

## İkinci Bölüm

### Nasır Hamid Ebu Zeyd'in Kur'an Hermeneutiği: Teorik Bir Bakış Açısı<sup>1</sup>

Moch Nur ICHWAN

Çev. Ayşe ÇİL

*Eğer dini metinlerin alimleri dini metinleri yarışan ideolojiler için araçlar haline düşürmek istemiyorsa bu tür metinlerin yorumsal kapsamını ve kesinlik sınırlarını belirlemek zorundadırlar.*

Nasır Ebu Zeyd<sup>2</sup>

"Metinleri anlama problemi üzerinde yoğunlaşan filozofça düşünme ve konuşma, teori ve metodlarının bir bütünü"<sup>3</sup> olarak hermeneutik (yorum biliminin) İslâm bağlamındaki tarihi Kur'an metninin zor anlaşıldığı ve bundan dolayı anlaşılır olması için açıklanmak, tercüme edilmek ve yorumlanmak zorunda olduğu en erken döneme kadar gider. Hz. Peygamberin vefatından sonra hermeneutik problemler, Kur'an'ı açıklamak için bir otorite olmadığı ve müslümanlar yeni kültürler, ülkeler ve medeniyetlerle tanıştığı için daha karmaşık olmuşlardır.

Tarih boyunca müslüman alimler kutsal kitapları Kur'an-ı Kerimi anlamak için hermeneutiği kullanmışlardır. Onlar Kur'an metnine çeşitli açılardan yaklaştıkları için Kur'an yorum bilgisi disiplinler arası bir saha olmuştur. Bu sahada çeşitli ekoller, yaklaşımlar, teoriler ve

<sup>1</sup> Moch Nur Ichwan'ın *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics* adlı eserinin ss. 40-55. bölümünden alınmıştır (Leiden University, Netherlands: 1999).

<sup>2</sup> Nasır Ebû Zeyd, "The Case of Abû Zaid," *Index on Censorship* 4 (1996), s. 34.

<sup>3</sup> Bkz. Richard Palmer, "Allegorical, Philological, and Philosophical Hermeneutics: Three Modes in a Complex Heritage," Stephanus Kresic, *Contemporary Literary Hermeneutics and Interpretation of Classical Texts*, içinde. Ottawa: University of Ottawa Press, 1981, s. 15.

eğilimler söz konusudur.<sup>4</sup> Ayrıca Kur'an hermeneutiğinin gelişimi İslami bilimlerden bilhassa fıkıh usulü, felsefe ve tasavvuftan ve ayrıca sosyal, beşeri bilimlerden özellikle içinde gösterge bilim ve yorum biliminin olduğu edebi eleştiri ve dilbiliminden ayırt edilemez. Böylece Kur'an hermeneutiği sadece geleneksel anlamda Kur'an ilimleri ve tefsir ilimleri diye adlandırılan ilimlere ait değildir. Bu disiplinin disiplinler arası doğası, sosyal ve beşeri bilimlerin kullanımının kaçınılmaz olduğu çağdaş Kur'an hermeneutiğinde çok net şekilde ortadadır. Ebu Zeyd'in Kur'an hermeneutiği bu eğilimin en iyi örneklerinden biridir.

Ebu Zeyd'in Kur'an çalışmalarında iki amaç söz konusudur. Birincisi Kur'an ilimleri ile edebi teori ve edebi eleştiri arasında yeniden bağlantı kurmaktır. Ebu Zeyd'e göre İslâm ve Kur'an ilimleri en başta Kur'an metnine dayanmaktadırlar. Kur'an'ı dilbilimsel bir metin olarak yorumlama dilbilimsel ve edebi ilimlerin kullanımını zorunlu kılmaktadır. Ebu Zeyd'e göre Kur'an'ı bir metin olarak ele almak Emin el-Huli'nin çağrısına bir cevaptır. Bu görevi yerine getirmek için Ebu Zeyd dilbilim, göstergebilim ve yorum bilimdeki geçerli teorileri Kur'an çalışmalarına uygulamıştır. İkinci amaç ise İslami ideolojik çıkarılardan arı, objektif bir şekilde anlamayı ortaya koymaktadır. Çünkü Ebu Zeyd her zaman kendi siyasi ve ekonomik amaçlarını haklı çıkarmak için ideolojik bir şekilde İslami kullanan grupların var olduğunun farkına varmıştır.<sup>5</sup>

Nasır Ebu Zeyd, işe metin (nass) ile yorum (ta'wil) arasındaki ilişki hakkında bir teklif ile başlamaktadır. Ona göre metin ve yorum bir madalyonun ayrılmaz iki yüzüdür. Bundan dolayı yorum teorisi metin

<sup>4</sup> Bkz. Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*. Leiden: E. J. Brill, 1920.

<sup>5</sup> Nasır Ebu Zeyd, *Mafhûm al-Nass: Dirâsa fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Kahire: al-Hay'a al-Misriyya al-<sup>ç</sup>amma li al-Kitâb, 1993, s. 21-2.

teorisinden ayrılamaz. Klasik Kur'an yorum biliminde ise metin yorumdan ayrı olmuştur. Metin, dini kesinliğin herhangi bir yoruma ihtiyacı olmadığı şeklinde anlaşılırken yorum da ayıplanacak bir fiil, hatta küfür olarak görülmüştür. Ebu Zeyd İslami akademik araştırmaların merkezindeki metin kavramını geleneksel teorisinin Kur'an'ı kapak bir metin olarak ele almasını reddetmek, bunun yerine Kur'an'ı açık bir metin olarak görmek ve de yorumu metnin dünyasını açan bir anahtar olarak gerekli kabul etmekle eski yerine koymuştur. Nasır Ebu Zeyd metin ve yorum teorisinin merkezi olduğu dilbilimsel ve edebi yaklaşımlara dayalı bir Kur'an'ın sistematik bir hermeneutiğini yeniden oluşturmaya teşebbüs etmiştir. O, bu yaklaşımlarının kullanımının özneliği (subjektivizm) ve ideolojik çıkarları en aza indireceğine inanmaktadır.<sup>6</sup>

