

TEVİL: ÜRETİCİ BİR OKUMA OLARAK YORUM¹

Moch Nur Ichwan

Çev. Ayşe ÇİL

“Yorum, metnin diğer yüzüdür.”² Bu ifade Ebu Zeyd’in başka bir yerde söylediği gibi, epistemoloji düzeninde işlemektedir. “Metin, tefsir ve yorumdan bağımsız bir varlığa sahiptir.”³ Bu ifade metnin kendi dünyasını keşfetmek için yorum fiiline yol açtığı şeklinde anlaşılmalıdır. Metin ve yorum bir madalyonun iki ayrı yüzüdür. Bu görüş, Ebu Zeyd, onlara atıfta bulunmasa da, oldukça benzer şekilde J. L. Kogel ve R. A. Greer’de vardır. Onlar şöyle demektedirler:

“Metin ve yorum, ikiz kardeş gibidirler; kişi biri hakkında konuştuğunda hemen hemen diğeri ile ilgili konuşmuş olabilir. Böylece ortaya çıkan bir kitap ile bir insan, kutsal kitap ile gelenek, mektup ile ruh, söz ile onu işitenlerin tecrübesi arasındaki aralıksız söylem veya diyalogdur.”⁴

Kur’an metni vahiy edildiği zamandan beri yoruma düşar olmuştur. Kur’an ilimleriyle uğraşan müslümanlar, Kur’an tefsiri ve yorumunda üç ana eğilim olduğunu ileri sürmektedirler. Metinsel yorum veya nakle dayanan yorum (Tafsir bi al-Ma’tbur veya Tafsir bi al-Riwaya), “akli yorum veya akli selime dayanan yorum” (Tafsir bi al-Ra’y veya Tafsir bi al-Diraya) ve de sezisile olan yorum ya da “işaretlerin aracılığıyla yapılan yorum” (tafsir işari)⁵

Bununla birlikte Ebu Zeyd, Kur’an yorumu ile ilgili eğilimleri ilginç bir şekilde ikiye ayırmaktadır: literal yorum ve alegorik veya mecazi yorum. Literal yorum, Kur’an’ın tarihsel olmayan bir metin olduğunu ileri sürmekte iken alegorik ve mecazi yorumlar tam tersine Kur’an’ın tarihsel bir metin olduğunu iddia etmektedirler.⁶ Bu sınıflama geleneksel sınıflama gibi bir çok eğilime tasnif edilecek

¹ Bu yazı, Moch Nur Ichwan’ın *A New Horizon in Qur’anic Hermeneutics* adlı eserinin (Leiden University, The Netherlands, 1999) ss. 55-70 arasından alınmıştır.

² Ebû Zeyd, *Maḥfûm*, s. 11, 247.

³ Ayman Bakr and Elliot Colla, “Silencing Is at the Heart of My Case,” (interview) Joel Beinin and Joe Stork, *Political Islam: Essays from Middle East Report*, içinde. London, NY: I. B. Tauris Publishers, 1997, s. 329.

⁴ Zikreden D. F. Morgan, *Between Text and Community*. Minneapolis, 1990, s. 138.

⁵ Ahmad von Denffer, *‘Ulûm al-Qur’ân: an Introduction to the Science of the Qur’an*. Leicester: The Islamic Foundation, 1994 (gözden geçirilmiş basım), s. 123-32.

⁶ Ebû Zeyd, “The Modernization,” s. 73-4.

kadar çok çeşitli olan Kur'an yorumundaki bütün eğilimleri içine almakta yetersiz görünmektedir.⁷

Kur'an ilimlerinde genellikle tefsir veya şerh ve yorum olarak sırasıyla çevrilebilecek olan tefsir ve te'vil terimleri arasındaki farklılıklar ve bu terimlerin kullanımı hakkında bir tartışma var olagelmıştır. Tefsir ve te'vil arasındaki bu farklılığın olmadığına biraz dikkat edilmelidir. İçinde Ebu Zeyd'in de bulunduğu diğerleri bir farklılığın olduğunu iddia etmektedirler. Tefsir, ikinci grup için, Kur'an'ın yasal hükümlerini özetlemek ve onların altında yatan sebepleri kavramak yani Kur'an'ın anlamlarını açıklamak için Kur'an ile ilgili bir anlama ve bilgi faaliyetini amaçlayan açıklama ve izahat anlamında gelmektedir. Tefsir Kur'an'ın zahirini açıklamaktadır. Te'vil diğer yandan, Kur'an'ın iç ve gizli anlamlarını açıklamaya başvuran bir faaliyet addedilmektedir.⁸

Ebu Zeyd bile tefsir ve teville öncel olan ve onlar kadar derinlikli olmayan yorumu tefsir ve teviden ayırt etmektedir.⁹

Tefsir sürecinde müfessir¹⁰ rivayetlere başvuran klasik manadaki Kur'an ilimlerini¹¹ ve dilbilimini kullanmaktadır. Sıradan bir yorum, tahlil araçları olarak bu ilim dallarını kullanmakla bir tefsir olmaktadır. Fakat bu hiç de sıradan bir yorumda dilbilimi ve Kur'an biliminin bilgisinin var olmadığı anlamına gelmemektedir. Aksine, sıradan yorumda bu ilim dalları, sadece okuyucu için önbilgidir ve tahlil araçları olarak kullanılmaz. Müfessirin rolü sadece işaretleri fark etmek iken, tevil, hem tefsirde kullanılan araçları hem de metnin daha derin bir anlamını keşfetmek için beşeri bilimlerde kullanılan diğer bilimsel araçları kullanarak daha ileri

⁷ Söz konusu çalışmada Bkz. Chapter One, D.

