

'BİÇİM SABİT KALIR, FAKAT MUHTEVA HAREKETLİDİR': MUHAMMED ŞAHRUR'UN 'EL-KİTAB VE'L-KUR'AN" ADLI ESERİNDE KUR'AN VE TEFSİR *

Yazan: Dr. Andreas Christmann**

Çev. Yrd. Doç. Dr. Necmeddin Gökür

Giriş:

Şam asıllı bir yazar olan Muhammed Şahrur'un¹ Kur'an araştırmalarında kullandığı yaklaşımını tanımlayan en kapsayıcı kelime *defamiliarization*dir ki, bu terim dikkatleri üzerine çekecek tarzda bir dilin kullanıldığı, ayrıca bilinmeyen, merkezileşmekten uzak olarak algılandığı bir süreci tanımlamaktadır.² *Defamiliarization* bir edebiyat objesini, sanki onu ilk defa görüyormuş gibi tanımlayan, amacı edebiyat okuma metotlarındaki geleneksel oturmuşluğa (*habitualization*), karşı bir atak geliştirmek olan ve nihayetinde de okuyucuya tanıdık gelen nesnelere beklenmedik bir şekilde bilinmez hale dönüştüren yıkıcı bir stratejidir.³

Muhammed Şahrur'un Rus Formalizmi ve Prag Edebiyat Eleştirisi Okuluyla *defamiliarization* ve *habitualization* terimlerinden kaynaklanan birlikteliği, yerleşmiş bir tefsir literatürünün altını oymak ve alternatif bir metin okuma metodu sunma isteğidir. O okuyucuya Kur'an'ı 'sanki Peygamber şimdi

* Bu makale hem *Die Welt des Islams* (43/2, Koninklijke Brill NV, Leiden 2003 s.143-172)'da ve hem de Suha Taji-Farouki (ed.): *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Londra: Institute for Ismaili Studies, 2004, s. 263-295'de basıldı.

** Öğretim Üyesi, Manchester Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (İngiltere)

¹ Çeşitli şekillerde yazılmasına rağmen bu makalede Muhammed Şahrur'un adını Arapça dışında bir alfabe ile yazarken kendi kullandığı şekil uygulanmıştır. Diğer versiyonlar başlıklarda ve alıntılarda verilmiş ise ayrıca kullanılmıştır.

² Bohuslav Havranek, "The Functional Differentiation of the Standard Language" Paul Garvin, *A Prague School Reader on Esthetics, Literary Structure, and Style*. Washington DC: Georgetown University Press, 1964, s.9-10.

³ Viktor Shklovsky, "Art as Technique", 1965, s. 13. Jeremy Hawthorn (ed.), *A Concise Glossary of Contemporary Literary Theory* (New York, 1998) s. 40'tan alınmıştır.

hayattan uzaklaşmış da bize kitabı şimdi bildirmiş gibi' (*ke'enne el-nebi tüvuffiye hadisen ve belleğana haze' l-kitab*)⁴ yani ilk defa görüyorlarmış gibi okumayı tavsiye eder. Bu kendisinin 'miras olarak aktarılan doğruluğu şüpheli' İslamcı söylemlerle tahrif edildiği şeklinde algıladığı Kur'an üzerindeki geleneksel perspektiflere karşı kapsamlı bir program anlamına gelmektedir. Şahrur 'yerleşmiş olan (habitualized) merkezileşmiş yorumların dediği şey doğrudur' görüşüne tam ters bir görüş sunmak istemektedir.⁵ Hemen ardında da, kitabının Arab-İslam dünyasında yoğun tartışmaların ve tenkitlerin hedefi haline gelmesi sürpriz olmamıştır.⁶ Kitapları ayrıca günümüz İslam dünyasında, İslam reformu ve liberal düşünceye ilgi duyan Batı akademik çevrelerinde de dikkatleri üzerine çekmeye başlamıştır.⁷ Ancak, Şahrur'un Arab dünyasının Immanuel Kant'ı⁸ ve İslamın Martin Luther'i⁹ olduğu söylene de, eserlerini Batılı okuyucuya tanıtmak ve açıklamak rağbet görmektedir. Metodunu ve yaklaşımını daha iyi değerlendirmek için öncelikle onun hayatının bazı detaylarını tanıtmak gerekmektedir.

Şahrur'un *müfessir ve fakih* gibi mesleklere karşı durmasının (nedeni) açıkça kendisinin bu mesleklerden gelmemesidir. Şam'ın Salihyye bölgesinde

⁴ İlk kitabı olan *Kitab ve'l Kur'an: Kıraa Muasıra*, 1992, s. 44 den alınmıştır. (bundan sonra artık KQ olarak alıntılanacaktır.) Ayrıca gazeteci Ali el-Attas'ın *inoma* no: 23/24, 6 (Sonbahar-Kış 2000), 'Ein Stat, wo kein Zwang in der Religion besteht', s. 75-79'da Muhammed Shahrur'la yaptığı röportajda da tekrarlamıştır.

⁵ KQ, s. 47.

⁶ 19-27 arasındaki dipnotlara bakınız.

⁷ Özellikle Dale F. Eickelman'ın "Islamic Liberalism Strickes Back" *Middle East Studies Association Bulletin*, 27, 2 (1993), s. 163-68; "Islam and the Language of Modernity", *Daedalus*, 129, 1 (2000), s. 119-135 (özellikle 125 ve devamı); "Muhammed Shahrur and the Printed Word" *ISIM Newsletter*, 7 (2001), s.7; John W. Anderson'la birlikte "Print, Islam, and the Prospect for Civic Pluralism: New Religious Writings and their Audiences", *Journal of Islamic Studies*, 8: 1 (1997), s. 43-62 (özellikle s.57). Ayrıca bakınız: Peter Clarke, "The Shahrur Phenomenon: a Liberal Islamic Voice from Syria", *Islam and Muslim-Christian Relations*, 7, 3 (1996), s. 337-41 ve Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Source book* (New York, 1998), Muhammed Shahrur, "Islam and the 1995 Beijing World Conference on Women" (trans. D. F. Eickelman), s. 139-42.

⁸ D. F. Eickelman, "Islamic Religious Commentary and Lesson Circles: Isthere a Copernican Revolution?", G. W. Most (ed.), *Commentaries-Kommentare* (Göttingen, 1999), s. 140.

⁹ Ranier Nabelek, "Muhammed Shahrur, ein "Martin Luther" des Islam", *inoma*, no: 23/24, 6 (Sonbahar/ Kış 2000), s. 73-74.

1938 yılında doğan Şahrur, oğlunu yerel bir medresede okutmayıp Şam'daki eski şehrin duvarlarının dışında olan güney mahallesi Midan'da hem ilkokul hem de liseyi devlet okuluna gönderen boyacı bir babanın beşinci çocuğudur.¹⁰ Kariyerinin geri kalan kısmı tipik bir Avrupa sömürgesinden kurtulma sonrası birçok aydıninkiyle aynıdır. 1957 yılında Moskova yakınlarındaki Saratow'a İnşaat mühendisliği eğitimi alması için gönderilmiş, 10 yıl sonra 1968 yılında da tekrar yurtdışına bu sefer UCD'ye (University College in Dublin) Ziraat mühendisliği alanında Mastır ve Doktora eğitimi almak için gönderilmiştir (1972 yılına kadar). Şam Üniversitesinde (1972-1999) Profesör ve küçük özel bir şirkette yönetici olarak Muhammed Şahrur bilimsel amaçla herhangi bir İslami enstitünün yakınına dahi uğramamış ve asla İslami ilimlerde düzenli bir eğitim veya icazet almamıştır.

Şahrur'un İslami İlimlerin çeşitli bilim dallarında bilgi kazanma yolu, hattı zatında, kendi kendine eğitim şeklinde olmuştur. Burada kendisinin İslam geleneğine olan yolculuğu ile ilgili konularda bibliyografyasında yazdıklarına güvenmek zorundayız.¹¹ 1967 yılındaki Arapların İsraililerce mağlubundan rahatsız olan bir çok aydın gibi, Şahrur da politik ve entelektüel bir çıkış yolu bulabilme umuduyla İslam kültür mirasını (*turas*) araştırmaya başlamıştır. Fakat siyasal radikalizm veya selevi İslam'ın katı formunu seçenlerden farklı olarak, o Arap-Müslümanların çıkmazlarına gerçek çözümler üretme yolunda engel oluşturan eski ekol geleneklerinin (mutezile de dahil) gerici tekrarlarında ifadelendirilen medrese zihniyeti tarafından hayal kırıklığına uğramıştır.¹² Medresi olmayan bir din öğrenimi taraftarı olduğunu ve hatta İslam dininin sınırlarını ihlal ettiğini görmek pek de garip bir durum değildir. Teveccüh ettiği düşünür ve bilim adamları listesi, kendi kendini yetiştiren bir kişinin tercih ettiği, A. N. Whitehead, İbn Rüşd, C. Darwin, I. Newton, el-Farabi, el-Cürcani,

¹⁰ Makale yazarının [Andreas Christmann] Muhammed Şahrur'la Şam'da Mayıs 2001'de yaptığı mülakattan bilgiler.

¹¹ KQ, s. 46-48; Mülakat, Mayıs 2001

¹² KQ, s. 46-47

F. Hegel, W. Fichte, F. Fukuyama gibi tipik olarak eklektik, marjinal ve kısmen yıkıcı karakterleri göstermektedir.¹³

İslam eğitimi alanına dışardan gelen birisi olarak, Şahrur'un düşüncelerini halka duyurabildiği ve yayabildiği en temel ve oldukça özel yol matbu kitapların olması sürpriz olmamaktadır. Muhaliflerinin kullandığı vaaz, hutbe, İslami yayıncılık veya televizyon programlarına cevap verme olanağından yoksun olan Şahrur'un, halka açık tartışmalarda bulunabilme imkanı, ancak yazılı basınla sınırlı kalmaktadır. Onun ilk ve reformcu eseri *el-Kitab ve'l-Kur'an: Kıra'a Mu'asıra* (Kitab ve Kur'an: Çağdaş bir Okuyuş) -ki 52 yaşında henüz meşhur değilken, ilk basımı 1990'da ve en son olarak da onuncusu gerçekleşti-, kitabıyla beklenmedik bir şekilde şöhretin sahne ışıklarına ve halk ilgisine mahzar oldu. Kitabı, titiz bilgisi ile hazırlanmış ve dini yapılanmanın eleştirel bir bakışını konu edinmektedir. (Aynı yayınevi el-Ahali tarafından)¹⁴, kitabın basımına kadar Çağdaş İslam Araştırmaları (*dirasat islamiyye muasıra*) adlı bir serinin parçası olarak dört inceleme eseri daha yayımlanmıştı.¹⁵ Bu seriye ek olarak, ayrıca küçük bir kitapçık ve birkaç gazete yazısı da yazmıştır.¹⁶ Son günlerde ise Suriye dışında eserlerine yönelen ilginin

¹³ Dahası, o eserlerinde faydalandığı kaynakları nadiren göstermektedir. İlk kitabında (KQ) başvurduğu hiçbir kaynak referans olarak bulunmamaktadır. Sadece sonraki eserlerinde münferit bazı dipnotları eklemiş, tek başına kaleme aldığı eserde dipnotlar bulunmakla beraber bibliyografya atlanmıştır.

