2.1. İmgelemin Belirsizliği ve Dillere Yansıması: Kelime Dağarcığı

Yunanca’da *eidon* sözcüğü, *görüyorum* anlamına gelen *horao* sözcüğünün yerine kullanılır ve fiilin geçmiş zaman hali *odia*, *bilmek* anlamına gelir. (Gördüm, o halde biliyorum.) İmgeye kalıcılık sağlayan ruhun gözleriyle görüldüğünde gerçekten bilinmiş olunur; ancak bu hem hakikatin hem yanılgının koşuludur. İdealleştirilmiş *eidos*, boş bir fantazma olabilir. Böylece kandırma, akılda tutma ve hafızayla birlikte, beklentinin ve hatıranın şimdiki zamanı kucakladığı *vizyon/phantasis* içinde işler. Vizyon, gelip geçici olduğundan burada bir karışıklık söz konusudur.¹⁷ Bu karışıklık Yunanca *phantazesthai* (görünme) fiili ve *phantasis* (vizyon) ve *phantasma* (görünüm) isimlerinin, Yunanlıların, Romalıların ve Semitlerin mirasçılarının *doğru* derken kastettikleri şeyle bağlantılı olması hasebiyledir.¹⁸ Bu, sözcüğün farklı dillere çevirisinde de güçlüğe yol açmıştır. Yunanca *phantasia* sözcüğünün, Latince’ye üç farklı şekilde geçtiğini, kronolojik olarak ilkinin *visio* olduğunu; *imaginationun* daha geç bir sözcük olduğunu belirten Ferraris, *phanta-*

¹⁴ Arda Denkel, *Bilginin Temelleri*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 23.

¹⁵ Denkel, *Bilginin Temelleri*, 24.

¹⁶ Denkel, *Bilginin Temelleri*, 25; Arda Denkel, *Anlam ve Nedensellik*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996), 24.

¹⁷ Maurizio Ferraris, *İmgelem*, trc. Fırat Genç (Ankara: Dost Kitabevi Yay, Ankara 2008), 7-8.

¹⁸ Ferraris, *İmgelem*, 13.

sia'nın, *imaginatio* anlamına geldiğini söyler. *Phantasia*, Yunanca'dan transliterasyondur, *imaginatio* ise en eski ve rsiyon *visionun* ardından kabullenilen tercümedir. *İmaginatio*, *sensus communis* tarafından toplanan *formları* akılda tutma melekesidir. *Phantasia* ise, yeniden birleştirme melekesidir. Diğer bir deyişle, eğer algılama (*visio*) ve belleğe kaydetme (*imaginatio*) ortadan kalkarsa, *phantasia* işlevlerinden yoksun kalabilir. Ayırma ve birleştirme eylemleri, zihnin en büyük güçlerinden olsa da, yeniden birleştirmenin duygu ötesi bir anlamı vardır. Bu nedenle *phantasia*, hata yapmaya daha açıktır: *imaginatio*yla korkuluk, insanla değiştirilebilir; *phantasiayla* ise bir delilik durumu inşa edilebilir.¹⁹ İmgelem ve Fantezi sözcüğünün birbirinin yerine kullanılmaları tarih boyunca çeşitli dillerde devam eder; fakat 19. yy. ve 20. yy. arasında fantezinin geri dönüşü olmayan biçimde gerçekdışı olanın alanına devredilmesiyle son bulur; yalnız bu imgeleme bir zafer getirmez. Ferraris'e göre İbranice ve Arapça da, aynı Yunanca mirası yansıtmaktadır.²⁰ *Fantasiyanın*, klasik İlk Çağ ve Batı düşüncesinde, değindiğimiz, maruz kaldığı aşırı değer kaybından (devaluation), düşselliğe ilişkin terimlerin kullanımında büyük bir karışıklığın hakim olduğunu" söyleyen Durand (ö. 1390/2012), *imge*, *işaret*, *alegori*, *sembol*, *amblem*, *mesel*, *mit*, *figür*, *ikon*, *idol* vb. terimlerin birbirinin yerine kullanıldıklarını belirtir.²¹

2.2. İmgenin İşlevi ve Düşüncenin İmkânı

Duyusalla düşünsel arasındaki ayrımın nasıl düzenleneceği meselesinden dolayı, madde ve biçim arasındaki ayrım kadim bir sorun olarak görülmüştür. Duyusal işaretlerden kaderi haber ve rmek. Bu, imgeden kavrama geçişte anlatılan hikayedir. Buradan imgenin bilincin ilk adımı olduğu çıkarılabilir. Bu doğru olmakla imge bir imgeden daha fazlasıdır, bir şeyin temsilidir. Bu sorunun fantastik yazında sunulma biçimi, metaforun felsefedeki değeri üzerine bir tartışmadır.²²

¹⁹ Ferraris, *İmgelem*, 9-10.

²⁰ Ferraris, *İmgelem*, 9-13.

²¹ Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, trc. Ayşe Meral (İstanbul: İnsan Yay, 1998), 7.