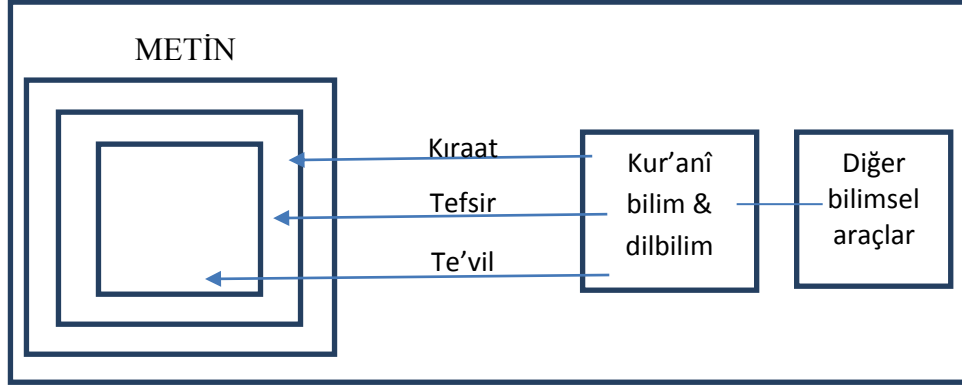
⁸ Von Denffer, *Ulûm*, 121-22; Ebû Zeyd, *Maḥmûm*, s. 252-67.

⁹ Burada Ebu Zeyd'in 'okuma' kelimesinden sıradan bir okumayı kastettiğini belirtmeliyiz. O ayrıca kelimeyi, Klasik İslam disiplinlerinde tefsir ve yorum (*te'vil*) anlamlarını da içeren her türlü okuma anlamında kullanan edebiyat eleştirisinin kullandığı anlamda da kullanmaktadır.

¹⁰ Ebu Zeyd *müfessir* ve *mü'evvili* birbirinden ayırmaktadır. Bu yüzden burada müfessir (exegete) *tefsir* yapan ve yorumcu da *te'vil* (interpretation) yapan anlamında kullanılmıştır. Ancak yorumcu (interpreter) kelimesi aynı zamanda hem müfessiri, hem de müevvili içeren geniş anlamda kullanılmıştır. Çünkü yorum genel anlamda tefsiri de içermektedir. Bkz. Ebû Zeyd, *Maḥmûm*, s. 264.

¹¹ Wittgenstein'in 'aile ilişkileri' kavramını kullanarak, ben ulum el-Kur'an'daki ilmin çoğul bir şekli olan ulumu, çoğulluğu gösterecek şekilde tekil olan bilim olarak çeviriyorum. Bundan başka klasik Arapça'da ilim terimi, bizim anladığımız modern anlamda sistematik, teorik ve metodolojik bilgi olarak bilim anlamına gelmez 'bilgi' anlamına gelir. Ulum al- Kur'an'ın literal çevirisi 'Kur'ani bilgiler' olmalıdır. Ben Kur'ani bilimi veya 'Kur'an bilimini' tıpkı semiyotiği veya semiyolojiyi göstermek için 'işaretler bilimi'nde olduğu gibi 'bilim' teriminin modern anlamında kullanmaktayım.

gitmektedir.¹² Sıradan yorum, tefsir ve te'vil arasındaki farklılık, aşağıdaki gibi, bir şemada gösterilebilir.¹³



Ebu Zeyd, te'vil literal bir tefsir ile ulaşılamayacak bir keşif süreci veya istinbat ile ilişkili olduğu için te'vil terimini kullanmayı tefsire tercih etmektedir. Te'vilde yorumcunun metnin anlamını keşfetme ve anlamadaki rolü tefsirde olduğundan daha anlamlıdır. Bununla beraber yorumcunun rolü metni kendi öznel ideolojik eğilimine maruz bırakmaktan kaçınmaktan ibaret değildir.¹⁴ Bundan dolayı Ebu Zeyd'e göre problem, yorum farklılıkları değildir. Çünkü bu kaçınılmaz bir durumdur. Fakat problem, yanlış yorum ihtimallerinin olmasıdır.¹⁵ Burada yorumun geçerliliği hakkındaki tartışma başlamaktadır.

1. Yorumun Geçerliliği: Te'vil ile Telvin arasında

Ebu Zeyd (objektiflik) tarafsızlığın karşısına sıkça yapıldığı gibi öznelliği koymak yerine ideolojik eğilimleri koymaktadır. Ebu Zeyd, adı telvin olan (metne rengini vermek ya da metni boyamak) ideolojik yoruma karşı objektif bir yorum olan te'vil hakkında konuşmaktadır. Fakat bu Ebu Zeyd'in subjektivizmi (bir ideoloji olarak öznelliği) onayladığı anlamında gelmemektedir. Ebu Zeyd hem ideolojinin hem de bir ideoloji olarak öznelliğini bilimsel olmadıkları düşünmektedir.

¹² Ebû Zeyd, *Maşhûm*, s. 268.

¹³ şema Moch Nur Ichwan'a ait.

¹⁴ Nasır Ebû Zeyd, *Maşhûm*, s. 264.

¹⁵ Mahmûd Râfi° Mâha Sâlim, "Al-Siyâsi al-Misri' Tuwâsilu Kashfa al-Mahzûr fi Fikr Dr Nasr Abû Zayd," (mülakat) *al-Siyâsi al-Masri*, 30 July 1995.