#### A. Kur'an'ı İnsanileştirme: Metinselliğe Bakış Açısının Değişmesi

“Hermeneutikteki soruların en radikali metinlerin doğası ile ilgilidir. Çünkü belirli yorum hedeflerin benimseme kararları çağdaş okuma topluluğunun ihtiyaçlarına bağlı değil, aynı zamanda daha temel olarak anlaşılması gereken, o belirli metnin doğasına da bağlıdır.”<sup>7</sup>

Ebu Zeyd yorum ile ilgili olan bir teşebbüsten önce "kişinin ilk olarak metnin doğasını tanımlaması ve metin çalışmasını yönetecek kuralları ele alması gerektiğini - her yorum hoş görülmez-"<sup>8</sup> ileri sürmektedir. Nasır Ebu Zeyd, Kur'an'ın metinselliği problemini klasik Kur'an ilimlerinde gizli şekilde ve çağdaş İslâm düşüncesinde açıkça tanındığını ve batı Kur'an ilminde muhakkak addedildiğini

<sup>6</sup> Ebû Zeyd, *Maḥmûm*, s. 12-3.

<sup>7</sup> Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1992, s. 49.

<sup>8</sup> Nasır Ebû Zeyd, “The modernization of Islam or the Islamization of Modernity,” Roel Meijer, *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in the Middle East*. Richmond: Curzon, 1999, s. 84.

söylemektedir.<sup>9</sup> Fiili olarak, Kur'an metinselliği problemi gizlilik veya açıklık meselesi değildir. Aksine bu paradigmalardan bir farklılığıdır. Kur'an'ın klasik İslâm araştırmalarında teolojik spekülasyona (nazar) dayanan bir paradigma (bakış açısı) hakimdir. Bu bakış açısı şimdi bile hala varlığını sürdürmektedir. Bakış açısı değişirse, metin algısı da değişir. Çağdaş Kur'an çalışmaları ilmi araştırma ve kritisizme dayanan bir bakış açısı(paradigmaya)na doğru ilerlemektedir. Çağdaş Kur'an ilimlerinde Kur'an metinselliği meselesi ile ilgilenen ve farklı görüşte olan alimler vardır. Mesela Fazl ur Rahman, onu Chicago'da sürgün hayatı yaşamaya zorlayan İslâm adlı kitabında (1966) Kur'an doğası ile ilgili radikal bir görüş ileri sürmüştür.

"Kur'an tamamen Allah'ın sözüdür. Ve sıradan bir anlamda da tamamen Hz. Muhammed'in sözüdür. Kur'an böylece saf ilahi sözdür, fakat o elbette eşit şekilde Kur'an'la ilişkisi mekanik olarak bir kasetle ilişkisi olmuş gibi anlaşılabilen Hz. Muhammed'in kişiliği ile de yakından ilişkilidir. İlahi söz, Hz. Peygamberin kalbinden dökülmüştür."<sup>10</sup>

Muhammed Arkoun Kelamullahı Kur'an dili, resmi kapalı Mushaf (corpus) ile Kur'an başlığı altında birleştirilen farklı ürün düzeylerini içeren yorumlanmış Mushafları birbirinden ayırarak etmektedir. Kelamullah, üç monoteist dinin parçaları halindeki kutsal metinleri olan, levh-i mahfuzdaki kelam anlamına gelir. Arkoun, Kur'an dilinin Kur'an'ın şifahi diline atıf yaptığını söyler. Resmi kapalı Mushaf Kur'an'ın Hz. Osman tarafından yasalaştırılmasına atıfta bulunmaktadır ve yorumlanmış Mushaflar ikincil olan veya türetilmiş Mushaflardır. Arkoun'un teklifindeki Kur'an metni "kültürel bir

<sup>9</sup> Nasır Ebû Zeyd, "The Textuality of the Koran," in *Islam and Europe in Past and Present*. NIAS, 1997, s. 43.

<sup>10</sup> Fazlur Rahman, *Islam*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1966. s. 31, 33.

olgu"dan fazla bir şey olmayan resmi kapalı Kur'an mushafıdır.<sup>11</sup> Bu ayrımlar Kur'an metninin doğasını anlamak ve onun incelikli olarak düşünülmüş bir yorumun izin vermek (kabul etmek) için çok önemlidirler.<sup>12</sup>

Ebu Zeyd metnin doğasını daima Allah'ın kelamı, (kelamullah) hakkında Hanbeli-Eş'ari ekolü ile Mu'tezile arasındaki klasik tartışmaya ilişkin olarak ele almaktadır.<sup>13</sup> Bu mesele dinin kaynağı ve Kur'an'ın yaratılmamışlığı hakkındaki tartışma ile bağlantılıdır. Ebu Zeyd dilin kaynağı ile ilgili iki teoriden bahsetmektedir.<sup>14</sup> Hanbeli-Eş'ari ekolünün desteklediği birinci teori dilin bir insan icadı değil, insana bahşedilen ilahi bir hediye olduğunu söylemektedir. Delalet eden ile delalet edilen arasındaki ilişki Allah tarafından belirlenmektedir. Bu, ilahi bir ilişkidir. Bu açıdan bakıldığında Kelamullah'ın yaratılmamış olduğu fakat onun Allah'ın sıfatlarından biri olduğu sonucu çıkarılmaktadır. Hanbeli-Eş'ari

<sup>11</sup> Mohammed Arkoun, "The Notion of Revelation: From Ahl al-Kitâb to the Societies of the Book", *Die Welt des Islam* 28 (1988), s. 75-7; Ayrıca bkz. Muhammed Arkoun, *Lectures du Coran*. Paris 1988.

<sup>12</sup> Fedwa Malti-Douglas, "Arkoun, Mohammed," John L. Esposito (haz.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Vol. I. New York and Oxford: Oxford University Press, içinde, 1995, s. 139.

<sup>13</sup> Bkz. Ebû Zeyd, "The Textuality," ss. 43-52; "Divine Attributes in the Qur'an: Some Poetic Aspects," John Cooper et al [haz.], *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*. London and New York: I.B. Tauris, 1998, ss. 190-95; "The Modernization of Islam or the Islamization of Modernity," Roel Meijer, *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in the Middle East*. Richmond: Curzon, 1999, ss. 74-7.