²² Metafor, bir sözcüğü sözlük anlamı dışında bir anlamla kullanma ve ya anlamı belli bir gerçeklik katmanından alarak bir başka gerçeklik katmanına taşıma yoluyla yeni bir anlam üretmek için yapılan dilsel anlambilgisi işlemini anlatmaktadır. Genellikle kötücül anlamda kullanılması Platon'dan Locke'a gelinene değin eğretilmelerin felsefe söyleminden uzak tutulması yönünde dizgeli bir tutuma yol açmıştır. Bkz. Abdülbaki Güçlü/Erkan Uzun, *Felsefe Sözlüğü*, İkinci Basım, (Ankara: Bilim ve Sanat 2003), 459-460.

Metaforların felsefi söyleme dahil edildiğini söylemek, düşüncenin bir sıfır noktası olduğunu savunmaktır.²³ Anlatılmak istenen görülebilir olanla düşünülebilir olanın özdeş oldukları değildir. Ruh asla imgeler olmadan düşünmez, ama ruhun bir imgesine sahip olmak her zaman sorunludur. Diğer taraftan imgeler olmadan düşünülebileceğini savunan karşıt tez tümüyle saçma değildir. Çünkü yargı imgeye dayanmaz, imge sadece maddi bir destek sağlar, önemli olan sezgidir.²⁴ İmgeye dair düşünce çoğu kez bu iki durum üzerinden geliştirilmiştir.²⁵ Yani imgelem yetisi, işlevini imgelerle gerçekleştirir. Fakat bu düşüncenin yalnızca ilk aşamasıdır. İmgelem yetisini icra ederken imgeler yalnızca maddi bir destek sağlar. Ama esas sorun başkadır. İmgenin kaybına rağmen onu hatırlamaya olanak ve ren nedir? Bu olanak imgenin hatırlanmasını sağlarken onun simgeleşmesine de yol açacaktır.

2.3. İmgenin Simgeselleşmesi ve Aşkınla Bağ Kurma

Bugün müzikal bir işareti anlatmak için kullanılan nota, imge ve kavram arasındaki ayrım üzerinden düzenlenmiş bir terimdir. Nota, bir hatırlatıcı olmanın ötesinde Aristotelesçi *Peri Hermeneias*'ın Latince tercümelerinde Yunanca *symbolona* karşılık gelen sözcüktür ve “bir şey içinde, o şeyin bilgisinin bir kısmını oluşturan şeydir.” Ferraris, Aristo'nun, ruhta demir bir yüzüğün blok olarak görünüşünün değil, onun izinin kazılı olduğunu; ayrıca Kant'ın “her zaman ve yalnızca nota aracılığıyla bildiğimizi” söylediğini aktarır. Dolayısıyla bilmek, kayıt altına almak, hafızaya yerleştirmektir. İzlenimin kayıt altına alınması ve ardından gelebilecek eylem, düşüncelerin tekil çağrılar temelinde işleyebilen birliği. (Bir şeyin düşünüldüğü her sefer akla aynı zamanda ve ya aynı yerde başka bir olayın gelmesi.) Ferraris hafızanın gizemli işleyişi sayesinde varlık ile temasa geçtiğini söyleyerek Bergson'un (ö. 1319/1941) “ruhun içinde, madde olarak ya da mecburen gerçekçi bir imge olarak değil, duyumun izi olarak yer aldığı” görüşünü ve “duyusalın düşünsel olanın desteği olduğu” düşüncesini aktarır. Bu bir sorunsal, “imgelerle düşünmenin ne kadar yetersiz olduğunun

²³ Ferraris, *İmgelem*, 17-21.

²⁴ Ferraris, *İmgelem*, 13-17.

²⁵ Aristoteles'ten Galenos'a, İbn-i Sina'dan Masilius Ficinus ve Gianfrancesco Pico'ya, dolayısıyla Pomponazzi, Pedro Mexia, Montaigne ve Malabranche'ye imgelemin bu boyutu sabit bir nokta olarak kalır. Ferraris, *İmgelem*, 55.

kolaylıkla görüleceğini” belirtir. Resimde önemli olanın imgelerden ziyade, imgelerin nasıl bir araya getirildiğinin olması gibi. Birliği oluşturan şey, basit bir hatırlatıcı nottan ibaret olan imgeyi aşar. İşte imgenin referansta bulunduğu nesne ve ya kişiden fazlasına refere ettiği nokta burasıdır. Bilinenin tanınması ve düşüncenin bir imkânı olarak bu izleri arşivlemeye yön ve rense ruhsal varlığımız olan zamandır. Mekânın dışsal ve biçimlendirilmiş bir temsili olmaksızın zamanın (içsel anlamın) deneyimine sahip olamayacağımızı iddia eden Kant’ın düşüncesi, işsel ve dışsal olanın ortak bir yaratılışa sahip olduğunu işaret eder gibidir ve imgelemin esas sorunu da burada yatar. İmgelem, duygu ve akıl arasındaki sınırlara yerleştirilmiş bir işlevden ziyade duygu ve akli önceleyerek onları mümkün kılan şeydir. Eğer bir duyu dokunup ve ardından kaybolursa, hafızada bu duyunun karanlık ve anlık izi kalır. İz kazınır, bu pasifliktir. İz kazındığında idealize edilir, böylece aktifliğe hazırlanılmış olunur. Bu ayrımın kendisi Ferraris’e göre sorunludur. Ferraris burada, “duyusal kazınma ile düşünsel tutma ediminin birbirinden ayrılmadığını” belirtir. Peki “aktifliği oluşturan şey nedir?” sorusunu ise, “yargı” olarak cevaplar. Dayak yemiş köpekte sopa, kaçma edimini tetikler. Yüzünü geçmişe dönmüş bellek, geleceğin öngörülmesine hizmet eder. Benzer şekilde tikel olan idealize edildiğinde genelleşir; bir heykelin yüzü, bir insanı değil; insanı ya da türünü, kategorisini ve ya çağını hatırlatabilir.²⁶ İşte imgelem, duygu ve akli önceleyerek onları mümkün kılan, mekânın dışsal ve biçimlendirilmiş bir temsili olan izlerin/formların kazınıp (pasif) idealize edildiği (aktif) bir alandır. Böylece imge kendisinin ve başka bir şeyin göstergesi olarak (sembolize), değerler arasında geçişi de mümkün kılar.

