

## YAZILI METİN-SÖZLÜ METİN BAĞLAMINDA KUR'AN METNİNİN MAHİYETİ

**Fatih İBİŐ\***

### Öz

Kur'an, nüzul sonrası süreçte genellikle yazılı bir kitap ve yazılı bir metin olarak değerdendirilegelmiştir. Ancak kitap ve metin kavramları, sözlü metin perspektifinden ele alındığında yazılı metin formundan farklı bir içerik ve anlam kazanmaktadır. Bu farklılığın metnin anlaşılması ve yorumlanmasına yapacağı kaçınılmaz etki, öznenin zihninde var olan metin algısını daha önemli hale getirmektedir. Bu makale yazılı metin-sözlü metin bağlamında Kur'an metninin mahiyetini konu edinmekle, Kur'an'ın doğru anlaşılmasında öznenin sahip olduğu metin algısının önemine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda konu, tarihsel süreç içinde oluşan geleneksel ve kurumsal kabuller bir yana Kur'an'ın kendi iç ve dış bağlamsal zemini dikkate alınarak tahlil edilmeye çalışılmıştır.

*Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kitap, Metin, Yazılı Metin, Sözlü Metin, Bağlam.*

### Abstract

#### *The Essence of Quranic Text in The Context of Written Text - Oral Text*

The post revelation period, Quran has being generally evaluated as a written book and a written text. Whereas the concept of book and text gains different meanings, which differs from written text, in terms of oral text. This different perception has a great impact on understanding and interpretation of the text. Thus, it makes understanding of text, which exists in the mind of subject, more significant. This paper analyzes the essence of Qur'anic text in terms of written text-oral text. Therefore, this article also draw attention to value of perception of the text which is grasped by subject. In this regard, the topic is analyzed in the light of internal and external context of Quranic text rather than the traditional and institutional approaches in the historical period of Qur'anic study.

*Keywords: Quran, Book, Text, Written Text, Oral Text, Context.*

\* Dr., İstanbul Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi Eğitim Görevlisi, fatihibis81@hotmail.com

Sözcükleri anlamaya çalışırken çağdaş dönem dilbilim çalışmalarında öne çıkan iki terim bulunmaktadır: *'kavram alanı'* ve *'kelime ailesi'*. Kavram alanı usanç, bezginlik ve bıkkınlık v.b. kelimeleri gibi “birbiriyle ilintili, birbirine yakın, eşanlamlı kelimelerin içinde yer aldıkları alan”, kelime ailesi *al-* fiil kökünden türeyen alıcı, alım, alıntı gibi “aynı kökten türemiş çeşitli kelimeler grubu, bunların meydana getirdiği aile” olarak tarif edilmektedir (Aksan 1971: 254, 255). Bir metni anlamak öncelikle metin içindeki kavram alanının belirlenerek, aralarındaki farkların ortaya çıkarılmasına bağlıdır. Nitekim bu kavram haritası tek tek kavramlara odaklanmak yerine onları bir bütünlük içinde görmeyi sağladığından, kavramlarla ilgili daha sağlıklı değerlendirmeler yapmaya imkan vermektedir. Bu nokta ihmal edildiğinde metin veya konu hakkında elde edilen kavrayış biçimi, eksik analizlerle neden olmaktadır.

Kendisinin ne olduğu ve ne olmadığı konusunda Kur'an'ın kendi içinde geniş bir kavram alanına sahip olduğu göze çarpmaktadır. Bazen ne olduğunu açıklayan Kur'an, bazen de ne olmadığını açıklamaktadır. Kendisini tanımladığı kavramlara *vahiy, ilim, din, nimet, hak, hikmet, zikir, hatırlatma, nur, kelam, söz (kavl) ve kitap* v.d. gibi kavramlar örnek olarak verilebilir. Kur'an'ın geniş ölçekli bu kavram alanı, onu kavrama adına bir takım zorlukları beraberinde getirmektedir. Ayetleri hedeflediği amaçlar doğrultusunda değerlendirmek, Şari'nin kastına uygun anlamı yakalamak, bu kavram alanına kesbedilecek aşinalıkla yakından ilişkilidir. Biz burada bu kavram alanından sadece üçü üzerinde durarak, *'kelam'*, *'söz' (kavl)* ve *'kitap'* kavramları üzerinden Kur'an'ın metin yapısına değinmeye çalışacağız. Ancak bu konuya girmeden önce, Kur'an'dan söz edildiğinde ya da kitap ve metin diyerek Kur'an kastedildiğinde bu sayılanların, Kur'an'ın kelimesi mi, hayali mi yoksa gerçekten mahiyetini yansıtan kavramı mı olduğu konusu önem arz etmektedir. Buradan hareketle öncelikle mantık ilminden yardım alarak kelime, hayal ve kavram arasındaki farkları ortaya koyup Kur'an özelinde meseleyi değerlendirmeye çalışacağız.