¹⁴ Suriye'de prestijli yayınevlerinden biri kabul edilmekle beraber, Şahrur'un seksenlerin sonunda yazmaya başladığı sırada geleneksel olmayan hatta solcu ve liberal bir basımevidir.

¹⁵ İlginçtir, belki de serinin idealini ilk eserin başarısının ardından geliştiği içindir ki, ilk kitabın ilk dört baskısı serinin başlığını kullanmamıştır. İkinci kitap 1994 yılında *Dirasat İslamiyye muasıra fi'l-muctema* olarak, üçüncüsü *İslam ve İman* (1996) ve son olarak da *Nahv usul cedide li'l-Fikhi'l-İslam* (2000) olarak çıkmıştır. Tüm bu kitaplar, Şahrur'un ilk eserinde geliştirdiği düşünceleri ele almaktadır. Bu eserlerde aynı Kur'an yorum metodunu bazı ufak farklılıklarla birlikte kullanmakta, bu nedenle, tabii olarak biz de bu makalede bir çok gözlemi ilk eserine dayandırdık.

¹⁶ *Meşru Misak el-Amal el-İslami* (1999; 'Proposal for an Islamic Covenant' adıyla Eickelman ve Abu Shehadeh tarafından tercüme edilmiştir [2000]); "el-Harekat el-Libraliyye rafedat el-Fıkh ve taşriatiha ve lakinneha lem terfud el-İslam ke-Tevhid ve risale sema'viye", *Ahbar el-Arabel-Haliciyye*, no. 20, 16 Aralık 2000; "el-Harekat el-İslamiyye len tefuz bi el-Şeriyeye illa iza tereket nazariye İslamiyye muasıra fi ed-Devle ve'l-Muctema", *Ahbar el-Arab el-Haliciyye*, no.21, 17.12.2000.

artması sonucu olarak, fikirlerini yaymanın yeni bir yolu olarak CD kullanmaya başlamıştır.¹⁷

Gelişi hoş karşılanmayan bir davetsiz misafir olarak Şahrur, hemen tüm uzmanların yoğun muhalefeti ile karşılaşmak durumunda kalmıştır; aynı zamanda ne akademik ne de enstitü temelli bir ağın kurumsal desteğinden yoksun kalmıştır. Bu çevreler onu dışardan/Siyonist destekli olarak Kur'an'ın otoritesini ve İslam ümmetinin birliğini yıkmaya çalışmakla¹⁸, İslam bahçesine giren Marksizm'in son koyunu olmakla¹⁹, tamamen yeni bir din oluşturmakla²⁰, bilimsel hırsız olmakla²¹ veya Kur'an tefsiri alanında hiç de hoş görülmecek yüzeyellik davranışında bulunmakla suçlanmışlardır.²² Şahrur'un gözünde tüm bu suçlamalar, İslami ilimlerde ciddi ve yenilikçi tartışmalardan kaçınmak için kullanılan tipik birer stratejilerdir.²³ Kendini değişime ve reforma adanmış olan Nasır Hamid Ebu Zeyd gibi aynı duyguları paylaşan ilim adamları dahi,

¹⁷ Şahrur son eserindeki konuları sekiz oturumda kendisini davet eden (Gazeteci İmad ed-Din Edip)'e açıkladığı Ocak ve Şubat 2000 tarihlerinde televizyon görüntülerini (Orbit uydu kanalı) dağıtmaktadır.

¹⁸ Özellikle bk: Muhammed Said Ramadan el-Buti, "el-Halfiyye el-Yahudiyye li Şiar kıra muasira", *Nehcu'l-İslam*, 42 (Aralık 1990), s. 17-21; Şevki Ebu Halil "Takattu'at hattrafi darib el-kıraa el-muasira", *Nehcu'l-İslam*, 43 (1991), s. 17-21. diğer muhaliflere dürüst davranmak gerekirse, eserini eleştirenlerin hiç birisi el-Buti ve Ebu Halil tarafından ileri sürülen komplocu görüşü paylaşmamaktadır. Bilakis, sonrakilere "koruküccarlığı" ve "cahil" olmakla itham ediyorlardı (mesela bk: Mahir el-Müneccit, *el-İşkaliyye el-Menheciyye f'l-Kitab ve'l-Kur'an: dirase nakdiye* (Şam/Beyrut, 1994), s. 65,79.)

¹⁹ Bk: Muhammed Sayahe-Maraviyye, *el-Markslemiyeye'l-Kur'an, ev: el-Bahs an İmame li Darwin ve Marks ve Zevcat el-niman: kıra fi'd-dava el-muasira* (bastımevi belli değil, 2000); Munir Muhammed Tahir el-Şevvaf, *Tahafut ed-diraset el-muasira fi'd-Devle ve'l-müctema* (Beyrut, 1993; Riyad, 1995; Daha önce de *Tahafut ed-dirasetel-muasira* adıyla da basıldı [Limesol, 1994]).

²⁰ 25 Haziran 2001 tarihinde *Şeriat ve Hayat* adlı bir televizyon programında (el-Cezire TV) Yusuf el-Kardavi tarafından dile getirilmiştir.25 Haziran 2001 tarihinde

²¹ Muhammed Şahrur'un gerçek yazarı olduğundan şüphe duyan Mahir el-Munecid gibi; bk: *el-İşkaliyye el-menheciyye*, s. 12.

²² Bunlardan bazıları, 730 sayfalık KQ'm içerisinde çok ciddi 73 hata bulan (her on sayfada bir büyük hata) Yusuf es-Sadavi: *Beydu'd-dik: nakd luğavi li kitab el-Kitab ve'l-Kur'an* (Şam, 1993), s. 123-134; Salim el-Cebi, *el-Kıraa el-Muasira li Duktur Muhammed Şahrur: mücerred tencim-kezebeel-müneccimün ve lev sadaku* (Şam, 1991); Tark Ziyada, "Tarafa fi't-Taksim ve ğarabe fi't-Tevil", *en-Nakid*, 45 (1992), s. 57-60.

²³ Bk: *inamo* (2000), s. 79.

Şahrur'u metodolojik olgunluğa ulaşamamakla tenkit etmektedirler.²⁴ Yazdığı iki düzineye varan yayınları arasında, Şahrur'un kendi mesleğinden (mühendislik) gelen kişiler de dahil²⁵, çok az açıktan olumlu tepkiler²⁶ bulunmaktadır ki, bu onun kendi halkı tarafından kulak ardı edilen peygamberlerin kaderini yaşadığını işaret ediyor gibidir.²⁷ Şam'ın Muhacirun mahallesinde küçük ofisinde yerleşik ve çevresinde kendi gibi düşünen mühendis editör ve gazetecilerden oluşan küçük bir gurupla birlikte olan Şahrur, sadece birkaç kişiye ve Abu Zeyd olayının bir tekrarı istemeyen Suriye hükümetinin adı açıklanmayan desteğine güvenmektedir.²⁸

Şahrur'un çok farklı ve karmaşık metot ve teorilerini içeren, hermenötik yaklaşımının temel kategorilerine yapılacak bir giriş, eserlerinin tümünü daha derli toplu okumaya yardımcı olacaktır. Daha sonra, Şahrur'un Kur'an metni ve tefsiri kavramlarının keşfine yoğunlaşılacaktır. Vahiy, Kur'an'm tenzil ve inzali ve Kur'an'm İcazı ile ilgili teorisi gibi çeşitli konular da ele alınacaktır. Bu çalışmadaki amaç, Muhammed Şahrur'un Kur'an'la ilgili temel kavramları ne ölçüde defamiliarize/farklı bir anlama yerleştirdiğini

²⁴ Nasır ,Hamid Ebu Zeyd, "Limaza tağat el-Telfikiyye ala kasir min meşruat tecdid ei-İslam?", *el-Hilal* (Kasım, 1991), s. 17-27; ayrıca "el-menhec en-nef' fi fehmen-nusu ed-diniyye", *el-Hilal*, Mart 1992. Şahrur Ebu Zeyd'in birinci mülahazasına cevap verirken ikinci yorumunu cevapsız ırakmıştır. Bk: Muhammed Şahrur, "el-Kıraa el-Muasıra li'l-Kur'an" *el-Hilal* (Ocak 1992), s. 128-134.

²⁵ Me'mun el-Cevicati, *el-Usus el-Hasıra li'l-Kiraael-Muasıra*, ikinci baskı (Limasoi, 1993); Cevat Musa Muhammed Affana, *el-Kur'an ve evham el-Kıraa el-Muasıra- red ilmi Şamil ala Kitab: el-Kitab ve'l-Kur'an: Kıra muasıra* (Amman, 1994).

²⁶ Belki de en yapıcı eleştiri Naim el-Yafi tarafından yapılmıştır. Bk: "el-Kur'an ve'l-Kıtab [eserden alıntıdır]: Kıra Muasıra", *el-Usubu el-Edebi*, 247 (1991), s. 3, ayrıca solcu bir dergi olan Socialist Studies de yayınlanan bir eleştiri de beklendiği gibi yapıcıdır: Beşir Ani, "Muhammed Şahrur: Menhec fi el-Kıraa el-Muasıra", *Dirasat İştirakiyye*, 164-165 (1996), s. 46-54.

²⁷ Özel olarak Şahrur, fikirlerinin Arap dünyası dışında daha fazla dinlendiği ve kabul edildiğini kabul etmekte, fakat Körfez bölgesi ülkelerindeki çalışmaları için gizli takdirlere sunan yüksek vasıllı kişilerden de sıklıkla bahsetmektedir (yaptığımız mülakattan, Mayıs 2001).

²⁸ Şahrur, haksızlık görme, kovulma veya yasaklanma korkusu olmaksızın kitaplarını basabileceği tek Arap-Müslüman ülkesinin Suriye olduğunu söylemektedir (yaptığımız mülakattan, Mayıs 2001).

göstermek ve çağdaş okuyucuları daha geleneksel yorumlardan uzaklaştırmak için uyguladığı stratejilere vurgu yapmak olacaktır.