Bütünün içinde anlamlı hale gelen imge, böylece, gerçeklik düzleminden de kopmuş olur. Gerçeklik sadece, fiziki evrene ait bir şeydir. Oysa imgelerin, diyalektik yolla birlikte anlam ürettikleri gerçektir. Oluşan bu anlam, birlikteliği de aşan bir imaya sahiptir. Bu nokta gerçekliği de içeren bir başka anlam alanıdır ve burada imge kendisini aşan ve içeren bir anlam alanını temsilen vardır. Burası algılanan her şeyin algılanmayana kapı araladığı bir noktadır.²⁷ Görünenin görünmeyene araladığı kapı, insanın görerek inanmaya meyyal yanını kıskırtmıştır.

²⁶ Ferraris, *İmgelem*, 17-21.

²⁷ Cemal Şakar, “İmgesel Bir Başlık: İmgenin İmgeselleşmesi”, *Eskiye*, 11 (Sonbahar 2008): 35.

Zira akıl kendini aşan şeyler karşısında sukuta uğrayınca, maddileştirebildikleri aracılığıyla aşkınla, hakikatle bağ kurmayı dener. Yani ötesi ancak imge marifetiyle gerçeklikle ilişkiye sokulabilir. Bu insan için tek yoldur ve ikonunun varlık sebebi de bu zorunluluktur. İmge bu yüzden geçirgendir, fiziki olanla fiziki aşan şeyleri kendinde toplar. Bu sayede öte dünyayı, sonsuzluğu, zaman dışını dünyaya, sonluluğa, zamana, şimdiye taşır. Temsil ettiği dile getirilemez olanla iletişimi vaat eder. Yalnız bu bir başlangıçtır ve ancak bu ondaki aşkın boyutun keşfiyle mümkündür. Bu bağlamda ikon, insanın, gerçekliği aşan şeyleri, aşkın, mistik arayışının temel dayanağıdır. Arayıştaki vazgeçilmezlikle ikon, duyumlarımızla idrakimizi aşan şeylere görünürlük, anlaşılabilirlik, dokunsallık katar. Böylece görsellik ve temsiliyetin gücüyle resmedilir. Ama o ne resimdir ne de işaret; o daha çok bir aslın naibidir; idraki aşan aslın imge formundaki göz kamaştırıcı mekânıdır. Şakar, sözün, Hristiyanî tüm çağrışımlarıyla, ikonik imge marifetiyle kendini tefekküre sunduğunu söyler. Bu anlamda ikon, İncil'in söz vasıtasıyla söylediklerini, renklerle birlikte gösterir ve onu insanlar için mevcut hale dönüştürür. Böylelikle ikon kurduğu asıl-vekil ilişkisi sayesinde Mutlak olana katılır ve kendine bakanlara kılavuzluk ederek onları Mutlak olana taşır. Vaat ettiği aşkınlık nedeniyle, kendisi maddi de olsa, maddi olanı dışarıda bırakır.²⁸

2.4. İmgenin İmgelleşmesi ve Putun Doğuşu

İmgenin tenakuzu, fizikî olanla fizikî olmayan arasındaki salınımdan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda imge/ikon özüyle hem birdir hem bir değildir. Var olduğu maddilik nedeniyle dünyevî olana bağlanır; kılavuzluğu, ve killiği nedeniyle göz önündedir. Bu maddî varlığı, imgenin gücünü aldığı fizikî olanla, olmayan arasındaki salınımını bozar. İçinde saklı bütün imaları, görünenin zincirlerinden kurtaracağı yerde, onu dünyaya, fizikî olana mahkûm eder. İkon çaresizce gerçekliğe, bu dünyaya aittir. Dahası gücünü aldığı temsil ve ve kalet ilişkisine rağmen sınırları vardır; vücut bulduğu uzam onun maddi sınırlarını, yapan ellerin mahâreti de aşkın sınırlarını meydana getirir. Bu sınırlılık gösterenle gösterilen arasındaki bir olma, özdeş olma halini parçalar; görselliği öne çıkarır. Ondaki renkler ve şekiller; ona baka-

²⁸ Şakar, "İmgesel Bir Başlık: İmgenin İmgelleşmesi", 35.

