

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları

Mehmet Emin MAŞALI

Dr.; U.Ü. İlâhiyat Fakültesi

Özet

Bu makalede Mısırlı bilim adamı Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in 'Kur'an'ı anlama ve yorumlama yönteminin' temel karakteristiklerinin belirlenmesine çalışacağız; bunu yaparken de anılan yöntemin, çağdaş hermenötik düşüncede söz konusu olan, birincisi hermenötiğe doğrulama kuralları için teorik kaynak gözüyle bakan ve yorumda nesnellik iddiasında

¹ 1943 yılında Tanta'nın bir köyünde dünyaya gelmiş, sekiz yaşında hafızlığını tamamlamış, 1957 yılında Tanta'nın Abidiyye medresesinden mezun olmuştur. 1960 yılında Sanat lisesinin demir işletmesi bölümünü, 1972 yılında da Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünü bitirmiş, aynı yıl mezun olduğu fakülteye asistan olarak atanmıştır. 1987'de Doçent, 1995'de Profesör olmuş; 1978-79 yılları arasında Pennsylvania Üniversitesinde araştırmalarda bulunmuş, 1982 yılında Abdülaziz el-Ehvânî insan bilimleri ödülüne layık görülmüştür. 1985-89 yılları arasında Japonya'nın Osaka Üniversitesinde misafir öğretim üyesi olarak dersler vermiş; 1993'de Tunus Devlet başkanı tarafından yararlılık nişanı ile ödüllendirilmiştir. 1995 yılında hakkında mürted hükmü verilmesinin ardından Hollanda'ya yerleşmiştir ve söz konusu tarihten bu yana Leiden Üniversitesinde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Bkz. Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-Hitâb ve't-te'vîl*, Beyrut 2000, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, s. 213-218 (bundan sonra bu esere HT şeklinde atıfta bulunulacaktır). Ayrıca bkz. http://www.oneworld.org/index_oc/index.html

bulunan, buna bağılı olarak da 'metin' ve 'yazar' üzerine yoğunlaşan Betti ve Hirsch'ün eğilimi, diğeri ise 'yorumun' tarihî özelliğine, dolayısıyla da 'nesnel bilgi' ve 'nesnel doğrulama' iddialarının sınırlı olduğuna vurgu yapan, her tür anlamının temelini oluşturan unsur olması hasebiyle de yorumcunun mevcut konumunu kendisine hareket noktası kılan Gadamer'in eğilimi² şeklindeki iki karşıt eğilime referansları ihtiva ettiğine işaretle bulunacağız.

Abstract

Nasr Hâmid Ebû Zeyd's Method of Interpretation and its References to the Intentionist and Philosophical Hermeneutics

This article tries to describe the Ebû Zeyd's method of the Kur'anic interpretation. It has two things it would like to mention: The first one is that what method of hermeneutic Ebû Zeyd developed and put into practice about interpretation of the Qoranic text. The second thing it would like to explain is references of this method to intentionist hermeneutic of Hirsch which concentrates on the intention of author and asserts objectivity in activity of interpretation and to philosophical hermeneutic of Gadamer which concentrates on the interpreter and asserts impossibility of objectivity.

•••

I- Ebû Zeyd'in Yorum Konusunu Ele Aldığı Önde Gelen Eserleri ve Bu Konudaki Temel Düşünceleri

Ebû Zeyd'in bu konuyu işlediği ilk çalışması, Mutezile'nin tevîl/yorum anlayışını ele aldığı, bu kesimin Kur'an'ı yorumlamadaki öncelikleri ile yorum vasıtalarını incelediği, Mutezile'nin ortaya koyduğu bu yorum anlayışının, daha sonraki dönemlere etkilerinin ne şekilde tezahür ettiğini tespitte çalıştığı *el-İtticâhü'l-aklı fi't-tefsîr* isimli eseridir. Bu eserinde, İslam düşüncesinde, Kur'an'ı anlama etkinlikleri çerçevesinde ortaya çıkan genelde bütün, özelde ise itizâlî anlama ve yorumlama faaliyetini diğeri bir ifade ile Mutezile'nin bilgi kuramını 'temsil', 'teşbih', 'meczaz' ve 'tevil' gibi dilsel kavramlar aracılığıyla ele almaya çalışmış; söz konusu kavramların, insan aklının ilâhî hitapla yeniden iletişim kurmasını sağlayan vasıtalar olarak değerlendirilebileceğini belirtmiştir. Diğeri bir ifade ile o, nüzûl

² Palmer, Richard E., *Hermenötik* (Çeviren: İbrahim Görener), İstanbul 2002, Anka Yayınları, s. 102.

sürecinden uzaklaşılması sonucunda ortaya çıkan yeni problemlere Kur'anî çözümler bulma noktasında Mutezile'nin bu kavramlara tutunduğunu ve bu sayede de yeni durumlara yönelik Kur'anî çözümler sunmada bir açılım sağlandığını ortaya koymaya çalışmıştır³.

Felsefetü't-te'vil: dirâse fi te'vili'l-Kur'ân inde Muhyiddîn b. Arabî isimli ikinci çalışması da ilk eserinin devamı niteliğindedir. Zira ilk çalışmasında Mutezile'nin temsil ettiği akılcı eğilimin bilgi kuramını ve yorum anlayışını ele almış ve Mutezile'nin bir taraftan Kur'anî nasslar diğer taraftan da Kur'an ile akli deliller arasında varolduğu düşünülen çelişkiyi bertaraf için 'mecaz'ı bir araç olarak algıladığını ortaya koymuşken, bu çalışmasında İslâmî düşüncenin diğer cephesini oluşturan irfânî anlayışın epistemolojisini ve yorum nazariyesini, İbn Arabî örneğinden hareketle analize çalışmıştır⁴. Bu çerçevede Ebû Zeyd, 'mecâz' kavramının, Mutezile'nin elinde, nassların, anlam ve delâletlerine canlılık ve parlaklığını yeniden kazandırmayı sağlayacak bir araca dönüşmesi gibi, mutasavvıfların da, Kur'an nassının anlam ve delâletini daha geniş ufukları ifade edecek şekilde 'sembolleştirdiğini', özellikle de İbn Arabî'nin irfânî yorumlarının, ilâhî hitâbın anlamsal zenginliğini ve açılımını gözler önüne serdiğini belirtmiştir⁵.

İlk çalışmasında daha ziyade 'tevil' faaliyetinde yorumcunun sahip olduğu etkinliğin, ikincide ise metnin rolünün tespitine çalışmış olan Ebû Zeyd⁶, *Mefhûmu'n-nass: dirâse fi ulûmi'l-Kur'ân* isimli üçüncü çalışmasında 'metin/nass' kavramını ele almış ve onun muhtelif yönlerini müzakere etmiştir. Geleneğe yönelik bilimsel bir zihniyetin geliştirilmesi bağlamında yapılması gereken ilk işin, geleneğin ana eksenini teşkil eden ve ona kaynaklık eden 'dini nasslar'ın ele alınması olduğu düşüncesinden hareketle kaleme aldığı bu çalışmasında Ebû Zeyd, ilâhî hitabı sağlıklı bir zemine oturtma ve onun yapısını iyi belirleme üzerine odaklanmıştır. Zira çalışmasında, bir taraftan ilâhî hitabın tabiatının ne olduğu sorusuna cevap bulmaya çalışırken diğer taraftan geçmişte olsun

³ Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-akli fi't-tefsîr, dirâse fi kadiyyeti'l-mecâz inde'l-mu'tezile*, Beyrut 1982, Dâru't-Tenvîr, s.7; HT, s. 265.

