

– Çeviri Makale –

## Felsefi Kuranolojiye Doğru: Kur’ân’da Yapı ve Anlam<sup>\*</sup>

Massimo CAMPANINI<sup>α</sup>

Çev. Zakir Demir

Arş. Gör, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tefsir Anabilim Dalı

zakirdemir56@hotmail.com

Bu makalede, felsefî Kuranoloji, *el-felsefetu’l-Kur’âniyye* düşüncesi geliştirilmiştir. Yıllardır felsefi Kuranolojinin varlığını, yani, bir felsefi kitap olarak Kur’ân’ın anlamasından başlayarak Kur’ân hermenötiğini savunmaktayım.<sup>1</sup>

Bu çalışmada tartışılan hususlar, felsefi Kuranoloji fikrini sistematik olarak ele alan *Philosophical Perspectives on Modern Qur’anic Exegesis [Modern Kur’ân Yorumları Üzerine Felsefi Perspektifler]* adlı en son kitabımda

<sup>\*</sup> Çevirisini yapmaya çalıştığımız bu makale Massimo Campanini tarafından hazırlanmış olup “Towards a Philosophical Qur’anology: Structure and Meaning in the Qur’an” (Journal of Qur’anic Studies, Edinburgh University Press, 2018/II, s. 1-18) adıyla neşredilmiştir. Bu çalışmada tartışılan hususlar, yazarın ana hatlarıyla felsefi Kuranoloji fikrini sistematik olarak ele aldığı *Philosophical Perspectives on Modern Qur’anic Exegesis [Modern Kur’ân Yorumları Üzerine Felsefi Perspektifler]* adlı en son kitabında detaylandırdığı fikirlere dayanmaktadır. Makalenin çevirisinde büyük ölçüde asıl metne bağlı kalmaya çalıştık. Bununla birlikte, cümleler ve pasajlar arasındaki bağlantı kopukluklarını ve bazı ifadelerdeki mana kapalılıklarını gidermek amacıyla asıl metinde bulunmayan bazı kelimeler ilave etmek suretiyle metni daha anlaşılır kılmaya çalıştık. Campanini’nin orijinal metninde dipnotlar (notes) makalenin sonunda yer almaktadır. Fakat inceleme ve okumayı kolaylaştırmak amacıyla Türkçe çeviride bunları ilgili sayfaların altına yerleştirmeyi uygun gördük.

<sup>α</sup> IUSS Pavia&Ambrosian Academy Milan.

<sup>1</sup> Campanini, *La surahdella Caverna*.

detaylandırđım fikirlere dayamaktadır.<sup>2</sup> *Philosophical Perspectives* adlı eserde hakikatin, tıpkı Yunan ve Heideggerci düşüncedeki gibi bir manifesto ve bildiri niteliği taşıdığını savundum ve “bildirme” eyleminin, yalnızca bir gösterme (ostensio) ve keşif olmadığını; fakat aynı zamanda metnin anlamını uyarlamayı da içeren bir işlevi olduğunu savundum. Bu keşif iddiası, tamamen rasyonel olduğundan ve herhangi bir mistik öge barındırmadığından söz gelimi İbn Arabî'nin söylediği mistik izharlardan tamamen farklıdır. Martin Heidegger'ın hakikat kavramı, özünde gerçeğin önünde olmak yerine içinde olma halini kapsamaktadır.<sup>3</sup> Kur'ân'la ilgili olarak hakikatin özü anlamına gelen *a-letheia*, başka çalışmada derinlemesine ele alınması gereken bir konu olup metnin şahitliğinde zâhiri boyutundan (İbn Hazm el-Kurtubî'nin (ö. 456/1064) perspektifinden) yola çıkmaya dayanmaktadır.

O halde burada yöntem, felsefi ve teoriktir; felsefe, Kur'ân'ı yorumlamada yaygın olarak kullanılmasına rağmen, son zamanlarda Eymen ed-Dusûkî tarafından önerilen ve onun deyimiyle “Burada bizim için önem arz eden husus Kur'ân'a felsefe olarak yaklaşan modern felsefi önermenin bizzat kendisidir” yaklaşımın benimsenmesi gerektiği kanaatindeyim.<sup>4</sup> Kur'ân vahye dayanan, edebi veya diğer bir metin türü olarak incelenmiştir. Ben ise onun felsefi bir metin olarak da okunmasını öneriyorum.

'Ulemâ, felsefi gelenekler ve çeşitli Müslüman yazınsalının tarihi boyunca farklı amaçlar için Kur'ân'ı referans göstermişlerdir. Örneğin Ebû Hâmîd el-Gazâlî (ö. 505/1111) *el-Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde sık sık en-Nûr 24/35 âyetinin tefsirinde İbn Sina terminolojisini kullanarak Tanrı'nın - Nûr'un- ne şekilde diğer şeylere varoluş veren “gerçek mevcut” olduğunu açıklamak için O'nun<sup>5</sup> esas (substantial) ve temel göze çarpan şeyin, Tanrı'nın nuru ve diğer varoluşlarından görülebilen ariziler (bağımlılar) yoluyla onları aydınlattığını (Tanrı'nın Nûr'u, yani Tanrı yaşam ve realitenin eşsiz kaynağı olmaktadır) tartışmaktadır. İbn Sina (ö.428/1037) da *Kitâbu'l-İşârât ve't-tenbihât* adlı eserinde en-Nûr 24/35 âyetini yorumlamış ve âyetin içerdiği

<sup>2</sup> Campanini, *Philosophical Perspectives*.

<sup>3</sup> Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*.

<sup>4</sup> el-Desouky, 'Between Hermeneutic Provenance and Textuality', s. 16

<sup>5</sup> Allah'a cinsiyet isnad edilemez olduğundan O'na işaret etmek için yer yer It/Its/he/him/his/her zamirlerini kullandım.

sembolleri, idrakler hiyerarşisini temsili olarak tefsir etmiştir.<sup>6</sup> Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) geleneksel fikhî ve felsefî yorumları eleştirmiş, akli argümanların, nakli argümanlardan üstün olduğunu vurgulamıştır. er-Râzî estetikle ilgili konuların yanı sıra, Tanrı'nın ontolojik olarak önceliğini, evrenin hâdis veya kadimliğini (eternity) ve kanıtlama (apodeixis) ile te'vîli (allegory) kullanma gibi 'kutsal kitabı anlamak için kullanılan ve basit bir araç olduğundan dolayı, onun metodunda da sona ermeyen' felsefi konuları da tartışmıştır.<sup>7</sup> Felsefeyi temel alan müelliflerin açıklamalarına ek olarak daha birçok müellif Kur'ân'da kendi teorileri ve yorumları için kanıt ve delil aramışlardır. Bu yüzden Kur'ân yüzyıllardır insanların düşünmelerine ilham vermiş durumdadır.

Buna karşın, benim amacım biraz farklıdır. Amacım teorik-kuramsal ağırlığı olmakla suçlanan faraziyeler gibi, Kur'ân'ı tefsir edilmesi ve yorumlanması gereken felsefi önermeleri ihtiva ediyor gibi okumaktır. Son zamanlarda, Oliver Leaman, Kur'ân'ın çok önemli bir kitap olduğunu ve onun felsefi değerinin keşfedilmesi gerektiğini savunarak Kur'ân'ın felsefi değerini vurgulamıştır.<sup>8</sup> Leaman, Hans-Georg Gadamer'in terminolojisinden yola çıkarak "metin" ile onu "yorumlayan" arasında olan ilişkinin kritik hermonotiğini, ulemanın, felsefi fikirleri ve açıklamaları kitabına göre Kur'ân öncülüğünde istidlal edip etmediklerini sorarak konuyu gündeme getirmektedir. Ben ilerde, ağırlıklı olarak muhafazakâr veya Fazlur Rahman ve Hasan Hanefi'de olduğu gibi daha çok müterakki olanların hermenötik konusunu tartışacağım. Şimdi şunu söylemek yeterlidir: bir yandan Kur'ân'a sorularını yönelten filozoflar önyargılarından yola çıkarken, diğer yandan Kur'ân yazarı (Allah) tarafından değiştirilmez olduğundan kendi nesnelliğine sahip olan Kur'ân, kapalı kalmaktadır. Bu hayati bağlantı, bizi filozofların Kitap'a öncülüğü gibi aynı zamanda Kitap'ın filozoflara rehberlik ettiğini veya aslında realitenin anlayışlarını yönlendirdiğini kabul etmeye sevk etmektedir. Heidegger ve Gadamer (yazarın niyeti kavramının Tanrı için kullanılmasına ek olarak) okuyucunun "metne doğru gitmesi" ve metnin de okuyucuya gelmesi aşamalarını ifade eden "hermenötik daire" yi de (hermeneutical circle) kapsamaktadır.