Klasik mantık ilminde yaygın olarak *nesne, kavram ve kelime (terim)* şeklinde kullanılan bir üçgen vardır. Bu üçgen içinde yer alan nesne, kavram ve kelime ayrımı, varlıksal hiyerarşinin karışmasını önlemek adına yapılmış önemli bir tasniftir. Buna göre nesne, dıştaki varlık alanını temsil ederken, kavram nesnenin zihindeki, kelime de dildeki varlığını temsil etmektedir. Dolayısıyla ‘bir objenin zihindeki tasavvuruna’ kavram adı verilmektedir. Kavram dille ifade edildiğinde kelime, şayet bu kelime bir bilim alanında mutabakat oluşup da yaygın kullanım kazanmışsa terim adını almaktadır (Emiroğlu 2007: 57). Nesnelere ve düşüncelere, gerçeklik ve mahiyetlerini sözcük (kelime,

word) ve terim (ıstılah, term) düzeyinde değil, ancak kavram (mefhum, tasavvur, concept) düzeyinde ifşa ederler. Kavramlar kelimelerden farklı içeriğe sahiptir. Kelime demek kavram demek değildir veya kavram bizatihi kelime anlamına gelmez. Kavramlar ismin hallerinden ve fil çekim eklerinden bağımsızdır. Örneğin mantık ilmi ‘sınıflarda’ ile değil ‘sınıf’ ile, ‘ölüyorsun’ ile değil ‘ölmek’ ile ilgilenir (Emiroğlu 2007: 58). Öncelikle kelime arızı hallerinden, somut karşılıklarından arındırılarak, dış varlıkla ilişkisinden soyutlanarak kavrama düzeyine yakınlaştırılır. Kelime, objenin dış dünyadaki ve dildeki tezahürünü, kavram ise zihindeki tasavvurunu incelemektedir. Kelime, varlığın hakikatini, kavram ise varlığın mahiyetini ifade etmektedir. At kelimesi dıştaki varlığı, at kavramı içteki, zihnimdeki at formunu incelemektedir. Bu formu zihin, yukarıda da ifade edildiği gibi, kelimeyi bütün hallerinden, eklerinden ve somutluğundan arındırarak yani soyutlama yoluyla elde eder. Kavram olarak ‘kitap’ doğada bulunmaz, doğada kitap olarak niteliklerimiz kavramın somut biçimlerini temsil eder. Bir kavram olarak kitap ciltli ciltsiz, eski yeni, küçük büyük, bilimsel bilim dışı sayısız kitabı içine alır ve tüm bu kitap çeşitlerinden soyutlanmakla elde edilir (Emiroğlu 2007: 57). Yine “metin kelimesi” dışta var olan, iki kapak arasındaki metinleri temsil etmesine rağmen, “metin kavramı” yazılı-sözlü bütün metinleri içine alan üst bir terimdir. Kur’an’ın metin kavramına onu yazılı metin formatından, hariçteki varlığından soyutlamak suretiyle ulaşıyoruz. ‘Kur’an metni’ ya da ‘Kitap’ kelime anlamıyla, dıştaki, elde duran, iki kapak arasına alınmış ‘yazılı metni’ anlatırken, aynı tabirler kavram anlamıyla kuşattığı tarih, içerdiği dil birikimi, var olduğu bağlamsallık, sonrasında oluşturduğu metodolojiyle daha geniş bir alanı içine alan ‘sözlü metni’ anlatmaktadır. Kur’an bir metin olarak adlandırılacaksa bu anlamda beşeri ve tarihi düzlemde vücut bulan yapısını gözardı etmemek adına onu sözlü metin olarak tarif etmek daha uygun olacaktır. Bütünlüğü içinde bakıldığında Kur’an’ın kendisini tarif ederken kullandığı “*söz (kavl)*” (Mü’minun: 68; Müzzemmil: 5; Tekvir: 19; Tarık: 13;) kelimesini yazı, yazılı metin sözcüğüyle karşılaştırdığımızda, ona söz yerine sözlü metin demekte herhangi bir sakınca görülmemektedir. Buna karşıt olarak Kur’an hiçbir yerde kendisini yazı (hat, mektup, mushaf) şeklinde yazılı metne doğrudan atıf yapan bir ifadeyle adlandırmamaktadır. Bilinegelen yazılı metin bağlamında sadece şu ayette geçen “elle dokunulabilen, *kağıt (kirtas)* üzerinde bir kitap” (En’am: 6) dan bahsedilir ki, orada da Kur’an’ın bu şekilde nazil olmadığını, bu şekilde indirilse dahi müşriklerin buna inanmayacakları ifade edilmektedir. Bununla birlikte Kur’an’ın söz oluşuna paralel olarak yine onun bir “*konuşma (kelamullah)*” (Bakara: 75; Tevbe: 6) oluşundan bahsedilir ki bu

da Kur'an'ın sözlü metin boyutuna dikkat çeken ifadelerdendir. Her kelamın ve sözün, diyalogik anlamda bir mütakelliminin ve bir de muhatabının olması gerektiği göz önünde bulundurulduğunda sözlü metin yönüyle Kur'an metni, yazılı metin hüviyetine göre daha anlamlı ve öncelikli bir konuma gelmektedir. Kur'an metnine yönelen zihnin Kur'an'ın metinsel yönüyle ilgili kavrama biçimi bu noktada daha çok önem kazanmaktadır.