⁴ Ebû Zeyd, *Felsefetü't-te'vil dirâse fi te'vili'l-Kur'ân inde Muhyiddîn b. Arabî*, Beyrut 1983, Dâru't-Tenvîr, s. 5.

⁵ HT, s. 265. Ebû Zeyd'e göre, anlam ve delâletin etkin kılınması ve etkinliklerinin yinelenmesi şeklindeki bu faaliyet, Müslümanların gerileme ve çöküş dönemine girmesiyle birlikte durmuştur.

⁶ Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, çev. Mehmet Emin Maşah, Ankara 2001, kitâbiyât, s. 26 (bundan sonra bu esere İHT şeklinde atıfta bulunulacaktır).

günümüzde olsun dinî söylemin Kur'an telakkisindeki yanlışları tespiti çalışmıştır. Bu sebeple onun anılan eserini -her ne kadar 'nakd' kelimesini kullanmasa da- 'nakdū mefhūminā li'n-nass/metin anlayışımızın eleştirisi' şeklinde algılamak daha doğru olacaktır. O, bu doğrultudaki analizlerine *Nakdū'l-hitābi'd-dīnī* isimli bir sonraki eserinde de devam etmiş, bu eserinde dinsel söyleme yönelik eleştirilerini daha da öteye götürmüştür. Nitekim anılan çalışmasında, klasik dinsel söylemi, 'nass'sı hakim kılmak ve aklı 'nass'sa boyun eğdirmekle suçlamış; bunun yanı sıra 'İslāmî sol/el-yesāru'l-islāmī' olarak tanımlanan eğilimin söylemi ile aydınlanmacıların söylemini değerlendirmeye tabi tutmuştur⁷.

Curcānī'nin, başta Kādī Abdülcebbar el-Esedābādī olmak üzere yalnızca kendisinden önceki Müslüman düşünürlerin ortaya koydukları çalışmalardan değil, aynı zamanda Yunanlı Aristo'nun *Şiir ve Retorik* isimli eserlerindeki birikimlerinden de istifade ettiğini, dolayısıyla günümüzde gerçekleştirilecek Kur'an'ı anlama etkinliklerinde de 'dilbilim/semantik', 'yorumbilim/hermenötik' ve 'göstergebilim/semyotik' gibi çağdaş yöntemlerden yararlanılması gerektiğini söyleyen Ebū Zeyd, bu düşüncesinden hareketle⁸ *İşkālīyyātū'l-kırāe ve āliyyātū't-te'vīl* isimli çalışmasında, yorumbilim ile göstergebilimi ele almış ve bunların geleneğimizdeki temellerini

⁷ *Mefhūmu'n-nass*'da, özellikle, Kur'an'ı, 'kültürün ürünü' olarak tanımlaması ve onun *Levh-i Mahfūz*'da olguyu önceleyen bir varlığı bulunduğu telakkisini reddetmesi, büyük tepki çekmiştir (Harb, Ali, *Nakdū'n-nass*, Beyrut 200, el-Merkezū's-Sekāfiyyū'l-Arabī, s. 200.). *Nakdū'l-hitābi'd-dīnī*'de klasik dini söyleme yönelttiği eleştiriler, tepkilerin daha da artmasına neden olmuş; düşünceleri, cami kürsülerine taşınmış; bu çerçevede ileri sürülen bir takım suçlamalarla hakkında 'irtidat' cezası uygulanması talebiyle dava açılmıştır. 21 Haziran 1995 tarihinde sonuçlanan yargı süreci, Ebū Zeyd'in 'mürted' olduğu ve hanımının kendisinden boş olacağı şeklinde sonuçlanmıştır. Bu çerçevede Ebū Zeyd'e yöneltilen suçlamalar şunlardır: 1- Kur'an ve sünnet nasslarına karşı şiddetli düşmanlık ve bunların getirmiş olduklarını ortadan kaldırmak veya görmezden gelmeye çağrıda bulunmak 2- Hz. Osman'ın Kur'an kıraatlerini yalnızca Kureyş kıraatında toplaması suçlamasında olduğu gibi, ashab hakkında yakışsız nitelermelerde bulunmak. 3-Kur'an'a saldırı ve onun ilâhî kaynaklı oluşunu inkar; *Levh-i Mahfūz*'daki ezeli kadim varlığının bir efsane olduğunu söyleme. 4- Allah'ın her şeyin yaratıcısı ve ilk sebebi olduğu ilkesini inkar; imanın esaslarından birisi olmasına rağmen gaybı inkar ve bu düşünceye saldırı. 5- Batı kaynaklı Marksizm ve laikliği savunma ve bunların dinsizlik (ilhad) hareketleri olduğunu reddetme. Bkz. Ebū Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat, Ankara 2002, kitābiyāt, s. 219 (Bundan sonra bu esere DSE şeklinde atıfta bulunulacaktır).

⁸ *IHT*, s. 21.

incelemiştir⁹. Bu meyanda Ebû Zeyd, Kur'an'ı anlama ve yorumlama etkinliği çerçevesinde çağdaş yorumbilim kuramlarından yararlanılmasının gerekliliğini dillendirmekle birlikte, ilk planda geleneğin ve gelenek içinde yer alan yorum yöntemlerinin çok iyi tanınması gerektiği, çağdaş yaklaşımların bu bilgi ışığında değerlendirmeye alınmasının isabetli olacağı kanaatindedir. O, geleneğe dair güçlü bir birikim olmaksızın salt çağdaş yaklaşımlardan ve eserlerden hareket edilmesini doğru bulmaz¹⁰.

II- Anlama ve Yorumlama Yöntemi

Ebû Zeyd, edebiyata olan ilgisinin de tesiriyle¹¹, Kur'an'ın incelenmesinde takip edilecek yöntem arayışının cevabını, Emin el-Hûlî'nin, Kur'an araştırmalarında göz önünde bulundurulmasının zorunlu olduğu ve diğer yöntemlere öncelenmesi gerektiği düşüncesiyle teori düzeyinde ortaya attığı¹², Muhammed Abduh'un önçalışmaları ile Tâhâ Hüseyin'in tezlerinin tadilatından ibaret olan ve Hûlî'nin talebeleri Şükrî Ayyâd'ın *el-Hisâb ve'l-yevmü'l-âhir fi'l-Kur'an*'i ile Muhammed Halefullah'ın *el-Fennü'l-kasâfi fi'l-Kur'an* isimli çalışmalarında pratiğe aktarılmış bulunan 'edebî inceleme yöntemi'nde bulmuştur¹³. Bu yöntemle ilk olarak, Seyyid Kutub'un *et-*

⁹ Beyrut 1996, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî.

¹⁰ Bülten, *İslâmiyât*, c. 4, sy. 3, y. 2002, s. 9.

¹¹ *HT*, s. 22-223.

¹² *İHT*, s. 21.