<sup>6</sup> Avicenna, *Livre des directives*, s. 324–326.

<sup>7</sup> Arnaldez, *Fakhr al-Dîn al-Râzî*.

<sup>8</sup> Leaman, *The Qur'an*.

Kur'ân'ın en derin muhtemel anlamını elde etmek için metnin kendisi üzerine odaklanacağım ve felsefi yapısalcılık bakış açısına göre onu okumaya çalışacağım. *Philosophical Perspectives* isimli eserde Kurânî anlamlardaki “fenomenolojik/varoluşçu açıklamalar” (Edmund Husserl’in “fenomenolojik indirgeme” süreci ve Heideggerci “hakikati keşfetme” yoluyla anlamın ortaya çıkarılması) düşüncesi üzerine özellikle odaklanmama rağmen, bu çalışmada Kur'ân metnin yapısını kavramak için yapıları ve tam olarak kuralların tutarlı sistemini ve özellikle kendi kendine yeterli olan linguistik sistemini ifade etmek amacıyla Kur'ân metnini tetkik etmeye çalışacağım.

“Felsefi Kuranoloji” terimi ile tam olarak neyi kastedtiğimi açıklığa kavuşturmam gerekmektedir. İnsanlar, felsefe yoluyla düşünür ve kendi kendine yeten ve içsel olarak büyüyen ve gelişen bütüncül kavramsal sistem içerisinde ve daha sonra dış aygıtlar ve sistemlerin yorum ve modifikasyonu içerisinde cesurca girişimlerle hareket ederler. Örneğin on yedinci yüzyılın bilimsel devriminden önce felsefe doğa bilimlerini içermekte ve buna egemen olmaktadır. Günümüzde, “ruh”un felsefi bir çalışması, nörolojik bilimler ve psikoanalizin desteği olmadan anlamlı olmamaktadır. Posteriori (sonsal) argümanı (Dünya ârizi olup tecrübe edilebilir bir olgudur. Bu nedenle bir yaratıcısı olması gerekir) yoluyla Tanrı'nın varlığını ispatlamanın, günümüzde sırf entelektüel bir oyundur, genel izafiyet, kuantum mekaniği ve Darwinizm, şimdiye kadar çok farklı metodolojik yolları izleyen fiziksel gerçekleri göstermiş olsa da bunlar insan bilincinin ötesindeki gerekli varlığı kapsamaz ve Tanrı'nın varolmadığını kanıtlamaz.

Bununla birlikte, modern tarih felsefesi veya din felsefesi, anlam evrenin engin çerçevesi içerisinde küresel insan yaşamını anlamayı ve onu yönlendirmeyi iddia etmektedir. Felsefenin kavramsal aygıtlarının üzerinde döndüğü eksen, varoluş eksenidir ve kendisini “absolute” /”mutlak güç” olarak kendisini gerçeküstü bir varlık yapabilir, bu da Tanrı'nın kendisidir. Bu bağlamda felsefenin özü/çekirdeği onto-teolojidir.<sup>9</sup> Felsefe ve teoloji birbirlerine uyum sağlamak ve desteklemektedir. Mutlak ve ilahi varlığın ortaya çıkarması (veya keşfi) olarak Kur'ân'a bakacak olursak, sonuç olarak felsefi Kuranolojiye doğru ilk adımları atmak ve onu felsefi açıdan çalışmak mümkün olur.

<sup>9</sup> Kıta Avrupası Felsefesi lehine cansıparane olmama rağmen, Analitik ve Kıta Avrupası Felsefesi arasındaki tartışma eski ve zamanaşımına uğramış durumdadır.

Batı felsefesinde felsefi açıdan kristoloji (İsa merkezli) gelişmektedir.<sup>10</sup> Felsefi kristoloji, çağdaş felsefi düşüncede sadece İsa'nın (Christ) ilâhiliğini vurgulamayan bilhassa felsefenin ilham verici prensibi olarak İsa'nın rolünü vurgulayan teorik bir tutumdur. İslam'da İsa'nın eşdeğer rolünü Kur'ân üstlenmektedir.<sup>11</sup> Bu yüzden kendi perspektifimizi insandan kitaba, peygamberden ise ilham veren korpusa/metne çevirmek zorundayız. İslam düşüncesinde, sadece Kur'ân'ın ilâhiliğini keşfetmek zorunda değiliz aynı zamanda Kur'ân'ın özünde nasıl felsefi detaylandırmanın ilham verici prensibi olan felsefi önermeleri içerdiğini de anlamak zorundayız.

Yapısalcılık yaklaşımı açısından Kur'ân'ı dikkate alacağım ama yapı (Cürcânî'de olduğu gibi) sadece nazımın geleneksel anlamı açısından değil aynı zamanda felsefi paradigmayı da amaçlar. Yıllar önce bu problem hakkında düşünmeye başladığımda, kendisine içtenlikle teşekkür ettiğim Hasan Hanefî, el-Cürcânî'nin nazım teorisine başvurmamı önermişti. Bu düşünce, (onu batılı oryantalist bilimlerde bulmak gibi) dış kaynaklı değil de (İslam) perspektifi ve geleneği/kitâbiyâtı içerisinden Kur'ân'ın felsefi yapısal kapılarının kilidini açmak için gerekli anahtarları bulmaktı. Fakat el-Cürcânî'nin nazım teorisinin karakteri felsefi olmaktan ziyade edebi olduğu için, Hanefî'nin düşüncesinin burada kullanışlı olduğundan emin değilim. Bu öneri, her halükarda daha ileri düşünme konusunda dikkate değerdir.

Hasan Hanefî'nin ilgisi gelenek ve tecdid arasında bir insicam yapmaktı. Ama Kur'ân'ın insicamı problemi birçok mütefekkir tarafından ele alınmıştır. Bu sorun, (genellikle İslam dışı kimlikli) birçok düşünür tarafından ileri sürülen metnin gelişigüzel yapıda olduğu iddiasının aksini ispatlamak için önemlidir. Çünkü Kur'an'ın gelişigüzel bir yapı taşıdığı iddiası, sadece Kur'ân'ın i'câzı için değil aynı zamanda onun ilahi kaynaklı olmasına da meydan okumaktadır. Ne yazık ki, başlıca çağdaş müslüman düşünürlerin bu husustaki gayretleri çoğu kez hayal kırıklığına uğratmaktadır.

<sup>10</sup> Bk. Zucal, *Cristo nella filosofia contemporanea*; Sabetta, *La cristologia filosofica*; Tilliette, *Le Christ des Philosophes*.

<sup>11</sup> Hristiyanlıkta İsa logostur (Tanrı'nın kendisine hulûl etmiş ezeli ve ebedî kelâmı) iken İslam'da Hz. Muhammed değil Kur'ân logostur. Bu yüzden, bir insan olarak İsa'ya üstlenen rol, İslam'da bir kitap olarak Kur'ân bu rolü üstlenmiştir. Asimetri, açıktır. İsa ve Kur'ân arasındaki paralellik, İsa ve Muhammed ile aynı değildir. Teolojik olarak sonuçlar muazzam olsa da onları burada geliştirmemize yer yoktur.

Örnek vermek gerekirse, Muhammed Gazâlî'nin (1918-1996) *et-Tefsîru'l-Mevdu'î li'l-Kur'âni'l-Kerim*. Çalışmasının mukaddimesinde yazar şunları savunur:<sup>12</sup>

Tematik/Konulu tefsir yöntemine göre, Kur'ân'ın her bir sûresi, tam bir bütün olarak incelenir. Tematik açıklama veya her bir sûrenin genel değerlendirmesi, ayrıca takdim edilir, onun ana teması veya temaları ve onun ana fikrini bağlayan fikirleri ve anlamın ince çizgileri tespit edilir. Temayı artıran ve irdeleyen farklı konuların sayısına bakmaksızın, her sûrenin ana temasını titizlikle dikkate aldım.

Bu metodolojik iddiaya rağmen, Muhammed el-Gazâlî el-Bakara gibi birçok değişik bölümden oluşan sûrenin nazmını kesin olarak ortaya koyamaz. Böylelikle, Yahudilere karşı polemîği, Medine'de inen ilk sûrenin ana eksenini olduğunu ileri sürmesine rağmen, Muhammed el-Gazâlî'nin (adı geçen eserinin) örneğin sayfa 20-25 aralığında kadın-erkek eşitliği ve boşanma (gibi sûrede konu edinen temaları) zikrederek konu dışına çıkması, yahudilerle bağlantılı olmadığını göstermektedir. Nitekim Muhammed Gazâlî'nin "Benimsemiş olduğum metot, sûrenin ana temasının karakterini ve özelliklerini geliştiren veya temsil eden âyetler ve pasajların vurgulamasını içermektedir. Bu dolaylı olarak okuyucuların kendilerine resmin tümü içerisinde sûrenin geri kalan sırasını ve boşluğu doldurmak zorunda olduklarını varsaymaya götürmektedir."<sup>13</sup> ifadesi, kendi tezine sözde bir bağlılık göstermektedir.