<sup>14</sup> Bernard G. Weiss dilin kaynağı hakkında beş kuram olduğunu belirtmektedir. 1) Tabiatçı Kuram: Dil kaynağını ifadeler ile işaret ettikleri nesnelere arasındaki tabii ilişkiden (*munasebat tabi'yye*) almaktadır. Dil insanın tabiattaki sesleri taklit etmede gösterdiği doğal eğilimden doğmuştur. 2) Anlaşmacı (**the conventionalist**) Kuram: Dil toplumsal bir uzlaşma(*istilâh*), the nesnelere ortak bir isimlendirmesidir ve isimlerin seçilmesi temel olarak bir kurala bağlı olmaksızın keyfidir. 3) Vahiyçi Kuram: Dil insana Tanrı tarafından vahyedilmiştir. Nesnelere isim veren insan değil Tanrı'dır. 4) Vahiyçi-anlaşmacı Kuram: Tanrı dilin ortak çalışma ve anlaşmayı mümkün kılacak kadar olanın vahyetti dilin geriye kalan kısmı conventional isimlendirme sürecinin bir sonucudur. 5) Tarafsız Görüş: (*waqf*) Buna göre, ne conventionalist ne de vahiyçi kuram diğerine göre daha güçlü değildir. Bu yüzden her ikisine de eşit şans tanımak gerekmektedir. Ancak Weiss bunlara bir altıncısını eklemektedir. Bunu tarafsız Kuram olarak betimleyebiliriz. Çünkü bu kuram ne anlaşmacı ne de vahiyçi kuramın kesin olarak kanıtlanamayacağını kabul etse de bir şekilde vahiy teorisinin diğerine göre daha mümkün olduğunu düşünmektedir. Sırasıyla genel olarak bu teorilerin temsilcileri olarak görülen kişiler şunlardır: °Abbâd ibn Sulaymân (d. 864); Ebû Hâşim (d. 933); Ebû al-Hasan al-Eş'arî (d. 935-6); Ebû İshâk el-İsfarâ'î (d. 1027); Ebû Bakr el-Bâkillânî (d. 1013); ve Sayf al-Dîn al-Amidî (d. 1233). Bkz. Bernard G. Weiss, "Medieval Muslim Discussion of the Origin of Language, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 124 (1974), 33-41. Aşağıda Ebu Zeyd tarafından sözü edilen ilk kuram Vahiyçi kuram, ikincisi ise anlaşmacı kuram ile örtüşmektedir.

ekolü Allah'ın kelamı olarak Kur'an'ın Allah'ın kendisi gibi ezeli olduğuna ve de Levh-i Mahfuzda kayıtlı olduğuna inanmaktadırlar.<sup>15</sup>

İkinci teori dilin bir kelimenin sesi ve onun anlamı arasındaki ilişkiye dair sosyal anlaşmayı yansıtan bir insan anlaşması olduğunu iddia eden Mutezili teoridir. Dil fiili gerçekliğe doğrudan atıfta bulunmaz; bunun yerine gerçeklik, seslerin bir sistemi vasıtasıyla sembolize edilebilir, kavramlaştırılabilir, kavranılabilir. Böylece Anka gibi (efsanevi bir kuş) gerçekte var olmayan bazı kelimeler vardır. Delalet eden ile delalet edilen arasındaki ilişki tam olarak bir insan anlaşması tarafından belirlenmektedir. Bu ilişkide ilahi bir şey yoktur. Bundan dolayı Mu'tezile ekolü Kur'an'ın yaratılmış olduğunu yani ezeli olmadığını ileri sürmektedir. Kur'an belirli bir bağlamda yaratılmıştır ve onun içerdiği mesaj, bu bağlam ışığında anlaşılmalıdır. Ebu Zeyd'e göre Kur'an'ın tabiatı hakkındaki mutezili görüş içinde Kur'an'ın da olduğu herhangi bir metni belirli bağlamda olmuş ve tarihsel bir fenomen olarak ele alan metin ile ilgili çağdaş düşünceye daha uygundur.<sup>16</sup>

Ebu Zeyd, Hanbeli-Eşari teoriyi benimsemiş yerine mutezili teoriyi onaylamaktadır. Ebu Zeyd'e göre dilin kaynağı ve dilin kaynağının kutsal metin ile ilişkisi hakkındaki Mutezili teori en rasyonalist teoridir. Mutezili teori, metnin muhatapları ve onun öğretilerinin yöneldiği kişiler olarak insanlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bundan dolayı ilahi kelam insan dilinin kuralları ve normlarına uymuştur. Bu görüş ilahi kelam ile insan aklı arasında köprü kurmaktadır.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Ebû Zeyd, "The Textuality," 46; aynı yazar, "Divine", s. 194-5.

<sup>16</sup> Ebû Zeyd, "The Textuality," 45-6; aynı yazar, "Divine", s. 194.

<sup>17</sup> Ebû Zeyd, "The Modernization," 76; aynı yazar, "The Textuality," s. 45.

Ebu Zeyd'e göre Kur'an hermeneutiğinin merkezi problemi bu çeşit yorumların olması değil de çeşitli yorumların ortaya çıkartan metnin doğası ile ilgili farklı kavramların olmasıdır. Yorumların farklılığı tabii olarak kaçınılmazdır. Fakat metin ile ilgili aynı objektif kavrama dayanmalıdır. Bu durumdaki yorum farklılığı da haddi zatında metin ile ilgili farklı kavramlar sebebiyle değil de sadece metin ile ilgili özel yorumlar (tajziyya) sebebiyle olmuş olur.<sup>18</sup>