¹³ 'Edebî tefsir/inceleme' olarak isimlendirilen bu yöntem, onun doğrultusunda kaleme alınan çalışmalardan da görüleceği üzere, Kur'an-ı, bir 'edebî metin' olarak algılamakta ve edebî metinlerin, ortaya çıktıkları tarihsel ve kültürel şartlar doğrultusunda okunması ve yorumlanması gerektiği düşüncesinden hareketle de onları 'tarihsel' bir okumaya tabi tutmaktadırlar. Ancak bazı batılı Kur'an araştırmalarında izlenen 'tarihsel yöntemle' büyük paralellikler arz etse de aralarında bir fark vardır. Şöyle ki ilkinde kur'an ifadelerinin tarihsel bağlamından hareketle Hz. Peygamber'in bu sözlerle neyi kastettiği tespit edilmeye çalışılırken ikincide Allah'ın neyi kastetmiş olabileceğinin tespitine çalışılmaktadır. Özsoy, Ömer, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Nass-Olgü İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'an'ı Eleştirisi", *İslami Araştırmalar* (1994), c. 7, sayı: 3-4, s. 238); a,mf. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, kitâbiyât, s. 23. Haddizatında bu yöntem hakkında, Kur'an ifadelerinin tarihsel bağlamlarından hareketle nassın delâletinin tespitine çalışması hasebiyle 'bağlamcı'; şeriatın gözettiği amaçları esas alan bir düşünüş metodunu ihyaya çalışmasından dolayı da 'gayeci/maksatçı' nitelendirmelerinde bulunmak mümkündür. Nitekim bu yöntemin teorisyeni olarak kabul edebileceğimiz Emin el-Hûlî, bu yöntemin, a-Kur'an etrafında yapılan araştırma b-Kur'an'ın içinde yapılan araştırma şeklinde iki aşamalı bir çalışma ile gerçekleşeceğini belirtmekte; bunlardan ilkinin ise 'nüzülünden başlayarak Kur'an'ın metinleşme tarihi noktasında yapılacak incelemeler' ile 'Kur'an'ın ortaya çıktığı maddî, mânevî çevre ile ilgili incelemeler'e

Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'ân ve Meşâhidü'l-kıyâme fi'l-Kur'ân isimli eserleri aracılığıyla tanışmıştır. Üniversiteye iltihak etmesi sonrasında yönetime olan ilgisi daha da artmış olan Ebû Zeyd'in düşüncesinde, bu yöntemin etkisi çok büyük olmuştur¹⁴.

Söz konusu yöntemi, Kur'an'ın, her türlü ideolojinin ötesinde ve objektif olarak anlaşılmasını mümkün kılacak tek yöntem olarak algılayan Ebû Zeyd¹⁵, onun, Kur'an'ın edebî dile ve üslûba sahip bir kitap olması hasebiyle yeni bir yöntem olmadığını belirtmiş¹⁶, Abdülkâhir el-Curcânî'nin 'nazım' teorisi aracılığıyla Arap edebî düşünce tarihindeki en gelişmiş ve nihâî biçimini verdiği 'Kur'an'ın i'câzı' konusu çerçevesinde gerçekleşen müzakereleri 'edebî inceleme' kategorisinde değerlendirmiş, bu yönüyle İslam düşüncesinin anılan yönetime yabancı olmadığını altını çizmiştir¹⁷. Bu yöntemin onun üzerindeki tesiri, çalışma konularını seçmesinde de etkili olmuştur. Nitekim *Mefhûmu'n-nass* isimli çalışması bütünüyle bu yöntem doğrultusunda kaleme alınmış bir incelemedir.

a- Anlama ve Yorumlamanın Temel Dayanakları: 'Dil' ve 'Bağlam'

Kaynak itibarıyla ilâhî bir mesaj olan Kur'an'ın hedefinin, sosyal ve tarihsel olan insan olduğunu, ilâhî olan ile beşeri olan arasındaki iletişimin ise, muhatap insan olduğu için, tarihsel, sosyal, kültürel ve beşeri bir vasıta, yani dil kanalıyla gerçekleştiğini belirten¹⁸, buna bağlı olarak da Kur'an'ı '*lûgavî bir nass*' olarak tanımlayan Ebû Zeyd, bu yönüyle Kur'an'ın anlamının, öncelikle onun dilsel yapısının analiziyle, ikinci olarak da bu dilsel yapının oluştuğu bağlama müracaat etmekle açığa çıkarılacağını belirtmekte, bu yönlerden herhangi birinin göz ardı edilmesi durumunda delâlet ve anlamı açığa çıkarmanın imkansız hale geleceğini söylemektedir¹⁹. Ona göre metinlerin anlamı, onların dil ve olgu tarafından biçimlenişinde söz konusu olan karşılıklı etkileşim faaliyetinin sonucundan öte bir şey değildir. Bu yüzden, metinlerin anlamını

dayalı olarak ortaya konabileceğini ifade etmektedir. Bkz. Emin el-Hülî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1995, s. 76-83.

¹⁴ HT, s. 223. Ayrıca bkz. İHT, s. 21. Ebû Zeyd hemen hemen her çalışmasında minnetle yâd ettiği bu şahsiyetleri "Bu isimler benim isnad zincirimi gösteriyor. Bunlar benim şeyhlerim ve aslında bu zincir Abdülkâhir el-Curcânî, Kâdi Abdalcabbâr, Câhız, Nazzâm vb. diye devam eder." Demektedir. Bkz. Bülten, s. 5.

¹⁵ İHT, s.31; HT, s. 263.

¹⁶ İHT, s.10; HT, s. 234.

¹⁷ İHT, s.20; HT, s. 233, 261.

¹⁸ İHT, s. 19.

¹⁹ İHT, s. 139.

ortaya çıkarmada 'dil' ve 'bağlamın' her ikisi de önem arz etmektedir²⁰.

Ancak şunu belirtmek gerekir ki Ebû Zeyd'in 'dil' ile kastettiği, dilin kelime yapıları ve gramer kuralları değildir. Zira ona göre dili önemli kılan, dilin, arkasında, söz konusu metnin oluşumunu sağladığı tarihsel çerçevenin kültürel dokularını, hayat telakkilerini saklayan bir fenomen oluşudur. Nitekim o, "*Dil, toplumun dünyayı algılama ve düzenlemedeki en etkin aracıdır.*"²¹ sözüyle bunu dillendirir. Bir başka yerde ise "*Dilsel simgeler, harici nesnel olguya doğrudan göndermede bulunmayıp, aksine toplum bilincinde yerleşmiş bulunan 'kanaat' ve 'telakkilere' göndermede bulunduğundan, dille ilişki içinde olduğumuzda, bu, 'kültürün' ekseninde olduğumuz anlamına gelir. Kültür -örf, anane, muâşeret biçimleri, geleneksel ve dini ritüeller, sanatlar gibi- çok sayıda görünüme sahip olsa da, dil, bütün kültürel tezahürleri dillendiren merkezi sistemi ifade eder.*" demiştir²². Bu fikirlerinde Ebû Zeyd'in, İsviçreli ünlü dilbilimci Ferdinand de Saussure'ü dayanak aldığı görülür²³.

Bir metnin anlamını tespitteki ikinci önemli unsur olan bağlamla ilgili değerlendirmelerine baktığımızda, Ebû Zeyd, Kur'an'ın, öncelikle, bir bütün olarak, indığı dönem olan miladi VII. asrın (Kur'an'ın toplu iniş düzeyinin) dinî, fikrî, kültürel, içtimâî, siyâsî ve iktisâdî yapısı dahilinde incelenmesi gerektiğini²⁴, bunun sonrasında ise her bir pasajın, nazil olduğu tarihsel şartlar çerçevesinde incelenmesine geçileceğini söylemektedir. Ebû Zeyd, nass-olgu ilişkisi şeklinde tanımladığı bu ilişki üzerinde ısrarla durmakta ve nassın anlamının tespitinin, onun içinde şekillendiği olgunun analizi olmaksızın gerçekleşemeyeceğini ifade etmektedir. Bu ilişkinin taraflarından 'olgu'yu, 'ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel yapıları içine alan, muhatapları olduğu kadar ilk muhatabı ve tebliğciyi (Hz. Peygamberi) de kuşatan bir kavram', 'nass'sı ise içerdiği mesajın yapısını anlamak, ancak dilsel verilerini, içinde şekillendiği olgunun ışığı altında analiz etmekle mümkün olan iletişim aracı'²⁵ olarak tanımlayan Ebû Zeyd'e göre 'nass', olguyu

²⁰ İHT, s.140.