Bilakis, el-Bakara sûresi gibi kompleks bir sûrenin nazmını göstermek için simetrisinin formel ilkesine dayalı yapısal analizler ve Raymond Farrin tarafından açıklandığı gibi retorik semtik kurallarına uymak daha yararlı görünmektedir.<sup>14</sup> O, sûrenin şekilsel biçimini daha çok ele almasına rağmen, onun içeriğini yorumlayarak ve kavrayarak, bu metot, benim burada önerdiğim felsefi yapısal okuma ile uyumludur.

Kur'ân bütünlüğü tartışmasının bir başka önemli metodu, Kur'ân tefsiri için nazım teorisine başvuran Emin Ahsan el-İslâhî'ye (1906-1997) aittir.<sup>15</sup> *Tedebbur-i Kur'ân* adlı eserinde nazım prensibine göre Kur'ân'ı sistematik okumaya çağrıda bulunmaktadır. İslahî'nin yaklaşımı çoğu

<sup>12</sup> al-Ghazâlî, *A Thematic Commentary*, s. x-xi.

<sup>13</sup> al-Ghazâlî, *A Thematic Commentary*, s. 26.

<sup>14</sup> Farrin, *Structure and Qur'anic Interpretation*.

<sup>15</sup> Bk. Mir, *Coherence in the Qur'ân*.

Müslüman müfessirin aksine olmakta ve o, Kur'ân'ı incelemek için onları temel bir öge olarak kavrama ve mukaddem olandan izolasyonda toplanan tek bir âyeti veya âyetlerin küçük grubunu, elde etmeyi düşünmektedir. Bu, Kur'ân sûrelerinin ve âyetlerinin aktüel yapısının tefsirde önemli olmadığı yaygın sanıya neden olmaktadır. Bunun yerine, Islahi nazm olarak isimlendirdiği Kur'ân'ın muazzam iç bütünlüğe sahip olduğuna inanır. Nazım üç düzeyde etkin hale gelir: müstakil sûrelerde, sûre çiftlerinde ve sûre gruplarında. Islahi, açıkça Fazlurrahman'ın (düşüncesinden) uzaklamıştır. Fazlurrahman, Kur'ân'ın tematik tanziminin, onun çok sıkıca birbirine bağlı iç bütünlüğü bilgisi tezahür etmeden, kendisini sınırlandırdığını savunur ve onun içeriğinden sadece her bir bölümü yoluyla tema işleyişini tanımlanamaz görür. Islahi'ye göre her sûre, ana temaya, tam bir bölüm yoluyla işleten sırayı oluşturan 'amûda sahiptir. Ayrıca Islahî'nin düşüncesinde sûreler yaygın bir şekilde eşleştirilerek ikili gruplar oluşturulur ve Kur'ân'ı yedi ana gruba bölmek mümkündür ki her biri Mekkî ve Medenî bölümleri belirgin bir bloğu temsil eder.

Başka bir çalışmada, Islahî'nin metodunun birkaç eksikliğini vurguladım:<sup>16</sup> İlk olarak bazı sûreler ikili eşleştirme kalıbı içerisine girmemektedir. İkinci olarak sûrelerin yedi ana gruba bölünme kriteri, bir bölümün başka gruba değil de şu gruba ait olduğunu her zaman tatmin edici bir şekilde açıklanmaz. Son olarak, yedi gruptan herbirinin temasının Muhammed'e (inen) vahiy deneyimini daha fazla veya daha az detaylandırma yolu artırması, içeriğin kendisi tarafından çelişir. Onun savunmasında, çoğu işin çözümlenmemiş problemler olarak ele alınması olduğu görünen ilk adımdan daha çok olmadığı gibi Islahî'nin onun katkısını görmeyi fark etmek gerekir. Nazım teorisi, (*Philosophical Perspectives* adlı eserimde ayrıca tartıştığım) Hanefi ve Fazlur Rahman'ın tematik yorum teorilerinden o kadar uzak değildir. O, Kur'ân'ın temel bütünlüğünü anlayamayan müfessirlerin atomcu yaklaşımına saldırarak başlayan tecdit yaklaşımı ima etmektedir. Âyetler veya kavramlar, Kur'ân'ı bir bütün olarak anlamayı vurgulayan nâzil olduğu zamandan bağımsız tematik bir yaklaşımı takip etmekten ziyade bir izolasyonda ele alınmaz.

<sup>16</sup> Campanini, *The Qur'an*.

Bu metodun akabinde, Fazlur Rahman (1919-1988) sıradışı bir teolojiye ulaşır. *Major Themes of the Qur'an* adlı çok önemli eserinde ilk bölümü Kutsal Kitab'ın ana fikrine Allah'a ayırmıştır. Fazlur Rahman, Tanrı'nın üç önemli özelliğini vurgulamıştır.

(1) Tanrı'nın varlığı sırf işlevseldir. Fazlur Rahman, bunu şu şekilde ifade eder:<sup>17</sup>

Kur'an, tamamen insanı hedef alan bir kitaptır. Nitekim kendisini de "insanlara yol gösterici" (el-Bakara 2/185 ve diğer birçok âyette *huden li'n-nas*) olarak tanımlamaktadır. Buna rağmen Allah terimi Kur'ân'da 2500'den daha fazla kullanılmıştır (bu sayıya Rabb, Rahman ve Rahim gibi sıfat olup isim yerine de kullanılan kelimeler dâhil değildir). Fakat yine de Kur'an, Allah ve onun Zatı hakkında bir eser değildir. Allah'ın varlığı, Kur'an için sadece ameldir: O, yaratıcıdır; insan ve kâinatın varlığını devam ettirendir ve özellikle insana hidayeti verendir, insanı, gerek şahıs olarak gerekse toplumu ile beraber hesaba çekecek olan O'dur.

Eserinin mukaddimesine yerleştirdiği bu varsayım bir program niteliğindedir: Kur'ân'ı incelemek Tanrı'yı incelemek değildir (en iyi ihtimalle onun eylemi olan) insanı incelemektir.<sup>18</sup> Bu yüzden Tanrı'nın varlığı, ahlaki ve kozmolojik değerlendirme bakımından işlevseldir.

(2) Böylece, Tanrı'nın niçin görülmez olduğu belirgindir. Dünyanın bağımlı olması, teolojik anlamda (bağımlı olan şey, zorunlu sebebe bağlıdır ki bu zorunlu sebep de Allah'tır) Tanrı'nın varlığının mükemmel kanıtı olarak Tanrı'ya öncülük eder. Fazlur Rahman, bunu şu şekilde ifade eder:<sup>19</sup>

Bağımlı olan (contingent) bağımlı olduğu şeyden ayrı düşünülemez. Ancak bağımlı olan için bağımlı olduğu şeye onu unutacak kadar dalıp gitmesi mümkündür. Bu aynen oyuncaklarına dalıp onların dışında olan şeylere kulak asmayan bir çocuğun durumuna benzer. Fakat Kur'ân'a göre, tabiatın nereden geldiğini (ve tabii ki nereye gideceğini) düşünen bir kimse "Allah'ı bulur." Bu, Allah'ın varlığını ispat etmek değildir. Çünkü Kur'an'a göre, eğer sen Allah'ı bulamazsan O'nun varlığını hiçbir zaman ispat edemezsin: "*Allah'a ileten tek doğru yol (vardır), diğer tüm yollar sapıktır*" (en-Nahl 16/9).

<sup>17</sup> Rahman, *Major Themes*, s. 1.

<sup>18</sup> Bu, Hasan Hanefi'nin çabasını antropolojide teolojiye çevirmekten uzak değildir (bk. *Théologie ou anthropologie?*). Aşağıda bunları tartışacağım.

<sup>19</sup> Rahman, *Major Themes*, s. 3.