Kur'an bağlamında kelime ve kavram farklılığından sonra birbirine karıştırılan bir başka sözcük ikilisi *kavram ve hayal*dir. Kavram, biraz önce de belirttiğimiz gibi zihinde oluşan bir formdur ama bu form zihnin (kuvve-i nutkiyye) daha doğrusu muhayyilenin oluşturduğu bir hayal değil, yine zihnin bir diğer mekanizması olan müdrikenin ürettiği bir formdur. Hayal özeldir ve bu şekliyle insanın kendi algı konsepti içinde kurguladığı, kendine ait özel bir dünyayı temsil eder. Kavram ise daha genel olması yanında objenin şu ya da bu niteliğini taşımaz. At dediğimizde atın rengi, yelesi, duruşu gibi bir takım özellikleriyle beliren, tikel niteliklere sahip bir at zihnimizde canlanıyorsa 'atın hayali' ile karşı karşıyayız demektir. At denildiğinde algı konsepti içine Arap atı, İngiliz atı, yarış atı, topal at, yaşlı at, beyaz at gibi bütün atlar dahil ediliyorsa, elde edilen sonuç 'atın kavramı' olacaktır (Emiroğlu 2007: 58). '*Kur'an ya da Kitap şunu diyor*', '*Kur'an'a göre*, *Kur'an'da*' gibi ifade kalıplarıyla başlayan cümle ve eserlerde zikri geçen Kur'an, insanların kendi zihinlerinde tikel unsurlarıyla şekillendirdikleri ya da başkalarının biçim verdiği bir hayale göre mi yoksa gerçekten Kur'an'ın efradını cami, ağyarını mani tümel kavramına göre mi ortaya çıkıyor, bu husus sorgulanması gereken önemli bir noktadır. Aksi takdirde Kur'an'ın hayaliyle oluşturulan tikel ve özel bu tür çıkarsamaları, metinsel, tarihsel, metafiziksel ve evrensel yönleriyle bütüncül elde edilecek olan Kur'an kavramıyla telif etmek zor görünmektedir. Bu tür içerikten uzak oluşturulan fikirleri de kişinin öznel, hayali yorumları olarak değerlendirmek daha uygundur.

Kavram, delalet ettiği nesnedeki bilgi oranımız arttıkça hacmi genişleyen bir depo gibidir. Bu bağlamda bazen kavramlar sabit kalsa da kavramların algı düzeyi zamanla değişik boyutlar kazanabilir. Dünyanın elips şeklinde olduğu bilinmeden önce dünya düz olarak tasavvur edilmekteydi. Yuvarlaklığı anlaşıldıktan sonra dünya kavramında niteliksel bir değişim yaşandı. Ama düz olsun yuvarlak olsun dünya kavramı yine temsil ettiği şeyin zihindeki genel tasarımı olarak kalmaya devam etti. Dolayısıyla kavram aynı kalsa da onunla ilgili bir nitelikte yanılma söz konusu olabilir. Kitap kavramı içinde böyle bir yanılığın söz etmek yanlış olmasa gerek. İslam düşünce ve yorum tarihinde Kur'an üzerine yapılan çalışmaların bir kısmına bakıldığında, bunların,

Kitab'ın ruhuyla örtüşmeyen anlam ve yorumları barındırdığı görülmektedir. Bu çalışmaların öncelikli çıkmazı, Kitab'ı yazılı bir vesika gibi değerlendirmeye tabi tutmalarıdır. Halbuki Kur'an'ın hiçbir yerinde, kendisine refere ettiği kitap kelimesiyle yazılı bir metin olduğunu kastettiği görülmemektedir. Tersine Kur'an'ın sözlü gelenekte ve kültürde var olduğuna, şifahi bir metin oluşuna delalet eden pek çok vurguya sahip olduğu görülmektedir.

Kur'an'da kitap kelimesi altısı çoğul (kütüb) olmak üzere 261 yerde geçmektedir. Ayrıca bir çok ayette aynı kökten gelen fiil ve isimler yer almaktadır. Kitap kelimesi, Kur'an'da, başka kullanımları olmakla birlikte ekseriyetle Kur'an'ın kendisine işaret ederken, bazen de Tevrat, İncil, amel defteri ve levh-i mahfuz yerine kullanılmaktadır (Üzüm 2002: XXVI/121-122; Geniş bilgi için Türk 2001). Bu mevcut anlamlar içinde dikkat edilmesi gereken nokta, Kur'an kendisinden 'kitap' olarak bahsettiğinde bu kavramı onun hangi anlamda kullandığıdır. Rağıb el- İsfehani, kitap kelimesinin, yazıyla (hat) birbirine eklenen şeyler için ve aynı zamanda sözle (lafız) birbirine eklenmiş şeyler için de kullanıldığını belirtmektedir. Zaman içinde kitap kelimesi yazılı metinler için özel kılınmışsa da, istiare yoluyla metnin sözlü şekli, yani sözlü metin için de kullanıldığı görülmüştür. Bu sebeple Kur'an, mesela indirildiği dönemde bugünkü gibi bir bütün olarak yazılı olmadığı, vahiy de tamamlanmadığı halde Bakara suresinin ikinci ayetinde kendisini 'kitap' olarak isimlendirmiştir (İsfehani 2002: "ktb" mad.).