Ebu Zeyd dini metinlerin ideolojik yorumunu en çok eleştiren kişidir. Ebu Zeyd muhafazakar, ılımlı ve liberal müslüman düşünürleri kendi ideolojilerinden etkilendiklerinden dolayı birbirlerine benzemeleri eleştirmektedir.¹⁶ Ebu Zeyd bazen ideolojik kelimesini bir toplumda diğer gruplara karşı kendi menfaatlerini korumak için olan bir grubun bilinci olarak sınırlı manasında kullanır¹⁷ ve bazen de herhangi bir yorumu eleştirirken kendi görüşündeki şekilde ideolojiyi metinde kendisine herhangi bir zemin olmayan geniş anlamında kullanmaktadır. Ebu Zeyd tefsirin, tevilden çok ideolojik motifler tarafından yönetildiği iddiasını dikkate almaktadır. Ayrıca Nasr Ebu Zeyd, metnin anlamının siyasi ve pragmatik kullanımı ile ideolojiler arasında bağlantı kurmaktadır ve bunu bilimsel bir anlama ile karşılaştırmaktadır.¹⁸ Bundan dolayı, öyle görünüyor ki, Ebu Zeyd genellikle ideoloji kelimesini yorumcunu ön yargısı, çıkarı, bir çevreye alışmış olması, ideolojik eğilimleri, siyasi ve pragmatik amaçları ve hatta dini kanaatlerine atıf yapmak için kullanmaktadır. Ebu Zeyd şöyle demektedir:

İdeoloji, yorumcunun ön yargısı ve onun belli bir çevreye alışmasıdır. Bazen yorumcuya onunla savaşması gerektiğini düşündürten kanaattir. Mesela bir müslüman olarak çalışmalarına başladığında elbette birçok kanaatin vardır. Eğer onları kendinden ayıramazsan bir alim-bilim adamı olamazsın. Bu benim ideoloji ile kastettiğim şeydir. Böylece ideoloji, dini ideoloji, sosyal ideoloji olabilir. Milli ideoloji, siyasi ideoloji olabilir, bilimsel veya akademik olarak onaylanmamış kanaatlerin setlerinin herhangi bir türü olabilir. Ben kendime ait bir ideolojimin olduğunu inkar ediyor değilim. Fakat elimden geldiği kadar ideolojimi karıştırmamaya ve düşüncelerimi çıkarlarım için kullanmamaya çalışmaktayım. Bu, kolay değildir. Fakat benim arzu ettiğim şey, her alimin bu hastalığa, illete karşı mücadele etmesidir. Bu bir hastalıktır, müslüman dünyada ortak bir hastalıktır.¹⁹

Ebu Zeyd ideoloji ile epistemolojiyi ayırt etmektedir. İdeolojinin aksine, epistemoloji belirli bir kültürde belirli bir zamanda inanılmış doğruluk düzeyi olan genel kabul düzeyine değinmektedir. Bu doğruluk, mutlak olarak izafidir ve insan bilincinin değişmesine bağlı olarak değişebilir. Kültürel bir anlamdaki epistemoloji, insanların farklılığına aldırılmayarak ortak sosyal bir bilince atıf yapmaktadır. Ayrıca epistemoloji herhangi bir dilbilimsel iletişim türünde var olan anlama sürecine bir katılım içermektedir. Daha da ileri de epistemoloji iletişimi mümkün kılar ve anlamı

¹⁶ Bu eleştiri onun bir çok yazısında oldukça serttir, özellikle bkz. *al-Imâm al-Shâfi'i, Naqd al-Khitâb al-Dîni* (Critique of Religious Discourse) ve *al-Nass al-Sulta al-Haqîqa* (Text, Power, Truth).

¹⁷ Ebû Zeyd, *Al-Nass*, s. 99.

¹⁸ Ebu Zeyd, *Naqd*, 63-4; "The Textuality," s. 43, 50-2.

¹⁹ Özel mülakat, Haziran 2, 1999.

oluşturur. Epistemoloji anlamsal bir iletişim kanalıdır. Ve iletişime katılanlardan önce var olur.²⁰

Burada hermeneutiğin iki ekolünden bahsetmek faydalı olacaktır: objektivist ve subjektivist. Objektivist ekol S. Schleiermacher, W. Dilthey, E. Betti ve E. D. Hirsch gibi bilim adamları tarafından savunulmaktadır. Oysa subjektivist ekol Heidegger ve Gadamer gibi bilim adamları tarafından desteklenmektedir.²¹ Ebu Zeyd hem Hirsch (objektivist) hem de Gadamer (subjektivist) den etkilenmiştir. Yine de Hirsch'in objektivist ekolünün Nasır Hamid Ebu Zeyd'in çalışmaları üzerindeki etkisi, Gadamer'in subjektivist ekolünden çok daha fazladır. Ebu Zeyd Hirsch'den niyet ve anlam arasındaki farkı ve tarafsızlık fikrini almış iken²² Gadamer'den ise sadece okuyucu-yorumcunun kendi öznelliğinin farkında olması ve bu öznelliğini kontrol altına alması gerektiği fikrini almıştır. Fakat gerçekte Gadamer'in maksadı bu değildir. Gadamer herhangi bir yoruma Őekil vermede öznelliğin bir rol oynamasına izin vermektedir. Gadamer'e göre objektif bir yorum yoktur.²³ Ebu Zeyd ise aksine geçerli bir yorum üretmek için objektif bilimsel bir yorumun gerekli olduğunda ısrar etmektedir.²⁴

Ebu Zeyd, objektivistlere karşı tipik bir eleştiri, bir yorum vasıtası olarak subjektivizmi kurmak için öznellik ekolünü bile eleştirmektedir. Yorumcunun rolünün korunması ve yorum mekanizması bir dereceye kadar objektif doğruluğu ihmal eden öznel bir eğilim geliştirmeye yol açmaktadır.²⁵ Ebu Zeyd bu fiili icraata telvin adını vermektedir. Bununla birlikte Ebu Zeydin kastettiği objektiflik mutlak bir objektiflik değil fakat zaman ve mekana bağlı olan kültürel bir objektifliktir.