²¹ İHT, s. 47.

²² Ebû Zeyd, *en-Nass es-sulta el-hakika: el-Fikru'd-dîni beyne irâdeti'l-ma'rife ve irâdeti'l-heymane*, Beyrut 1995, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, s. 80.

²³ Saussure göre 'dil', nesnel dış dünyaya değil toplum bilincinde yerleşmiş olan 'kanaat' ve 'anlayışlara' göndermede bulunan bir olgudur. Bkz. Ebû Zeyd, *en-Nass es-sulta el-hakika*, s. 80-81.

²⁴ İHT, s. 17.

²⁵ İHT, s. 50.

önceleyen, ona karşı koyan, kanunlarının ötesine geçen ve ilâhî güç tarafından olguya rağmen empoze edilmiş olan verili bir şey değildir, tam aksine o, dilsel bir metindir, olgunun telakkilerini kendisine hareket noktası yapmıştır, olgu içinde şekillenmiş olan dille ve sayesinde biçimlendiği kültürel sistemle son derece güçlü bir bağa sahiptir. Ebû Zeyd olgunun nassa önceliğini “*Kur’an metni hakikati ve özü itibarıyla kültürün ürünüdür.*” şeklinde son derece cüretkar²⁶ bir dille ifade etmiş ve bu ifadesinin Kur’an metninin yirmi küsur yılı aşkın bir sürede olgu ve kültürün içinde biçimlenmesini dile getirdiğini belirtmiştir²⁷.

Ebû Zeyd, nass-olgu ilişkisini ‘teşekkül/biçimlenme’ ve ‘teşkil/biçimleme’ olmak üzere iki düzeyde ele almaktadır. İlk sürecin, vahyin, hitap ettiği kültür ve olgu doğrultusunda ilkelerini vazetmesi, diğer bir ifade ile Kur’an metninin kültürden istifade etmesi ve kültürü dile getirmesi süreci olduğunu, ikincisinin ise vahyin hitap ettiği kültüre etkide bulunması ve onu değiştirmesi süreci olduğunu belirtmektedir²⁸. Ebû Zeyd, olguyu ifade ettiği ilk süreçte nassın, olgunun salt pasif bir taşıyıcısı olmayıp ona yeni bir yapı kazandırdığını, ikinci süreçte ise olgunun nass üzerindeki etkisinin, kendisini, nassın yeniden okunması ve yorumlanması bağlamında gösterdiğini düşünmektedir²⁹. O, Kur’an’ın yorumlanmasında nass-olgu ilişkisinin göz ardı edilmemesi gerektiğini, bunun için de anlama ve yorumlama etkinliğinde olgunun merkeze konmasının zorunluluk arz ettiğini belirtir ve bu yaklaşım tarzına ‘*çıkan diyalektik*’ der³⁰. O, başta vahiy olmak üzere Mekki-Medenî, Esbâb-ı Nüzûl ve Nesh konusunu nass-olgu ilişkisini ispat eden mevzular olarak değerlendirir ve bu doğrultuda analizlerde bulunur.

Bu çerçevede vahiy fenomeninin tarihsel ve epistemolojik şartlarının tespitinin, onun mümkün ve makul bir şey olarak algılanmasına imkan tanıyacağını belirten ve bu bağlamda İslam öncesi Arapların şiir ve kehanetle ilgili değerlendirmelerine atıfta bulunan Ebû Zeyd, cahiliye Araplarının bu iki olguyu, cin-insan ilişkisinin, diğer bir ifade ile farklı ontolojik düzeylerin iletişiminin bir sonucu olarak telakki ettiklerini, bu kanaatin de vahyin kültürel altyapısını oluşturduğunu söyleyerek, vahiy fenomeninin nass-olgu

²⁶ Harb, s. 200.

²⁷ *İHT*, s. 47.

²⁸ Bkz. *İHT*, s. 48.

²⁹ *İHT*, s. 48.

³⁰ *İHT*, s. 49. Ebû Zeyd, geleneğimizde hakim olan ve olgunun merkeze konmadığını belirttiği yaklaşım biçimine ise ‘inen diyalektik/diyalektik hâbit’ demektir. Bkz. *İH*, s. 49.

ilişkisindeki konumunu belirlemektedir³¹. Ebû Zeyd, farklı ontolojik düzeyler arasında iletişimin mümkün olduğu kanaatinde olmaları hasebiyle Kur'an'ın ilk muhatabı olan Mekke müşriklerinin, Hz. Peygambere (sav.) 'vahiy diye bir şey söz konusu değildir' şeklinde bir itirazda bulduklarının görülmediğini, onların itirazının yalnızca vahyin muhtevası ile vahye mazhar olan şahsa yönelik olduğunu belirtmektedir³². Ancak Ebû Zeyd, Kur'an nassının, kendisini farklı ontolojik düzeyler arasındaki ilişkinin diğer türlerinden farklı ve ayrıcalıklı kılan, onlardan üstün olmasını sağlayan enstrümanlara sahip olduğunu düşünmekte, 'Kur'an'ın i'câzı', 'ayetler ve sûreler arasındaki münasebet', 'lafızlarda açıklık ve kapalılık' konularını bu çerçevede incelemektedir. Teolojik, mitolojik ve gaybî içeriğe sahip bütün nitelermelerin uzağında bir tanım geliştirme düşüncesiyle Kur'an'ı 'lügavî bir nass' olarak niteleyen Ebû Zeyd, Kur'an'ı, mitoloji ve hurafeye batmış gaybî aklın enstrümanları doğrultusunda okuduklarını ve nass-olgu ilişkisini göz önünde bulundurmadıklarını belirttiği kadim ulemanın, Şûrâ sûresi 42/51'de belirtilen vahiy şekillerinden üçüncüsü olan, 'Allah'ın bir elçi melek vasıtasıyla mesajını insana aktarması' şeklindeki vahiy çeşidi ile ilgili değerlendirmeleri çerçevesinde, vahiy olarak indirilenin hem lafız hem de mana olduğu şeklinde bir kanaate vasil olduklarını, bu kanaatlerini de Kur'an'ın levh-i mahfuz'da ezeli bir varlığı bulunduğu şeklindeki bir anlayışla temellendirdiklerini ifade etmekte ve bu anlayışı, nass-olgu ilişkisini itibara almamanın bir sonucu olarak görmektedir³³.

Nass-olgu ilişkisi çerçevesinde ele aldığı bir diğer konu olan neshi, hükümlerin konmasında aşamalı bir seyir izlenmesinin sonucu olarak değerlendiren Ebû Zeyd, olgunun, akışkan, devingen ve süreklilik arz eden bir hareket olması hasebiyle değişimin onun sabit ve olmazsa olmaz bir niteliği olduğunu belirtmekte, neshi, hükümlerin vaz'ında olgunun bu değişkenliğinin itibara alınmasının bir yansıması olarak değerlendirmektedir³⁴. Ebû Zeyd, Kur'an alimleri tarafından ileri sürülen üçlü nesh tasnifini, nass-olgu ilişkisini itibara almayan bir tasnif olduğu gerekçesiyle reddetmektedir. Ona göre, bu tarz tasniflere gidilmesinin sebebi bir taraftan nass-olgu ilişkisini göz ardı etmek, diğer taraftan da rivayetlere karşı eleştirel bir tutum takınamamaktır³⁵.

Mekkî ayetlerle Medenî ayetler arasında söz konusu olan üslupsal ve içeriksel farklılıkların, Mekkî ve Medenî süreçlerdeki

³¹ *IHT*, s. 56.

³² *IHT*, s. 57.

³³ *IHT*, s. 66-67.