Bununla birlikte Ebu Zeyd Mafhum al-Nass (metin kavramı) adlı eserinde metni açıkça tanımlamaz.<sup>19</sup> Fakat onun nass ile mushaf arasında yaptığı ayırım önemlidir. Ebu Zeyd'e göre nass (metin) anlama (dalala) delalet eder ve nass anlama, açıklama ve yorumu hak etmektedir. Oysa mushaf (kitap) ya estetik bir çalışma ya da Allah'ın kutsamasını elde etmek için bir vasıta gibi bir şeye dönüştürülerek nassın yerine getirdiklerini üstlenmez.<sup>20</sup> Bu bize Barthes'ın metin ile çalışma arasındaki ayırımını hatırlatmaktadır. Barthes'a göre bir çalışma, tamamlanmış bir nesne, fiziksel bir uzamı kaplayan sayılabilir bir şeydir, fakat bir metin metodolojik bir sahadır. Çalışma elde, metin ise dilde tutulur.<sup>21</sup> Ebu Zeyd'in varsayımı hem Kur'an metninde hem de diğer edebi metinlerde aynı tahlili kullanan eşari bir edebi eleştirmen Abd el-Tahir el-Cürçani'ye de dayanmaktadır. El-Cürçani'nin Kur'an'ın diğer (insan) söz gibi genel kurallara uyan bir söz (kelam)olduğunu ileri süren tezi, metin hakkındaki çağdaş düşünce ile paralellik arz etmektedir.<sup>22</sup> Ebu Zeyd bu konuda şöyle demektedir:

<sup>18</sup> 'Iblah el-Ruwaynî, "Dr. Nasır Ebû Zeyd" (mülakat), *el-Kâhira*, Kasım 1993, 241; Ebû Zeyd, *Mafhûm*, s. 22.

<sup>19</sup> Bkz. Hasan Hanefî, "Qirâ'at 'Mafhûm al-Nass': 'Ard wa Murâja'a", in *Hiwâr al-Ajyâl*. Kahire: Dâr Qubâ', 1998, 416; Câbir 'Asfûr, "Mafhûm al-Nass' ve al-'tizâl al-Mu'âsir", *Hawâmish 'Alâ Daftar al-Tanwîr*. Kuveyt, Dâr Sa'âd al-Sabâh, 1994, içinde s. 72-3.

<sup>20</sup> Ebû Zeyd, *Mafhûm*, 15; aynı yazar, "Divine," s. 191-2.

<sup>21</sup> Roland Barthes, "Theory of the Text," Robert Young (haz.), *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. London and New York: Roudledge and Kegan Paul, 1981 (reprinted 1987), içinde, s. 39.

<sup>22</sup> Bkz. El-Curcâni, *Dalâ'il el-İcaz*. Kahire: Maktaba al-Khanjî, tarih yok, s. 41-2.

El-Cürcani Eşarilik ile yakın ilişkisine rağmen Kur'an'ın diğer söz çeşitleri gibi bütün söz çeşitlerinde kullanılan genel kurallar çizgisinde oluşturulan bir söz olduğunu ileri sürmektedir. Kur'an- eğer el-Cürcani yaşasaydı kaçıracağını düşünmediğimiz çağdaş dilimizde- genel kuralları yani belirli bir kültür ve dildeki metinleri oluşturmakla ilgili kuralları bulmadıkça anlaşılamayan veya tahlil edilemeyen diğer dilbilimsel metinler gibi dilbilimsel bir metindir.<sup>23</sup>

El-Cürcani'nin düşüncesi Emin El-Huli tarafından Emin El-Huli'nin açıkça Kur'an'ın Arapça en büyük metni (al-Kitab al-Arabiyya al-Akbar) olduğunu belirttiği Manahij al-Tajdid<sup>24</sup> adlı eserinde geliştirilmiştir. Kur'an dini bir açıdan ele alınsa da alınmasa da, en estetik kutsal Arapça metin (Kitap al-Fann al-Arabi al-Akdas) dir. Araplar Kur'an'ın bu dilbilimsel büyüklüğünün farkındadırlar ve Araplar ister Hıristiyanlar, müşrikler, materyalistler, ateistler isterse müslümanlar olsunlar Araplıklarının farkında oldukları sürece bu böyledir. El-Huli estetiğin en yüksek düzeyindeki Kur'an hakkında edebi ilimleri teklif etmektedir. El-Huli Kur'an'ı kendi meşru, teolojik ve ideolojik amaçlarına göre yorumlayan bazı alimler tenkit etmektedir. O Kur'an ile ilgili edebi ilimlerin, yorumcunun öznelliğini sınırlayabileceğine inanmaktadır.<sup>25</sup>

Emin el-Huli gibi Ebu Zeyd de şöyle demektedir: "Kur'an'ı Arapça'da müslümanlar, Hıristiyanlar ve ateistler tarafından çalışılacak bir metin olarak görüyorum."<sup>26</sup> Bu ifade Ebu Zeyd'in Kur'an hakkındaki

<sup>23</sup> Nasır Ebû Zeyd, *Al-Nass, al-Sulta, al-Haқиqа*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqâfi al-ʿArabî, 1995, s. 95. Tercüme bana ait.

<sup>24</sup> Cürcani'nin Emin el-Huli'nin yöntemi üzerine etkisi için bkz. R. Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*. Wiesbaden 1971, s. 139.

<sup>25</sup> Emin el-Hülî, *Manâhij al-Tajdid fi al-Nahw wa al-Balâgha wa al-Tafsîr wa al-Adab*. Kahire: Dâr al-Maʿrifâ, 1961, 303; Ebû Zeyd, *Maḥmum*, 12-13; J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: E. J. Brill, 1974, s. 67.

<sup>26</sup> Navid Kermani, "Die Affäre Abû Zayd: Eine Kritik am religiösen Diskurs und ihre Folgen", *Orient* 35:1 (1994), s. 28-9.



çalışmaya yaklaşımının bazı ana yönlerini içermektedir. Birinci olarak, Kur'an bir metindir ve dahası dilbilimsel bir metindir ve dil, kültür ve tarihten ayrılamadığı için Kur'an da kültürel ve tarihsel bir metindir; ikinci olarak metin, metnin kültürel ve tarihsel yönlerini (dikkate) göz önüne alan edebi ve dilbilimsel bir yaklaşımı kullanarak (çalışılmalıdır) yorumlanmalıdır; ve üçüncü olarak, hem müslümanların hem de müslüman olmayanların Kur'an ilimlerine katkıda bulunabilmeleri için başlangıç noktası iman değil de bilimsel tarafsızlık (objektivity) tır.