"Dini bir metnin veya edebi bir metni objektif yorumu ağdaş hermeneutikteki belirli bir eğilim tarafından abartılı, imkansız bir talebi yerine getirmek olarak anlaşılmamalıdır. Objektifliği reddetmek öznelliğin inşası anlamına gelmektedir. Metinleri yorumlamada yerine getirilmesi mümkün olan objektiflik, zamanla ve mekanla bağlı olan kültürel bir objektifliktir ve gerçekte yalnızca batı kolonici ideoloji tarafından oluşturulmuş bir yanılma olan mutlak bir objektiflik değildir."²⁶

²⁰ Eb Zeyd, *Al-Nass*, s. 99.

²¹ R. E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern U.P., 1969, 46-65; Nasır Eb Zeyd, "Hirminiytq wa mudlat Tafsr al-Nass," *Ishkliyyat al-Qir' wa liyyt al-Ta'wil*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqfi al-Arabi, 1994 (3th basım), s. 21-22; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago and London: Chicago University Press, 1982, s. 8-11.

²² Eb Zeyd, "Al-Hirminiytq," s. 48.

²³ Bkz. Thiselton, *New*, s. 10-3; 440.

²⁴ Eb Zeyd, *Maşhûm*, 22, 271; "The Textuality," s. 50-1.

²⁵ Eb Zeyd, *Naqd*, s. 139.

²⁶ Eb Zeyd, *Maşhûm*, 271; tercüme Moch Nur Ichwan'a ait.

Öyle ise tevil ile telvin arasındaki fark, en merkezi husustur. Objektifliğin epistemolojik ilkesine dayalı üretici bir yorum olan tevilin aksine, telvin metnin ideolojik, sübjektif tezli bir yorumudur. Tevil, metnin yüksek sesli bir yorumu iken telvin metnin içten olan bir yorumudur. Bununla birlikte Ebu Zeyd sıfırdan başlayan bir bilme ediminin var olmaması gibi tamamen masum bir yorumun var olmadığını farkındadır. Bir yorumcu daima kendi yorumunun ufukları ile sınırlıdır.²⁷ Fakat bu yorumcunun kendi ideolojik pragmatik çıkarının metnin niyeti ve anlamına üstün gelmesine izin verildiği anlamına gelmemektedir.²⁸

Ebu Zeyd'e göre metnin sıfatı ile metin epistemolojik güç dışında herhangi bir güce sahip değildir. Her metin önceki metinlerin yerine geçerek yeni epistemolojik gücünü temsil etmeye çabalamaktadır. Bununla beraber bu şekilde metne ait bir güç metni Kur'an ve metni otoriter bir çerçeveye yerleştiren bir grup olmaksızın sosyo-kültürel bir güç olamaz. Burada metne ait güç ideoloji vasıtasıyla sosyo-kültürel bir güç olmaktadır. Ebu Zeyd metinleri bu güçten ayırmaya çalışmaktadır. O bundan dolayı zaman, mekan, şartlar ve ilişkilerin dışındaki anlamları zorlayarak, baskı, güç ve egemenlik uygulayan akim mutlak ve otoriter gücünden kurtuluşu metinlerin gücünden kurtuluşu gerekli görmektedir.²⁹

Yukarıda zikredildiği gibi Ebu Zeyd epistemoloji ve ideolojiyi ayırmakla mutlak objektifliğin imkanlarını inkar etmektedir. Ebu Zeyd subjektivizme değil fakat öznelarasına kapı açmaktadır.

2. Niyet ve Anlam

Niyet ve anlam arasındaki fark, Ebu Zeyd'in hermeneutiğinde en merkezi konularındandır. Ebu Zeyd'in kavramlarını anlamak noktasında Ebu Zeydin atıfta bulunduğu Hirsch'in niyeti ve anlam teorisinden bahsetmek yararlı olacaktır.³⁰

Değişen metnin niyeti değildir. Fakat metne verilen anlamdır. Niyet bir metin tarafından temsil edilmektedir. Niyet yazarın belirli bir işaret dizisi kullanmakla kastettiği şeydir. Niyet, işaretlerin temsil ettiği şeydir. Diğer taraftan anlam niyet ile bir kişi veya bir algı veya bir durum veya gerçekten düşünülebilir bir şey arasındaki bir ilişkiye verilen addır. Anlam daima bir ilişkiyi kapsamaktadır ve bu ilişkinin değişmez sabit bir kutbu metnin kastettiği niyettir. Bu temel ve özsel farka dikkat

²⁷ Ebû Zeyd, *Naqd*, s. 143.

²⁸ Ebû Zeyd, *Naqd*, s. 142.