nın muhayyilesinde biçim değiştirerek var olmaya başlayıp dünyevî olanın içine çekilir. Pano/tablodaki imgeler temsil ettiğinin göstereni olmaktan çıkarak, kendilerine dönmeye başlarlar. Bu noktada ikona dair simgesel vasıflar ortadan kalkar; hacim kazanır. Kendini tefekküre değil, görünürliğe sunar; kutsallığı kendi üzerinde taşıyan putlara döner. Artık kendinden kutsal bir nesneleşme süreciyle bakışları kendi üzerinde toplamaya başlar. Gösterenin, gösterileni kendi üzerinde toplaması putun doğuşuna delalet eder. Böyle bir durumda ikonik imge, hakikatle gerçeklik arasındaki salınımını kaybeder, donuklaşıp putlaşır ve bütünlüğün vaat ettiği aşkın anlamı tek boyutlu hale dönüştürür. Hakikatle gerçeklik arasındaki yolculuğun en büyük engeli olur. Put, hakikatin kendi olarak var olmaya başlar. Tanrıların temsilcileri değil de; tanrılar olarak var olurlar. Nitekim imge yapmanın, tasvir etmenin vahameti, kendinde taşıdığı bütün vaatlere rağmen insanı görünür olanla ilişkiye sokmasıdır. Bu bağlamda daima gerçekliğe atıfta bulunur. Bundan dolayı da hakikati gerçeklikle, insanı eşyayla eşitler.

İnsan elinden çıkması putun temel çelişkisidir. Çünkü put, insanın temel bir dürtüsünün ürünüdür. Zira elle tutulana, gözle görülene inanmak her zaman kolaydır. Dahası bunlar tanrısal nitelikleri nedeniyle aracı, kılavuz, kayıracı olmayı vaat ederek insan için temel dayanaklar oluştururlar. Bu temel dayanak putun bizatihi kutsallaşmasının sebebidir; onu meydana getiren madde de kutsallaşır. Gösterenin gösterileni üzerinde toplama hali nedeniyle putun yapıldığı malzeme tanrısal olanı kendi üzerinde taşır ve böylelikle kutsallaşır. Böyle bir durumda putların karşısında neye tapınıldığının bir önemi kalmaz; ihtarının gösterene mi, gösterilene mi olduğu tümüyle karışır. Böylesi anlarda tevhit iptal edilmiş; insan şirkin çokluğu, çözülmüşlüğü, parçalanmışlığı içinde kaybolmuş demektir. Artık ikonun üzerinde taşıdığı vaat, şirkin çokluğu içindeki temsiller arasında tanınmaz hale gelerek yok olur. İkonaların resmettikleri öteye ait çağrışımlar ve imalar, temsil ettiklerinden koparak kendilerine dönerler. İşte bu, imgenin, simgesel çağrışımlarını yitirerek imgeselleşmesidir.²⁹

²⁹ Şakar, "İmgesel Bir Başlık: İmgenin İmgeselleşmesi", 35-36.

3. Bir İmge Okuyucusu Olarak İbrâhim Peygamber

Okumak, sembollerle oluşturulmuş bir sistemi çözümleyerek onu oluşturan disiplini anlama ve anlatma süreci olarak düşünülebilir. Bu- nu bir alana inhisar ettirmekse mümkün değildir. Her türlü eşya, yazı- nın malzemeleri olan harfler gibi, okuma işinin araçlarıdır. Okunan, araçların kendileri değil onların sistemdeki bulunuş ve oluşlarıyla ilişki- sidir. Malzemenin kendisi, okumaya yardım eden birtakım objelerdir. Dış idrak güçleri de, tıpkı objeler gibi birer araçtır. Çünkü insan bir organıyla değil, bütün organların üzerinde toplandığı bir kudretle okur. Daha doğrusu o basarla değil, basiretle okur. Okuma, türlere ayrıl- sa da, ondaki *anlamın sağlanması çabası* hiç değişmez. Okumak, kişinin sembollerle oluşturulan bir sistemi çözümleyerek, onu kendisine yahut başkalarına anlatma çabası ise, o takdirde her şey, kendimize ve baş- kalarına okumamız gereken bir nesne sayılır. Zira her dış varlık, sistem oluşturmada bir yazı gibidir.³⁰ Neticede okumayı, gizli ya da açıktan, ezberden yahut yüzünden, zihinden ve ya telaffuz ederek, bir şeyi an- lamak, anlatmak ve ya hem anlayıp hem de anlatmak niyetiyle çaba sarf etmek olarak tanımlamak mümkündür.³¹ Okumanın nesnesiye her şeyi kapsamaktadır.³² Dolayısıyla doğanın her bir olgu ve oluşu- munu, ardındaki bir sisteme gönderide bulunan birer *ayet* olarak okumak mümkündür. Bu açıklamalardan okumanın varlık hakkında bir tür *akıl yürütme* olduğu da söylenebilir.

Var olanlar hakkında yürüttüğü okumaya geçmeden önce Hz. İbrâhim'in yaşadığı dönem, toplum ve kimliği hakkında çeşitli açıkla- malar yapmak istiyoruz.