³⁴ *IHT*, s. 152-153.

³⁵ *IHT*, s. 160

olgusal özelliklerin farklılığından kaynaklandığını, bunun da nass-olgu ilişkisini teyit ettiğini ifade eden³⁶ Ebû Zeyd, âyet ya da sûrelerin, Mekkî mi Medenî mi olduğunun tespitinde nass-olgu ilişkisinin göz ardı edildiğini ve yalnızca farklı ve çelişik rivayetler arasında sened tenkidi yapılmak suretiyle bir tercihte bulunulmaya çalışıldığını, rivayetlerin sened bakımından eşdeğerde olmasının sonucunda ise ‘nassın biri Mekke’de diğeri Medine’de olmak üzere iki defa indiği’ veya ‘nassın Mekke’de indiği hükmünün Medine dönemine ertelendiği’ ya da ‘hükmün Mekke’de nassın Medine’de indiği’ varsayımlarından birine tutunulduğunu belirtmektedir³⁷. Ebû Zeyd ikinci varsayımın, nass ile hükmü arasında bir ayrımı öngördüğünü, dolayısıyla da anlamsız nassın olabileceğini ifade ettiğini, son varsayımın ise nass olmaksızın vahyin gerçekleşebileceği sonucunu tevlit ettiğini belirtmekte ve nass-olgu ilişkisini itibara almayan bu telakkileri reddetmektedir³⁸.

b- Anlamın Düzeyleri ve Anlamın Tespiti

Anılan açıklamalarıyla vahiy, nesh, esbâb-ı nüzûl ve Mekkî-Medenî konuları tarafından da teyit edildiğini göstermeye çalıştığı nass-olgu etkileşimini merkeze almak suretiyle Ebû Zeyd, daha önce de değindiğimiz gibi, Kur’an nassının yorumlanmasında, ilk hitap ortamının göz önüne alınmasının zorunluluk arz ettiğini ifade etmektedir. Bu çerçevede Ebû Zeyd, nassın anlam düzeyleri arasında ayırımıda bulunur. O, nassın dilsel verilerinin, onun içinde şekillendiği olgu kapsamında değerlendirilmesi sonrasında tespiti gerçekleşecek olan anlamı, ‘tarihsel anlam’ olarak adlandırır³⁹. Ancak Ebû Zeyd, metnin bağlamsal okunuşundan elde edilen bu ‘tarihsel anlam’ın tespitinin yeterli olmadığını, bunun ardından, metnin okunduğu an itibarıyla ifade ettiği anlamın, yani ‘çağdaş anlam’ın tespitine geçileceğini ifade eder. Söz konusu ‘çağdaş anlam’ ise, bağlamsal okumadan elde edilen ‘tarihsel anlam’ ile metnin okunma bağlamının karşılıklı etkileşiminin bir sonucudur⁴⁰.

³⁶ İHT, s. 36.

³⁷ İHT, s. 109.

³⁸ İHT, s. 119. Ebû Zeyd’in, *mefhûmu’n-nass* isimli eseri, esas itibarıyla, Ulûmü’l-Kur’an’a yönelik küllî bir eleştiridir ve bu eleştirinin temel dayanağı da söz konusu ilimlerin nass-olgu ilişkisini itibara almadıklarıdır. Bu yöndeki değerlendirmeleri için bkz. Özsoy, “Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında Ulûmu’l-Kur’an’ı Eleştirisi”, s. 237-246; a.mlf. Kur’an ve Tarihsellik Yazıları, s. 28 vd.

³⁹ İHT, s. 22.

⁴⁰ İHT, s. 22.

Ebû Zeyd, anlam düzeyleri arasında gerçekleştirdiği bu ayrımı, yorumda nesnellik iddiasında bulunan, buna bağlı olarak da ‘metin’ ve ‘yazar’ üzerine yoğunlaşan E. D. Hirsch’ün ‘anlam’ ve ‘önem’ şeklindeki ayırımına dayandırır⁴¹. Öyle ki Hirsch, metnin ‘anlam’ı (meaning) ile ‘önem’i (significance) arasında bir ayırma gitmiş, ‘önem’in değişebildiğini fakat ‘anlam’ın sabit/değişmez olduğunu belirtmiştir. Hirsch, ‘önem’in değişken oluşunun sebebi olarak da, onun, metin ile okuyucu arasındaki ilişki türlerine dayanıyor olmasını göstermiştir⁴².

Bu anlamda Hirsch’ü dayanak alan Ebû Zeyd, yukarıda tanımını verdiğimiz ‘tarihsel anlam’ın, metinlerin ‘mantûk’undan dolaysız olarak anlaşılabilir ve metnin dilsel yapısının, onun şekillendiği kültürel bağlam içinde analizinden elde edilen ‘mefhûmu’ temsil ettiğini ve bu itibarla ‘tarihsel anlam’ın, metnin çağdaşlarının (ilk muhataplarının), mantûktan/lafızdan çıkardıkları ‘mefhûm’ olduğunu belirtmiştir⁴³. İlk muhatapların metinden anladıkları bu anlamı, ‘tarihsel anlam’ olarak isimlendirmesinin nedeni, bu anlamın, metnin tarihsel bağlamına dayanıyor olmasıdır⁴⁴.

Ebû Zeyd, ‘tarihsel anlam’ın tespiti ile yetinmenin metni belirli bir dönem içinde dondurmak ve onu tarihsel bir hadise ve örneğe dönüştürmek olduğunu düşünür ve ikinci aşamada, ‘çağdaş anlam’ın, yani metnin okuyucu için ifade ettiği anlamın belirlenmesine geçer ve söz konusu ‘çağdaş anlam’ın tespitinde, ilk aşamada belirlenen ‘tarihsel anlam’ın dayanak alınacağını ifade eder⁴⁵.

⁴¹ Ebû Zeyd, *Nakdû'l-hitâbi'd-dîni*, Kahire 1994, es-Sinâ li'n-Neşr, s. 200, 142 no'lu dipnot kaydı.

⁴² Bkz. Hirsch, E.D. JR, *Validity in Interpretation*, 1969, Yale University press, s. 1-10. (Zikreden: Ebû Zeyd, *İşkâliyyât*, s. 48).

⁴³ *DSE*, s. 204.

⁴⁴ *İHT*, s. 22.

⁴⁵ *İHT*, s. 22. Bu bağlamda Ebû Zeyd, klasik fıkıh öğretilerinde tespiti gerçekleştirilen ‘makâsîd’in ‘çağdaş anlam’a (‘önem’e) karşılık gelmeyeceğini belirtmekte ve klasik metodun makâsîd yöntemini, bu yöntemin, nassların yalnızca dilsel anlamını inceleme ile meşgul olduğu noktasından hareketle eleştirmektedir. Ona göre, ‘çağdaş anlam’ ile kastedilen, nassın, önce dilde, ardından kültür ve olguda gerçekleştirmiş olduğu hareketin ölçütünün bilinmesidir (*DSE*, s. 205). Yani çağdaş okumaların tespiti, Kur’an nassının, hitap ettiği olguda gerçekleştirdiği değişimin yönü doğrultusunda yapılacaktır. Ebû Zeyd, bu konuyu kız çocuklarının mirası meselesi örneğinde anlatır. Ona göre miras konusunda vahiy, sosyo-kültürel ortamın temel köşe taşlarını temsil eden örf, adet, gelenek ve değerlerle çatışmamış, ancak söz konusu değerleri sarsmış, bu değerlerde belli