²⁹ Ebû Zeyd, *Al-Ta'fîr*, s. 138. Ebu Zeyd İslamcılar tarafından halkı, Kur'an'ı ve Hadisleri ihmal etmeye çağırdığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bkz. °Abd al-Sabûr Shâhîn (ed.), *Qissat "Abû Zayd" wa-Nhisâru al-°Almâniyya fi Jâmi'at al-Qâhira*. Kahire: Dâr al-İ'tisâm, trhsz.

³⁰ Bkz. Ebû Zeyd, "Al-Hirminiyûtîqâ," s. 48.

etmedeki başarısızlık yorum bilim teorisinde büyük bir karışıklığın kaynağı olmaktadır.³¹

Ebu Zeyd'in niyet ve anlam anlayışı genel olarak Hirsch'in anlam teorisinden çıkarılmaktadır. Niyet metin tarafından sunulmaktadır. Ve anlam niyet ile yorumcu arasındaki ilişkidir. Niyet "tarihselliğinden dolayı hemen hemen sabit olan orijinal bağlamsal"dir. Ve anlam "değişebilir"dir.³² Hirsch gibi Ebu Zeyd'de metin tarafından temsil edilen anlamı vurgulayarak, yazar tarafından niyet edilen anlam ile metin tarafından temsil edilen anlamı ayırt etmektedir. Fakat Ebu Zeyd yazarın niyetini³³ ıslah etmeye niyetli olan Hirsch'in aksine yazarın niyetinden müslümanların ilk nesli tarafından anlaşılan metnin söylemi niyetine dönmektedir. Eğer niyet Kur'an metninin bağlamında Allah olan yazarın niyetine bağlı olsaydı bu durum, bu niyeti yeni herhangi bir anlamdan yoksun bırakmak olurdu.³⁴

Hirsch'in niyet ve anlam ikiciliği çağdaş yorum biliminde eleştirinin merkezindedir. Ebu Zeyd, dini metinlere has olan mesajın üç niyet düzeyini tanımlayarak problemi çözmeye çalışmaktadır. Niyetin birinci düzeyi mecazi olarak yorumlanamayan tarihi delillere delalet etmektedir. İkinci niyet düzeyi mecazi olarak yorumlanabilen tarihsel delillere delalet etmektedir. Üçüncü niyet düzeyi ise metinlerin oluştuğu sosyo-kültürel bağlamda keşfedilebilen anlamın dayalı olduğu niyete paraleldir.³⁵ Üçüncü niyet düzeyinde anlamın niyetten çıkarılabilmesi için niyetin objektif olarak elde edilmesi gereklidir. Bununla birlikte anlam niyeti ihlal etmemelidir. Niyet metne bağlıdır. Fakat anlam, yorumcuya bağlıdır. Anlam, objektif niyet tarafından yönetilen yorumcunun özelliğinin bir odasını göstermektedir.³⁶ Niyet düzeyleri arasındaki fark çok önemlidir. Bu, niyetin daima anlama götürmeyeceği anlamına gelmektedir. Çünkü üç ihtimalden yalnızca bir tanesidir.

3-Bağlam Düzeyleri

Bir metin yorumcu tarafından dikkate alınması gereken kendi bağlam düzeylerini de beraberinde getirir. Beş tane bağlam düzeyi söz konusudur:

Birinci düzey metnin dilinde ifade edilen gelenekler, adetler, bütün anlaşmaları ile kültür ve sosyal kurallardan oluşan sosyo-kültürel bağlam düzeyidir.

³¹ E. D. Hirsch, Jr, *Validity in Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press, 1967/1978, 8, italikler yazara ait.

³² Ebû Zeyd, "The Textuality," 51; Ebu Zeyd, "Divine," s. 200.

³³ Bu, kitap boyunca vurgulanmaktadır, özellikle *Validity in Interpretation*, içinde "In Defense of the Author" başlıklı birinci bölümde.

³⁴ Ebû Zeyd, "The Modernization," 84.

³⁵ Ebû Zeyd, *Naqd*, 210.

³⁶ Ebû Zeyd, *Naqd*, 144-6.

Bu düzey, epistemolojik referanstır. Dil, kültürel çerçeveye bağlı olan kolektif geleneksel kuralları içine almaktadır. Bir mesaj olarak metin kendine ait bir kültüre zihni kavramlara ve kültürel inançlara sahip olan insanlara gönderilmiştir. Bu çerçevede Ebu Zeyd Kur'an'ın kültürel bir eser olduğunu ve kendi kültürü içinde anlaşılması gerektiğini içeren en önemli teklifini ileri sürmektedir.³⁷

İkinci düzey, yani harici bağlama yani dilbilimsel yapısında ifade edilmekte olan hitap bağlamına ilişkin düzeydir. Hitap bağlamı bir yandan metnin karakteristiklerini, diğer yandan da yorum ve tefsir otoritesini tanımlayan, konuşan-gönderen ile alan-alıcı arasındaki ilişkiye ilişkindir. Ebu Zeyd ayrıca bu bağlamı "vahiy bağlamı" olarak adlandırmaktadır. Bu bağlam iki olguya dayanır. Birincisi metnin her parçasının kendine has bağlamı olması ile birlikte yirmi iki yıldan fazla sürede parça parça vahyedilmesidir. Geleneksel Kur'an biliminde buna "vahyin şartları" (esbab el-nüzul) denmektedir. İkincisi hitap düzeylerinde çeşitlilik vardır. Metnin her parçasının farklı alıcıları hitap etmesinden dolayı metnin özel dili ikincil dil³⁸ de bile çeşitlilik söz konusudur. Alıcılar veya muhatap bir çoktur: peygamber-ilk muhatap, genel olarak insanlık, müminler, kafirler, çok tanrıcılar, Hz. Peygamberin eşleri, müslüman kadınlar, genel olarak kadınlar v.s. Her hitap düzeyi kendine özgü anlama sahiptir. Hitap bağlamı kaybolmuştur. Fakat o metnin dilbilimsel yapısından açığa çıkarılabilir.³⁹