3.1. İbrâhim Peygamber'in Hayatına İmgesel Bir Ba- kış

Sami dinler tarafından temel referans kabul edilen İbrâhim Pey- gamber'le ilgili, bu dinlerin kutsal metinlerinde diğer peygamberlere nispeten daha geniş bilgi bulunmaktadır. Pagan bir babanın çocuğu olarak, Keldaniler'in Ur şehrinde dünyaya geldiği, yaşadığı dönemin

³⁰ Ahmet Baydar, *İbrahimî Okuyuş*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2008), 107-108.

³¹ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, (Çelik Yay, ts.), 9: 394.

³² Kur'an'ın bu konudaki perspektifinin şu ayetlerden yola çıkarak bu doğrultuda olduğu söylenebilir: Yûnus 10/94; el-İsrâ 17/14; el-Müzzemmil 73/20; el-Câsiye 45/5; er-Ra'd 13/3-4.

tam bilinmediği ve milattan önce XXII-XX. yüzyıllarda yaşadığı söylenmektedir. Dünyaya gelişi, çocukluğu ve gençliğiyle ilgili sadece Kitab-ı Mukaddes dışı Yahudi dini literatüründe bilgi bulunduğu ve bu bilgilerin İslami kaynaklarla örtüştüğü söylenmektedir. İbrâhim Peygamber babasıyla Ur şehrinden Kenan'a gitmek üzere ayrılmış, önce Harran'a uğramış ve babasının ölümüne kadar burada kalmıştır. Sonrasında Kenan'a ve Mısır'a ulaşmıştır. Yeniden Kenan'a dönerek Hebron'a giden İbrâhim Peygamber, Mamre meşeliğine yerleşir ve 175 yaşında ve fat eder.³³ Josephus, Philon, Nicolas de Damas gibi bazı kilise yazarları, kendisinden bir kral olarak da bahsedilen İbrâhim Peygamber'in astronomi, metafizik ve matematikteki derin bilgisinden bahsetmektedir. Suidas harfleri ve İbrani dilini, Isidore de Seville ise Süryani ve Keldani harf karakterlerini onun icat ettiğini söylemektedir. Yesirah kitabıyla 88. ve 89. Mezmurlar ona nispet edilmektedir. II. yüzyıla ait *Apocalypse d'Abraham* adını taşıyan apokrif eserde İbrâhim'in put ustası olan babasına yardım ettiği, ancak çeşitli olaylar sebebiyle zihninde putlara tapmanın meşruluğu hakkında şüpheler uyandığı nakledilir.³⁴ Wolley yaptığı kazılardan yola çıkarak İbrâhim'in hayvan süren biri değil, bir şehirli olduğunu ileri sürer.³⁵

Biyografisinden yola çıkarak İbrâhim Peygamber'in, farklı toplum ve kültür yapılarını gördüğünü ve bunlar arasında bir mukayese yapma şansına sahip biri olduğunu söyleyebiliriz. Yaşadığı toplumun ve seyahatlerinde karşılaştığı toplumların farklı yaşam biçimleri, dünya görüşleri ve bir fert olarak uğraşları, onun farklı bir kavrayış biçimi geliştirmesine yol açmış olmalıdır. Pagan bir toplumda bir put ustasının oğlu olarak yaşamını idame ettirmesi, içinde bulunduğu çeşitlilik içerisinde insanların manevi değer yükledikleri nesnelerin insan ürünü olması ve maddi bir değere sahip bulunması, onun farklı değerlendiri-

³³ Ömer Faruk Harman, "Hz. İbrahim ve Urfa", Medeniyetler Beşiği Orta Doğu ve Şanlıurfa Uluslararası Sempozyum Bildirileri, (Şanlıurfa, 11-12 Mayıs 2017) 118-136.

³⁴ Ömer Faruk Harman, "İbrahim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 266-272; Anadolu Bölgesi Vatikan Temsilcisi, Monsenyör Ruggero Francecchini, tarih kitaplarında karşılaşılan İbrahim imajının anlaşılması zor bir sima olduğunu ve tarihçinin onun gerçek kimliğini tespit etmede şaşa kaldığını söyler. Bkz. Monsenyör Ruggero Francecchini, "İbrahim'le Beraber "Allah" Diye Seslenebilmek", / 1. Hz. İbrahim Sempozyumu Bildirileri (Şanlıurfa, 17-18 Ekim 1997), ed. Ali Bakkal, (Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2007), 117-120.

³⁵ Harman'dan naklen, Abraham, Woolley, *decouvertes recentes sur les origines des Hebreux*, Paris 1949; Harman, "İbrahim", 21: 266-272.

meler yapabilmesine yol açmış olmalıdır. Çünkü yaptığı meslek değeri-
leme yapabileceği bir uğraşı alanıdır. O simgesel varlıkların maddesel
yapı ve değerinin çeşitliliğinden yola çıkarak, onların simgesel değeri-
rine doğru bir değerlendirmede bulunarak farklı bir okuma şekli geliştirmiş ve neticede içinde bulunduğu toplumun değerlendirme tarzına karşı gelmiş olmalıdır. Aşağıda temel referans kaynağımız Kur'an çerçevesinde, onun yaptığı okuma şeklini görmeye çalışacağız.