Ebû Zeyd, 'tarihsel anlam' ile 'çağdaş anlam' arasında bir takım farklar bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre ilk fark 'tarihsel anlam'ın, tarihsel bir nitelik arz ettiğidir. Zira 'tarihsel anlam', metnin dahili dilsel bağlamının, onun teşekkül ettiği harici sosyo-kültürel bağlam yani ilk hitap çevresinde ifade ettiği anlamdır. 'Çağdaş anlam' ise -her ne kadar 'tarihsel anlam'dan ayrı düşünülmeseyse ve ondan hareketle bilinebilirse de- çağdaş bir karakter taşır, yani metnin doğduğu asrın dışında bir asra ait okumanın ürünüdür. Diğer bir ifade ile metnin 'çağdaş anlamı'nın belirlenmesinde her ne kadar onun ilk hitap çevresinde ifade ettiği 'anlam' dayanak alınmakta ise de, o, metnin yorumlandığı dönemin eseridir. Dolayısıyla metnin 'çağdaş anlamı', metnin 'tarihsel anlam'ı ile onun yorumlandığı anın karşılıklı etkileşimi çerçevesinde belirlenecektir. Bu sebeple 'çağdaş anlam'ın, yalnızca 'tarihsel anlam'dan hareketle belirlenmesi durumunda, metin, belli bir dönemle dondurulmuş olur ve elde edilen anlam geçmişteki belli bir döneme ait anlamı yansıtır. 'Çağdaş anlam'ın belirlenmesinde 'tarihsel anlam'ın dayanak alınmaması durumunda ise söz konusu okuma, bir yorumdan ziyade metni önyargılı okuma olmaktadır. Nitekim Ebû Zeyd, 'tarihsel anlam'ın dayanak alınmadığı bir 'çağdaş anlam' tespitinin 'tevil' değil 'telvin/önyargılı okuma' olacağını ifade etmekte, 'çağdaş anlamın' tespitinde önyargıların yoruma etkide bulunmasının önünün, ancak, metnin bağlamsal okunmasının sonucu olan 'tarihsel anlam'ın dayanak kılınmasıyla alınacağını belirtmektedir⁴⁶. Bu açıklamaları, onun, çağdaş anlamın tespitinde herhangi bir nesnel ölçütün esas alınmamasının, sübjektif ve öznel bir yorumu sonuç vereceğini hissettiğini, buna bağlı olarak da 'tarihsel anlam'ı, gerçekleştirilen yorum etkinliğine belli ölçüde nesnellik sağlayacak sağlam bir zemin olarak gördüğünü göstermektedir.

Ebû Zeyd'in 'tarihsel anlam' ile 'çağdaş anlam' arasında var olduğunu belirttiği ikinci fark ise ilkinin, dikkat çekici derecede nisbi bir değişmezliğe/statikliğe sahip oluşuna karşın diğerinin, dinamik bir karakter arz etmesidir⁴⁷. Diğer bir ifade ile 'tarihsel anlam',

ölçüde bir değişim sergilemiştir (DSE, s. 206-207). Sözelimi Ebû Zeyd'e göre, Kur'an'ın kız çocuğuna erkeğin yarısı ölçüsünde pay vermesi, onun olguda meydana getirdiği değişimin bir göstergesidir. Ebû Zeyd, daha sonraki dönemlerde, bu değişimin, vahyin gerçekleştirmiş olduğu değişim yönünde devam ettirilmesi gerektiği halde bunun yapılmadığını h. I. Asırda Arap-İslam toplumunun, nassların sarsmış olduğu bu değerleri, gelenekleri ve örfleri sabitleştirme eğilimine girdiğini belirtmiştir (DSE, s. 206).

⁴⁶ İHT, s. 22.

⁴⁷ DSE, s. 204-205.

metnin ilk muhataplar için ifade ettiği anlam olduğundan, metnin dilsel verilerinin ilk hitap çevresi dahilinde incelenmesi sonucunda elde edilir ve mutlak olmasa da nisbî bir değişmezlik arz eder. Tarihsel anlamın mutlak değil de nispî bir değişmezlik arz etmesinin nedeni, metnin dilsel verilerinin onun ilk hitap çevresi itibarıyla değerlendirilmesinin de belli bir dönemin bakış açısıyla yapıyor oluşudur. Yani Kur'an ifadelerinin nüzûl ortamı şartları içerisindeki analizi, analizin gerçekleştiği anın telakki ve kabulleri doğrultusunda olacaktır. Söz konusu anın telakki ve tasavvurlarından bütünüyle soyutlanarak nüzûl ortamına gitme ve tarihsel anlamı tespit etme imkansızdır. Bu da 'tarihsel anlam'a belli ölçüde bir nispilek verir. 'Çağdaş anlam' ise her ne kadar 'tarihsel anlam'a dayansa da, metni okuma ufuklarının değişmesine bağlı olarak değişim arz eder, dolayısıyla da dinamik bir karaktere sahiptir.

Ebû Zeyd, 'tarihsel anlam'la (anlam) 'çağdaş anlam'ın (önemin) tespiti ile de yetinmemekte, son adım olarak kaydettiği üçüncü aşamada, ilk iki aşamada tespiti gerçekleştirilen 'tarihsel anlam' ile 'çağdaş anlam'ın bir arada değerlendirilmesi sonucunda 'anlam'ın tespitinin gerçekleşeceğini belirtmekte, bu değerlendirme esnasında ise anlama eyleminde bulunan öznenin, sahip olduğu ön yargıları eleştiriye tabi tutması gerektiğini dile getirmektedir: "*Araştırmacıyı, önyargılarına, faaliyette bulunma ve etkisini icra etme imkanı tanıdıktan koruyacak olan, işte bu eleştirel bilinçtir.*"⁴⁸. Bu son aşama ile Ebû Zeyd, yorumcunun önyargılarını metne empoze etmesinin önünü almaya çalışmaktadır.

Bu üçüncü aşamada Ebû Zeyd, kanaatimce, ilk iki aşamada paralellik arz ettiği niyetseleci Hirsch'ten, yorumda bulunan öznenin ön yargı ve kanaatlerinin önünün alınmasında izlenecek yöntem itibarıyla ayrılmaktadır. Zira Hirsch, yorumcunun bakış açısının metni tahrif etmesinin önünü almanın, yorumcunun, yazarın anlayışını izlemesiyle mümkün olacağını düşünürken Ebû Zeyd, bunun, yorumcunun ön yargı ve telakkilerini eleştiriye tabi tutmasıyla olacağını düşünmektedir. Nitekim Hirsch, bu düşüncesini "*Yaklaşımı ne olursa olsun eleştirmen, yazarın anlayışını izlemelidir*" sözüyle dile getirir⁴⁹. Hirsch'ün metnin anlamının yazarın niyet ya da bakış açısı ile özdeş olduğu fikri üzerinde ısrar etmesinin temel nedeni, anlamın, ancak bu şekilde, yorumcuların kendi bakış açılarının tahrifinden korunabileceğini düşünmesidir⁵⁰. Hirsch, metnin yazarının göz ardı edilmesinin, edebi bir eserin anlamının,

⁴⁸ İHT, s. 22.

⁴⁹ Tatar, Burhanettin, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Ankara 1999, Vadi Yayınları, s. 76.

⁵⁰ Tatar, s. 75-76.

eleştirmenden eleştirmene, asırdan asra değiştiği, yani nesnel anlam olmadığı düşüncesinden kaynaklandığı görüşündedir ve bu görüşüyle de metnin anlamının yorumcunun ve yorum anının değişimine bağlı olarak değişim sergileyeceğini ifade eden Gadamer'e göndermede bulunmaktadır⁵¹. Görüldüğü üzere Hirsch, yorumcunun önyargı ve kanaatlerinin metnin anlamını tahrifinin önünü almanın, yorum etkinliğinde 'yazarın niyeti'nin yorumu belirleyici faktör olarak değerlendirilmesiyle mümkün olacağını düşünürken Ebû Zeyd, söz konusu anlamsal tahrifin, yorumda bulunan öznenin, önyargı ve telakkilerini eleştiriye tabi tutmasıyla mümkün olacağını ifade etmektedir.