Üçüncü düzey, metnin yapısının "birleşik olmamaklığı" ve söylem düzeylerinin çoğulluğuna ilişkin olan dahili bağlam düzeyidir. Metnin yapısı vahiy tertibinde metnin farklı düzenlemelerinden dolayı birleşik değildir. Dahası Kur'an metinleri tabii olarak çoğuldur. Ve onların her birinin kendine has olan düzeylerini dikkate almadan anlamayı beklemek imkansızdır. Bir yorumcu ilgilendiği söylem düzeyini tanımalıdır. Mesela kıssa dili kendi anlamına göre ve iyiyi emretme ve kötüden sakındırma, terğib ve terhib, tartışma ve çekişme, vaad ve vaid ve tehdit ve uyarının söylemindeki vurguya göre farklılaşır. Ayrıca farklı anlamaya yol açan hukuk veya kelam şeklindeki düzey gibi farklı söylem düzeyleri de vardır.⁴⁰

Dördüncü düzey hemen bir cümlenin öğelerine, cümleler arasındaki uyum-nazma ve dilbilgisel formların ve biçimlerin anlamı (Abd Al-Kahir'in terimi kullanılırsa maani al-nahv)ndaki mecazi genişlemeye⁴¹ hem de söylem yapısında

³⁷ Ebû Zeyd, *Al-Nass*, 96-8.

³⁸ Ebu Zeyd, Metnin dilini 'ikincil dil' olarak adlandırmaktadır. Buna göre kültürün dili birincil dil' olarak kabul edilmektedir. Ebû Zeyd, *Al-Nass*, s. 100.

³⁹ Ebû Zeyd, *Al-Nass*, s. 101-3.

⁴⁰ Ebû Zeyd, *Al-Nass*, s. 104-8.

⁴¹ Wolfhart Heinrichs'a ait kavram kullanılmıştır. "Contact between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: the case of Majâz", içinde, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 7 (1991/1992), s. 253-84.

bahsedilmeyen veya ima edilenin anlamına ilişkin olan dilbilimsel bağlam düzeyidir. Metnin kendi dilbilimsel işaretleri ile tahlili, metnin kùltürel yapısına, kelimelerin ötesine giderek bahsedilmeyeni keşfetmelidir. Bu dil kendi kùltürünün bir parçası ve bir billurlaşması olduğu için gereklidir. Mesela cinleri sanki onlar varmış gibi sunan Cin suresindeki bahsedilmeyen Kur'an'ın İslâm öncesi Arap kùltüründe var olan kùltürel inançları kullandığına işaret etmektedir. Bununla beraber bu cinlerin gerçekte var oldukları anlamına gelmemektedir.⁴²

En son olarak beşinci düzey yorum bağlamı ile ilgilidir. Kur'an'ın metinselliği yorum fiili yoluyla keşfedildiğinden dolayı en özünde bir şifrenin çözümlü olan yorum süreci metne mal edilen harici, ek bir bağlam değildir.⁴³ Yorum bağlamı iki çeşitir: dahili ve harici. Dahili bağlam düzeyinde bir olay olarak görülen metnin kendi yapısında dahili gizli yorumcu vardır. Bu durumda konuşan-gönderen biri olan yorumcu, Allah, yaratma-gönderme sürecinde devamlı yorumla meşguldür ve böylece o metin harici bir yorumcu tarafından yorumlandığında rolünü gönderenden alıcıya değiştirir. Harici yorumcu yorumun bu dahili bağlamının (yukarıda zikredilen diğer bağlam düzeyleri ile birlikte) ve kendi harici yorum bağlamının farkında olmalıdır. Yorum bağlamının düzeylerinin değişmesi bir yandan bir yorumcunun ve yorumcuların farklı şartlarından diğer yandan da dilbilimsel, retorik, teolojik, felsefi ve ideolojik yorumlar gibi farklı yorum perspektiflerinden etkilenmektedir.⁴⁴ Böylece te'vil, mecazi bir ifade ile gönderici ile alıcı arasındaki ortak bir yorum olmaktadır.⁴⁵

4. Te'vil İlkeleri

Te'vilin en temel ilkesi, Kur'an'ın bütün beşeri problemlere cevap vermeyi amaçlamayan bir metin olmasıdır. Kur'an her şeyi içermemektedir. şeylerin çoğu, Kur'an'ın dışında kalmak durumundadır. Böylece te'vil güncel ihtiyaçlara dayalı değildir. Te'vil ihtiyaçlara daima cevap da vermez. Eğer bu akılda tutulmayacak olursa te'vil kolaylıkla bu ihtiyaçları yerine getirmekte kullanılacaktır. Ve cevap te'vil yapılmadan bulunmuş olur.⁴⁶ Ebu Zeyd Kur'an'ın "her şeyin bir açıklaması"⁴⁷

⁴² Ebü Zeyd, *Maşhûm*, s. 39-40; Ebu Zeyd, *Naqd*, 212-13; Ebu Zeyd., *Al-Nass*, s. 109; Cin hakkında aşağıdaki açıklamalara bkz.