Allah'ı bulmak, entelektüel ve manevi bir yoldur: Allah'ı bulan insan onu kendi içerisinde ispat eder. İslam metafiziğinde Allah, ilk mevcuttur (el-mevcudu'l-evvel) ve onun cevheri (Farabi, İbn Sina ve Gazali tarafından paylaşılan bu düşünce) vücudu ile aynı zamana rastlar. İmdi, v<sup>e</sup>c<sup>e</sup>d<sup>e</sup> kelimesinin kökeni "var olmak" ve "bulmak" anlamına gelir. Bu nedenle Allah'ın vücudunu kavramak, onu bulmak anlamına gelir. Allah, fenomenolojik keşfin nesnesidir.

(3) Allah'ı bulmak, realitesinin mevcudiyetine garantördür. Fazlur Rahman, bunu şu şekilde ifade eder:<sup>20</sup>

Allah, her şeyin boyutunu mümkün kılan boyuttur, her şeye anlam ve hayat kazandıran O'dur. Her şeyi kuşatır, sonsuzdur ve yalnız O sonsuzdur. Diğer bütün şeyler, varlıklarının yapısında sonluluk ve yaratılmışlık damgasını taşır: "(Yeryüzündeki) her şey (yani tabiatın tümü) yok olacaktır; yalnız Rabbinin celâl ve ikram sahibi yüzü bakî kalacaktır" (er-Rahman 55/26-27).

Allah'ın bekası, evrenin bekasıdır. Evren aracılığıyla Allah'ı kavrarız. Allah, dünyanın düzenini açıklayan mantığın, evrenin anlamıdır. Bu bağlamda, onun mevcudiyeti daha önce tartışıldığı için işlevseldir.

Sonuçta, Allah özsel bir nesnedir, insan niyetinin amacı/telosudur.<sup>21</sup> O, ontolojik bir vücut değildir ama fenomenolojik noemadır (yönelimsel nesnedir). Böylesi bilgi, fenomenolojiktir. Çünkü Allah'ın gerçek cevherini, insan kapasitesinin onu anlaması ve kavraması çok uzak kalmasına rağmen, Allah saf *noesis* (aracısız sezgisel kavrayış) süreci aracılığıyla anlaşılır. Anlama ile ilgili süreçte, yönelimsel canlı deneyimi (Husserl'in terminolojisinde *Erlebnis*), ontolojik olarak gerçek olmayan noemanın anlamını kavrar ancak bütün yönleriyle açık ve hiç şüphesiz aşkın bir done/bilgidir. *Erlebnis*, ontolojik realite olarak değil ama dünyanın anlamı olarak insanoğlunun Allah'ı anlamasına öncülük eder. Bu yüzden, Allah nesnelleştirilemez, karar ve eylemin amacı olarak kalır.<sup>22</sup>

Diğer taraftan, Allah'ın transandantalizmin sonucu olarak, Kur'ân Fazlur Rahman'ın düşüncesinde, pratiği/praksisi ve ahlaki davranışı

<sup>20</sup> Rahman, *Major Themes*, s. 4.

<sup>21</sup> Aynı şey Hanefi tarafından da savunulur.

<sup>22</sup> Bk. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*.

amaçlayan politik bir kitaptır. Çünkü “hiç şüphe yok ki, Kur’ân, ahlaka ve eşitlik esasına dayanan bir toplum düzeni oluşturmak için Müslümanların yeryüzünde uygunbir siyasi düzen kurmalarını istemiştir.”<sup>23</sup> Netice itibariyle:<sup>24</sup>

İslam toplumu, "iyiliği emretmeyi ve kötülüğü önlemeyi" amaç edinen İslam ideolojisi tarafından oluşturulmuştur. Emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i 'an'il-munker, (Âl-i İmran 3/104, 110 ve et-Tevbe 9/71). Bu da en genelinden en özeline kadar tüm emir ve yasakları ihtiva eder, daha doğrusu takvanın toplumsal boyutlarını temsil eder. Toplu (yönetim) görevlerini yapabilmek için Kur’ân, Müslümanlara "şûra" (bir istişare heyeti veya meclisi) kurmalarını emretmektedir. Böylece herkesin iradesi temsil edilmiş olur. Şura aslında İslam öncesi uygulanan demokratik bir Arap kurumudur. Fakat Kur’ân bu kurumu iyi kabul ettiği için benimsemiştir (eş-Şûra 42/38).

Teolojinin bu pratik sonucu, Ali Şeriatî’den (1933-1977) Hasan Hanefî’ye (d. 1935)<sup>25</sup> özgür bırakılan sözde İslam metodolojisinde sıradan bir şeydir ve doğru yolun demokrasi olduğunu sunar.

Söz konusu edilen tartışmadan ne tür bir sonuç çıkarabiliriz? Fazlur Rahman, Allah’ın kanısının fenomolojisini yapmak için kritik sebebi kullanır. Bununla birlikte, (adı geçen) eserinde Allah artık meditasyon odağı olmamasına rağmen, ele aldığı diğer Kur’ân temalarını (serdederken) genellikle Allah’tan söz eder. İlah, artık incelemenin odağı değildir. Aslında, Fazlur Rahman’ın söylediği “Kur’ân’ın amacı insandır Allah değildir”<sup>26</sup>. Fakat bu Allah’ın yok olduğu veya rolünün olmadığı anlamına gelmez. Allah olmadan evrensel bir buyruk var olamaz, doğada da bir rasyonalite bulunamaz ve toplumda bir yasa yürürlüğe konulamaz.

Hangi yolla yorumun çerçevesini oluşturmak için detaylandırılabilen paradigma, ayrıca Hegel’in “tinin görüngübilimi” adlı teorisinde bulunabilen farklı yaklaşımlarla ilişkilendirilebilir. *Phenomenology of Spirit [Tin’in Görüngübilim]* adlı eserinde Geist gelişmesi, kendisinin kazandığı tarihselik boyutunda, insan gerçekliği olan öz bilince (self-consciousness) öncülük eder. Öte yandan, konu diğer öz bilinçli özdekler tarafından “bağımsız özdek”

<sup>23</sup> Rahman, *Major Themes*, s. 37.

<sup>24</sup> Rahman, *Major Themes*, s. 43.

<sup>25</sup> Bk. Campanini, *Islam e politica*, s. 248–263.

<sup>26</sup> Rahman, *Major Themes*, s. 3.

olarak kabul edilen güçlü arzuyu sezer.<sup>27</sup> Açıkça görülüyor ki, bu çok öznellerarasılığın temelidir.

Hegel, Fazlur Rahman gibi Allah'ın devimselciliği fikrinin önerir. Hegel'in dini düşüncesinin ayrıntılı ele alınması bu çalışmamızın kapsamı dışındadır. Aşağıdaki paragrafta yer verilecek olan alıntı (konuya işaret etmesi bakımından) yeterli olabilir.<sup>28</sup>

Hristiyan teolojisi Allah'ın, yani tin (Geist= Spirit) olarak hakikat olduğunu, benzerlikten yoksun bulunan aklın dingin bir şey olduğunu ancak kendi kendisinden ayrı tutulan işlemin içerisine katılması gerekli bir şey olduğu için, onun Diğer ve bu Diğer yoluyla sadece kendisinden geleni varsaymak ve ötekini terk etmeden olumlu bir şekilde onun üstesinden gelmeyi tasavvur eder. Teoloji, bildiğimiz kadarıyla Tanrı'nın Baba olduğunu (kendisinin içerisinde olması basit bir külli olgudur), kendi başına olmayı terk eden, doğayı yaratan (kendi haricisi, kendisi dışından olması), (onun diğer biri) bir oğul babası olması ama onun mutlak sevigisinin üstünlüğüyle, bu diğerinde kendisini görmesi; onun görüntüsü içerisinde tanınması ve kendisiyle onu vahdete dönüştürmesini söylemeyi temsil etmesi yolunda, bu süreci ifade etmektedir. Bu vahdet artık soyut değil doğrudan doğruya bir birliktir. Ama somut vahdet, farklı sayıda aracı olur ki bu, Hristiyan toplumunda hakikat ve onun tüm aktüalitesine erişen, Babadan ve oğuldan çıkan Kutsal ruhtur.

Hristiyan (kimliği) olan Hegel ilahiyatın teslis (trinitarian) prensibi formunu vurgular. Müslüman (kimliği) olan Fazlur Rahman Allah'ın fiilini vurgulamayı tercih eder, Allah'ın cevheri bilinemez olur.<sup>29</sup>

Allah'ın rubûbiyeti (lordship), yaratması ile ifade edilmiştir. Allah'ın kudret ve celâlini, her yerde en kapsayıcı bir şekilde bulunuşunu, rahmetini bütün yönleriyle tecelli ettirerek göstermesidir; yani var etme, yaratma, varlığın devamını sağlama ve amacını gösterme gibi işlerle ve nihayet kendi iradeleriyle O'ndan kopup uzaklaştıktan sonra tövbe ederek samimiyetle

<sup>27</sup> Bk. Pinkard, *Hegel's Phenomenology*, (İtalyanca tercümesi: *La fenomenologiadiHegel*), s. 85–87.