Şahrur'un Kur'an Anlayışı

Şahrur'un fikirlerine en iyi giriş, onun ilk kitabı olan *el-Kitab ve'l-Qur'an: Kıra'a Mu'asıra* vasıtasıyladır. Kitabın alt başlığı İslam geleneğinin en otoriter metninin yeniden okurken yazarın pozisyonu konusunda bir ima içermektedir, o da tam olarak çağdaş olmasıdır. Şahrur bu kelimeyi, Arab-İslam mirasının önemine rağmen, bilgi akışının açık tutulmasına olan ihtiyaca vurgu yapmak için kullanmaktadır. Çağdaş okuma konusunda Şahrur'un iddiasının en temel başlangıç noktası, Kur'an tefsirini genel olarak insan bilgisinin daha geniş bir çerçevesinde hatta daha özelde çağdaş felsefe ve dilbilimde, ayrıca bir mühendis olarak kendi yeteneğine referans vererek matematik ve tabii bilimlerin bağlamında konumlandırmaya yöneliktir. Bunun için teorik temel, Muhammed Şahrur'un herhangi iki dini söylemin iki farklı formu arasında yapılması gereken çok önemli bir ayırım olarak gördüğü şeydir: birincide kutsal gerçeklik, değişmez, sonsuz ve mükemmel iken; diğerinde bu kutsal gerçekliğin kutsal olmayan, hem de değişken, taraflı ve göreceli olan insana ait bir anlayış bulunmaktadır. İkincisi belli bir insan topluluğunun entelektüel paradigmasıyla karşılıklı bir girişimin ürünü olduğu için, devamlı surette gelişen ve mükemmelleşen bir süreç içerisinde bulunmaktadır. Dahası karmaşık kutsal alanı insanın kavrama kapasitesi, bilimsel keşifler süreciyle birlikte artacaktır; işte bu anlayış Şahrur'un kutsal alanı yorumlamada çağdaş girişimlerin önceki tüm İslam irfanından daha fazla donanımlı ve avantajlı konumda olduğu sonucunu çıkarmasına neden olacaktır.

Daha özel bir tarzda, Şahrur Kutsal ile subjektif insan arasındaki farklılığı Kur'an metnine uygulanabilir çok daha özel bir yöntemle düşünmektedir. O metinsel formun sürekliliği (*sebat siğat el-nass*) ile metnin içeriğinin değişikliği (*haraket el-muhteva*) ayrı tutmaktadır. Metni ve luğavi şekli Allah'ın sonsuza kadar geçerli ve değişmez kutsal sözleri iken, onun hayata ait içeriği okuyucusu tarafından somutlaşmaktadır ki, okuyucunun bağlamı nesillere göre devamlı değişim göstermekte ve bu nedenle de hareketli

bir içerik oluşturmaktadır. Devamlılık ile hareketlilik, durağanlıkla ilerleme, nesnellikle sübjektiflik arasındaki bu diyalektik ilişki, ileride tartışacağımız, Şahrur'da var olan Kur'an'ın eşsizliği anlayışıdır. Şimdi ortaya çıkan şey, kutsal ile insanın arasını ayırma öncülüne dayanarak, Şahrur'un Kur'an'ı modern okuyuşunda kendini, önceki *müfessir* ve *fakihlerce* ortaya konulan yorum sürecinin her türlü kısıtlamalarından özgür hissetmesidir. Tefsir çalışmaları kendi toplumlarının entelektüel paradigmalarının bir sonucu olduğu için ve onların görüşlerini adapte etmek yine onların ufuklarına bir dönüşü ima edeceğinden dolayı, bu kesinlikle modern bakış açısından metni yorumlamaya yönelik Şahrur'un çağrısının tersine işlemektedir. Kendisini tenkit edenlerin bir çoğunun da işaret ettiği gibi, geçmişle ilişkisini kesmesi sorunu, Şahrur'un aynı katı kriterleri diğer tarihi şahsiyetlere (mesela Cürcani, İbn Cinni ve Farisi) ki onlardan bir çeşit alternatif otoriteler olarak alıntılarda bulunmaktadır. Çalışmalarına herhangi bir otorite aramadığı müddetçe, bu, Şahrur'un çözümsüz olarak bırakmaya zorlandığı epistemolojik bir problemdir.²⁹

Yeni ve çağdaş bir anlayış için kapı açmaya yönelik Şahrur'un Kur'an'ı defamiliarize girişimini anlamanın anahtarı, Şahrur'un Kur'an'la ilgili bilinen terminolojiyi yeniden kavramlaştırdığı şekildedir. Kitabının ilk bölümünün tamamı Kur'ani terminolojinin temelden yeniden programlanmasına hasredilmiş, diğer üç bölüm ise, bu yeni şemanın ya uygulaması, ya da örneklendirilmesi şeklinde görülebilmektedir.³⁰ O, önce geleneksel terimlerin ortak tanımlarının yapısını bozmakta ve onları cılız, akıldışı veya taraflı olarak teşhir etmekte, ardından da henüz keşfedilmemiş metinsel delillerle yeni bir ilişkiyi keşfetmekte ve nihayet bu terminolojinin yeni bir tanımını ortaya koymaktadır. Çalışması boyunca Şahrur okuyucuları hiçbir şeyin alışılmış haliyle kalmayacağı uyarısını yapmaktadır. Newton'un bilimsel buluşları boyunca Hıristiyan kilisesinin dini doktrinlerini değiştirdiği tarzda, Şahrur'un

²⁹ Ahmed İmran, *el-Kıraa el-muasira li'l-Kur'an fi'l-Mizan* (Beyrut, 1995), s. 297 vd. Aynı tenkit Şahrur'un bir kelimenin anlamını ortaya koymak için İbn Faris'in *Mucem* makayıs *el-luğa* adlı eserini kullanmasına da uygulanabilir. Çünkü ne bu sözlük ne de onun okuması, gerçek anlamı kurma eğiliminden dolayı tam çağdaş olduğu söylenemez.

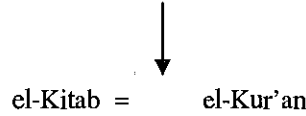
³⁰ Bu dört bölüm şu şekilde isimlendirilmektedir: 1- Hatırlama (*Zikir*) 2- Evren ile insan arasındaki diyalektik ilişki (*cedel ei-kavn ve'l-insan*), 3- Kitabın anası, sümnet ve fikh (*ümmü'l-kitab, ve's-sünne ve'l-fikh*) 4- Kur'an hakkında (*fi'l-Kur'an*)

Kur'an okuması da, İslami bilimin sorgulanamaz paradigmasını yıkacaktır. Şurası muhakkaktır ki, bu tür yeni terim ve kavramlar, Şahrur'un modelini geleneksel ulema tarafından sindirilememesine neden olmakta ve Müslüman okuyucu için çoğu kez anlaşılabilir kılmaktadır.

Kur'an metninin geleneksel olarak nasıl anlaşıldığına ve yine onun Şahrur tarafından nasıl kavramlaştırıldığına bir bakahm(şemalardaki terimler daha sonra açıklanacaktır):

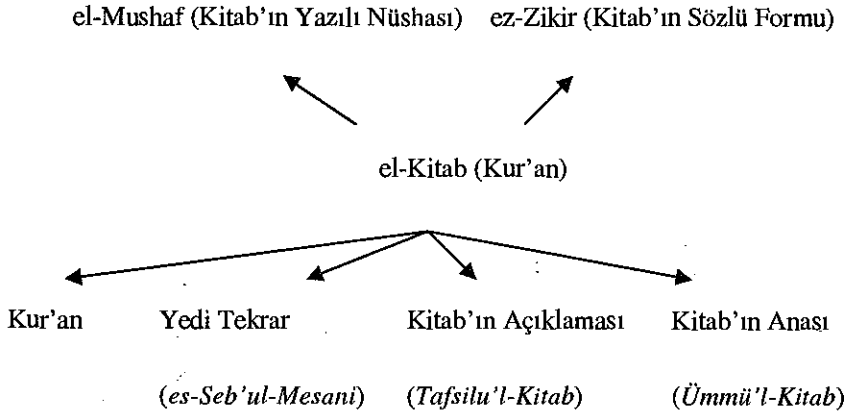
Şema 1a

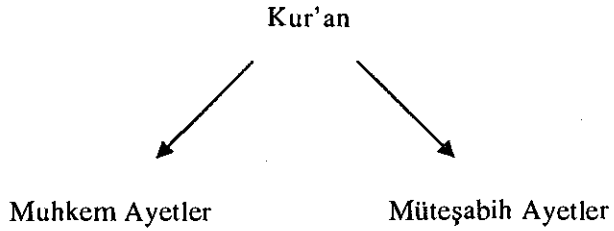
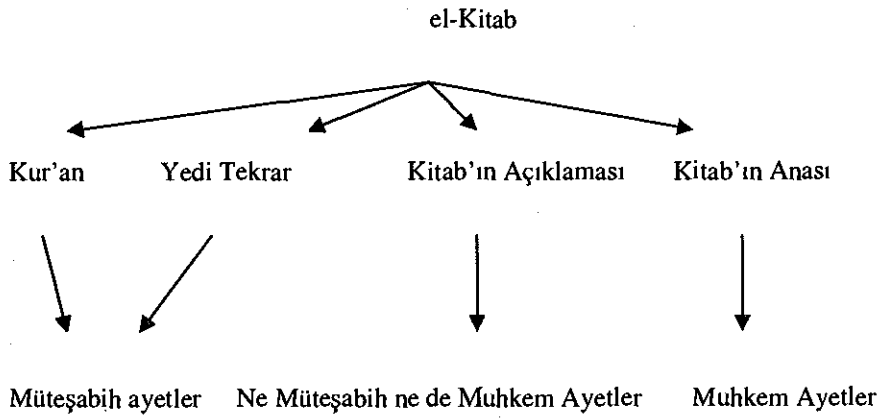
Geleneksel Kur'an Anlayışı



Şema 1b

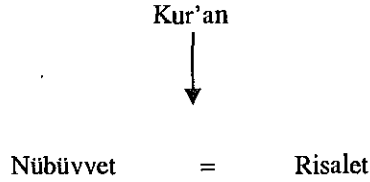
Şahrur'un Kur'an Anlayışı



Şema 2a**Geleneksel Muhkem ve Müteşabih Ayetler Anlayışı****Şema 2b****Şahrur'un Muhkem ve Müteşabih Ayetler anlayışı**

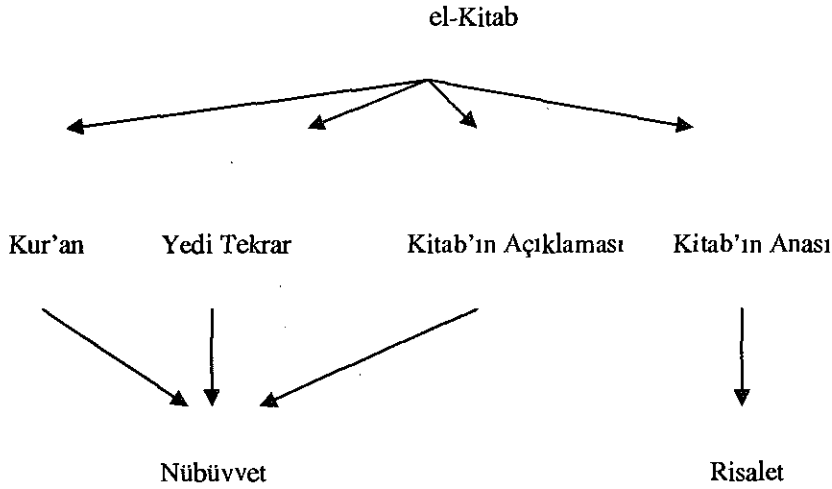
Şema 3a

[Hz.] Muhammed'in Nübüvvet ve Risaletinin Geleneksel anlayışı



Şema 3b

Şahrur'un [Hz] Muhammed'in nübüvvet ve Risalet Anlayışı



1b, 2b ve 3b şemaları, kitabının başında Şahrur'un sunduğu şemanın ufak çaplı revize edilmiş ve basitleştirilmiş halidir. Şahrur doğrudan okuyucularına kendi Kur'an anlayışlarını bırakmaları gerektiğini ve Kur'an kelimelerine daha yatkın olan yeni yaklaşıma müdahil olmalarının sinyalini

vermektedir. Mamafih görünen şey matematiksel bir denklem listesinden ziyade, temel üç yorum operasyonunun sonuçlarıdır.