Ebû Zeyd, yorum etkinliğinde tarihsel anlamın merkeze konmasının gerektiğini diğer taraftan da yorumcunun, 'tarihsel anlam' ile 'çağdaş anlam'ın etkileşimi çerçevesinde 'anlam'ı belirlerken, sahip olduğu ön yargı ve telakkileri eleştiriye tabi tutmasının zorunluluk arz ettiğini söylemekle birlikte mutlak nesnellik taşıyan, yani her zaman ve zeminde genel geçerliğe sahip bir yorumun olmasının imkansız olduğunu düşünür. Diğer bir ifade ile o, anlamın tespitine dair zikrettiği prosedürün, mutlak nesnellığı değil, yorum anı ve yorumda dayanak alınan perspektif itibarıyla söz konusu olan nesnellığı yakalamanın şartları olarak değerlendirir.

Bu düşüncesiyle Ebû Zeyd, 'anlam'ın tespiti ve anlam düzeylerine ilişkin değerlendirmeleri itibarıyla dayanak aldığı Hirsch'ten ayrılmakla kalmaz, bunun da ötesinde Hirsch'ün tam karşıt cephesinde yer alan Gadamer'le aynı çizgiyi paylaşır. Nitekim Ebû Zeyd, yorum faaliyetinde yorumcunun etkin bir role sahip olduğunu, farklı ufuklara sahip kişilerin yorum etkinliğinde bulunmasıyla da farklı zamanlarda farklı yorumların söz konusu olabileceğini ifade etmekte ve bu noktada Gadamer'le aynı kanaatleri sahiplendiğini açıkça ifade etmektedir: "*Gadamer gibi ben de yorumcunun -varoluşsal bakımdan değil, tarihsel bakımdan-konumunun, bir sanat eserini anlamada etkin olduğunu ve bunun her türlü anlama faaliyetinde müstağni kalınamayacak muayyen bir şart olduğunu kabul ediyorum.*"⁵². Bu sözleriyle yorumcunun etkinliğine olan vurgusunu yineleyen Ebû Zeyd, nüzülünden bu güne değin Kur'an'la ilgili olarak yapılmış olan farklı yorumların da bu etkinliği gözler önüne serdiğini ifade etmektedir. Keza o, "*Edebi metin, eleştirmenlerin eğilim ve yönelişlerinin çeşitliliğiyle çeşitlenen çok sayıda yoruma elverişlidir. Bu eğilimler ise gerçekte eleştirmenin içinde bulunduğu olgu karşısındaki ictimâî ve fikrî tavır alışının*

⁵¹ Tatar, s. 25.

⁵² *İşkâliyyât*, s. 43-44.

*biçimlenmesinden öte bir şey değildir.*⁵³ cümlesiyle, yorumcunun metni ele aldığı ufkun, onun, içinde bulunduğu olgunun içtimâî ve fikrî yapısı tarafından şekillendirildiğini, daha başka içtimâî ve fikrî yapılara sahip olguların biçim vereceği ufukların ise ele alınan metne farklı anlamlar yükleyeceğini ifade etmektedir.

Bu anlayışının yansımalarını, onun, yorum farklılığını tevhit eden unsurlara ilişkin açıklamalarında görmek mümkündür. Nitekim o, yorum farklılıklarını iki ana kaynağa dayandırır: a-Kur'an metninin kendisi b-Yorumcu. Ebû Zeyd, Kur'an'ın, her zaman için okunmasını ve yorumlanmasını sağlayan bir iç zenginliğe sahip olduğunu, bunun da onun lafzî/literal yapısının, her zaman tek bir anlam ifade eden nitelikte olmayıp, farklı anlamlara imkan tanıyan bir yapıya sahip oluşundan kaynaklandığını belirtmekte ve Kur'an metninin bu özelliğini, usul bilginlerinin lafızlarla ilgili taksimini esas alarak açıklamaktadır. O, Kur'an metninin lafzî yapısının çoğunluk itibarıyla birden çok anlama elverişli olan 'zâhir', 'müevvel' ve 'mücmel' türünde olduğunu, bu durumun ise Kur'an'ın farklı zamanlarda farklı biçimlerde yorumlanmasını sağlayan bir iç dinamizm sunduğunu ifade eder⁵⁴. Ebû Zeyd, Kur'an metninin bu iç dinamizmini aktif hale getirecek olanın 'yorumcu' olduğunu, onun, yorumcunun metinle gireceği diyalektik neticesinde şekilleneceğini ve yorumcunun metni ele aldığı düşünce ufkunun değişimiyle de tespit edilen anlamın değişeceğini belirtir⁵⁵.

Ebû Zeyd bu durumu, vahiy sonrası süreçteki nass-olgu ilişkisi ekseninde ele alır. Zira o, teşkil sürecinin nüzül dönemi sonrası aşamasında olgunun nassa etkisinin farklı bir karaktere büründüğünü, nüzül süreci içerisinde etkinin lafız ve delâlet düzeyinde iken nüzül sonrası süreçte yalnız anlama ve yorumlama düzeyinde olacağını belirtir, olgunun nassa nüzül süreci sonrasındaki bu etkisinin, Kur'an nassının yukarıda anılan ve onun farklı yorumlanmasını sağlayan iç dinamikleri sayesinde gerçekleştiğini düşünür.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, görece bir nesnellığe sahip bir anlama ulaşmak için tarihsel anlamın merkeze konmasını ve yorumcunun ön yargılarının eleştiriye tabi tutulmasını ön gören Ebû Zeyd, gerek metnin sahip olduğu iç dinamizme, gerekse de metni ele

⁵³ *İşkâliyyât*, s. 16.

⁵⁴ Ebû Zeyd 'müteşabih'in yorum farklılığını tevhit etmesi noktasında da şunları söyler: "... Düşünce ve ideolojiler farklı olduğuna göre, akli kavrayış, aynı dönemde, tek bir toplumda bir kesimden diğerine ve bir toplumdaki diğerine farklılık arz edecektir. Dönemin değişmesi, zamanın ilerlemesi ve toplumların gelişmesiyle birlikte bu farklılık daha da artacak ve farklılığı öngören mekanizması sayesinde de metin, her zaman okunmaya, açıklanmaya ve yorumlanmaya açık bir metin olmaya devam edecektir". Bkz. *İHT*, s.229.