<sup>28</sup> Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, "Philosophy of Mind", s. 12. Açıkça görüleceği üzere Geist'in akıl/mind olarak çevirisi tam olarak eşdeğeri olmamaktadır.

<sup>29</sup> Rahman, *Major Themes*, s. 6–7.

kendi varlık, hayat ve hidayet kaynağına yönelmek isteyenleri "affetmekle" göstermesidir.

Görüngübilim ve idealizmin bu zıt kesişimi, oldukça ilgi çekici olan keşfetmeye değer olan teolojinin delaletlerini üretiwir.

Bu tartışmaya dayanarak, Kur'ân'a tematik yaklaşımın metnin iç analizleri ölçütü üzerine dikkatle odaklandığımı savunuyorum. Hasan Hanefi, tematik yoruma benzer, Kur'ân'a muhafazakâr ve ilerlemeci yorumlar arasında farklılık olduğunu da karşılaştırmıştır. Sistematik geçici gelişime göre muhafazakâr anlatımlar, bir silsile olarak Kur'ân'ın tematik açılımını önlr. Öte yandan ilerlemeci anlatımlar, eş zamanlı ve bir arada bulunmaları açısından bir arada toplanan Kur'ân'daki gerçeklere ve aynı zamanda yorumlarda farklı olmaya izin verir. Bu bakış açısının en önemli özelliği şudur: bütün sadece parçalardan başlayarak anlaşılabilir ve aynı zamanda sırf parçalar bütünle ilişkili olarak kavranılabilir.<sup>30</sup>

Bu yaklaşımın uygulanmasının, ortaya çıkmasını diliyorum. Hakikat veya gerçek anlamına gelen *hakk*, ögesini örnek verelim. Bu kelime Kur'ân'da 200'den fazla geçmiştir ve kelimenin manası ilk olarak doğru olan şey veya bireysel fikir veya anlamsızlık ve beyhudelikle mukayese edildiğinde hakikat olan şey demektir.<sup>31</sup> Bir yandan, terimin müteaddit kullanımı, Kur'ân'ın Allah'ın ontolojik gerçeğini nasıl gösterdiğini, diğer yandan vahiy ve onun içeriği tartışılmaz bir şekilde anlamamıza yardım eder.

*Hakk* teriminin ikili anlamı olan hakikat ve gerçeğe aynı zamanda doğrudan Kur'ân'dan elde edilebilir. İlk olarak, birçok âyet Allah'ın mutlak hakikat (Örneğin *Allahu huva'l-hakk*, Yûnus 10/32, el-Hac 22/6 en-Nûr 24/25) olduğunu ifade etmekte ve bu terimin en yüksek ve tam anlam bakımından "gerçek" olduğu anlamına gelir. Allah mutlak gerçek ise onun varlığı kendisinden olur ki Arapça karşılığı el-Haşr 59/22-23 âyetlerinde olduğu gibi *Allahu huve huve* ("Allah, Allah'tır" veya "Allah kendisidir") olup ilahi varlığı, esmâu'l-hüsânın sentezi olmaktadır. O, felsefi ve mistik dilde ilâhi hüviyettir ve ayrıca Kitab-ı Mukaddes'te (Allah tanımlanırken) "Ben, ben olan benim" şeklindedir. Bu münakaşadan sonra "Hakk, bâtılın antitezi olandır". Büyük

<sup>30</sup> Hanafi, *Method of Thematic Interpretation*.

<sup>31</sup> Gazâlî'nin Allah'ın 99 ismini, Esmâu'l-hüsânını konu edindiği *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi Esmâi'l-Hüsânâ* adlı eserinden büyük ölçüde yararlandım.

Şâfii ilahiyatçısı, Allah'ın haddi zatında tam olarak var olan tek olduğu için "hakk" olduğunu ve her hakikatin kendisinden alındığı bizatihi hak olan olduğunu söyler.<sup>32</sup> Kur'ân'da "O'nun zatından başka her şey helâk olacak" (el-Kasas 28/88)<sup>33</sup> ifadesinin sebebi budur ve bu âyet vahdet-i vücûd (varlığın veya varoluşun bir olması) olarak adlandırılan teorinin desteklenmesinde de kullanılabilir. Yani Allah dışında, varlık açısından hiçbir şey yoktur ve tüm mahlûklar Allah karşısında ontolojik varlıktan yoksundur (yani varlığı kendinden değildir). Fakat el-Gazâlî, hakiki gerçekliğe sahip olan şeylerin salt görünüş olmadığını<sup>34</sup> ve aşağıda göreceğimiz üzere, diğer Kur'ân âyetlerin bu görüşü savunmak için iktibas edilebilir olduğunu ileri sürmektedir.

Yûnus sûresi 10/32-36 âyetlerinde *hakk* kelimesinin en az dört anlamı göstermektedir: (a) İlahi vasıf veya güzel isim olarak, (b) fenaya iyi bir alternatif olarak, (c) İnsan yaşamının amacı: Tanrı'nın hakikati öncülük etmesi olarak, (d) mutlak bilginin savı olarak, epistemolojik bakış açısından bireysel fikre (zanna) karşılık olarak. Zan, câhilin (câhiliye devrinde olduğu gibi) Allah hakkında gerçek dışı şeylere (Âl-i İmran 3/154 âyetinde gayra'l-hakk) inanmaya sevk eder. Doğru yoldan çıkma (dalâlet) tehlikesine karşı olarak insanlar Kur'ân'ın hakk olduğuna inanırlar. Zira Allah şöyle demektedir: *Kendilerine kitap verilmiş olanlar, bunun Rablerinden gelen bir gerçek olduğunu bilirler* (el-Bakara 2/144). Herkes O'nun gerçekliğinde doğru yolu (sırat-ı müstakim) ve hidâyeti bulabilsin diye Kur'ân Allah'ın apaçık kelimesidir. Ayrıca birçok âyet hakk olan şeyi, beyhude ve bâtılın karşısına koyar. Örneğin: *Biz hakkı bâtılın tepesine (bir balyoz gibi) indiririz ki onun beynini ezer; bir de bakarsınız ki yok olup gitmiş!* (el-Enbiyâ 21/18) *Allah, kuşkusuz, yapmakta olduklarınızdan haberdardır Çünkü Allah tek gerçek ilah/tanrıdır (Allahu huva'l-hakk). O'nun yanı sıra yardıma çağırıklarınız ise batıldır* (Lokman 31/30). Aşağıdaki âyetler Allah'ın dünyayı ve evreni faydasız ve amaçsız yere yaratmadığı gerçeğini vurgulamaktadır. *"Biz gökleri, yeri ve bu ikisi arasında bulunan şeyleri boş yere (lâ'ibin) yaratmadık. Biz, bu ikisini belli bir gaye için yarattık"* (ed-Duhân 44/37). Kozmos, bütün yönleriyle hakiki ve

<sup>32</sup> el-Gazâlî, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, s. 124.

<sup>33</sup> Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserinde bu âyetin ontolojik anlamı üzerinde çok durmaktadır.

<sup>34</sup> Muhyiddinibnû'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından vahdet-i vücûd teorisi sistemleştirilmiştir. Fakat İbn Arabî özünde bir monist iken el-Gazâlî Allah'ın ontolojik üstünlüğünü canlı olduğunu sürdürmeye çok isteklidir.

gerçektir ve Allah onu değiştirebiliyor olmasına veya her ne zaman istese onu yok edebiliyor olmasına rağmen evren rasyonel ve insicamlıdır.