1- Şahrur, Cürcani'nin şiirsel anlatımiardaki *gayr-i teradüf* prensibini, Kur'an metnine uygular.³¹ Klasik İslami ilimlerde *teknik terim* ile tam bir eşanlamlılık kazanan terimler (mesela şema 1a'da gösterilen *Kur'an* ve *Kitab* gibi), Kur'an'ın kendi bağlamında yeniden organize edilmekte ve çok anlamlı ifadeler olarak ele alınmaktadır. Bir tek kelimenin dahi anlamını değiştirmeden veya dilsel yapısının anlatım gücünü bozmadan bir başka kelime ile yer değiştirilemeyeceğine inanan Şahrur, görünüşte eşanlamlı olan kelimeler arasında ince bir anlam farklılığının varlığını fark etmiştir. Kitap olarak bildiğimiz Kur'an'ı bir yandan, *el-Kitab* ve *el-Kur'an* kelimelerinden ayırmaktadır. Diğer bir yandan da, son ikisini *ez-Zikir*'den ayırmaktadır. Bu düzenlemede, *el-Kitab*, *Fatiha*'dan başlayıp *Nas* suresi ile biten yazılı nüshanın (mushafm) tüm içeriği anlamına gelen cins isim iken, *el-Kur'an* ise daha özel bir isim olup *el-Kitab*'ın sadece bir kısmını ihtiva etmektedir (şema 1b). Bu prensipler temelinde, Şahrur diğer bir çok yerde, mesela *tenzil/inzal*, *furkan/qur'an*; *imam-ı mubin/kitab-ı mubin*; *Ümmü'l-Kitab/lavh-i mahfuz*; *kaza/kader*; *zaman/vakit*; *mü'min/Müslim*; *ulihyyet/rububiyyet* ve *menn/selva* gibi eşanlamlı görülen onlarca terim veya terimleri bir birinden ayırmakta ve onları ayrı ayrı tanımlamaktadır.³²

2- Şahrur "belirlilik" (*ta'diye*) fikrini red eder, fakat her bir Kur'an ayetini, daha kapsamlı olan *el-Kitab*'m içerisinde organik bir bölüme ait olduğu

³¹ Bk: K. Abu Dib, *al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery* (London, 1978) s. 7 vd. Bir çok modern Kur'an müfessirleri gibi (Emin el-Huii, Halefullah, bintu's-şati ve hatta Seyyid Kutup) Şahrur da metodolojisinin Ebu Bekr Abdulkahir el-Cürcani (ö.1078) 'ye borçludur. Cürcani'nin filolojik ve edebi teorileri KQ'nın iki bölümünde Şam'da mütevaffa edebiyat profesörü Cafer Dakku'l-Bab tarafından geniş bir şekilde açıklanmıştır. Aslında Cürcani Şahrur'un ismini verdiği tek kaynağıdır. O Cürcani'yi kendisinin Kur'an yorumunda referans verebileceği tek otorite olarak görmektedir. Cürcani'nin Kur'an hakkındaki görüşleri Max Weisweiler tarafından tahlil edilmiştir. Bk. "Abdalgahir al-Curcani's Werk über die Unnachahmlichkeit des Korans und seine syntaktisch-stilischen Lehren", *Oriens II* (1958), s. 77-121. Ayrıca bk: Helmut Ritter'in *Esraü'l-Belağa* (İstanbul, 1954) adlı esrine yazdığı giriş. Bu Şahrur'un devamlı Kur'an tahlillerinde kullandığı bir metodu olup, özellikle üçüncü kitabında, *İslam ve İman* (1996) olmak üzere tüm eserlerinde bulunmaktadır.

³²

varsayımına dayanarak tek tek tefsir etmektedir. Ona göre, *el-Kitab* ne bütünlük ne de kopukluk içerisinde bulunmaktadır, bilakis çok değişik bölümlerden oluşmuştur. Allah'ın bir çok konuyu vahyettiği tarzda, Şahrur da *el-Kitab*'ın³³ tümü içerisinde bu konuları "Yaratılış Kitabı", "Kıyamet günü Kitabı" gibi kitaplar³⁴ halinde gruplandırmaktadır. Bu kitaplar da daha alt kitaplara bölünmektedir. Mesela, İbadet Kitabı, Oruç, Namaz, Hac vs. kitabı gibi alt bölümlere ayrılırken, Namaz kitabı da aynı şekilde temizlik, ruku', secde vs. gibi daha alt bölümlere ayrılır.³⁵ Konulu çok bölümlenme varsayımına dayanan Şahrur, ardından bir adım daha ileri giderek ve ayetleri hem ezeli hem de mutlak olmaları, ayrıca nesnel olarak geçerli veya geçici olmaları ve öznel olarak da şarta bağlı olmak gibi metafizik durumlarına uygun olarak tanımlamaktadır. Eğer Hz. Muhammed nübüvvet ve risalet gibi iki ayrı sığata da sahip ise, Kur'an'ın bu iki farklı pozisyonu da yansıması gerekir (bu farklılık gelenekte algılanamamıştır, şema 3a'ya bakınız). Nübüvvet vahyin ezeli ve mutlak yönünü temsil ederken, risalet ise geçici ve öznel kısmı temsil eder. (Şema 3b). Yine bu da Şahrur'un nübüvveti işaret eden müteşabih ayetlerle risalete işaret eden muhkem ayetler arasında ortaya attığı farklılığa dayanmaktadır. (Şema 2b)³⁶ Ayrıca konuların altında sıraladığı birçok alt başlıklara kıyas ederek, Şahrur Kur'an ve Ümmü'l-Kur'an başlıklarının altına şema 4'de³⁷ özetlenen alt başlıklar ekler. (bk: s. 273)

³³ Kur'an-ı Kerim, 2:1 ve diğer birçok referanslara dayanmaktadır.

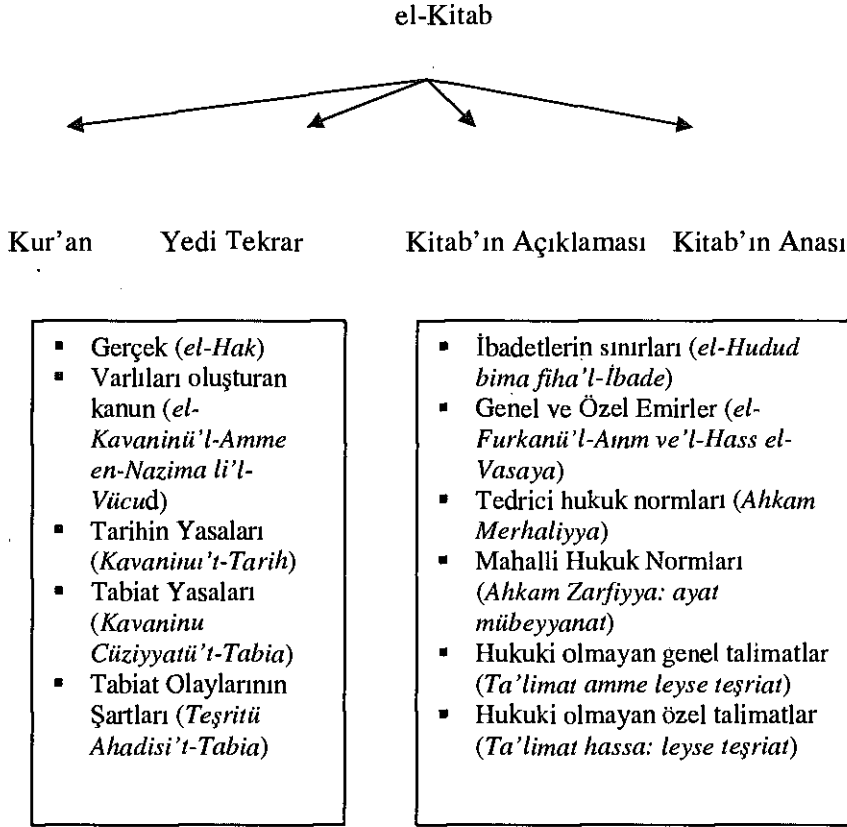
³⁴ Mesela bk: Kur'an-ı Kerim, 4: 103;98: 2-3.

³⁵ KQ, s.54.

³⁶ Şahrur bu ayetleri *el-Kitab*'ta olan diğer ayetlerin tefsiri olarak nitelendirmektedir. Bu ayetler metin-içi tipik mercii karakterleri açıklar.

³⁷ Şema aşağıda daha geniş bir şekilde açıklanacaktır.