### 1. Metin: Dil, Kültür ve Tarih

Nass (metin) kelimesi İslami dilde özellikle İslâm hukuku, kalam ve tasavvuf<sup>27</sup> alanlarında yorum,( ictihad) a ihtiyacı olmayan açık ilahi ifade (muhkem) anlamında kullanılmıştır. İslâm felsefesindeki "nass-metin" kelimesi "kitap" kelimesi ile değiştirilebilir. Ebu Zeyd dini metinler (al-Nusus al-Diniyya) ile ilgili teorisini bu fikir üzerinde geliştirmektedir.<sup>28</sup>

Ebu Zeyd'in metin teorisi, metin, dil, kültür ve tarih arasındaki ilişki çerçevesinde geliştirilmiştir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak dini metnin ilahi boyutu, tartışmanın dışında kalmaktadır. İçinde Kur'an'ın

<sup>27</sup> Ebu Zeyd *nass* kavramının kullanımını Şafi'i, Zemaşeri ve İbn Arabi'nin çalışmalarında incelemiştir. Şafi'i, kavramı herhangi bir yoruma ihtiyacı olmayan, mirasın payları, namaz, zekat ve hac gibi konulardaki Allah'ın vahyi olarak tanımlamaktadır, '*al-mustaghni fihi bi al-tanzil min al-ta'wil*' (el-Risâla:14,21, IS: 31-32). Zemaşeri *nass* kavramını *müteşabihin* zıttı olan *muhkem* ile eş anlamlı olarak görür. Muhkem yoruma ihtiyaç duymazken müteşabih yoruma ihtiyaç duyar. (El-Keşşâf I: 50). İbn Arabi ise *fukaha* ve *sufiyye* arasında ve *metincilik* (scripturalism) ve *manacılık* (substantialism) arasında bir fark gözettiği gibi, *en-nassi* ile *el-muhtemil* arasında fark görmektedir. *En-nassi* nakle dayanır (*nakil* ve *tevatür*) buna karşın el-ihhtimali yoruma dayanır (*te'vil*). İbn Arabî de *nass* kelimesini yoruma ihtiyaç duymayan açık ifade anlamında kullanmaktadır. Bkz. Ebû Zeyd, *Al-Nass*, s. 151-6.

<sup>28</sup> Ebû Zeyd, *Al-Nass*, s. 158-9.

da olduğu herhangi bir dini metin bütün diğer dilbilimsel metinler gibi beşeri bir metin olarak ele alınmaktadır. Ebu Zeyd'e göre bu bağlamda dil tahlilinin ve göstergebiliminin kullanılması zorunludur. Dil tahlilinde metin, anlamları oluşturan dilbilimsel işaretlerin bir sistemi olarak tanımlanırken, göstergebilimde ise bir metin semboller, heykeller, ilanlar (veya reklamlar), karikatürler ve filmler gibi anlamları oluşturan işaret sistemlerinin her çeşidini içermektedir. Böylece dil tahlili, göstergebilimin ilgilendiği dilbilimsel işaretlerin bir bölümüdür.<sup>29</sup>

Ebu Zeyd dil tahlili çerçevesinde metni birinci ve ikincil olarak ikiye ayırmaktadır. İslâm düşüncesinde birincil metin Kur'an'ı Kerim ve ikincil metin birincil metnin yorumu olan Hz. Muhammed'in geleneğidir. Ebu Zeyd ya birincil metnin ya da ikincil metnin yorumları olan ashab ve sonraki ulema tarafından ortaya konulan diğer dini metinleri diğer ikincil metinler olarak tarif etmektedir.<sup>30</sup> Böylece Ebu Zeyd ikincil metinlerin sadece birincil metnin yorumları olduğu konusunda ısrar etmektedir. Aksi takdirde birincil metnin kontrolsüz bir kullanımı olacaktır. Ebu Zeyd bu hususta mesela İmam-ı Şafii'yi birincil metinle ikincil metnin konumunu değiştirmekle suçlamaktadır.<sup>31</sup>

İslam'da dini metinler hakkındaki tartışma, metnin Cibril vasıtasıyla Hz. Muhammed'e Allah'ın gönderdiği vahiy olduğuna inanıldığı içindir ki metni (bir metin olarak Kur'an) ve vahyi tartışmaya yol açmaktadır. Ebu Zeyd dini vahiy (wahy, tanzil) fenomeni içinde ortaya çıktığı kültürün parçası olarak görmektedir.<sup>32</sup> İslâm öncesi Arap kültüründe şiir ve kehanet<sup>33</sup> fenomenlerinin vahiy veya ilham

<sup>29</sup> Nasır Ebû Zeyd, *Al-Taşkîr fi Zaman al-Takfîr*. Kahire: Dâr Sinâ, 1995, s. 133-4.

<sup>30</sup> Ebû Zeyd, *Al-Taşkîr*, s. 134-5.

<sup>31</sup> Ebu Zeyd'in Şâfi'i'yi eleştirisi için, bkz. *Al-İmâm al-Shâfi'i wa Ta'sîs al-Aydiyûlujîyya al-Wasatiyya*. Kahire: Sînâ li al-Nashr, 1992.

<sup>32</sup> Ebu Zeyd'in vahiy tanımı hakkında bkz. Navid Kermani, *Offenbarung als Kommunikation: Das Konzept wahy in Nasr Hâmîd Abû Zayds* Mafhûm an-Nass. Frankfurt am Main, Peter Lang 1996.

<sup>33</sup> Krş. Toufic Fahd, "Kâhin," *EF*<sup>2</sup>, iv, 420-22; ve "Kihâna," *EF*<sup>2</sup>, v, s. 99-101.