Bu ifadeler, vahdet-i vücuda ilişkin olarak farklı felsefi görüşleri desteklemeye davet edebilir. Bununla birlikte hak ile batıl arasındaki tenakuz, “dünyanın hiçliğine nispeten ilâhi cevherin hakiki ve gerçek olduğu için gerekli olduğunu” savunan (Allah, varlığı bizatihi vacib olan mutlak hakktır: el-vâcibubi-zâtihi huva’l-hakku mutlakan) el-Gazâlî’nin terminolojisinde de açıktır. Meşhur *Celâleyn* tefsirinde Lokman sûresi 31/30 âyetinde *hakk* terimini “es-sâbit” yani “bâki/dâim olan kişi” veya “müstemir ve değişmez” olarak ifade etmiştir. Buna karşılık, kâfirlerin Allah yerine ibadet ettikleri dünyanın değersizliği (bâtıl oluşu) *Celâleyn* tarafından “ez-zâil” çok kısa süren ve geçici olarak ifade edilmiştir. Bu doğrultuda Sebe 34/49 âyetinde “*Hak/Gerçek gelmiştir. [O halde batıl yok olmaya mahkûmdur]; çünkü batıl ne yeni bir şey getirebilir ne de [geçip gitmiş olanı geri döndürebilir]*” de ifade edilmiştir. Bir taraftan, Tanrı’nın tam varlığı, hâlik oluşu, hiçkimsenin hakikatinden şüphelenemediği bir hak varken diğer taraftan, Allah’ın hakikatinin salt yansıması olan yaratıkların hakikati ve kişisel düşüncenin özneliği mevcuttur. Bu nedenle *Celâleyn* tefsirinde ve teolojik ilmi eserlerde Tanrı’nın sonsuz varlığı ve dünyanın fena olma ihtimali arasındaki tenakuz açık seçik bir şekilde vurgulanmış ve Kutsal Kitab’ta temellendirilmiştir.

İzhar veya keşif bakış açısından Kur’ân hakk’ı anlaşılmış ve kesin bir şey olarak tanımlar. Allah, dünyayı onun deneyimini yaşayan insanlar için açığa kavuşturur. “*Bilmiyor musun ki gökleri ve yeri, Allah, kesinlikle gerçek bir gaye için yaratmıştır.*” (İbrahim 14/19) Bundan nasıl şüphemiz olabilir? Kur’ân inananlara dünyanın bu besbelliliğin linguistik alanı simgelediğini her gün söyler. Sonuç olarak, peygamberler gizlilikleri bilmemektedirler ve bu, Hristiyanlık’tan gözle görülebilir farklılığı göstermektedir. “*Gaybın anahtarları sadece Allah’ın yanındadır*” (el-Enam 6/59). Peygamber sadece Allah’ın işaretlerini bildirir ve yorumlar. Bu yüzden, Firavun’un ileri gelenlerine rüyaları yorumladıktan sonra Yûsuf şunları “*Ben size: ‘Allah’ın sâyesinde, sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim’ dememiş miydim? ... Babacığım! İşte, evvelce gördüğüm rüyanın tâbiri (te’vili, yorumu)! Rabbim onu gerçekleştirmiştir (hakk).*” (Yûsuf 12/96-100) ekler. Allah hakk’tır ve Allah ya vahiy vasıtasıyla ya da dünyada onu yaratarak hakkı beyân eder.

Bu örnek, “sözlü, harici/dıştaki” ile “deruni/içteki, anlamlı ve Kitab’ın kavramsal yapısı” arasında birbirine bağlı halkaları yani katı sözlü kavramsal

yapısını gösterir. Daha genel ve metodolojik araştırmalar konusunda bize öncülük eder. Burada tartışılan sorun, Kur'ân'ın yapısının uzantısının yorum olup olmadığı dikkate alınabilmesidir. Bir metin olarak Kur'ân, onun yazarı yani Allah'ın olacağı özneliği bağıntısı içerisine sokulmak zorunda olan kişisel olmayan yapılarından kaynaklanan kendi biçimine sahiptir. Problem şudur: zamanla nesnel bir karakter elde eden metin, yazarın amaçlarından zâhiren bağımsızdır (Roland Barthes'in ifadeleriyle biz yazarın "ölü" olduğunu söyleyebiliriz). Onun okuyucuları onu, onların belirli sosyal, pratik ve hukuksal amaçlar ışığında yorumlamıştır. Fakat bu büsbütün insan amaçları, Allah'ın Kitabı için niyetlendiği amaçlar olamaz. Aynı şey Kur'ân'da öznel yorumun, ilâhi hakikatle çelişmeyebildiğini ima eden şu âyette şöyle ifade etmektedir: "*Peygamberleri kendilerine apaçık deliller getirdiklerinde, sahip oldukları bilgiye güvenip şımardılar*" (Gâfir 40/83).

İnsanoğlunun kendi kendini idare etme aktivitesi ve onların düşünme/hüküm özgürlükleri metnin anlamlarını artırmıştır. Bu, klasik ve modern dönemde metni yorumlayan müfessirler tarafından çok farklı ve müteaddid yollarla ortaya konmuştur. Bazıları Kur'ân'ı salt manevi metin olarak, bazıları da politik bir metin olarak anlamışlardır. Bazıları Kur'ân'ın benzersizliğini yüceltirken bazıları da onun eşsizliğini inkâr etmektedirler. Bazıları onun normatifliğini vurgularken bazıları onun kuralcı kodeks olmasını inkâr etmektedirler. Ayrıca insanlar genellikle onun eşsiz hakikate sahip olduğunu iddia ederler. Ama böylesi iddiaların kaçınılmaz sonuçları olarak eşsiz hakikat müteaddid olmaktadır. Eşsiz hakikate sahip olduğunu iddia eden herkes, bozuşma, muhalefet ve anlaşmazlığı teşvik eden kâfirler gibi diğerlerini mahkûm ederler.

Hasan Hanefî, teolojiyi antropolojiye çevirmemizi önermiştir.<sup>35</sup> Bu noktada "epoche" terimini dillendirmemiz gerekir. Tanrı yaşamaktadır fakat kavrayışımızın çok ötesindedir. Tanrı yaşamaktadır fakat metin beşeri daire içinde hayat bulmaktadır. Öte yandan, çok yakın geçmişte Nasr Hamid Ebû Zeyd, bundan böyle, konuşmaların/hitapların toplaması gibi bir görüşten ziyade Kur'ân'ı bir metin olarak düşünemeyeceğimizi önermiştir. Kur'ân, Tanrı ve insanoğlu arasında bir diyalogdur. Kur'ân okuyucularına tercih ve

<sup>35</sup> Hanafî, *Théologie ou Anthropologie?*

bunun gibi tartışma ve iletişimi başlatan birçok içtihat/fikir sunmaktadır. Kur'ân, bütün sorunları tarihi bağlamları içerisinde koyarak yanıtlayabilir.<sup>36</sup>

Burada, bütünlük (coherence) sorununu nazımdan daha fazla bir şeydir ve metnin kendi kanıtından farklıdır ve tekrar ortaya çıkmaktadır. Farrin'in yaklaşımına göre, metnin ahengini göstermek (bilhassa el-Bakara sûresi gibi parçalar halinde olan sûre) onun müteaddit içeriklerini en azından şeklen mantıklı bir çerçeve içerisinde yerleştirmek kadar çok faydası dokunur. Fakat felsefi doğrultuda daha ileri bir adıma gitmek zorundayız. İlk olarak yapı (structure) ile ne kastedtiğimizi açıklamalıyız. Genellikle felsefi yapının (açıkça yapısalılık tarafından esinlenen) dört özelliği aralarından seçilebilir:

(1) Eş süremliliği (ve/veya insan) sisteminin gelişimi.<sup>37</sup>

(2) Bu sistem, onun temel unsurları arasındaki iç bağıntıları tarafından karakterize edilmelidir.<sup>38</sup>

(3) Bu yapı/sistem anonimdir yani bunun kim tarafından üretildiği bilinmemektedir.<sup>39</sup>

(4) Herhangi bir yapı/sistem (dil) kendi mantık ve kurallarına riayet eder.

Dolayısıyla, yapısalılık yorumunu anlamak zorundayız. Jean Piaget'in anlayışına göre, yapı bir sistem içerisinde ama onun sınırlarını aşmadan ve iç ve dış unsurlarından herhangi birine son çare olarak başvurmadan meydana gelen karmaşık dönüşümlerdir. Bu bakımdan, dilin eş süremliliği ve art süremliliği karakteri arasındaki yapısal ayrımı büyük öneme sahip olmaktadır. Eş süremliliği, dilin gerçeklerinin eş zamanlı olarak birarada var olmasıdır. Art süremliliği dil tarihçesinin bir evresinden bir başka evrede linguistik değer ve anlam değişikliklerini içerir.

<sup>36</sup> Ebû Zeyd'in ilk analizleri için bk. Ebû Zeyd, *Rethinking the Qur'an*. Ne yazık ki yazarın 2010'da zamansız bir şekilde ölümü, bu ilginç paradigmasını daha fazla geliştirmesine izin vermedi.

<sup>37</sup> Yapısalılık şunu elinde tutar; eğer linguistik veya ana hatlarıyla insan sistemini (örneğin aşiret veya mikro toplumu dahi) anlar ve kavarsak, ona eş zamanlı olarak yani ona zaman süresince ayrıntısıyla ve dikkatlice inceleyerek değişikliklere çok dikkat etmeden (veya hiç dikkat etmeden) yaklaşım sergilemeliyiz. Kur'ân'a geleneksel yaklaşımın tecdidle aynı olduğu fikrini Fazlur Rahman ve Hasan Hanefi'yle bağlantılı olarak tartıştım.