Şema -4



2- Şahrur, Cürçani'nin bir diğer edebi tahlili olan *nazm* kuralını da uygular. Cürçani'ye göre, en küçük ve görünüşte en az önemli edebi unsurlar dahi ihmal edilemez. İhmali durumunda ise kompozisyonda var olan anlamın yapısını, ölçüsünü anlamada hataya düşülür.³⁸ Şahrur'un kompleks yapı ve alt başlıkları ile sunduğu *el-Kitap* kavramı, kelimenin gramatik anlatımında veya sözdizimindeki en küçük değişiminin üzerinde duran çok titiz araştırmasının bir

³⁸ Abu Dib, al-Jurjani's Theory, s. 44.

sonucudur. Herbir kelime için etimolojik bir köken bulunmaktadır ki, bu Şahrur için temel ve açık anlamdır. Bu tür literalist ve kökeuci yaklaşımların altında yatan problem- yapılabilecek bir çok eleştiri gibi-, Kur'an'daki bir terimin (el-Kitap gibi)³⁹, farklı kullanımlarının değerlendirilmesine izin vermediği için, sembolik ve metaforik manaları anlamasına engel olmaktadır.⁴⁰ (Kültürün bir parçası olarak önemli olan) diğer müfessirlerin yorumlarını askıya aldığı için ve Kur'an'ın tarihsel anlamım diğer bağlamlarla ilişkilendirmediği için (burada sadece form tarihseldir, içerik ise hareketlidir yani her çağa aittir), nihayi okuyuşu kendine has ve keyfi bir üsluba sahiptir. Onun Seb'ul-mesani (*el-Kitab*'m dört temel parçası olan *el-Kur'an*, *ümmü'l-Kitab* ve *Tafsilü'l-Kitab*'ı birlikte ele aldığı Yedi Tekrar)⁴¹ teriminin anlamını oluştururken 15:87 ayetini "Biz Sana Sebu'l-Mesani'yi verdik"⁴² yorumlaması, oldukça uç bir örnektir. Tabi olarka, Kur'an'ın bir uslubu olmasını veya dahası özel bir şekilde Fatiha suresi, en uzun 7 sure ve yahut da Kur'an'ın yedi ceza kıssası şeklinde yorumlayan tüm klasik anlayışları bir kenara bırakmıştır.⁴³ Bunların yerine Mesani (se-nun-ya) kelimesinin etimolojisine bakar ve farklı kökler bulur. Bu kökler bir şeyin "en yüksek parçası", "ucu", "saçağı" anlamlarına gelmektedir. Ardından "mesani" kelimesinin, Kur'an surelerinin en yüksek parçası, ucu anlamına geldiği yargısına varır ki buradan da sadece surelerin başlangıçları anlamına hasreder. Devamında, her surenin başlangıçlarını inceler ve her surenin başında bulunan, toplam sayıları 11 olan kesik harflerin (*mukatta'a*) toplam 7 kombinasyonu olduğunu fark eder. Farklı kombinasyonlarda bulunan mukatta'alar, bu tür harflerden bir çoğunu içinde barındıran bir ayetin ayrılmaz bir parçası olmaktadır ki, bu diğer harfleri surenin en büyük parçası olmaktan çıkarmaktadır. Fakat, geri kalan kombinasyonlar, Kur'an'ın kök harfleri olan üç

³⁹ Tilman Nigel'in ('Von "Qur'an" zur "Schrift" –Bells Hypothese aus religionswissenschaftlicher Sicht', *Der Islam* 60 (1983), s. 143-65) işaret ettiği gibi, erken Mekke dönemindeki "kutsal kitab", geç Mekke ve erken Medine dönemlerinde de "vahyedilen kutsal kitab" anlamındaki el-Kitab'ın nüansları karşılaştırınız. Ayrıca bk: Arthur Jeffery, *the Qur'an as Scripture* (New York, 1952), s. 9 vd.; 69 vd.

⁴⁰ Mesela bk: William A Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge, 1987), s. 79 vd.

⁴¹ Şema 1b'ye bakınız.

⁴² Muhammed Esed'in *The Message of the Qur'an* (1980)'ın dan alınmıştır.

⁴³ Farklı görüşlerin özeti için bk: W. M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburgh, 1970), s. 134 vd.

sessiz harfi “kaf - ra ve nun”u da barındırmaktadır ki, bunlar diğer yedi kombinasyonun bir parçası değildir. Kur’an kelimesi 25:87’de *sebu’l-mesani* ile doğrudan bir ilişki içinde bulunmaktadır. *Kara’a* kelimesi toplamak ve bir araya getirmek anlamındaki *karana* kelimesiyle aynı anlamı ifade etmektedir. Ardından bu üçünü diğer yediye ekler ve ondört (7x2) sayısına ulaşır ve *sebu’l-mesani*’nin yedinin katları olarak yorumlanabileceğini! açıklar. Görüldüğü gibi Şahrur, dikkatleri yedi rakamının öneminden onbir rakamının bir araya toplanması konusuna çekmiştir. Şayet *sebu’l-mesani* onbirin bir arada olmasını ifade ediyorsa, alem ve insan hayatıyla ilgili objektif ve mükemmel bir hukuk içeren ve nübüvvetin bir parçası olan *el-Kur’an*’la nasıl bir arada kategorize edilir? Şahrur burada kusursuz bir çağdaş yorum arayışını tamamlamış ve modern dilbilimde 11 sessiz harfin insan iletişimde en temel gereksinimler olduğunu dillendiren bilimsel verilere göndermeler yapmaktadır. Bu nedenle, *el-Kitab* insan hayatının nesnel bir kuralı olduğunu dolayısıyla da Hz. Muhammed’in peygamberi mesajında yer edindiğini ifade etmektedir.⁴⁴

Şahrur’un Vahiy Kavramı

Kur’an’ın yeniden kavramlaştırılmasına yönelik tüm modernist girişimlerde olduğu gibi, vahiy konusu da Şahrur’un Kur’an’ın tabiatı, yapısı ve fonksiyona yönelik yeni modelinin merkezinde bulunmaktadır.

Metin içinde yeni sınırları tanıtmaya girişimi için, metni köklerini (yeniden) yapılandırma ve ilk Allah vahyinde olması tabii olarak önemli bir rol üstlenmektedir. Yukarıda tartışılan diğer üç tefsir girişimi geleneksel vahiy anlayışına karşı burada da kullanılacaktır. Öncelikle, Şahrur Hz. Muhammed’e Kur’an’ın indirilmesini ifade eden *inzal* ile *tenzil* terimleri arasında eşanlamlılığı kabul etmez. İkinci olarak, bu iki kelime arasındaki farkın metnin bir çok bölümlere ayrılmasına dayandığını iddia etmektedir. Bu bölümler risalet ile nübüvvet ayetleri arasındaki temel farklılık ile statü ve konu itibarı ile birbirinden ayrılmaktadır. Üçüncüsü ise, linguistik biçimine bakarak, Kur’an’da geçen bu iki kelimenin dizinini çıkararak ve “nazala” fiili ile “inzal” masdarı

⁴⁴ KQ. s. 98-99

arasındaki semantik farklılığı mukayese ederek, o bu ayırımı yapmaktadır. İletişimi ifade eden beleğa/eblağa⁴⁵ gibi fiillerle kıyaslayarak, Şahrur anzala vezninin alıcısının belli olmadığı bir mesajı iletme, muhatabın kategorik olarak nezzele biçiminin kullanılmasında ise açık olduğunu ifade etmektedir. Bu semantik çalışmasını doğrulamak için günümüzdeki medyanın teknik olarak nasıl iki farklı iletişim formu kullandığına dair bir plan ortaya koymaktadır.⁴⁶

Aşama-1: Dönüşüm

Meksika'da Arjantin ve Brezilya arasında oynanan bir maç

Canlı olaylar kameralarla filme alınıyor ve ardından tüm dünyaya gönderiliyor;
ses ve görüntü dalgalarına dönüştürülüyor.

Aşama-2: Tenzil

Meksika'dan tüm dünyaya ses ve görüntü olarak gönderilen dalgalar

Tamamen havada ve insan duyumunun dışında gerçekleşmektedir.

Aşama-3: İnzal

⁴⁵ Kur'an-ı Kerim ,5: 67 (beleğa) ve 7:93 (ebleğa) 'ya dayanmaktadır

⁴⁶ KQ.s. 174

Televizyonun dalgaları alıp ses ve resme dönüştürme süreci

Sonuç insan duyu organlarının algılayabileceği resim ve görüntü formu

Aşama-4: Algı

Şam'da bir izleyici Meksika'daki futbol maçını gözleri ile seyredebilir.

Maç seyircinin bilgisine sunulmuştur.

Nesnel bir şekilde ve insan algılamasının ötesinde (ses ve resimlerin Meksika'dan Suriye'ye dalga halinde gelmesi gibi) ortaya çıkan veya açık bir şekilde insanoğlunun duyu organlarınca algılanan (dalgaların televizyon izleyicisi için tekrar ses ve görüntüye dönüşmesi) iletişim vasıtaları arasındaki farklılığı göstermenin mümkün olduğu, Şahrur'un vurgulamak istediği noktadır. *Tenzil* terimi, insan dışı nesnel iletişim süreci (insan algılaması belirsiz, imkansız veya istemsiz olan;) için tahsis edilmiş iken, *inzal* ise insan aklının dışında algılanamayan bir şeyin algılanabilen bir şeye dönüşmesi sürecini yansıtan bir terim olmaktadır.⁴⁷

Şahrur'a göre, Allah'tan Peygamber'e vahiy aynı iletişim metotlarına dayanmakta ve aynı terimlerle açıklanabilmektedir. Ona göre, *inzal*, levh-i mahfuzda saklı olan ve "apaçık hayat rehberi" (*imam mübin*) veya daha önce insan aklının dışında bulunan Allah'ın ilminden (*ilmu'l-Allah*) doğrudan Arap dili formlarına dönüşen ve şimdide algılanabilen, duyulabilen ve görülebilen bir hayat ve tabiat yasalarının dönüşmesi (*ca'al*) sürecidir. Diğer taraftan, *tenzil*,

⁴⁷ KQ. s.149

el-Kitab'ın içeriğinin Peygamber'in kalbine dıştan gelen nesnel bir aktarımı da betimlemektedir, ki daha sonra Peygamber bunu Mekke ve Medine halklarına ulaştıracaktır. Bu farklılığın genel anlamı ise iki farklı vahiy tarzının bilinmesi gerekliliğidir. Şahrur vahyin Allahtan iki farklı şekilde *inzal/ tenzil* olarak ayrı ayrı veya birlikte vuku bulduğunu söylemektedir. inzal ve tenzil ayrı olarak oluştuysa bu durumda Kur'an vahyedilmiş olmaktadır, her iki aynı zamanda vuku bulduysa el-Kitab'ın kalan diğer üç parçasının (*Ümmü'l-Kitab, Tafsil'ul-Kitab* ve *Sebü'l Mesani*) örtüsü açılmış olacaktır. Aradaki fark, ikinci tarzda (yani inzal ve tenzilin birlikte olması) mesajın Hz. Muhammed'e birden Arapça olarak vahyedilmesi olacağından vahiy öncesi bir olgu vuku bulmamıştır. Bu karmaşık 'vahiy' anlayışını göstermede tablolar yardımcı olabilir.⁴⁸

⁴⁸ KQ. s. 175'in basitleştirilmiş versiyonudur.

a) Kur'an'ın Vahyedilmesi:

Levhi Mahfuz	Ca'+İnzal		Tenzil		
Varlığın Genel İlkeleri	⇒⇒⇒⇒	- Kur'anın insanlar tarafından algılanabildiği Arapça'daki dış formunun varlığı.	⇒⇒	- Muhammed Kur'anı kalbinde ve aklında muhafaza etti	⇒⇒⇒⇒⇒ ⇒
İmam Mübin	el-Kur'an el-Azim		Haz. Muhammed'in bilincine Cebrail vasıtası ile aktarımı	- Muhafaza ettikleri peygamberi	- peygamberlik yorumuz bir şekilde insanlara aktarılandı
Tabiattaki olayların başlangıcı		- Kadir gecesinde oldu.	- 23 yıl boyunca Allahın emriyle meydana geldi.	kti	
Tarihteki olayların kaydı					

b) Ümmü'l-Kitab, Tafsil'ul-Kitab ve Sebü'l Mesani'nin Vahyedilmesi

Ümmü'l-Kitab (er-Risaie)	Emirler, yol gösterme ve açıklamaların konu edilmesi	Muhammed	Mesajı halka ulaştırma
Tafsil'ul-Kitab (en-Nübüvve)	- Doğrudan Allah'tan vahyedildi. ⇒⇒⇒⇒		⇒⇒⇒⇒
Sebü'l Mesani (en-Nübüvve)	Arada bir başka yerde eklemeksizin Arapça aktarılmıştır - inzal ve tanzil 23 yıl boyunca birlikte meydana gelmiştir.		ilimde derinleşmiş olanlara (3:7) ulaştırılması

Bu vahiy modelini anlamak için, bazı yorumlar Şahrur'un tam olarak nerede gelenekten ayrılmaya başladığı yeri açıklamaya yardımcı olabilir. Açıkça, onun vahiy sürecini farklı içerik ve ayrı kronolojik sıralamalarla iki farklı kategoriye ayırması, Kur'an'ın tümünü levh-i mahfuzdan bir bütün olarak dünya semasına (Ramazan ayının 27. gecesini olan Kadir gecesinde) indirildiğini ve oradan da vefatına kadar 23 yıl boyunca Peygamber'e vahyedildiğini söyleyen ana düşünceye karşıt olarak durmaktadır.⁴⁹ Hatta Eşari ve Mutezililer Kur'an'ın levhi mahfuzda ezeli olmasından dolayı yaratılmamış veya vahyedilmesinden dolayı yaratılmış olması konusunda ayrışmalar dahi, Kur'an'ın

⁴⁹ Farklı bir görüş için bk: Stefan Wild, "We have sent down to thee the Book with the Truth": Spatial and Temporal Implications of the Qur'anic Concepts of *nuzul*, *tanzil*, and *inzal*" S. Wild (ed.) *The Qur'an as Text* (Leiden, 1996), s. 138-153.

bütünlüğü hiçbir tarafından sorgulanmamıştır. Şahrur'a göre, yine de Kur'an metnini doğru anlamak için bir ayırım kesinlikle gereklidir. Ona göre birinci kategori Kur'an vahyidir ki, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin *Müteşabih* ayetleridir. İkinci kategori ise Ümmü'l-Kitab'ın vahyidir ki, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ve aynı zamanda *Tafsilu'l-Kitab* ve *Sebu'l-Mesani*'nin *Muhkem* ayetleridir. Birinci tip levh-i mahfuz/imam mübin'den vahyedilirken, arapçaya dönüşürken ve sonra da Cebrail vasıtasıyla Peygambere aktarılırken, ikinci tip doğrudan Allah'tan verilmekte ve Peygamberin kalbinde herhangi bir aracı olmaksızın toplanmaktadır. Birincisi Şahrur'un *el-hak* dediğine, yani kainatın genel, mükemmel ve ezeli kanunları olduğu için, dünyanın yaratılmasından beridir değişmeyen fakat Arapça olarak ilk defa vahyedilmiş, varlığın nesnel kaynaklarıdır. İkinci tip ise Şahrur tarafından, İnsan tutum ve sosyal davranış kurallarını çizen *es-Süluk* kelimesi ile gösterilmiştir (Şema 4'e bakınız). Bunlar el-hakk olmayıp, mükemmel ve genel de değildirler, bilakis göreceli ve özel bu nedenle de başlangıçta *levh-i mahfuz/imam mübin*'de toplanmamışlar, fakat doğrudan peygamberlere ve nebilere yaşadıkları tarihsel sosyal ve entelektüel bağlam uygun olarak verilmiştir.

Kur'an bütünlüğünü iki farklı bölüme ayırmanın üç önemli anlamı bulunmaktadır:

1- Bu Şahrur'un kendisini ne tam Eşari ne de Mutezili olarak adlandırmak istemediğini göstermektedir. Onun modelinde, , insanın akılla anlamayacağı (Eşari görüş)⁵⁰, yaratılmamış ezeli ve ebedi gerçek olan levh-i mahfuz'u sadece bir kısım metni (Kur'an) tasvir etmektedir. Diğer metinler ise sözlü kalıplarda olan ve vahyin tarihsel bağlamı ışığında anlamı "yaratılmış" ve bu nedenle de akıl yürütmeye ihtiyaç duyulan (Mutezili görüş)⁵¹ ayetleri tasvir etmektedir. Bununla birlikte Şahrur, Muhkem ayetler ebedi olarak var olan *el-hakk*'m formel bir parçası olmadığını ısrarla iddia ederek ve bu ayetlerin değişmeye (*tebdil*), onları anlama çabasında özel bir hüküm koymaya (*içtihat*)

⁵⁰ Ancak, Şahrur'un modelinde el-Kur'an arapçaya *inzal* yoluyla döşürken, Eşari'ye göre Kur'an Levh-i mahfuzda arapça olarak saklanıyordu.

⁵¹ Yine Şahrur, arapçaya aktaranın Cebrail veya Peygamber olduğunu düşünmeyerek Mutezileden de ayrılmaktadır. Ona göre Allah inzal ve tenzil yoluyla tek başına yapandır.

ve vahyedildikleri şartların (*esbab-ı nüzul*) araştırılmasına bağlı ayetler olduğunu söyleyerek Mutezili görüşü destekler görünmektedir.⁵²

2- Inzal ile tenzil arasındaki ayırımı yoluyla, Şahrur vahyin mekansal boyutunu kabullenmekten kaçınmaktadır. Geleneksel tefsirlerde, levh-i mahfuz ve Allah'ın arşı olan vahyin iki bilinen kaynağı, Eşari ve Mutezili farklılığını yansıtabilecek şekilde ya lafzi olarak yada sembolik olarak tefsir edilmişlerdir. Fakat her iki tefsirde de “vahiy” gökten aşağıya doğru inen bir süreç olarak kavramlaştırılmıştır. Kavramın bu dikey çağrışımı açıkça “nezele” teriminin tüm uzantılarına mekansal bir anlam yüklemektedir. Bu geleneksel anlayış, dikey olmayan kutsal-insan iletişim modeli tasarlayan Şahrur için kabul edilemezdir. Onun bu yatay modeli Şahrur'un ne levh-i mahfuz/imam mubin ne de Allah'ın arşı gibi mekanları kabul etmek ne de bizzat Allah'ı zikretmek istemediğini göstermektedir. Eğer o, Levh-i mahfuz/imam mubin veya Allah'ın arşı'nı görülmeyen (ğayb) aleminde bir yerlere koymak zorunda kasaydı, bunun hiç de müsamaha etmeyeceği akılcılık ve bilimselliğin ihlaline dönüşen, insan aklının dışında bir yerlere düşmesi anlamına gelecekti. Sonuçta, Şahrur Hz Muhammed'e vahiy sürecinde pasif bir rol vermesinden⁵³ dolayı, vahyin aslında nerede gerçekleştiği konusunu açık bırakarak, kaynağının mekanı hakkında konuşmaz.⁵⁴

3- *Tenzil* (23 yıl boyunca sırayla vahyin inmesi) kavramıyla vahyin geçici boyutlarını anlatmak istese de, Kadir gecesinde ilk ve tüm Kur'an vahyinin gerçekleştiğini savunan geleneksel anlayışa karşıdır. Öncelikle, o sadece *el-Kur'an*'m (evrensel, objektif hukuk) gerçek indirilen (tenzil edilen)

⁵² Mutezile'nin hermeneutik görüşü için bk: Nasır Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticah el-Akli fi't-Tefsir*, 3. baskı (Beyrut, 1993).

⁵³ Bu yönüyle Şahrur'un geleneksel çizgiyi takip ettiği görülmektedir ve bir çok çağdaş kavramların aksine Hz. Muhammed'e kutsal kelimelerin aktarılmasında aktif bir rol vermez. Ona göre Hz. Muhammed bilinç halinin dışındayken “soyut vahyi” (*vahy-i mücerred*) yada duyabilme ve görebilme halinde “hissi vahyi” (*vahy-i fuadi*) almıştır. Her iki durumda da Hz. Muhammed mesajları doğrudan kalbinin içinde saklamıştır (*seccele*). KQ. s. 383.

⁵⁴ Şahrur'un sufilere karşı hararetli bir şekilde saldırması fakat yine de metafizik görüşlerine sıkça başvurmasındaki ironi, kendisini eleştirenlerin dikkatinden kaçmamıştır. Bk: Ebu Zeyd, “Limaza tağat et-Telfikyye” s. 26 ve Wild'in “We have sent down to thee the Book”, s. 152'de söyledikleri.

vahiy olduğunu belirtmektedir. İkincisi, olayı yukarıdan aşağı dikey (2. noktaya bk) olarak değil, bilakis inzal olarak: algılanamaz olanın algılanabilir (Arapça) olması ve *işhar* (Kur'an'm anlaşılır kılınması) olarak tanımlamaktadır. Üçüncü olarak da, bu süreç tarihsel şartlara bağlı olmadığı ve de nesnel ve mutlak gerçekliğin zamanın normal sınırları içerisinde vahy edilemeyeceğini düşündüğünden dolayı, Şahrur, Kadir Gecesi muvakkatlığını inkar etmenin acısı içerisinde. Sonuçta da, bir bölüm ayırdığı Kadir suresinin 1-5 ayetlerini tefsirinde, diğer surelerin tefsirindeki (*leyl, şehri, matla, el-fecr*) gibi, ilgili terimlerin kullanılmasından sakınmaktadır.⁵⁵ Dahası, şartlara ve isteklere bağlı olmayan varoluşsal ihtiyaçlar olarak ortaya çıkacaklarından dolayı, ayetlere bir sebebi nuzul ihdas etmek mümkün olamayacağı için, hiç kimsenin Kur'an ayetlerini *Nasih* ve *Mensuh* olarak (hiç bir objektif hukuk lağvedilmez) nitelendirebileceğini de kabul etmez.⁵⁶ Kur'an'm tarihselliğini ve geçiciliğini inkar etmesinin ilginç bir sonucu da, Hz. Muhammed'in etrafındaki mistik bulutu tekrar hatırlatmasının yanında ayrıca, karşı taraftaki *Ümmü'l-Kitab'm* yani *Muhkem* ayetlerin tarihselliğinin de vurgulanmasıyla ikilem yaratmış olmasıdır. Bazıları bu ikilemin, vahyin tekrar tanımlanması girişiminin tam da kalbinde bulunduğunu tartışabilir.