Kur'an'ın kendisi adına kullandığı kitap kavramı, olmuş bitmiş müstakil bir eseri değil, bir iletişim sürecini sembolize eder. Bu süreçte tenzil –ki tenzil kavramı bile kendi içinde bir süreç ifade etmektedir- tefsir tarihinde sebep-i nüzul diye isimlendirilen bir takım olaylara bağlı olarak cereyan etmektedir. Aktüel yaşama, peygamber aracılığıyla yapılan bu müdahale önceki ümmetlerde ve kitaplarda olduğu gibi yazılı değil sözlü, şifahi bir şekilde olmuştur. Kur'an'ın aktif ve dinamik bir zaman dilimine eşlik ederek tamamlanma arzusu, onun baştan bitmiş bir kitap olarak düşünülmesini engellemektedir. Kur'an'da yer yer kullanılan: "sana soruyorlar", "onlara de ki" formunda gelen ifade kalıpları, kitabın bitmiş olmasını değil, vahiy sürecinin inter-aktifliği yanında, olmakta oluşunu da göstermektedir (Düzgün 2008: 160).

Kitabın ardından kavramsal açıdan metin kelimesine bakıldığında metin Arapça'da güçlü, sağlam, dayanıklı olmak anlamında 'mtn-metanet' kökünden gelmektedir. Bizim merkeze aldığımız anlamıyla metin, isim olarak daha çok yazılı haldeki ana gövdeyi oluşturan parçaya verilen bir isimdir (Firuza-badi 2005: 1233). Türkçede sağlamlığı ifade eden sıfat anlamı kastedilmediği

sürece metin kelimesi neredeyse tamamen yazılı, basılı belge anlamıyla özdeş hale gelmiştir (TDK Türkçe Sözlük 1998: II, 1548; Doğan 1994: 765). Türkçede kullanılan tekstil tabiriyle de hatırlanacağı üzere, Fransızca, İngilizce ve diğer birçok batı dillerinde metin karşılığında dokumak (örülmek) anlamına gelen 'text' kelimesi kullanılır. Bu kelimenin kökeni, Latince 'texere' fiilinden 'textus' ismine dayanmaktadır. Nasıl ki bir halının içinde dokunan ipliklerin bütünü, tek tek iplikleri aşarak halıya yeni bir oluşum kazandırırsa, aynı şekilde kelimelerimiz, cümlelerimiz bir araya gelerek bir bütün halinde metni teşkil ederler. Bu noktada belki halıdan farkı, sözel bir metin, halı gibi total bir resim sunmaz (Jeanrond 2007: 142). Ancak metin kelimesi dille gerçekleştirilmiş sağlam ve anlamlı örgüyü ifade etmektedir.

Lügavi açıdan bakıldığında metnin farklı dillerde, sadece yazılı metin özelinde kullanılması temel ortak nokta olarak göze çarpmaktadır. Ancak gözden kaçırılmaması gereken husus, yazılı metnin her zaman masa başında, bir müellif tarafından kaleme yazılmadığı, yine her halükarda giriş, gelişme, sonuç şeklinde formüle edilmediğidir. Çünkü karşılıklı diyaloglarla gerçekleşen konuşmalar, sözlü anlatımlar, doğaçlama arz edilen sunumlar da doğal olarak yazıya geçirilebilir ve kayda alınmasından sonra bunlar da diğer formel yazılı metin kategorisinde değerlendirilebilir. Bu durumda her ikisi de ilk bakışta yazılı metin olarak karşımıza çıkmaktadır. Normal şekilde oluşan metinlerin diğer tabirle masa başında oluşturulan yazılı metinlerin, başlangıçta sözlü, sonradan yazılı hale getirilmiş metinlerle karışmasını önlemek adına ilk kategori içindekilere 'yazılı metin', ikinci sınıf içindeki metinlere de 'sözlü metin' adı verilmiştir. Bu tarz yazılı metinlerle, diğer türden oluşan metinleri bir ve eşdeğer görmemek, metni anlama ve yorumlama öncesi süreçte büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle Kur'an'ın yazılı yönünden ziyade sözlü formuna vurgu yapmak, metin algısı açısından önemli bir husustur.<sup>1</sup>

Kur'an bağlamında öznenin metin algısında öne çıkan belli başlı metin türlerini bilinmesi önem arz etmektedir. Kur'an'ın ayetlerini anlama ve yo-