⁵⁵ *İHT*, s. 221.

alan yorumcunun metne yaklaştığı ufkun farklılaşmasına bağlı olarak, yorum farklılığının kaçınılmaz ve doğal olduğunu düşünmekle ‘mutlak nesnellik’ten bahsetmenin imkansızlığının da altını çizmiş olmaktadır. Zira ona göre metni anlamada durağan ve yerleşik bir nesnellik mevcut değildir, söz konusu olan tarihin belli bir anındaki nesnelliktir. Bu sebeple ‘anlama’ sürecinde ‘nesnellik’, hakikat anlamına gelmez; ancak bu, hakikatin olmadığını da ifade etmez. Zira farklı hakikat türleri mevcuttur. Sözelimi ‘tarihsel hakikat’ vardır ‘kültürel hakikat’ vardır, ‘göreceli hakikat’ vardır⁵⁶. Ebû Zeyd’in bu hakikat telakkisi de, onu, sanatsal faaliyetin içerdiği hakikatin, sabit olmayıp nesilden nesle, asırdan asra hitap düzeyi ve muhatapların tecrübelerinin değişimine bağlı olarak değişen bir nitelik arz ettiğini belirten Gadamer’le aynı kareye yerleştirmektedir. Zira Gadamer de ‘mutlak nesnellik’ten değil ‘tarihsel nesnellik’ten bahsetmenin mümkün olduğunu ifade eder⁵⁷. Gadamer, nesnellığın, tarihin kendisine bakılabilecek tarih üstü bir noktaya işaret ettiğini, halbuki insan için böyle bir yerin söz konusu olmadığını belirtir. Ona göre insan, tarihe bağlılıktan çıkamaz ve ‘nesnel olarak geçerli’ bir bilgiyi elde edemez⁵⁸. Gadamer, daha da ileri giderek ‘nesnel olarak geçerli bir yorum’dan bahsetmenin saflık olduğunu düşünür⁵⁹. Gadamer, bilincimizin tarihin etkilerine maruz kalmış olduğunu -ki o bunu *historically effected consciousness* şeklinde tanımlamaktadır-⁶⁰ bu sebeple de nesnel anlamdan bahsetmenin imkansız bulunduğunu ifade etmektedir.

Burada dikkati çeken bir husus, Ebû Zeyd’in ‘nesnel yorumun imkanı’ hususunda atıfta bulunduğu Gadamer’in, onun yorum telakkisinin temelini teşkil eden ‘tarihsel anlam’ fikrine hiç de sıcak bakmıyor oluşu, dahası bu fikri bütünüyle kabul edilemez nitelikte görmesidir. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi Ebû Zeyd, yorum etkinliğinde, metnin ilk hitap çevresi itibarıyla taşıdığı anlamın, yani ‘tarihsel anlam’ın merkeze konması gerektiğini, bunun yapılmaması durumunda yorumun bir önyargılı okuma olacağını ifade etmektedir. Ancak Gadamer, tam tersine, metni anlamının, gerek yazar gerekse ilk (orijinal) muhataplarla sınırlı olamayacağını ifade etmektedir⁶¹. Keza ona göre metin, üretilmesinin akabinde, yazardan ve ilk

⁵⁶ *Bülten*, s. 6.

⁵⁷ Bkz. *İşkâliyyât*, s. 41.

⁵⁸ Palmer, s. 234. Gadamer’in, nesnel yorumun imkansızlığı ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, çev. Joel Weinsheimer-Donald G. Marshall, New York 1995, s. 291-300.

⁵⁹ Palmer, s. 79.

⁶⁰ Gadamer, s. 389.

⁶¹ Gadamer, s. 395.

muhataplardan kendisini soyutlamakta ve yeni ilişkilere açmaktadır. 'Yazarın anladığı anlam' veya 'ilk muhatapların anladığı anlam' gibi normatif kavramlar, gerçekte, anlama konusu itibarıyla söz konusu olan ve zamanla içi doldurulacak olan bir boşluğu göstermektedir⁶².

Sonuç

Ebû Zeyd, Kur'an'ı yorumlamada, edebi inceleme yöntemini benimser ve yorum etkinliğinin temel dayanaklarını 'dil' ve 'bağlam' olarak belirler. Dilin, yalnızca dil kuralları ve kelimelerin sözlük anlamları olarak görülmemesi gerektiğini, onun, ait olduğu kültürün telakki ve tasavvurlarını barındıran geniş bir sistem olduğunu belirtir ve dilsel ifadeleri anlamak için, bağlamı ifade eden 'olgu' ve 'kültür'ün iyi deşifre edilmesi gerektiğini düşünür. Diğer bir ifade ile ona göre 'dil' yani 'metin' ile onun şekillendiği 'olgu' arasında sıkı bir ilişki vardır (nass-olgu ilişkisi), dolayısıyla dilsel metinler bu ilişki dahilinde yorumlanmalıdır. Ebû Zeyd, metnin, içinde şekillendiği olgu ışığında değerlendirilmesiyle 'tarihsel anlam'ın tespit edileceğini, lakin bunun tespitinin tek başına yeterli olmadığını düşünür. Bir sonraki aşamada metnin yorumlandığı an itibarıyla ifade ettiği anlamın, tarihsel anlam esas alınmak suretiyle tespitine geçileceğini belirtir ve bunu 'çağdaş anlam' olarak adlandırır. Bu iki anlam düzeyinin bir arada değerlendirmesiyle ve bu esnada yorumcunun metni ele aldığı tasavvur ve telakkilerin eleştiriye tabi tutulmasıyla da nihai 'anlam'ın tespitinin gerçekleşeceğini belirtir. Ebû Zeyd'in anlamın tespitinde, temelde, 'tarihsel anlam'a dayanılması gerektiği yönündeki bu duyarlılığı, onun, yorumu belli ölçüde nesnellığe sahip bir zemin üzerine kurma arzusunun bir sonucudur. Zira aksi durumda söz konusu yorum etkinliği, bir önyargılı okuma olacaktır. Anlamın tespiti ve anlam düzeyleri ile ilgili bu değerlendirmelerinde Ebû Zeyd, -açıkça belirttiği üzere-, yorumda nesnellik iddiasında bulunan buna bağlı olarak da 'metin' ve 'yazar' üzerine yoğunlaşan Hirsch'ü esas alır.

Bütün bunlara rağmen Ebû Zeyd, yorumcunun, yorum etkinliğinde etkin bir unsur olduğunun da altını çizmektedir. Zira ona göre yorum farklılığını tevlit eden temel unsur yorumcudur. Diğer bir ifade ile muhtelif ufuklara sahip yorumcuların metni ele alması yorum farklılığını kaçınılmaz kılacaktır. Pek tabi Ebû Zeyd, bu noktada metnin yorum farklılığına imkan tanır bir yapıda olmasına da dikkat çeker. Yani bu nitelikteki metnin farklı düşünce

⁶² Gadamer, s. 395.

ufuklarıyla okunması, yorum farklılığını tevlit etmektedir. Zira yorumcunun ufkuna, içinde bulunduğu olgunun sosyal, siyasal, düşünsel yapıları  ekil verir, dolayısıyla bu düşünsel yapının değişimiyle yorumda değişim gerçekleşir. Bu kanaatleri itibarıyla ise Eb  Zeyd, yorumun tarih  özelliğine, dolayısıyla da ‘nesnel bilgi’ ve ‘nesnel doğrulama’ iddialarının sınırlı olduğuna vurgu yapan, her tür anlamının temelini oluşturan unsur olması hasebiyle yorumcunun mevcut konumunu kendisine hareket noktası kılan Gadamer’i esas almaktadır.

Görüldüğü gibi Eb  Zeyd’in hermenötiği, kimi yönleri itibarıyla Hirsch’ n, kimi yönleri itibarıyla ise Gadamer’in yöntemine referanslarda bulunmaktadır. Ancak bu iki yöntem, birbirinin tam karşısında yer alır. Nitekim ağdaş hermenötik düşüncede iki temel eğilim söz konusudur ve günümüz hermenötiği bu iki eğilimin mücadelesine tanık olmaktadır. Birincisi niyetselci olarak tanımlayabileceğimiz Betti ve Hirsch’ n eğilimi diğeri ise yorumcuyu merkeze alan Gadamer’in eğilimidir (bkz. Palmer, s. 102; Eb  Zeyd, *İşk liyy t*, s. 49; Tatar, s. 16.). Bu anlamda Eb  Zeyd’in, anlama ve yorumlama yöntemi itibarıyla, iki karşıt eğilimi birlikte referans alması calibi dikkattir ki bu yazı bu hususa dikkat çekmeyi amaç edinmiştir.