İcaz Kavramı ve Kur'an Tefsiri

Özellikle Kur'an'm icazı kavramına ve savunduğu tefsir prensiplerine bakınca, yukarıdaki ayrımın önemi daha da aşikar olmaktadır. İcazul Kur'an'm temelde Kur'an'm dil ve edebi üslubuna, muhteşem kompozisyonuna, ileri derecedeki belâğatına, insanların bir benzerini getiremeyecekleri mükemmelliğine dayandığını savunan geleneksel açıklamayla, çağdaş diğer müfessirler gibi, Şahrur'un da problemlidir.⁵⁷ Ancak Şahrur bunun ne çağdaş bir açıklamasını -ki bunlar genellikle hukuki hükümleri, ahlaki dersler, manevi rehberlik gibi içeriğe işaret etmektir- ne de Kur'anın dil yönünden taklit

⁵⁵ KQ. s. 205-208. ilginç bir şekilde, bu terimlerin gayri zamani okumalarının imkanı veya en azından normal zaman sınırlarının tamamen yok oluşuna bir kinaye olabileceği Michael Seli tarafından da tartışılmıştır. Bk: "Sound, Spirit and Gender in Surat *al-Qadr*", *Journal of the American Oriental Society*, III, 2 (1991), s. 239-59.

⁵⁶ KQ. s. 154.

⁵⁷ Bk: J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden, 1974), s. 51-54.

edilemezliğini de aşan 'akli ve ahlaki bir mucize' olduğunu da söylemez.⁵⁸ Şahrur'a göre her iki açıklama da Kur'an'ın estetik hayranlığı üzerinde çok durmakta ve Kur'an'ın icazının yorum (*tevil*) problemiyle ilgili olduğu gerçeğini ihmal etmektedirler ve bu nedenle de *Ümmü'l-Kitab*'ta değil sadece *Kur'an*'da olduğunu söylemek zorunda kalmışlardır. Bu noktayı açıklamak için, Şahrur Allah'ın bilgisine insanoğlunun iştirakine ait evrimci bir felsefe geliştirmiştir. Evrensel ve insan epistemi arasındaki bu diyalektiğe göre, Allah'ta olan mükemmel ve çok yönlü bir bilgi ile insanda olan göreceli ve kısmi bilgi arasındaki tek bağlantı yolu, her tarihsel çağın anlayışına karşılık gelen bir dil formunda tam bir nesnel realite oluşturmaktır. Şahrur bir kez daha iki öge öne sürer: Kur'an'ın *el-hak (ümmü'l-kitab)* değil) olan sabit, değişmez ve ebediliği ile *el-hak*'ı insana anlaşılır kılan hareketli, değişken ve göreceliliği. Kur'an ayetlerinin anlam derinliği, insanoğlunu, tarihsel dönem ve entelektüel arka planı ne olursa olsun, nesnel gerçekle devamlı surette buluşturmakta ve canlandırmaktadır. Şahruru'un geçici ile ebedi, göreceli ile evrensel, kısmi ile bütün olan arasında devamlı bir benzeşmeyi sağlayan bir potansiyel olarak tanımladığı icaz'ın temel bir yönü olarak kabul ettiği, işte bu metnin özel dilsel şekli ve belki de kapanmayan bir çeşit semantik kod olan anlam derinliğidir.⁵⁹

Yorum (*tevil*) kavramı bu icaz görüşü içerisine yerleşmiş bulunmaktadır. Açıkçası Şahrur'un anlayışında *tevil*, Sünni görüşteki gibi, metaforik anlam yani tefsir'den farklı olarak zahir manayı bırakma anlamında değildir.⁶⁰ Şahrur'a göre *tevil* daha çok teşabüh sürecidir: Kur'an ayetlerinin mükemmel tabiatının okuyucusunun göreceli anlayışıyla (*nisbiyyatu'l-fehm*) uyumlu olması için yapılan devamlı süregelen bir teşebbüstür. Bu uyumluluk metnin içeriğinin (anlamının)⁶¹ yorumcunun her dönem bilimsel gelişmelerle

⁵⁸ Güzel bir örnek olarak bk: Muhammad Husain Tabatabai, *Der Koran im Islam* (Bonn, 1986), s. 119 vd.

⁵⁹ KQ. s. 60 vd. ayrıca 185 vd.

⁶⁰ İki terim arasındaki farklılıkların bir özeti ve *tevil*'in farklı açıklamaları için bk: A. Rippin, "Tefsir" Mircea Eliade (ed), *Encyclopedia of Religion*, s. 236-44; I. Poonawala, "Ta'wil", *El*² [Encyclopedia of Islam, Second Edition] cilt: 10, s. 390-92.

⁶¹ Açık bir şekilde Şahrur "içerik"ten "anlam" kastetmektedir. Anlam için (mana veya delale) arapça terimlerin kullanmaması, aynı konuya daha çok hermeneutiğin nokta-i nazarından bakan diğer çağdaş yazarlarla aynı görüşü paylaşmadığını göstermektedir. Mesela bk: N. Ebu Zeyd, *Mefhumu'n-Nass* (Kahire, 1990), bölümler 2-3; Tayyib Tizini, *en-Nass el-Kur'ani*:

elde edilen değişen ve gelişen bilgisiyle veya tam tersi Kur'an metninden bilimsel teoriler elde edilerek gerçekleştirilir. Her tevil faaliyetinin nihai hedefi Şahrur'un *tevil hissi* dediği şeydir: insanın tabiatı algılama duyuları ile Kur'an muhtevası arasındaki mükemmel uyumdur.

Şahrur'un alıntıladığı örnek teviller arasında Newton'un yerçekimi, Darwin'in evrim ve Einstein'in izafiyet teorileri -ki bunların tümü Müslüman olmayan bilimcilerden alınmıştır- bulunmaktadır. Tevil icazla ilgili olduğu, icaz da ümmü'l-kitab'ta (yani el-Kitab'ın özel hukuki ve sosyal kuralları) değil de sadece Kur'an'da olduğu için, tevil inanmış inanmamış, Müslüman gayri Müslim, Arap veya Acemi olsun fark etmez herkes tarafından yapılabileceğidir, Şahrur'un buradaki görüşü. Tevil'in öncülleri olarak daha önce belirtilen ve herşeyi altüst ettiği bu görüşünü Şahrur, kendisini 'ilimde derin olanlar'ın (*er-rasihune fi'l-ilm*) geleneksel olarak kabul edilen eğitim almış ve faziletli ulema ve fukaha olmadığı, bilakis toplumda çok önemli yer edinen bilim adamları ve filozoflar olduğu sonucuna götüren Ali İmran 7. ayetin yorumuna temel almada kullanmıştır.⁶² Bu teoremin epistemolojik önemi altı çizilen şu mesajdan çıkmaktadır: "daha önceki tefsirler somadan yazılan tefsirlerden daha çok otoriterdir" anlayışına dayalı geriye yönelik tefsirden ziyade ilerlemeci bilimin otoritesine yatırım yapmak daha önemlidir. Modern bilimi ve felsefi teorilerini müdahil kılma Kur'an ufku devamlı surette genişletecek ve -Şahrur'un icaz modeline göre de- onu modern çağın epistemolojik ve sosyal ufukları içine katacaktır.

ememaişkaliyyeti'l-binya ve'l-kıraa (Şam, 1997), özellikle bölüm 2. Ayrıca Journal of Islamic Research [İslam Araştırmaları Dergisi] (1996, cilt: 9 sayı: 1-4'de Türkçe olarak yayınlanan makalelere de (yazar Necmettin Gökür'a bu referanslar için borçludur) bakınız. Şahrur'un bu eserlerden haberdar olmasına rağmen, mesela Abu Zeyd'in *İşkaliyyetu'l-Kıraa ve aliyetü't-tevil* adlı eserinden *ed-Devle ve'l-müctema* adlı eserinin 267. sayfasında, bu eserlerden nadiren faydalandığı görülmektedir.

⁶² Newton, Darwin ve Einstein'in yanında el-Biruni, İbn Rüşd, el-Hasan ibn el-Haysem, Kant ve Hegel'den de alıntılarda bulunmaktadır (KQ. s. 193). Şahrur bu yorumla muhalifleri arasında büyük bir tartışmaya yol açmıştır. Kur'an-ı Kerim 29: 49 "kendilerine ilim verilenlerin kalbinde olan apaçık ayetler" ayetine yaptığı referans, ki Şahrur "kendilerine ilim verilenlere açık olan işaretler" şeklinde tefsir etmiştir, anlaşılması zor ve keyfi olarak adlandırılmıştır. Muhammed Eyyub'un *The Qur'an and its Interpreters* (New York, 1992), cilt: 2, s.20-46'da özetlediği genel kabul görmüş yorumlarla mukayese ediniz.

Diğer taraftan, ulama ve fukaha ise Şahrur'un *ümmü'l-kitab*'m anlaşılması için kullanılan *icthah* olarak nitelendirdiği bir başka yorum sürecinin parçasıdır. *İctihad* ve *Tevil*, farklı varsayım ve farklı metotlara dayanan tefsir formunun iki farklı şekli olarak tanımlanır. *Ümmü'l-kitab*'m *muhkem* ayetleri *levh-i mahfuz*dan değil de, doğrudan Allah'tan Mekke ve Medine'deki (*inzal* ve *tenzil* beraber) tarihsel duruma cevap niteliğinde vahyedildiği için, hukuki bileşenler (*ahkam*) geçicidir ve ebedi değildir. Onlar sınırlı ve anlam derinliği olmayan bundan dolayı da onlar için *teşabüh* zemini bulunmamaktadır. Dolayısıyla, icthah yöntemi, birçok çağdaş icthah teorilerinin tartıştığı gibi, çağdaş toplumun geçici ihtiyaçlarıyla Kur'anın ebedi geçerli ahkamı arasında uyum sağlamak değildir. Aksine, geçici *ahkam* ile ebedi geçerli *Kur'an* hukukunun uyumudur. Şahrur, *ümmü'l-kitab*'ın sürekli koruma (*hıfz*) gözetme (*rakaba*) ve doğrulama (*tasdik*) ihtiyacı içindeyken Kur'an onun *hafızı*, *rakibi* ve *musaddıkıdır*.⁶³ İşte bu nedenle *müteşabih* ve *muhkem* ayetler *el-Kitab*'ta ayrı değil birliktedir.⁶⁴ Bu görüşün önemi, Şahrur'a göre asla Kur'an'ın temel prensipleri ve değerlerine başvurmaksızın gerçekleşmesi imkansız olan İslam şeriatının uygulanması konusundaki tartışmaya açıkça gönderme yapan bir gerçekte yatmaktadır. Dahası, İslam inancına sahip olsun ya da olmasın tüm insanlar Kur'an tefsirine katkı sağladıklarından dolayı, devlet ile İslam toplumu arasındaki kaynaşma bu süreç için zararlı olabilir. Bu nedenle Şahrur din ve siyasetin birbirinden ayrılması gerektiğini söyler.⁶⁵

İctihad metodu konusunda, esbabı nüzul ve neshin imkanının araştırılması, müçtehidin, eğer *ümmü'l-kitaba* değil de Kur'an'a başvuracaksa,

⁶³ KQ. s. 160. Bu farklılık üzerine Şahrur kitabının fıkıh bölümünde, insanların hukuk geliştirmesi bahsinde doğruluk (*istikamet*) ile eğrilik (*hanafiyye*) arasındaki diyalektik teorisini geliştirir. Bu teori Ibn Wallağ'ın *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge, 1997), s. 245-53'de özetlenmiştir.