(vahy,tanzil)<sup>34</sup> yoluyla cin dünyasından (meydana geldiğini) çıktığına inanmaktaydı. Bu kavramlar insanın cinler ve diğer görünmeyen kavramlar ilişkisinin imkanını ifade etmektedir. Ebu Zeyd'e göre bu dini vahiy fenomeninin kültürel temelidir. Bu inanç sebebiyle Arap aklı (düşüncesi) peygamberle haberleşen melekler (melaika) kavramına oldukça aşina idi.<sup>35</sup>

Ebu Zeyd vahiy sürecini Roman Jakobson'un iletişim modeli ışığında açıklamaktadır.<sup>36</sup> Vahiy bir mesaj, Allah'ın kelimeleri bir mesaj (al-risala)dır. İletmenin bir süreci olduğu için Ebu Zeyd bu modeli kullanmaktadır.

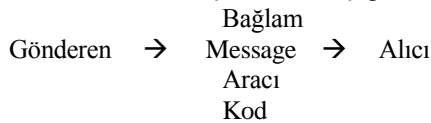
"Vahiy etme süreci sadece bir iletişim aktıdır ki tabii olarak bir konuşanı, Allah'ı, bir alıcıyı (receiver), Hz. Muhammed'i, bir iletişim kodunu, Arapça'yı ve bir kanalı (kutsal ruh) Cebrail'i içermektedir."<sup>37</sup>

Ebu Zeyd konuşan boyutu (Allah)nu, bilimsel araştırmanın dışında kaldığı için tartışmaktan kaçınmaktadır.<sup>38</sup> Bundan dolayı edebi teoride "Yazar'ın ölümü" adı verilen şeyi açıklamaktadır. Bu Ebu Zeyd'in

<sup>34</sup> Bkz. D.B. Macdonald and H. Massé, "Djinn", *EL<sup>2</sup>*, içinde, s. 546-48.

<sup>35</sup> Ebû Zeyd, *Maḥḥûm*, s. 38.

<sup>36</sup> Jakobson'un iletişim modeli aşağıdaki şekilde gösterilebilir.:



Zikreden Yuri M. Lotman, *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Translated by Ann Shukman. London, NY: I. B. Tauris & Co. Ltd., 1990, s. 20.

<sup>37</sup> Ebû Zeyd, "The Textuality," s. 47.

<sup>38</sup> Bu konum bir seçime işaret etmektedir. Ebu Zeyd vahyin kelami ve kendi ifadesiyle tabiaten 'mitolojik' olan metafizik yönlerini ilgilendiren karmaşık sorunlara girmeye isteksizdir. O burada daha çok vahyin kelami olmayan, kültürel, tarihsel ve dilbilimsel çalışmalar üzerine kurulan tartışmasına girmektedir. Bu, Ebu Zeyd ile diğer liberal Müslüman bilim adamları arasındaki farktır. Mesela Fazlur Rahman, -Ebu Zeyd'in ifadesiyle- Allah'ın konuşan, Muhammed'in de hem muhatab hem de konuşan olduğunu ifade eder. Ancak psikolojik iç görüşleri de kullanarak Rahman vahiy teolojisini farklı bir biçimde tartışır ve Muhammed'in ruhsal ve zihinsel olarak vahyin şekillenmesi sürecine katıldığı sonucuna ulaşır. Bkz. Fazlur Rahman, *Islam*. London: Weidenfeld and Nicholson, 1966, s. 31.

Kur'an'ı Allah'ın yazdığını inkar ettiği anlamına gelmemektedir, ancak tabiatında teolojik olan bu açının bir tartışması, mitolojik anlayışlara yol açmaktadır. Ebu Zeyd Kur'an'ın öncelikle Beyt al- İzza'daki (al-Lawh al-Mahfuz) levh-i mahfuzdan dünya semasına (sema' al-dünya) ve oradan da Hz. Muhammed'e belirli şartlara bağlı olarak tedrici bir şekilde vahy edildiğini kabul eden vahiy ile ilgili süreç hakkındaki geleneksel söylemi eleştirmektedir. Ebu Zeyd ayrıca İslâm kelimasında Eşari ekolü tarafından savunulan Kur'an'ın mahluk olmadığı hakkındaki geleneksel söylemi de eleştirmektedir. Ebu Zeyd'e göre bu görüşler, bilimsel bir söylemin değil de mitolojik bir söylemin parçalarıdır.<sup>39</sup> Bununla birlikte bu Ebu Zeyd'in bir vahiy kitabı olarak Kur'an'ı ihmal ettiği anlamına gelmemektedir. Ebu Zeyd'in hermeneutiği için en önemli şey eldeki bir metin (textus receptus) olarak Kur'an'dır.

Ebu Zeyd'in metnin doğası ile ilgili görüşü, Kur'an "kültürel bir eser"<sup>40</sup> "dilbilimsel bir metin",<sup>41</sup> "tarihsel bir metin"<sup>42</sup> ve "beşeri bir metindir" ifadelerinde anlatılmaktadır. Bu ifadeler metnin belli bir kültürel yapıda ortaya çıkması ve kültürün merkezî gösterge sistemi dile, kültürün kurallarına uygun olarak tamamlanmış olması gerçeğine dayanmaktadır. Metnin ilahi kaynağı, belirli bir tarih ve toplumdaki zaman ve mekana bağlı dilbilimsel bir metin olarak metnin doğasını inkar etmez.<sup>43</sup> İlahi sözler olarak Kur'an, insanın bilgisinin dışında var olduğu için, yalnızca insanın anlamasına ve yorumuna sunulan tarihsel bir metindir.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Ebû Zeyd, *Al-Nass*, 114; "Divine", s. 200.

<sup>40</sup> Ebû Zeyd, *Maḥmûm*, s. 27-8.

<sup>41</sup> Ebû Zeyd, *Al-Nass*, s. 97.

<sup>42</sup> Ebû Zeyd, "The Modernization", s. 74.

<sup>43</sup> Ebû Zeyd, *Al-Nass*, 92, 97.

<sup>44</sup> Ebû Zeyd, "The Modernization", s. 74.