⁴³ Ebü Zeyd, *Al-Nass*, s. 112.

⁴⁴ Ebü Zeyd, *Al-Nass*, s. 110-3.

⁴⁵ Ebü Zeyd, *Al-Nass*, s. 112-3.

⁴⁶ Moch. Nur Ichwan, "Pahamilah al-Qur'an Sesuai Konteks Narasinya" (interview), *Ummat* no. 1, 4th year, (July 13, 1998), s. 62-3.

⁴⁷ Nahl, 16: 89, "Wanazalnâ 'alayka al-kitâba tibyânan likulli shay'." En'am, 6:38, "Wamâfarratnâ fi al-kitâbi min shay'."

olduğunu söyleyen ayetleri yorumlarken Kur'an bir din kitabı olduğu için bu ayetlerdeki her şeyin dinin çerçevesi içinde olan her şeye delalet ettiğini ileri sürmektedir.

Ebu Zeyd Kur'an'ı objektif olarak okumak ve yorumlamak için iki öncül öne sürmektedir: metnin dini diline ilişkin olan bir büyük öncül ve bir küçük öncül. Büyük öncül Kur'an'ın dilinin genelde Arapça dili ve de Arapça dilinin İslam'dan önceki Arap yarımadasındaki tarihsel kullanımından kendi yetki alanını türettiğini söylemektedir. Küçük öncül ise Kur'an metninin İslâm öncesi Arapça terminolojinin bir kısmının anlamını onlara dini bir anlam vermek için değiştirdiğini ifade etmektedir. Mesela şimdi al-salat, al-zekat, al-savm kelimeleri belirli dini İslami ibadet ve ritüelleri için kullanılan terimler olarak kendi orijinal anlamlarında farklıdır.⁴⁸

Ebu Zeyd bu iki öncül temeli üzerine Kur'an'ın metnin dilinin ana dilden (Kur'an öncesi dilden) aslını almakla birlikte hem İslâm öncesi dilbilimsel geleneklerdeki bazı kelimelerin anlamını değiştiren hem de çok daha geniş ufukların ötesine giden kendine has özel sistemine sahip olduğu hipotezini kurmaktadır. Kur'an dili kendine has belirli dilbilimsel sistemini inşa etmeye çalışmaktadır.⁴⁹ Metnin yaratıcılık derecesi ve özgürlüğüne dilbilimsel sistemdeki gerçeklik ve kültürdeki gelişmeler tarafından yol gösterilmektedir. Gerçeklik metnin hitap ettiği kişilerin eylemlerinin ve metnin ilk muhataplarının, Hz. Peygamberin kucaklandığı sosyo-politik şarttır. Fakat kültür ise Kur'an'da da yazılı olan dilde var olan kavramlar dünyasıdır.⁵⁰ Bu bir yandan metnin dilbilimsel kültürel gerçeklikten kopamayacağı anlamına gelmektedir ve diğer yandan da metnin dili ve kültürü şekillendiren belirli bir şifreyi ürettiği anlamına gelmektedir.⁵¹

5. Yorum Metodu

⁴⁸ Ebû Zeyd, *Al-Nass*, s. 314-15. Başka bazı bilim adamları aynı düşünceye sahiptirler. Mesela İbn Fâris bu anlam değişimini *Sâhibî* adlı eserinde özellikle *al-Asbâb al-İslâmiyya* (İslami meseleler) adlı bölümde ele almaktadır. İbn Fâris kelimelerin *ikili anlamlarını* göstermektedir. Bazı kelimeler birincil anlamlarını korumuşlar ancak yeni ve özellikle İslami bir anlam edinmişlerdir. İbn Fâris, *mu'min, muslim, kâfir, munâfik, cihâd, rukû, sucûd, hac, 'umre* ve *s alât* gibi örnekler vermektedir. Bkz. Michael G. Carter "Language and Law in the Sâhibî of Ibn Fâris", *Zeitschrift für arabische Linguistik*, vol. 25, (1993), 139-147. Bu olgunun çağdaş bir incelemesi için bkz. Mesela, Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill University Press, 1966.

⁴⁹ Ebû Zeyd, *Al-Nass*, s. 216.

⁵⁰ Ebû Zeyd, "Divine", s. 199.

⁵¹ Ebû Zeyd, *Naqd*, s. 203-4.

Yorumcu, yorum sürecine zarar vermemesi için kendi ideolojisinin ve özelliğinin farkında olmalıdır. Yorumcu metnin gizli anlamını keşfetmek için bir ön yorumla işe başlamalıdır. Bu yorumu, metnin merkezi fikirleri ve anahtarlarının keşfedildiği tahlili bir yorum izlemelidir. Yorumcu bu merkezi fikirler vasıtasıyla diğer gizli anlamları keşfeder ve yeni yorumlar geliştirir. Yorumlayıcı yorum, yorumcunun metnin dünyasına dair tam bir ilgisine dayanmalıdır.⁵²

Kur'an metninin belirli dilbilimsel kapalı dinamikleri, sonsuz şifre çözme süreçlerine yol açtığı için, yorum bir metni çözme sürecidir.⁵³ Fakat yorumcu, şifre çözme sürecinde dilbilimsel ve edebi tahlil tarafından takip edilecek olan tarihi eleştiriyi ön bir tahlil kullanmak yoluyla bağlama ait sosyo-kültürel niyeti dikkate almalıdır. Bu niyet, yorumcunun metnin "yeni mesajını" yani anlamı bulmasına yardım edecektir. Bu, yorumcunun şuan ki sosyo-kültürel bağlamda 'niyet'ten metnin 'anlamı'na doğru hareketi anlamına gelmektedir. Dahası, yorumcu, niyetin dönüşümünü ve Kur'an öncesi dilin dini Kur'an diline dönüşümünü tahlil etmekle metnin yönünü de bulacaktır. Bu buluş yorumcuyu metinde tarihi ve geçici olanı tanıyabilir kılacaktır.