1 Kur'an için kutsal metin ya da kutsal kitap adlandırmaları metne mistifikasyon kazandırarak, beşeri düzlemde anlamının imkanı ve alanını daralttığı için sakıncalı kullanımlardır. Nitekim Kur'an kendisini hiçbir yerde kutsal (mukaddes) sıfatıyla nitelendirmemektedir. Kitab-ı Mukaddes (Holy Bible), Hıristiyanların dini alanda otorite kabul ettikleri, Yahudilerin kutsal kitabını da kapsayan yazılar koleksiyonuna verdikleri isimdir. Batı dillerinde Kitab-ı Mukaddes'in karşılığı Bible (Bibel) kelimesidir. Bible kelimesini Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid'den oluşan Hıristiyan kutsal kitabını ifade eder tarzda, başında herhangi bir niteleme sıfatı olmaksızın terimsel anlamda ilk kullananlar Hıristiyanlardır. (Harman 2002: XXVI/75-76)

rumlama konusu, öznenin metin tasavvuruyla doğrudan alakalı bir meseledir. Bu tasavvur, özgün anlamını Gazali'nin yaptığı varlık taksonomisi içinde kazanmaktadır. Bu doğrultuda Gazali'nin Kur'an için uyguladığı varlık kategorisi konuyu daha anlaşılır kılmaktadır. Kur'an'ı *meratibü'l vücud* bağlamında değerlendiren ilk İslam düşünürü Gazali'dir. *İlcamü'l Avam*'ında varlığın dört mertebesini sayan Gazali şöyle bir sıralama yapar:

- 1) Dış alemdeki varlık (vücut-ı ayni, harici)
- 2) Zihindeki varlık (vücut-ı zihni)
- 3) Dildeki varlık (vücut-ı lisani)
- 4) Yazıdaki varlık (vücut-ı hattı)

Tasnifini daha açık ve anlaşılır kılmaya çalışan Gazali, bu varlık mertebelerini ateş ve Kur'an örnekleri üzerinden açıklamaktadır. Ateşin ne zihindeki formu ne dildeki sözcüğü ne de yazıdaki varlığı yakıcıdır. Ateşin yalnız hariçteki, ocaktaki varlığı yakıcıdır. Dolayısıyla hakiki varlık sahası, dıştaki tezahür alanıyla ilgilidir. Gazali buradan hareketle derin tartışmaların meşheri haline gelen *halku'l- Kur'an* meselesine geçiş yapmaktadır. Kur'an'ın yalnız Allah'ın zatı ile kaim olan asıl varlığı, ocaktaki ateşin vücudu gibidir ve sadece bu yönüyle kadimdir; ezber, ses ve yazı yoluyla bize ait olan kısımlarıyla Kur'an hâdistir (Gazali 1994: 76). Kur'an'ın okunması, yazılması, ezberlenmesi insani olgular olması nedeniyle mahluktur ve bu yönler değişkenlik gösterebilir. Ancak bunların delalet ettiği gerçek referansları olan ilahi manalar ezeldir ve değişmez karaktere sahiptir. Bu yaklaşım aynı zamanda Ehl-i Sünnetin benimsediği yaklaşım biçimidir (Bor 2006: 117). Kur'an'ın zihindeki varlığıyla ilgilenmek entellektüel faaliyet olması cihetiyle onun felsefeyle, kelamla; dildeki varlığına odaklanmak lingüistik yönlerini içermesi açısından dilbilim, tefsir ve kıraat ilmiyle; yazıdaki varlığı hat ve tezhip gibi sanatlarla olan ilişkisini ön plana çıkarmaktadır. Bunların her biri belli oranlarla Kur'an'ın harici varlığını anlamaya, ona götüren yardımcı unsurlardır. Bunların yanında Kur'an'ın dışsal varlığı bir yönüyle onun tarihsel ve kültürel temellerine inilmesi, kendisine vahyedilen elçinin bilinip tanınması, diğer yönüyle de anlatılan hakikatlerin kişinin hayatında davranış (amel) ve karakter (ahlak) şeklinde tezahür etmesine bağlıdır. Aksi takdirde sadece zihin, dil ve gözle sınırlandırılan bir metin, dış alemde karşılığı olmayan, dolayısıyla olgusal bağlamda bir gerçekliği olmayan metafizik ve imgesel bir metin formuna dönüşür.