Nasır Ebu Zeyd, Kur'an'ın literal ifade tarzıyla ilgili olarak onun sabit bir dini metin olduğunu, fakat onun insan aklına sunulur sunulmaz, hareket ettiği ve anlamı ortaya çıkardığı için sabitliği kaybolan bir "kavram (mefhum)" olduğunu iddia etmektedir. Sabitlik, mutlak ve ahinin bir sıfatıdır. Oysa izafiyet ve değişim, insanidir. Metnin ifade tarzı, ilahidir, fakat ona beşeri bir perspektiften bakıldığında izafi ve değişebilen bir kavram olur; beşeri bir metin haline gelir.<sup>45</sup>

"Metin vahyedildiği ve Hz. Peygamber tarafından yorumlandığı zamandan bu yana vahiyden yorum (tawil)a hızla bir değişim geçirdiği için, ilahi bir metin (nass ilahi) den bir kavram (mefhum) veya beşeri bir metin (nass insani)e dönüşmüştür. Hz. Muhammed'in metni anlayışı metnin insan aklıyla etkileşiminde ilk aşamayı temsil etmektedir."<sup>46</sup>

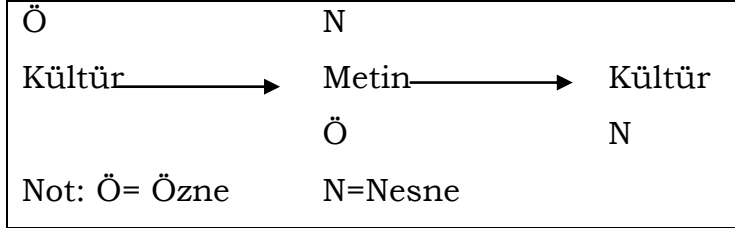
Kur'an'ın yirmi iki yıldan daha fazla zaman içindeki tedrici vahyi, belli tarihsel bir süre içinde metin, kültür ve gerçeklik arasındaki diyalektik ilişkiyi ifade etmektedir. Bu ilişkide iki husus söz konusudur: Birincisi metin nesne iken kültürün ve dilin öznel olduğu metnin teşkilidir. Metnin teşkili, yorumcuya metni anlamak için sosyal bir bağlam sağlayan vahyin şartları (asbab al-nuzul) tarafından desteklenmektedir. İkinci husus ise kültür ve dil nesnel iken metnin özne olduğu, metnin dilbilimsel yapısının şekil verici rolüdür.<sup>47</sup> Ebu Zeyd bu bağlamda, Kur'an'ın "kültürel bir eser" ve müteakiben "kültürün bir üreticisi"<sup>48</sup> olduğunu ileri sürmektedir.

<sup>45</sup> Ebû Zeyd, *Naqd*, s. 125-6.

<sup>46</sup> Nasır Ebû Zeyd, *Naqd al-Hitâb al-Dinî*. Kahire: Sinâ li al-Nashr, 1994 (2. basım), s. 126. Ancak o, Ebu Zeyd Olayından sonraki başka yazılarında, "Kur'an'ın tarihselliğinin onun insan ürünü bir metin olduğu anlamına gelmediği ve gelmemesi gerektiği"ni belirtmiştir. Abû Zayd, "The Textuality," 48; idem, "Divine", s. 197 aynı kelimelerle (vurgu bana ait). Ayrıca bkz. Ebu Zeyd "The Modernization," s. 74. Bu çelişki ya onun inancına ya da ciddi tehlikelerin gündeme gelmesini önlemek için 'kendi kendini sansürleme'ye bağlanabilir.

<sup>47</sup> Ebû Zeyd, *Naqd*, s. 220-21.

<sup>48</sup> Ebû Zeyd, "The Textuality," s. 50. Şema Ichwan'a ait.



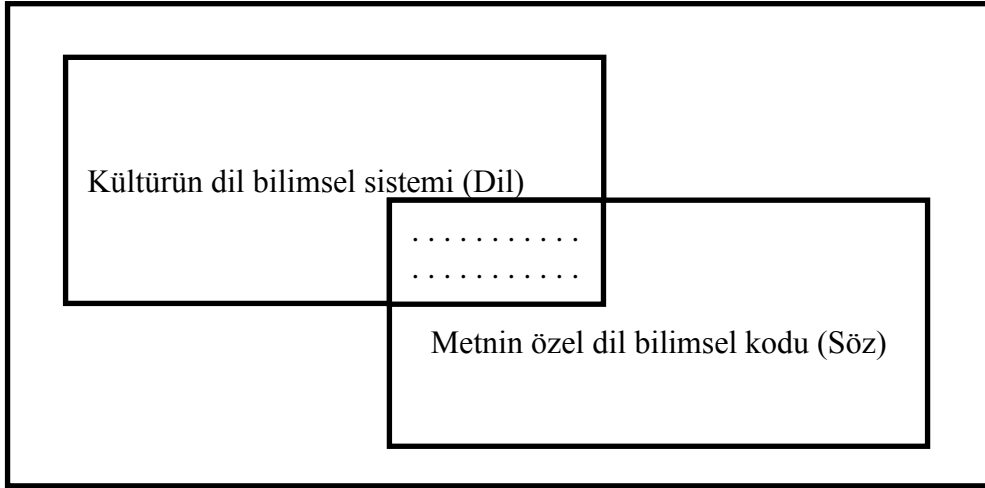
Genel olarak Arap diline kıyaslandığında, Kur'an dili kendine has özelliklere sahiptir. Ebu Zeyd, metnin ortaya çıkardığı "kültürün dilbilimsel sistemi" ile "metnin özel dilbilimsel kodu" arasında ayırım yapmak için Arapçaya "lugha" ve "kelam" olarak çevirdiği,<sup>49</sup> De Saussure'un dil ile söz ayırımını kullanmaktadır. Söz (parole) bireysel ifadeler veya iletişiminin edimi iken, dil (language), özünde toplumsal ve de bireyden bağımsız bir bütün olarak dil sistemidir.<sup>50</sup> Dil (language) ile söz (parole) arasındaki ilişki, dilbimsel sistemin genel yapısını ortaya çıkaran sözün özelliklerine rağmen diyalektiktir. Ebu Zeyd'e göre Kur'an dili sözdür ve Arap dili de dildir.<sup>51</sup> Aşağıdaki şemaya bakınız:<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Izutsu *langue* ve *parole* kelimelerini sırasıyla *lisân* ve *kelâm* olarak tercüme etmiştir. Bkz. Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Tokyo 1964, s. 152.