"Tarihsel, kültürel ve dilbilimsel bağlamına göre kapalı olan Kur'an, yorumcunun kültürel ve dilbilimsel bağlam koduna göre yeniden düzenlenmek zorundadır. Diğer bir deyişle, Kur'an'ın dahili yapısı kendi dış görünüşünden arındırılmalı ve böylece çağdaş değerlere göre yeniden düzenlenmelidir."⁵⁴

İslamın zamanı ve mekanı dikkate almadan bütün insanlığa hitap eden mesajının evrenselliğinin sonucu olan bu yorumun sonsuz şifre çözme süreci, yorumun çeşitliliğini zorunlu kılmaktadır. Ebu Zeyd, tarihselliği sebebiyle hemen hemen sabit olan orijinal bağlama ait 'niyet' ile güçlü bir şekilde ve akli olarak niyete ilişkin olan 'anlam' arasındaki farktan haberdar olmanın, daha geçerli bir yorum oluşturacağına inanmaktadır.⁵⁵

Aşağıda görülen şema, Ebu Zeyd'in Kur'an metnine yaklaşımını özetlemektedir.⁵⁶

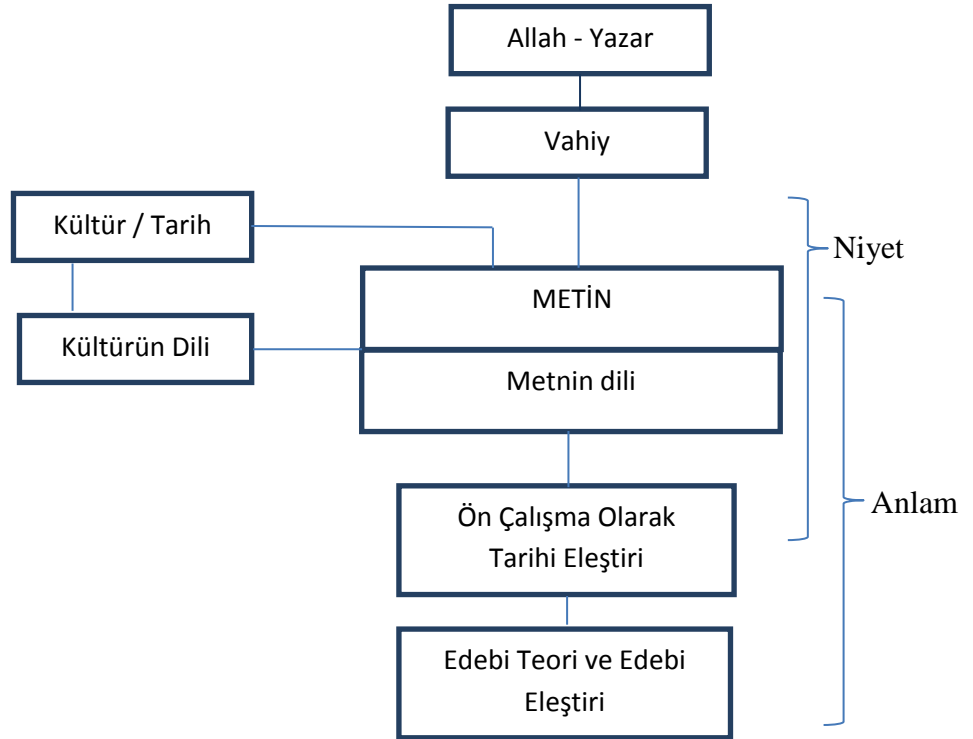
⁵² Ebû Zeyd, *Maḥḥûm*, s. 270.

⁵³ Ebû Zeyd, *Al-Nass*, s. 110.

⁵⁴ Ebû Zeyd, "The Textuality," s. 51.

⁵⁵ Ebû Zeyd, "The Textuality," s. 51-2.

⁵⁶ Şema, Nur Ichwan'a aittir.



B.Sonuç

Ebu Zeyd, Kur'an'ın metinselliği ile ilgili, teolojiye dayanan eski bakış açısından çağdaş edebi teoriye dayanan yeni bir bakış açısına doğru bir değişikliği yani mushafın kapalı metninden nasın açık metnine doğru bir değişikliği teklif etmektedir. Ebu Zeyd, ayrıca genel olarak İslam, özel olarak Kur'an ilimlerinde en hassas ve en önemli konuya değinmektedir: Kur'an'ın metinselliği. Ebu Zeyd'in edebi teori ve edebi eleştiriyi kullanması, Kur'an'ı kültürel bir ürün, dilbilimsel-tarihsel-beşeri bir metin olarak ele almasına yol açmıştır. Nasır Ebu Zeyd, ayrıca her yoruma izin verilebilir olmadığına da işaret etmektedir. Yorum, ideolojik çıkarlardan arı olmalı ve ilmin bilimsel bir metoduna dayanıyor olmalıdır.