<sup>38</sup> Yapısalılıkta, sistemin müteaddit parçaları tam olarak iç içe geçmelidir ve birbirine karışmalıdır, bütünden hiçbir şeyin kaçamamasıdır.

<sup>39</sup> Yukarıda belirttiğim gibi, vahiy tamamlandığı için Kur'ân bir bakıma yazarı/Allah tarafından artık değiştirilemeyen bir kitaptır. Yapısalılık açısından yazar "ölü" konumundadır. Sistem, üreticisi yok gibi görünür ve o bir bakıma zaman ve mekânın dışında kendi kendine idare ederek kalır.



İmdi, Kur'ân hem eş süremlî hem art süremlîdir. Kur'ân, eş süremlî olduğu kadar o, işlevsel ve kapalı linguistik gerçektir. Fakat Kur'ân ayrıca bir taraftan zaman içerisinde nâzil olmakta diğer taraftan vahiy, Hz. Muhammed'in yaşamının ayak izlerini takip etmekte olduğu için art süremlîdir. Esbâb-ı nüzûl sahası, art süremlî karakteri kaplamakta iken kapalı korpus kendi içinde eş süremlîdir. Bu yüzden, yapı (structure) olarak Kur'ân, -şuana kadar onun yazarından (Allah) bağımsız- değişmez bir sistemdir. Linguistik parçaların bağlantıları kendileri tarafından var olmaz. Fakat iki taraflı bağlantı kuralları onun linguistik çerçevesi içerisinde formüle edilmelidir ve kendisi tarafından açıklanabilmelidir. Bu bağlamda, Ferdinand de Saussure'nin terminolojisinde Kur'ân, söz (parole) değil dildir (langue). Yani sistemin tek parçası, diğer parçalarla ilişkisinde ve metnin tarihle ilişkisinde onun belirli değerini tutar. Yani tarih, vahyin kendisi olmaktadır. Birincisi eş süremlî, ikincisi art süremlî yaklaşımdır.

Hegel'in doktrininde bu perspektifin metafiziksel ve ontolojik dayanağını tekrar keşfedebiliriz:<sup>40</sup>

Felsefenin her bir bölümü felsefi bir bütündür, kendini kendi içinde kapayan bir çemberdir; ama felsefi idea tikel bir belirlilik ya da öge içinde oradadır. Her tekil çember, kendi içinde bütünlük olduğu için kendi ögesinin sınırlarını parçalayarak daha geniş bir alan kurar; bütün kendini buna göre her biri zorunlu bir kıpı olan çemberlerden bir çember olarak sunar, öyle ki kendine özgü öğelerinin dizgesi bütün ideayı oluşturur ve idea da kendi payına eşit ölçüde herbir tekil çemberde görünür.

Bütünlük, birbirlerini kapsayan parçaların toplamı olduğu için Kur'ân, çokdeğerlikli bir sistemdir. Kur'ân farklı kapılarından girebildiğimiz bir şehir gibidir. Herhangi bir kapıdan yola başlamak, Tanrı'ya götürür.

Hegel'in teorisinde, sona neden olan teleolojik süreç olan tarihi, yani Saltık Tin'in (Absolute Geist) tam izahını, bütün olarak tarihsel süreci kavrayabilmemiz mümkündür. Tarihi bütün olarak kavramak için en iyi epistemolojik yol; bütünü, düşüncenin yapısal sistemini detaylandırmak, reelde rasyonelliğin kavrayışı olan Tin'in bilincinin zamanla gelişiminde devamlı hatı üzerine, onun doğru yerine tarihin herhangi bir unsurunu yerleştirebilmektir. Hegelin meşhur sözünü hatırlayalım: "her

<sup>40</sup> Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, "Introduction" § 15.

rasyonel olan reeldir ve her reel olan rasyoneldir ". Saltık Tin fikrinin gelişimi, dinde, özellikle de Hristiyanlık'ta onun en yüksek doruğunu elde etmektir. Bu nedenle, teodise rasyonelliğin belirlenmesidir. Hegel düşüncesinde, Tanrı vardır fakat kendisini gerçekleştiren Saltık (rasyonelliğin reel olması) mecazdır. Hegel'in ifadeleriyle:<sup>41</sup>

Saltık, tindir (Geist). Bu Saltığın en yükek tanımıdır. Herhangi bir eğitim ve felsefenin en önemli amacının "bu tanımı anlamak ve onun anlamını ve içeriğini kavramak" olduğunu söyleyebiliriz. Her dinin ve bilimin dürtüsü bu amaca doğru yönelmektir ve bu dürtü dünya tarihinde açıklanmaktadır.

Bu metafiziksel sonuç, salt bir sonuç değildir. Epistemolojik son da mevcuttur. İmdi, yapı, onun yazarına doğru metni nesnelleştirme ve ötekileştirme tuzağından kaçmada bize öncülük edebildiği için, Kur'an'ı düşünebildiğimize ve anlayabildiğimize inanıyorum. Bu, yazar sorununu daha iyi ifadeyle vurgulamaya değerdir. Müslüman düşüncesinde vahiy ve son nübüvvet (esas) olan Kur'an, Allah'ın en temel sözlerini içerir ve (mutlak surette vahiy nüzulü sonlandığı için) kelimeleri (Kur'an'ı) artık Allah'ın kendisi değiştiremez. Örneğin artık nesih metoduna yani bir âyeti neshetmek, dengi bir başka âyeti veya daha hayırlısını indirmeye başvurulamaz. Bir kimse "Bugün üzerinizdeki nimetimi tamamladım; dininizi ikmâl ettim ve sizin için din olarak İslâm'dan (yani, emir ve yasaklarıma teslimiyet göstermekten) razı oldum." (el-Mâide 5/3) âyetiyle Kur'an'ın mükemmel olduğunu ve vahyin artık neshe ihtiyaç duymadığını ileri sürebilir. Bununla birlikte, İslâmın (Müslümanlığın) hâkim olduğu bir imparatorluk, henüz var olmadığı için, birçok mezhep tarafından detaylandırılan Müslüman fıkhı henüz var olmadığı için, cinsiyet bağlantıları gibi onun özel kurallarını ihtiva eden İslam toplumu henüz rafine edilmediği için (Örneğin Halife Ömer Hz. Muhammed'in birçok kararlarını değiştirmiştir) - Marshall Hodgson'un ifadesiyle- burada İslam anlaşılabilir. Bu nedenle, el-Mâide 5/3 âyeti sadece monoteizmi yani bütün insanların üzerinde olarak doğduğu doğal/fıtrat dini (er-Rum 30/30) ifade eder. Bu yüzden önerilen itiraz geçersizdir. Eğer metin Allah'ın değiştiremediği nesnel karakteri kazanan son vahiyse, Allah, tabiri caizse susturulmuşluğun sonucu olarak Mushaf'ın içerisine hapsedilmiş olmaktadır.

Öte yandan, metin, zamanla nesnel karakter kazandığı için, onun okuyucuları kendilerinin özel sosyal, kılıklı (maksada uygun) ve tüzel amaçları

<sup>41</sup> Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, "Introduction" § 15; Teil, *PhilosophiedesGeistes*, § 384.

işığında onu yorumlamışlardır. Bunlar tamamen insan amaçları olup Allah'ın kitabında demek istediği amaçlar olamaz. İnsanoğlunun otonom aktivitesi ve yargı özgürlüğü metnin anlamlarını çoğaltmış durumdadır. Örneğin bu konuda “zinakârlara değnek vurmak” ve “hırsızların ellerini kesmek” gibi had cezalarına bakalım. Bu cezalar, Kur'ân'ın nâzil olduğu sıralarda etkiliydi. İlâhi vahiy, zamanın ihtiyaçlarına yanıt vermekteydi. Allah, hırsızlığa ceza vermeyi ve zinayı yermeyi ahlaki yükümlülük olarak yürürlüğe koymuştur -ki günümüzde de bunun yükümlülük olduğu fikrine katılabiliriz. O, bir dönem ve belirli bir topluma uygun olan cezaları önermiştir. Ahlaki yükümlülüğünü hala kabul etmemize rağmen, bu cezaların günümüzde uygulanması sorunsal olmaktadır.