3.2. İbrâhim Peygamber'in Simgesel Okuyuşu

Nübüvvet tarihinde ortak bir referans olarak değerlendirilmeyi hak edecek hususların İbrâhim Peygamber'in hayatında birden olup bittiğini söylemek mümkün değildir. Onun "birtakım kelimelerle denenmiş" olduğunu ifade eden ayetler, bir denenme sürecinin söz konusu olduğunu gösterir. (el-Bakara 2/124) Ayette geçen *ibtıla* kelimesi, *deneme ve imtihan* anlamında olup, iki farklı anlamı içermektedir: İlki "bir şeyin gizli olan özelliğini, içyüzünü tanımayı istemek", diğeri de "o şeyin iyi ve kötü yanlarını, eksik ve ya tam olup olmadığını ortaya çıkarmaktır."³⁶ Kendisiyle imtihan edilen, *gizli olan ve iç yüzü* ortaya çıkarılacak olan ve *kelimât* sözcüğüyle ifade edilen hususların neler oldukları hususunda klasik müfessirler birçok spekülasyona başvurmuştur.³⁷ Tercihle bulunup kelimelerin "ilahi buyruk ve yasaklar" olduğunu savunanlar varsa da;³⁸ Hasan Basrî'den (ö. 104/726) gelen rivayete göre İbrâhim'in imtihan edildiği kelimelerin *kevkeb*, *kamer* ve *şems* olduğu ve İbrâhim'in bu imtihanın neticesinde *yaratıcıya* yöneldiği bildirilmektedir.³⁹

"Sonra, gece onu karanlığı ile örttüğü zaman [gökte] bir yıldız gördü [ve] haykırdı: "İşte benim Rabbim bu!" Ama yıldız kaybolunca, "Ben batan şeyleri sevmem!" diye söylendi. Sonra, ayın doğduğunu görünce, "İşte benim Rabbim bu!" dedi. Ama ay da batınca, "Gerçekten, eğer Rabbim beni doğru yola iletmezse ben kesinlikle sapıklığa düşmüş kimselerden olurum!" dedi. Sonra, güneşin doğduğunu gö-

³⁶ Yazır, Hak Dini Kuran Dili, 1: 488.

³⁷ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, (İstanbul: İşaret Yay 2002), 34.

³⁸ Konu hakkında yapılan bir çalışma için bk. Mehmet Yolcu, "Hz. İbrahim'in "Kelimeler" İle Sınanması ve Abdullah b. Abbas'ın Yorumu", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, VI (Kasım 2011): 53-74.

³⁹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî Câmîu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetu İbn Teyyime, ts.) 3: 7-18.

rünce, “İşte benim Rabbim bu!” Bu [hepsinin] en büyüğü!” diye haykırdı. Ama o [da] kaybolunca: “Ey halkım” diye seslendi, “Bakın, sizin yaptığınız gibi, Allah’tan başkasına ilahlık yakıştırmak benden uzak olsun! Bakın, ben batıl olan her şeyden uzak durarak yüzümü gökleri ve yeri var eden Allah’a çevirmekteyim ve ben O’ndan başkasına ilahlık yakıştıranlardan değilim!” (el-En’âm 6/76-78)

Görüldüğü üzere İbrâhim Peygamber, tarihte insanların inançlarına konu olmuş doğal imgeler konusunda gerçekleştirdiği okumayla yeni bir anlayış ve değerlendirme yetisi kazanmıştır. Kazandığı bu yetiyle görünür olandan, gaib olana, somut ve geçici olandan, soyut ve geçici olmayana ulaşmıştır. Onun gerçekleştirdiği okumanın özünde var olanların hem kendine hem daha büyük bir sisteme refere ettiğini ve o sistemin bir mümessili olarak bulunduklarını görmek olmuştur. Bu husus, zikri geçen ayetlerin başlangıcında icmalen “semâvât ve arzın melekûtunun İbrâhim’e gösterilmesi” olarak nitelenmiştir:

“Böylece Biz İbrâhim’e, [Allah’ın] gökler ve yeryüzündeki güçlü hükümlerliği ile ilgili [ilk] kavrayışı kazandırdık, ki kalben mutmain olan kimselerden olsun.” (el-En’âm 6/75)

Ayetteki “مَلَكُوتٌ” kelimesi “مَلَكٌ” fiilinin mastarıdır. Kelime ile aynı kökten olan “مَلِكٌ” sözcüğü “sahiplik ve üstlenme” anlamının yanı sıra “bunları yapabilecek bir güce sahip olma” anlamındadır. Ayrıca “مَلِكٌ” sözcüğü “halk üzerinde emretme ve yasak koyma yetkisine sahip olma” yani “insan siyasetine mahsus bir durumdur.” Bundan dolayı “مَلِكُ النَّاسِ” denir fakat “مَلِكُ الْأَشْيَاءِ” denmez. Buradan yola çıkarak *melekûtun* soyut karakterli *akılla* anlaşılan bir *güç/kudret* olduğu söylenebilir. Melekût *göstermenin* keyfiyeti konusunda ise iki görüş vardır: ilk görüş, melekût ve göstermenin *somut* karakteri üzerine olan vurgudur. Bu görüş ve konu hakkındaki rivayetler tenkide uğramıştır. İkinci olarak ise *göstermenin*, *zâhirî* hislerden ziyade, *basîret* ve akıl gözüyle yani ruhanî olarak olduğunu savunan görüştür. Bu görüşü savunanlar aşağıdaki şekilde iddialarını temellendirmeye çalışmışlardır:

Melekût sözcüğünün *kudret*’ten ibaret olduğu ve Allah’ın kudretinin ancak *akılla* anlaşılabilceği; “böylece biz, İbrâhim’e gösteriyorduk” ayetindeki “İşte O, gece bürüyünce bir yıldız görmüş...” ifadesiyle tefsir edilmesinden, gösterme işinin *istidlalden* ibaret olduğunu; bu âyetlerden sonra, “İşte bunlar, kavmine karşı İbrâhim’e ve rdiğimiz

hüccetlerdir..." (el-En'âm 6/83) âyetindeki *hüccet* kelimesinin; methi gerektirenin yaratılanların sıfatlarından bir yaratıcının varlığını istidlal etmek olduğu; bu ümmet hakkında, "afakta ve enfüste âyetlerimizi onlara göstereceğiz" (el-Fussilet 41/53) âyetindeki gösterme işinin, maddî gözle olmayıp kalp gözüyle olduğu gibi, Hz. İbrâhim'e göstermenin de böyle olmuş olabileceği; Hz. İbrâhim'in istidlalin akabinde göklerin ve yerin, yıldız, ay ve güneşin yaratılmış olduğuna hükmettiği; bu sebeple, *melekûtun gösterilmesi*'nden murad, -değişmeleri mümkün ve hadis varlık olmaları sebebiyle- bunların bir ilahın varlığına, nasıl delâlet ettiklerini bildirmek olması gerektiği... Bundan dolayı gösterme, kalple olmuş olur. Ayrıca *yakîn* kendisinden önce bir şekk ve şüphe bulunduğunda, düşünme ve tefekkürle elde edilmiş olan ilimden ibarettir. "Kesin ilme erenlerden olması için..." âyeti, bu göstermenin bir maksat ve gayesi gibi olmuş olur. Böylece de âyetin takdiri ve mânası, "kesin ilme erenlerden olsun diye, İbrâhim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyoruz..." şeklinde olur. Neticede *yakîn*, delilden elde edilen ilim olunca, bu göstermenin de yapılan istidlalden ibaret olması gerekir.

Tüm bu delillerden yola çıkarak *gösterme* ifadesini, eşyanın hem kendini hem de kendinden öteye dair *kavranışı* şeklinde anlayabiliriz. Nitekim Esed (ö. 1370/1992) çevirisinde *gösterme* ifadesini [*ilk*] *kavrayış* olarak çevirmiştir.⁴⁰ Söz konusu bu kavrayış aşağıdaki ayette İbrâhim Peygamber'deki bir *yetkinlik* anlamında *rüşd* kavramıyla ifade edilmiştir:

"Ve gerçek şu ki, biz [Musa'dan] çok önce İbrâhim'e (de) sağduyu ve rmiştik. ve ona [yön ve ren sâiki] biliyorduk." (el-Enbiyâ 21/51)

Hidayet ile aynı anlamda kullanılan *rüşd* kelimesi,⁴¹ "hakkı bulma muvaffakiyeti",⁴² "her tür salah ve ehliyeteye yol bulma olgunluğu",⁴³ "doğru şeyleri bulma kabiliyeti", ve "gerek dini gerekse dünyevi

⁴⁰ Esed, *Kur'an Mesajı*, 241.

⁴¹ Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râğib el-İsfahânî, *el-Mufredat fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylanî, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts), 196.

⁴² Taberî, *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-Beyân*, 21: 290-291.

⁴³ Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud – Ali Muhammed Muavvid, (Riyad, 1998), 4: 150.

çeşitli kurtuluş yollarına ulaşp onları elde etme”⁴⁴ olarak karşılanmış-
tır. Esed buradaki rüşün, Hz. İbrâhim’in belli bir muhakeme süreci
içinde Allah’ın kudretini, O’nun eşsiz ve benzersiz oluşunu kavramakta
gösterdiği yüksek kişisel, zihinsel niteliğe işaret ettiğini ve ayrıca “[Mu-
sa’dan] çok önce” diye çevirdiği *min kabl* ifadesiyle de insanın dini
vukuf ve tecrübesindeki süreklilik özelliğinin bir kere daha vurgulandı-
ğını belirtir.⁴⁵