Bu noktada Tatar, Gazali'nin yaptığı varlık tasnifinden yardım alarak Kur'an'ın metin formunu beşe ayırmaktadır: “*Kur'an'ın muhataplarına yönelmişliği içinde ortaya çıkan varlık (metin) tarzlarını zihni, şifahi, yazılı, fiili ve sembolik metin formları şeklinde ayırt edebiliriz.*” (Tatar 2001: 494) Kur'an, Allah'ın kelam sıfatıyla ilişkilendirildiğinde ve kendisine levh-i mahfuz sembolü ile işaret edildiğinde ‘*sembolik (manevi, ideal, metafiziksel) metin*’, yazıya aktarıldığında ‘*yazılı metin*’, ezberin ve anlamın nesnesi haline geldiğinde ‘*zihni metin*’, toplumsal ve bireysel eylemler aracılığıyla zamanın ve mekanın tecrübe konusu olduğu ve tarihsel bir hadiseyle pratik anlamda somutlaştığında ‘*fiili metin*’ olarak tezahür etmektedir (Tatar 2001: 494-496). Bunlar içerisinde fırkaların, cemaatlerin ve mezheplerin, Kur'an'ın sembolik metnini kendilerine özgü kılmaya çalıştıkları söylenebilir. Bunun yanında fıkıh ve tasavvuf ehlinin, metni, fiili metin haline getirmekle, onun gerçek anlamının ortaya çıkacağını düşünmeleri onlar açısından metnin asıl formuna yönelmişliği ifade eder (Tatar 2001: 298). Tatar'ın burada metni metaforik değil de sembolik olarak nitelemesinin sebebi olarak, sembolle metafor arasında bulunan linguistik ve asimetric farklılık gösterilebilir. İlk bakışta metafor da sembol de bir benzerlikten hareketle kendilerine yeni anlamların zerkedildiği dilsel enstrümanlardır. Metafor daha ziyade benzerliğin kavranmasına odaklanırken, sembol kavramaktan çok bu benzerliği kavramayla birlikte asimile etmeye de elverişlidir. Sembol şeyler arasındaki sınırları bulanık hale getirdiği gibi bizimle şeyler arasındaki sınırları da bulanıklaştırır (Ricoeur 2007: 74). Semboller kendilerine yönelenlere bir anlamda ideolojik aidiyetlerini ve fikri sabitelerini yükleme imkanı sunduğu için bu noktada metaforların önüne geçmektedir. Yine bugünün yaşayan metaforu yarının ölü metaforu haline gelebilir. Ancak semboller köklerini hayata, hisse ve evrene salarak son derece kalıcı karaktere sahip imgelerdir. Buna paralel olarak semboller bizi, sembolün asla ölmeyeceğini ve yalnızca başka bir şekle dönüşerek aslını yine devam ettirdiğini düşünmeye sevk eder (Ricoeur 2007: 84). Bu sınırlar arasında kurulan yeni diyalogda linguistik, semantik ve mantıksal düzlem yerini ideolojik ve duygusal ilgi ve kaygılara bırakır. Artık rasyonalize ve meşrulaştırıcı söylemler egemen olmaya başlar. Dolayısıyla semboller salt linguistik boyutuyla sınırlı kalmayıp tamamen dille bağını kopararak herkesin kendisine bir yer edinebileceği, metaforun aksine sınırsız ve toplumsal uzanımlı sonuçları olan referanslara dönüşebilmektedir.

Şifahi olarak topluma aktarıldığı ve kıraat edildiği takdirde Kur'an ‘*şifahi (sözlü) metin*’ formunu kazanır. Sözlü metin çoğu zaman konuşan ve dinleyen



arasında gidip gelen tarihsel bir ortam içindeki karşılıklı iletişim ve etkileşimi gerekli kılar. Arap toplumunun sözlü kültürle şekillenen bir toplum olması, Kur'an'ı doğrudan karşılıklı bir iletişim nesnesi haline getirmiştir (Tatar 2001: 495). Yazıda olmayan yönüyle söz bizi ister istemez bir zamana yerleştirir (Ellul 2004: 48). Muhtelif nesnelere yazılmak suretiyle Kur'an, 'yazılı metin' olarak varlık alanına çıkar. Bu yönüyle Kur'an metni, yazılı metin olmakla artık sözlü metindeki doğrudan muhataplarını kaybederek, dolaylı muhataplar yani okurlar kazanır. Artık hitap edilen metnin kitle potansiyeli, okur kitlesine yönelmişlikle önceki potansiyel sınırın üzerine çıkar. Dolayısıyla metnin yazıya dönüşmesiyle metin-muhatap arasındaki karşılıklı, doğrudan ve canlı iletişim ve etkileşim durumu da ortadan kalkar. Yazılı hale gelen metinler, artık kaydedilmiş olduğundan, sözlü konuşmanın bir ölçüde dayandığı jest, mimik gibi şeylerden de yoksundur. Bu tür unsuların yerine 'içini okurun dolduracağı bir anlam ufku' gelir (Tatar 2004: 60). Konuşma, genellikle daha spesifik ve mevcut dinleyici kitleyi hedef alırken, yazma, nihai anlamda, bir metni, uzak bir dinleyiciyi, en bilinmeyen bir geleceği merkeze alır. Bu yüzden yazma, her zaman bir 'uzaklaştırma' edimini çağrıştırmaktadır. Metin böylelikle ulaşmak istemediği okurlara ulaşmakla da, yazarın zihninde olmayan bir derece, farklı okumaları kışkırtabilmektedir. Pek çok okur tarafından, yazarları ve özgün bağlamları bilinmeyen metinlerin okunmakta oluşu, bu durumun açık göstergesidir (Jeanron 2007: 136, 137). Sokrates bu bağlamda yazıyı, yaşamayan bir varlığın ortaya çıkmasına veya daha sonra soru yöneltildiğinde sessiz kalan bir resme benzetir (Ricoeur 2007: 50).