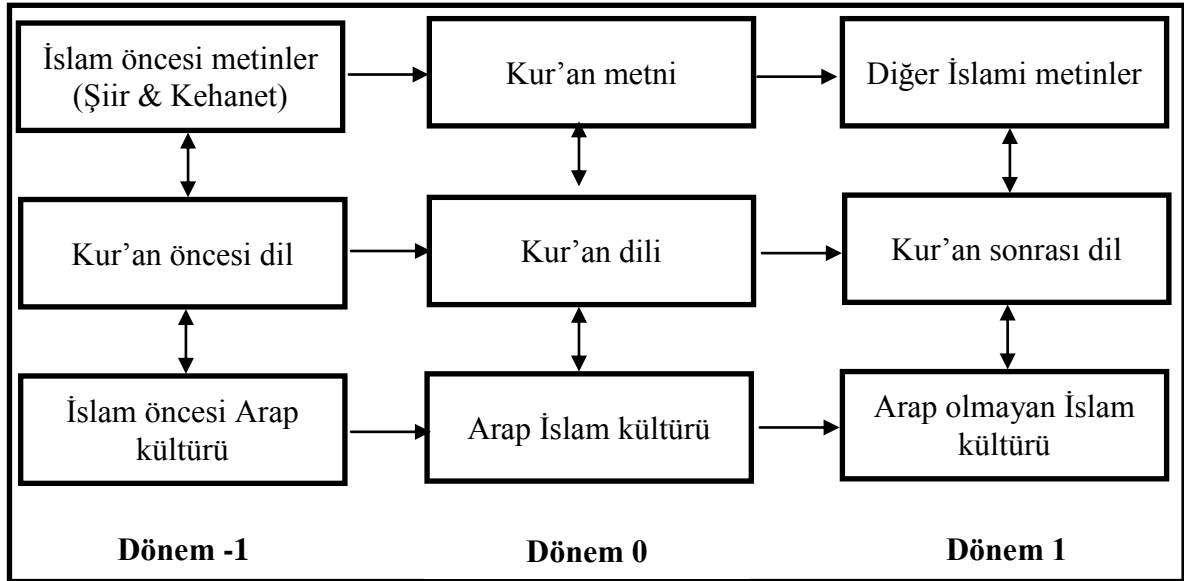
<sup>50</sup> Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*. Çeviren ve şerh eden: Roy Harris. London: Duckworth, 1983, s. 13-14, 19.

<sup>51</sup> Ebû Zeyd, *Naqd*, 203; krş. "Divine", s. 210.

<sup>52</sup> Şema Ichwan'a ait.



Kur'an metni, dil, kültür ve tarih arasındaki ilişki aşağıdaki şemada gösterilmektedir.<sup>53</sup>



<sup>53</sup> 'Dönem' kelimesi tarihi ifade etmektedir ; Dönem -1 Kur'an öncesi vahyi, Dönem 0 Kur'an vahyini, ve Dönem 1 Kur'an sonrası vahyi göstermektedir. Şema Ichwan'a ait.

## 2. Kur'an metinselliği hakkında üç düşünce

Ebu Zeyd, Kur'an'ı kendisini ortaya koymasına dayanan Kur'an metinselliği ile ilgili üç ana fikir ileri sürmektedir. Birincisi, Kur'an'daki vahiy (vahy) kelimesi semantik olarak kalamullah (kelam Allah)'a denktir ve Kuran bir mesajdır (risala). Bir mesaj ve kalam olarak Kur'an bir metin olarak görülmelidir. İkincisi, Kur'an'ın ayetlerinin ve cüzlerinin düzenlenmesi, vahyin kronolojik düzeninden farklıdır. Kur'an'ın vahiy düzeni (tanjim) metnin tarihselliğini yansıtmaktadır. Oysa onun şimdiki yapı ve düzenlemesi onun metinselliğini yansıtmaktadır. Kur'an ilimlerinde özel bir tarz, ayetler ve sureler arasındaki karşılıklı ilişki ilmi, "yorumlama süreci içinde keşfedilecek korelasyon ihtimalleri söz konusu olduğu için, yorumcu veya müfessirin metin ile aktif bir etkileşimi sağlamak için" ortaya çıkarılmıştır. Üçüncüsü, Kur'an metninin omurgası olan muhkem ayetleri (ayat muhkemat) ve muhkem ayetlerle birlikte anlaşılması gereken müteşabih ayetleri (ayat mutashabihat) içine almaktadır.

Bu iki tür ayetlerin varlığı yorumcuyla sadece kapalı ayetleri teşhis etmeye değil aynı zamanda onu kapalı ayetleri aydınlatmak ve açıklamak için açık ayetlerin anahtarlar oldukları kararını teşvik etmektedir.<sup>54</sup>

Kur'an'ı metinselliği kişinin metni anlamasını ve yorumlamasını yönetmektedir. Kur'an'ın metinselliği, bilimsel araçların yani çağdaş metin ile ilgili bilimlerin kullanımını zorunlu kılmaktadır. Bu metinselliğin inkar etmek, mesajın donuk anlamlarına ve metnin mitolojik bir anlamasına yol açacaktır. Anlam "donuk ve sabit" olduğunda, o, kolaylıkla kişinin ideolojik çıkarına uygun olarak kullanılabilir.<sup>55</sup> Bununla birlikte Ebu Zeyd'e göre aşağıda

<sup>54</sup> Ebû Zeyd, "The Textuality", s. 47-48; "Divine", s. 195-97.

<sup>55</sup> Ebû Zeyd, "Divine", s. 192; "The Textuality", s. 43.



göreceğimiz gibi "anlamın tarihselliği sebebiyle hemen hemen sabit"<sup>56</sup> olması oldukça karışık bir durumdur.

**Künye:**

Ichwan, Moch, Nur, *Nasır Hamid Ebu Zeyd'in Kur'an Hermeneutiği: Teorik Bir Bakış Açısı*, (çev. Ayşe Çil, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi II, 2013):253-269.

<sup>56</sup> Ebû Zeyd, "The Textuality", s. 51.