İbrâhim Peygamber’in müfessirlerin ekserisine göre peygamber-
likten önce tabi tutulduğu imtihan ve bunun sonucunca ulaştığı *kavra-
yış yetkinliği* ve silesiyle “insanlara imam kılınacağı” ifade edilmiştir:
“Rabbi... ona “Seni insanlara imam kılacağım.” (el-Bakara 2/124)
Müfessirlerin ekserisine göre *imam* kelimesiyle *peygamberlik* kast
edilmiştir. İbrâhim Peygamber yaptığı okumayla yaşadığı bilinç sıçra-
ması sonrası kendisinde *yakin* hasıl olunca yakınlarından başlamak
üzere kavmiyle ayrışmaya başlamış ve şiddetli toplumsal baskı ve ko-
vuşturmalarla maruz bırakılmıştır. Yöneltilen baskılara karşı “asıl kor-
kulması gerekenin bu bilincin gereğini yerine getirmemek” (el-En’âm
6/81) olduğu düşüncesiyle göğüs germiş ve var olanların (imgele-
rin/mahiyetlerin/sûretlerin) aşkın bir Varlık’a gönderide bulunduğu
hakikatinin mümessili olmuştur. Onun bu bilinçle hayata geçirdiği tüm
uygulamalar bilahare inanç ve ibadet konularında prototip olarak ka-
bul edilmiş ve “hidayet yolu” (el-En’âm 6/90) olarak insanlığa tavsiye
edilmiştir. Bu yoldan yüz çevirenler ise “düşünme melekeleri dumura
uğramış kimseler” olarak nitelendirilmiştir. (el-Bakara 2/130).

Sonuç

Bir yeti ve hareket ilkesi olarak değerlendirilen nefsin en önemli
güçlerinden biri idrak etmektir. Söz konusu idrak güçleri vasıtasıyla
maddeden soyutlanan ve zihinde tasarımlar şeklinde kurulan imge, bu
kurulum içerisinde farklı çağrışımlar edinir. Diğer bir deyişle simgeleşir.
Burada imgeler aslın naibi olarak temsil makamındadırlar. İmgeler
çağrışımlarını yitirmeye ve yalnızca kendilerine gönderide bulunmaya
başladıklarındaysa putlaşmaya başlamışlardır.

⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru’l-fıkr, 1981), 20: 179-180.

⁴⁵ Esed, *Kur’an Mesajı*, 655.

Doğal ve ikonik imgelerin tüm gönderileri üzerinde topladığı bir zaman diliminde yaşayan İbrâhim Peygamber, bu hususu zamanla bir yanılsama olarak değerlendirmiş ve farklı bir okuyuşla yeni bir kavrayış modelinin tarihteki öncüsü (eb) olmuştur. “İbrâhim’e rüştünün (nübüvvetin) ve rilmesi” olarak değerlendirilen bu kavrayış ve bilinç sıçraması semavi dinlerin ortak noktası (haniflik) olarak kabul edilmiş ve tarihte peygamberler vasıtasıyla (min kabl) sürekli canlı tutulmuştur.

Aşkın gönderilerinin bir yanılsama olarak değerlendirildiği günümüz dünyasındaysa imgeler, sosyo-psikolojik ve coğrafi etmenlere indirgenmeye çalışılmaktadır. Bilim dünyasında hâkim olan paradigmanın da bu yönde olduğu söylenebilir. Dünyamızın karşı karşıya kaldığı sorunlarla baş edebilmesini mümkün kılacak ve aşkınla bağını yeniden tesis edecek bir okumayı ve bilinci, donuk metinlerin satır aralarından ve İbrâhimî bilinci taşıyanların hayat hikâyelerinden çıkarmak ve canlı tutmak, onun misyonunu taşıyanların uhdesinde bulunan bir sorumluluktur.

Kaynakça

- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Üçüncü Baskı. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.
- Denkel, Arda. *Bilginin Temelleri*. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Denkel, Arda. *Anlam ve Nedensellik*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996.
- Durand, Gilbert. *Sembolik İmgelem*. Trc. Ayşe Meral. İstanbul: İnsan Yay, 1998.
- Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*. İstanbul: İFAV Yay, 1993.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Ferraris, Maurizio. *İmgelem*. Trc. Fırat Genç. Ankara: Dost Kitabevi Yay, 2008.
- Franceschini, Monsenyör Ruggero. “İbrâhim’le Beraber “Allah” Diye Seslenebilmek”. 1. Hz. İbrâhim Sempozyumu (Şanlıurfa: 17-18 Ekim 1997). Ed. Ali Bakkal. 117-120. Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2007.

Güçlü, Abdülbaki/Uzun, Erkan. *Felsefe Sözlüğü*. İkinci Basım, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.

Harman, Ömer Faruk. “Hz. İbrâhim ve Urfa”. Medeniyetler Beşiği Orta Doğu ve Şanlıurfa Uluslararası Sempozyum Bildirileri. (11-12 Mayıs 2017).

Harman, Ömer Faruk. “İbrâhim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 266-272. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*. Thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetu İbn Teyyime, ts.

er-Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.

el-İsfahânî, er-Râğîb Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *el-Mufredat fî garibi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Seyyid Keylanî. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.

Ross, David. *Aristoteles*. Trc. Ahmet Arslan v.dğr., İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1999.

Şakar, Cemal. “İmgesel Bir Başlık: İmgenin İmgeselleşmesi”. *Eskiyeini*, 11 (Sonbahar 2008): 34-39.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili*. Çelik Yay, 2018.

Yolcu, Mehmet. “Hz. İbrâhim'in “Kelimeler” İle Sınanması ve Abdullah b. Abbas'ın Yorumu”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, VI (Kasım 2011).

ez-Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud – Ali Muhammed Muavvid. Riyad, 1998.