Kur'an'ın sözlü metin formundan yazılı metin formuna evrilmesi ortaya ciddi bir anlama sorunsalı çıkarmıştır. Eco'nun aktardığı şu öykü aracılığıyla sorunsalı daha açık hale getirmeye çalışalım. Umberto Eco "*Yorum ve Aşırı Yorum*" adlı eserinde on yedinci yüzyıl İngiliz düşünürü John Wilkins'ten şöyle bir Kızılderili öyküsü aktarır: Bir efendi, kızılderili kölesine bir arkadaşına götürmesi amacıyla içi incir dolu bir sepet teslim eder. Sepetin yanında eline de arkadaşına iletmesi için gönderenin, gönderilenin, kendisiyle gönderilen kişinin (elçi) isimlerini ve sepetteki incir sayısını belirten bir mektup iletir. Bu köle okuma-yazma bilmeyen, yazının varlığından haberdar olmayan biridir. Mektuptan ve içeriğinden yoksun olan ve bir kağıt parçasının konuşamayacağını düşünen köle yol boyunca incirlerin bir kısmını yer ve bir şey olmaz zannıyla kalanını efendisinin arkadaşına teslim eder. Arkadaşı mektubu okuyunca ve incirleri sayınca, onların eksik olduğunu anlar. Sonrasında incirleri ne yaptığı konusunda köleyi sıkıştırır. Sonunda köle olup biteni

itiraf etmek zorunda kalır. Bu olay ikinci defa tekerrür ettiğinde, köle elindeki mektubun gördüğünü ve konuştuğunu düşünerek, incirleri yeme esnasında mektubu bir taşın altına gizler. Böylece mektubun kendisini görmeyeceğini ve götürdüğü kimseye hiçbir şey söylemeyeceğini zanneder. Sonuçta tabi ki yine yanılır ve yediklerini söylemek zorunda kalır.

Eco öyküden sonra şöyle bir senaryo ortaya koyar: Farzedelim ki köle öldürülmüş olsun ve onu öldürenler incirlerin tamamını yemiş, sepeti yok etmiş ve mektubu da bir şişenin içine koyup okyanusa atmış olsun. Mektup da yetmiş yıl sonra Robinson Crusoe tarafından bulunmuş olsun. Ortada ne köle ne incirler ne de sepet var; ortada varolan yalnızca bir mektup. Böyle bir mektup karşısında Robinson Crusoe'un tepkisi ne olurdu. Eco'ya göre bu adalının ilk tepkisi "incirler nerede" şeklinde olurdu. Böylesi bir durumda mektubun neden söz ettiğini belirlemek mümkün olur muydu? Ve Eco'ya göre bir metin amaçlanan ilk göndergesinden ayrıldığında, potansiyel olarak sonsuz bir olası yorumlar yelpazesinde yüzer ve kesinlik bildiren her tür göndergesel gücünü yitirir bir duruma gelir (Eco 2008: 55, 56).

Bu öykü zaman içinde Kur'an ve modern muhatapları arasında oluşan mesafeyi resmetmektedir. Bugün de modern muhatapları ile Kur'an arasında oluşan tarihsel mesafenin ortaya çıkardığı bulanıklık, ayetlerin anlaşılmasında bu öyküde ortaya koyulan tema ile paralellik arz etmektedir. Okurun, metnin bağlamından habersiz, arka plandan mahrum olması, nüzul coğrafyasını ve kültürünü bilmemesi bazı ifadelerin göndergelerini yakalamakta zorluk çekmesine ve bazen de konu ve kavramları yanlış algılamasına sebebiyet vermektedir. Bu sorunun üstesinden gelmenin bir yolu da vahyin indiği mekanın ve zamanın sosyal ve kültürel verilerine başvurmaktır. Aksi takdirde o zaman ve zeminde meydana gelen ve Kur'an'da muhtasar ve mücmel bir şekilde zikri geçen olayların iç yüzünü anlamak mümkün değildir. Bu bağlamda sebep-i nüzul rivayetleri, hadisler, sahabe ve tabiin kavilleri, siyer ve megazi kitapları, erken dönemde yazılan tefsir kaynakları, o döneme ışık tutan tarih eserleri v.b. şeyler önemli epistemik enstrümanlardır.

Bu bağlamda Kur'an'da 14 yerde geçen "sana soruyorlar" ifadesi vahyin sebepsiz yere sadece gökten inmediğini, aksine sosyal ve kültürel şartların vahyin inişine zemin teşkil ettiğini göstermektedir. Örneğin "evlerine kapılarından girin" (Bakara: 189) ayetinde neden evlerin kapılarından girilmesinin istendiği, kapıdan girmeyip bu insanların nereden girdiği ve niçin böyle bir şey yapıyor oldukları gibi soruların cevabını vermek mümkün değildir.