⁶⁴ Bir paradoks olarak, iki ayrı kategoride değerlendirdiği ayetler arasındaki farklılıklarla çokça ilgilenmesine rağmen, kitapta kaç tane olduğu ve bunları ayırmanın nasıl olacağı konusunda tam bir ip ucu vermemektedir. Mesela *el-Ahkam* için, onların tanımlaması *fikhu'l-Kur'an*'ı ilgilendirenlerden biridir. Bk: M.H. Kemal, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge, 1991), s. 19 vd.

⁶⁵ KQ. s. 719; *ed-Devle ve'l-müctema*, s. 179-206

dikkate alması gerekli olanlardan birisi olmalıdır.⁶⁶ Diğer bir çok modernist düşünürün yaptığı gibi Şahrur da Peygamber sünnetine itimat etmemektedir.⁶⁷ Hadis kaynaklarında yapılan alıntılar ara sıra görülmekte ve sayıca az olmakla beraber ayrıca bunlara karşı gerçek bir teslimiyet de görülmez. Onun nihai metodu yukarıda da söylendiği gibi, doğrudan Kur'an metniyle temasa geçen ve Kur'an sonrası oluşan tüm geleneği dışlayan bir hermeneutik oluşturmaktır. Bu konu ise karşıtlarınca yapılan tenkitlerin temel hedeflerinden biri olmakta ve aradaki bariyerin her iki tarafında da oldukça fazla yer işgal etmektedir.⁶⁸ Bir çok kez Peygamberin Kur'an'ı asla tefsir etmediğini, emin bir kimse olarak yorumsuz bir şekilde sadece tebliğ ettiğini defalarca anlatır. Eğer tefsir etmiş olsaydı, kainatın mükemmel kanunlarını yorumlaması kendisinden sonraki tefsir mirasının yorumları gibi geçici (*merhali*) olacaktı, çünkü tam ve mutlak tevil (*tevil mutlak kamil*) sadece kemalatı temsil eden, Allah için mümkündür. Ümmü'l-Kitab'a gelince, Hz. Muhammed'in ahkam konusundaki direktifleri özel olarak kendi zamanının insanlarına, bağlayıcı bir örnek oluşturma (içerik) olarak değil metot olarak mükemmel bir içtihat modeli olarak hitap eder. Eğer böyle yapmış olsaydı, direktifleri mükemmel, tam ve değişmez statüsü kazanmış olurdu ki, buna sadece Allah kelamının sahip olmasından dolayı İslam düşüncesinde hiç iddia edilmemiştir.⁶⁹

⁶⁶ Sürpriz bir şekilde İjtihad adlı eserinde asbabu nuzul ve nesh kaynaklarını, 33 sure 53 ayetlerin tefsirinde örtünme (el-hicab) kendi argümanını desteklemiş oldukları halde kullanmamıştır. Bk: KQ, s. 604 vd ayrıca *Usul Cedide*, s. 343 vd. Bu tür konstillasyonlar kendi metoduna, doğrudan Kur'an metnine girme arayışına ters düşebilir.

⁶⁷ Modern İslam düşüncesindeki benzer görüşler için bk: Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge, 1996) özellikle s. 60-80.

⁶⁸ Şahrur'u geleneği ihmal etmekle suçlayan münekkitlerince kullanılan en yaygın ifade *tevil şahsi* yani tefsir prosesinde keyfi, tuhaflık ve kontrol edilemeyen şahsi hırsları gösteren kişisel yorumdur. Bu Gazali'den dolayı *Usul-u Tefsir* literatüründe *tefsirle sınırlanan tevil'e* karşı standart bir duruştur. Bk: Muhammed Abu Quasem, *The Recitation and Interpretation of the Qur'an: al-Ghazali's Theory* (Kuala Lumpur, 1979) bölüm 4, s. 86-104.

⁶⁹ Bu fikirler Hindistan alt kıtasındaki Ehl-i Kur'an alimlerince söylenen lerle oldukça benzerlik göstermektedir. Şunu da eklemek gerekir ki, Şahrur'da da olduğu gibi belki de, Peygamber'in otoritesin dağıtmak yerine geleneksel ulema tarafından peygamberlik otoritesinin yanlış temsil edildiğini protesto etmeyi istemektedirler. Brown, *Rethinking Tradition*, 1996, s. 71.

Şahrur'un bir taraftan geleneği bir dışlaması ve diğer taraftan da çağa uygun bilimleri müdahil kılma talebinin tabii sonucu, Kur'an tefsirindeki otoritenin itme gücünü birey olarak müfessirin omuzlarına koymasındadır. Her yeni Kur'an tefsirinin kendi geleneğini ve otoritesini kurması, sadece "metin devamlıdır içerik (anlam) hareketli" şeklinde formüle edilen metodunun önemli bir noktasını takip eden Şahrur'un eserine yapılan farklı renklerdeki cevapların sert tonunun nedenini açıklamaktadır.

Sonuç

Tefsir ilmi bir sözleşme yapma gibi işleve sahiptir. Sınırlı yorumları farklı dini ilimler ve diğer yorum türlerinde tekrar edilmesini sağlayarak. müfessir, okuyucu ve halk arasında bir antlaşma yaparak hizmet etmektedir. Bu sözleşme tefsir veya tefsir ekollerinin çalışmalarında yorum metotları, anlatım işaretleri veya teknik terimler içerisinde oluşan anlamın sisteminde temel oluşturabilir. Veya tefsirlerde özel ideolojik değerlerin sürekli dile getirilmesiyle, sözleşme okuyucunun beklentisinde ve toplumsal yaklaşımlarda kendine bir yer edinebilir. Alternatif olarak, bilim türünün geleneksel sınırlarına uygunluğunu ödüllendiren özel bir siyasi ilişkiden kaynaklanabilir. Bir tefsir ekolü, içerisinde aynı bir anlaşmayı yapsa da, bu müfessirlerin üzerinde anlaşığı şartları açıklar. Bu da yorum sürecinin devam etmesini ve düzenli olarak kültürel ve ideolojik mesajların bu süreç içerisinde yayılmasını sürdürür

Şahrur'un Kur'an tefsirine yaklaşımının eşsizliği ve orijinalliği tefsir ilmi içerisinde bulunan metinsel, dilsel ve metodolojik her türlü anlaşma ve sözleşmelerle bağıni koparmasında yatmaktadır. Kur'an'ı esas itibarı ile farklı metin halinde ikiye ayırma (Kitab/Kur'an) amacı -benzer yaklaşımlara bazı cevaplar verilmesi gibi- hakim ortak görüşün radikal bir feshedişinde yatmaktadır.⁷⁰ Dahası metni iki bölüme, öncelikle iki kaynağa (levh-i

⁷⁰ Bu iki metinsel kullanım arasındaki farklılık konusundaki müthiş benzerlik için Mahmud Muhammad Taha (1909/11-1985) ve talebesi Abdullahi Ahmed en-Naim'in geliştirdikleri modellere baktık. Bk: Mohammad Mahmoud, "Mahmud Mohammad Taha's Second Message of Islam and His Modernist Project" J. Cooper, R. Netter ve M. Mahmoud (ed.), *Islam and Modernity* (London), 1998) s. 105-128) ayrıca bk: A.A. an-Naim, *Toward an*

mahfuz/ilmu'llah), ikinci olarak iki farklı dilbilimsel yapı ve koda (teşabüh/gayr-i teşabüh) ve üçüncü olarak da iki farklı algılama ve yorumlamaya (tevil/içtihad) ayırması genel sözleşmeye aykırıdır ve tefsir tarihinde sadece marjinal ve azınlık görüşlerinde çok az bulunur. Ancak yaklaşımının aslında gerçekleştirdiği şey, diğer bir çok ilim, disiplin, tarz ve ideolojiler arasında cesurca bağlantılar kurmasıdır. Proses Teoloji, evrimci, liberalizm, Marksizm, sufizm, matematik, istatistik, kuantum fiziği, psiko-analiz, dilbilim ve iletişim teorisini- kendisini eleştirenleri dahi şaşırtacak ve üzecek kadar- içlerinden sadece birine bağlanmaksızın, birçok düşünce kollarını bir araya getirir. Eserine yazılan reddiyelerin bir çoğunda az da olsa zikredilen gerçek, Şahrur'un zihninde şümulü bir İslam yenilenmesi projesi olduğudur. Bu proje yeni bir felsefe ve kozmoloji diyalektiği ile başlar ve nihayetinde çağdaş Arab-İslam realitesini reforme edecek yeni bir İslam ekonomisi, siyaseti, etiği ve estetiği oluşturmak için, Kur'an tefsiri ve İslam fıkhnının yenileştirilmesiyle devam eder. Mümkün olduğunca bu şümulü reform projesince cezp edilmiş okuyucuya ulaşabilmek için, eseri en az dört temel İslam ilimleri (Tefsir, Kelam, Tasavvuf, Fıkıh) bir çok modern sosyal bilimlerle bir araya getirilmiştir. Bu ilim ve disiplinlerden sadece birisinin kurallarına göre, yazdıklarını yargılamak adil olmayacaktır. Çünkü Şahrur'un defamiliarization stratejisi, standart ve kurallara karşı olmayı ve çeşitli bilim ve disiplinler arasında yeni sınırları keşfetmeyi hedeflemektedir. Kur'an'ı dışlayıcı dini ekollerin yorumcu iddialarından çıkarmak, onun Kur'an araştırmalarındaki kavramları yenden tanımlarken ki ilk temel amacı olmaktadır. Kur'an metni, vahyi ve tefsiri hakkında yazdıkları, kendisi gibi gelenek dışındakilerce daha makul ve mantıki olarak kabul edilebilir. Değişen sosyal ve ideolojik kalıplar içerisinde, Kur'an tefsir ilmini tanımlama, işaretleme ve ölçmedeki otoritenin dağılması ve devam eden karmaşık bir kültürel müzakereye bağlı olması onun iç yüzünü tammak olacaktır.

Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law (Syracuse, N Y, 1990) bölümler: 2-3.