Buna karşın, Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre vahiy Allah ile insanlık arasında bir diyalogdur. Bu diyalogda Allah olamaz fakat herhangi bir dönemde anlaşılabilir insanlık dilini konuşur. Bu yüzden, müfessirler farklı tarihsel şartlarda Tanrı'nın iradesini anlamak ve dolayısıyla rol almak için ve belirli zaman ve mekânlarına uygun olarak kendilerini onun konumuna koymalıdır. Günümüz İslamcılar, had cezaları Kur'ân'da kelimesi kelimesine belirtildiği için çağdaş toplumlarda had cezalarını icra etmede bize ısrar etmekte. Onlar, Kur'ân'ı Tanrı'nın iradesinden bağımsız olarak konuşturmak gibi had cezalarını icbar ediyorlar. Tabiri caizse bir kehanet edimi olarak metni ortaya koyanla aynı ruhta onu okumak ve metni onun yazarından daha iyi anlamak için uğraşmak gereklidir. Bu, Schleiermacher hermonötiği önerisinin sonudur.<sup>42</sup>

Genel olarak değerlendirildiğinde, mevcut öneri, Kur'ân hakkında son yorumları kabul eden yaklaşımlarla zaten bir noktada birleşmez. Suha Taji-Farouki son kitabının Mukaddimesini tefsir için yeni sistem kurmak için kuralları yeniden yazmaya çalışan birkaç müfessirin nasıl çalıştıklarına tahsis etmiştir. O, çağdaş tefsiri, tematik, edebi veya bilimsel tefsirden ayırarak vurgulamaktadır. Faruki, çağdaş Müslüman hakikatlerini, “müslümanların hemen gerçekleştirmeye ısrar ettikleri” Kur'ânî sosyopolitik buyruğunun onların kavramsallaştırmalarıyla bir araya getirir.<sup>43</sup> Taji-Farouki, böyle yaparak, tematik yapısalcı yaklaşım yeniliğin hakkını vermemiş olmaktadır.

<sup>42</sup> Bori, *L'interpretazione infinita*.

<sup>43</sup> Taji-Farouki, *The Qur'an and its Readers*, s. 25.

Taji-Farouki, Muhammed el-Gazâlî ve Islâhî'den alıntı yaparak şunları ileri sürmektedir: “Tematik tefsir metodolojisi, Kur’ân yoluyla Kur’ân’ı yorumlamanın temel prensibi doğrultusunda, Kur’ân’da belirli bir âyeti izah etmek, başka bir yerden pasajları delil olarak almanın köklü uygulamasıyla yankı yapmaktadır (fakat tanımlanamaz). Ayrıca, et-tefsiru’l-mevdû’i, bazen bölümler olarak Kur’ân sûreleri fikri ile yakından ilişkilidir.”<sup>44</sup> İddia edildiğine göre bu fikir müfessirlerin çoğu tarafından paylaşılmaktadır. Bunların hepsi doğrudur fakat gerçekten ilerleyici tematik yaklaşım, Fazlur Rahman ve Hasan Hanefî’nin tartıştıkları Taji-Farouki’nin kitabında bulunmaktadır. Fazlur Rahman ve Hasan Hanefî’nin tematik yaklaşımı sadece nazmı aramak değildi, sadece anlamı aramaktı. Hatta biri Muhammed el-Gazâlî’nin *et-Tefsiru’l-Mevdû’î*’si için gerçekten kaçınılmaz olduğunu düşünebilir.

Kutsal kitabın yapısı, dili ve anlamı arasında var olan karşılıklı ilişkilere değindim. Şimdi ise sorulacak bir soru daha var: Felsefe Kur’ân’ın ruhunu anlamaya ilişkin herhangi bir ipucu elde etmede kullanışlı mıdır? Nazım yaklaşımı, Kitap içerisindeki Kur’ân kavramlarını birleştirmede üretken midir? Kutsal kitabın yapısı, dili ve anlamı arasında var olan belirgin karşılıklı ilişkiye dikkat çekmeye çalıştım. Bu metodolojik öneri, Kur’ân’ı sistemli araştırmada uygulanmalıdır. Bu yolla, felsefi Kurânoloji ortaya çıkabilir: bir şeylere bakan insanların yönelimsel karakteri hakkında Edmund Husserl’in vurgusuna dayanır bu yaklaşım. Felsefi Kuranoloji, metnin anlamını yönlendirmesi gerektiği için, yönelmişlik, temeldir. Gadamer sonrasında, öz sadece yorumlayan (okuyucu) ve yorumlanan (metin) arasında bir aktivite değildir aynı zamanda anlamı üreten mekanizmadır.

Bu makalede tefsire dair ileri sürülen öneriye, birçok araştırmacının birçok sebepten dolayı itiraz edeceklerinin bihakkin farkındayım. Söz konusu itirazların, öne sürdüğüm görüşlerin hala kuramsal düzeyde olduğundan ve henüz bir metod teşkil etmediğinden ve de bu görüşlere ilişkin tam bir tanımın olmaması ve tüm bunlara ilave edilebilecek diğer sebepler eksenli olacağına farkındayım. Hepsi doğrudur fakat söz konusu sorunun Kur’ân’ın ruhu olduğuna inanıyorum. Kur’ân’ın kendisinin, tam edebi formülasyonunda felsefi düşüncü hareketi geçirdiğini farketmek önemlidir.

## Kaynakça

<sup>44</sup> Taji-Farouki, *The Qur’an and its Readers*, s. 20–21.

Abu Zayd, Nasr, *Rethinking the Qur'ân: Towards a Humanistic Hermeneutics* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004).

Arnaldez, Roger, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Commentateur du Coran et philosophe* (Paris: Vrin, 2002).

Avicenna, *Livre des directives et des remarques*, ed. A-M. Goichon (Paris: Vrin, 1951).

Bori, PierCesare, *L'interpretazione infinita* (Bologna: Il Mulino, 1991).

Campanini, Massimo, *La surah della Caverna. Meditazione filosofica sull'Unicità di Dio* (Firenze: La Nuova Italia, 1986).

Campanini, *The Qur'an: Modern Muslim Interpretations* (London—New York: Routledge, 2011).

Campanini, *Islam e politica* (Bologna: Il Mulino, 2015).

Campanini, *Philosophical Perspectives on Modern Qur'anic Exegesis* (Sheffield UK Bristol CT: Equinox Publishing, 2016).

El-Desouky, Ayman, 'Between Hermeneutic Provenance and Textuality: The Qur'an and the Question of Method in Approaching World Literature', *Journal of Qur'anic Studies* 16:3 (2014), ss. 11–38.

Farrin, Raymond, *Structure and Qur'anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam's HolyText* (Ashland OR: White Cloud Press, 2014).

Gadamer, Hans Georg, *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik* (Tubingen: Mohr, 1965).

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God: Maqṣad al-asnā' fī sharḥ ma'ānī asmā' Allāh al-ḥu snā*, tr. and annot. David B. Burrell and Nazih Daher, The Islamic Texts Society's Ghazali Series (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1995).

al-Ghazālī, *The Niche of Lights*, tr. D. Buchman (Provo: Brigham Young University Press, 1998).

al-Ghazālī, Shaykh Muḥammad, *A Thematic Commentary on the Qur'an*, tr. Ashur A. Shamis (Herndon VA: International Institute of Islamic Thought, 2011).

Hanafi, Hassan, 'Method of Thematic Interpretation of the Qur'an' in Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World* (Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995), vol. 1, pp. 407–428.

Hanafi, "Théologie ou Anthropologie?" in Anouar Abdel-Malek, Abdel-Aziz Belal, and Hassan Hanafī (eds), *Renaissance du monde arabe: Colloque interarabe de Louvain* (Gembloux: Ed. Duculot, 1972), pp. 23–47.

Hegel, Georg W. Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Heidelberg: Oswald, 1830).

Hegel, *Philosophy of Mind*, tr. W. Wallace and V. Miller, rev. M. Inwood (Oxford: Clarendon Press, 2012).

Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (Frankfurt am Mein: Klostermann, 1988).

Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. W. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhof, 1962).

Leaman, Oliver, *The Qur'an, A Philosophical Guide* (London: Bloomsbury, 2016).

Mir, Mustansir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Islāhī's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an* (Indianapolis: American Trust Publications, 1986).

Pinkard, Terry, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Pinkard, *La fenomenologia di Hegel*, tr. A. Sartori (Milan: Mimesis, 2013).

Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: Chicago University Press, 2001).

Sabetta, Antonio, *La cristologia filosofica nell'orizzonte della modernità* (Rome: Studium, 2015).

Taji-Farouki, Suha (ed.), *The Qur'an and its Readers Worldwide* (Oxford—New York: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, 2015).

Tilliette, Xavier, *Le Christ des Philosophes* (Namur: Culture et Vérité, 1993).

Zucal, Silvano (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2000–2002).