Bunların cevabını ancak o dönemin sosyal ve kültürel ortamına gitmekle verebiliriz. Yine “kocası hakkında seninle tartışan kadının sözünü Allah işitti” (Mücadele: 1) ifadesinde bu kadının kim olduğu, kocasıyla ilgili sorununun ne olduğu, bu kadını Hz. Peygamberle cedel yapacak konuma getiren şeyin ne olduğu o sûrede ayrıntılı anlatılmayıp, mücmel bırakılmıştır. Bir diğer örnek “Ey peygamber! Eşlerinin rızasını gözeterek Allah’ın sana helal kıldığı şeyi niçin kendine haram kılıyorsun” (Tahrim: 1) ayetinde Allah Rasülünün neyi kendine haram kıldığı, eşlerinin rızasını gözetmeyi gerekli kılan durumun ne olduğu ve bir bakıma Allah’dan böyle bir ta’zire neden muhatap olduğu gibi konular kapalı kalacak, ayet anlaşılacaktır. Bütün bu sorunların çözümünün Kur’an’ın sözlü metin formuna dayandığını, bu örneklerden hareketle tarihsel, sosyal ve kültürel bağlamın Kur’an’ı anlamada önemli bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Gadamer’e göre yazı, konuşma ortamını içinde taşıyamadığı için, zorunlu olarak söylenmek istenen şeyin farklı zamanlarda yeniden anlaşılabilmesini mümkün kılmalıdır. Bu nedenle yazıya muhatap olan her okur, bir bakıma söylenen şeyin orijinal okuru ve muhatabı gibi görülmelidir. Orijinal okur dendiğinde, onu metnin yalnızca ilk okuru veya dinleyicisi olarak değil, metnin söylemek istediği şeyi her daim kavramak isteyen ve metne kulak veren kimse olarak da değerlendirmek mümkündür. (Tatar 2004: 61) Yazılı metin olarak sabite kazanan Kur’an, özerk bir metne dönüşerek, önceden asla belirlenemeyen bir okur kitlesine yöneldiği için, sürekli farklı yorumlara konu olmakla yanlış anlamalara karşı da korunmasız hale gelmektedir. Bu tehdidi ortadan kaldırmanın veya en aza indirmenin bir yolunun da Kur’an’ı çevreleyen metin kavrayışının düzeltilmesine bağlı olduğu unutulmamalıdır. Anlama problemlerini doğuran temel nedenlerin başında, zikri geçen metinleri tek bir metin tümelinde bütün olarak değerlendirmeksizin, genellikle tek bir tarzla ki o da yazılı metin formunda ele almaktan kaynaklanmaktadır. Sadece yazılı metinden beslenen bir metin ve kitap algısı, onu kavramayı mümkün kılmaz. Yazılı metin onun dilsel yönünü, sözlü metin tarihsel zeminini, fiili metin pratik yansımaları, zihinsel metin bu üçlünün yardımıyla elde edilen entelektüel kavramayı, metafizik metin ise Kitab’ı indirenin amaçladığı, kastettiği mana boyutunu sembolize etmektedir. Bunların toplamından oluşacak olan bir metin algısı, Kur’an’ı doğru anlamada kullanılabilecek en temel yardımcı araçtır. Çünkü Kur’an metni, nüzul döneminde getirdiği dilsel açılım, var olduğu zamansal ve mekansal bağlamsallık, sonrasında oluşturduğu metodoloji ve birikimle, kuşattığı geçmiş-gelecek, sonlu-sonsuz tarihsel perspektifiyle, her

zaman kelimelerinin ve cümlelerinin toplamından daha fazla bir şeyi temsil etmektedir.

### Kaynaklar

- Aksan, Doğan (1971). “*Kavram Alanı-Kelime Ailesi İlişkileri ve Türk Yazı Dilinin Eksikliği Üzerine*”. Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Ankara: TDK Yayınları.
- Bor, İbrahim (2006). *İlahi Kelamın İmkan ve Tabiatı*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğan, Mehmet (1994). *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Ülke Yayın Haber.
- Düzgün, Şaban Ali (2008). *Varlık ve Bilgi*. Ankara: Lotus Yayınevi.
- Eco, Umberto (2008). *Yorum ve Aşırı Yorum*. Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları.
- El-Firuzabadi, Mecdüddin Muhammed b. Yakub (2005). *el-Kamusu'l Muhit*. Beyrut: Müessesetü'r Risale.
- El-Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (1994). *İlcamu'l Avam an İlmî'l Kelam*, Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmîyye.
- El- İsfehani, Rağıb (2002). el- Müfredat fi Garibi'l Kur'an. Beyrut.
- Ellul, Jacques (2004). *Sözün Düşüşü*. Çev. Hüsameddin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Emiroğlu, İbrahim (2007). *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları.
- Harman, Ö. Faruk (2002), Kitab-ı Mukaddes. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXVI, ss. 75-76.
- Üzüm, İlyas (2002). Kitap. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXVI, ss.121-122.
- Jeanrond, Werner G. (2007). *Teolojik Hermenötik*. Çev. Emir Kuşçu. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ricoeur, Paul (2007). *Yorum Teorisi-Söylem ve Artı Anlam*. Çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Tatar, Burhanettin (2001). “*Kur'an'ı Yorumlama Sorunu*”. Van: Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu İçinde.
- Tatar, Burhanettin (2004). *Hermenötik*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Türk, Nurdoğan (2001). *Kur'an'da Kitap Kavramı*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sakarya.
- *Türkçe Sözlük* (1998). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.