

VARLIK VE YORUM AÇISINDAN KUR'AN TASAVVURU

Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz, Karadeniz Yayınları, Rize 2007, ss. 249.

Soner AKSOY*

Temel İslam Bilimleri Tefsir Alanında önemli ve değerli çalışmalarıyla Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim üyesi Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz tarafından te'lif edilen kitap, Kur'an'ı varlık ve yorum çerçevesinde ele alan, farklı yaklaşım tarzlarını ortaya koyan, doğru bir Kur'an tasavvuru tespit etmeye çalışan değerli bir eserdir.

Kitap önsöz, giriş, üç bölüm, sonuç, bibliyografi ve indeks kısımlarından oluşmaktadır. Önsözde, hayatın bütün alanlarında ve katmanlarında kendini bir varlık olarak gösteren Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasının gerekliliğine dikkat çeken yazar, Kur'an yorumunda farklı yaklaşım tarzlarının olduğunu, bu yaklaşım tarzlarının her birinin farklı varlık ve yorum biçimlerinin bulunup, Kur'an tasavvurunu şekillendirdiğini ifade etmiştir (s. 9). Dolayısıyla doğru bir Kur'an tasavvurunun ve yaklaşımının oluşmasında, varlık ve yorum tarzının belirleyici olduğunu düşünen yazar, bu eseri kendi ifadesiyle, "Kur'an tasavvurumuzun ve buna binaen yorum anlayışımızın bir nebze daha netliğe kavuşabileceği ümidiyle...(s. 10)" kaleme aldığını vurgulamış, daha sonra çalışmada katkısı olan kimselere teşekkür ederek, giriş bölümüne geçmiştir.

Girişte, Kur'an'la olan ilişki tarzlarının temelinde, varlık anlayışının yer aldığına, benimsenen varlık anlayışının anlama ve yorumlama faaliyetine yön verdiğine değinilmiş, bu noktada varlık, anlam, yorum gibi kavramların tarih içerisinde nasıl bir anlam alanına sahip olduğunun ve söz konusu Kur'an olunca bu kavramların nasıl

* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, snraksoyntbzn@hotmail.com

anlaşılması gerektiğinin önemine dikkat çekilmiştir. Daha sonra kitap içerisinde sistematik olarak bu konuların nasıl ele alındığı açıklanmış ve birinci bölüme geçilmiştir.

Birinci bölümde varlık ve tanım açısından Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde duran yazar, konunun daha iyi kavranması için felsefi ve kelâmi bir zeminde varlığı zorunlu varlık, mümkün varlık diye kategorize etmiş, varlık ve mahiyet ayrımı gibi meseleler hakkında birtakım açıklamalar yapmıştır. Yapmış olduğu bu açıklamalar perspektifinde Zorunlu Varlık-Ku'ran ilişkisi, Mümkün Varlık-Kur'an ilişkisi üzerinde durmuş, bu ilişki ağı içerisinde Kur'an'ın özsel ve klasik tanımının ne olduğuna dair birtakım mülahazalarda bulunmuştur.

Yazar “Kur'an vardır” diye bir önerme kullandığımızı, ama bu önermenin nesnel karşılığının, hakikatinin ve mahiyetinin ne olduğunu kavramak için “Varlık nedir?” sorusu üzerinde durmamız gerektiğini ifade etmiş, bu bağlamda varlığı iki şekilde tanımlama yoluna gitmiştir. İlk olarak varlığı, kendisinden bir varlık olarak, var olanlardan bağımsız ve tek bir nesneden hareketle o nesnenin kavramsal karşılığı, şeklinde tanımlamış ve bunu içlemsel tanım şeklinde kavramlaştırmıştır (s. 17). Bu bağlamda, İbn Sina'nın da vurguladığı gibi, varlığın tanımlanamayacak kadar genel bir kavram olduğunu, bu durumun bir uzantısı olarak da Kur'an'ın varlığının içlemsel tanımının yapılmasının mümkün olmadığını vurgulamıştır (s. 19).

Yazar varlığı diğer bir açıdan, bir kümenin elemanlarına bağlı olarak yapılan açıklama, şeklinde tanımlamış ve bu tanımı kaplamsal tanım şeklinde kavramlaştırmıştır. Bu açıdan birçok kavramın bu tanım altına girebileceğini ifade eden yazar; sözgelimi taş, toprak, dünya vardır, akıl vardır, değerler vardır, geometrik şekiller vardır, Kafdağı vardır vs. gibi “varlık” kelimesinin çok farklı ifadeler için yüklem olabileceğini zikretmiştir (s. 19). Yapılan bu tanıma bağlı

olarak varlık; maddi, maddi olmayan soyut, somut, zorunlu, zorunsuz, zihinsel, zihinsel olmayan, gerçek ve kurgusal şeklinde kategorize edilmiş, bu minvalde varlığın farklı şekillerde tezahür edebileceğine dikkat çekilmiştir. (s. 20)

Yazar, daha sonra Kur'an-varlık ilişkisi bağlamında Aristoteles'in zorunlu varlık anlayışı üzerinde durmuş, Aristo'nun zorunlu varlık anlayışında varlık ve mahiyetin aynı olduğunu vurgulamıştır (s. 25). Bu varlık anlayışına binaen, Kur'an kavramının mahiyetinden ve hakikatinden söz etmenin mümkün olmadığını kaydetmiştir. Zira şehâdet âleminde var olan Kur'an ile gayb âleminde var olan Kur'an arasında bir eşitlikten bahsedilemez. Hâlbuki Aristo'nun varlık anlayışında hakikat ve mahiyet aynı olduğundan, gayb âlemindeki Kur'an'la şehâdet âleminde var olan Kur'an'ın eşit olması gerekir ki bu mümkün değildir. Dolayısıyla Yazar bu noktada, Aristo'nun varlık anlayışına, Kur'an kavramının çok dar geldiğini ve ona varlık imkânı tanımadığını ifade etmiştir (s. 27).

Aristo'nun varlık anlayışına mukabil Farabi, İbn Sina gibi İslam filozoflarının ortaya koyduğu ve Gazalî'nin dini düşünceye uyguladığı varlık taksimine göre varlığın zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayrıldığını zikreden yazar, zorunlu varlığı (Vâcibu'l-Vucûd); mahiyeti ve hakikati aynı, yokluğu düşünülemeyen varlık, mümkün varlığı (Mümkünü'l-Vucûd) ise; hakikat ve mahiyetin ayrı olduğu, varlığının ve yokluğunun düşünülebileceği varlık şeklinde tanımlamıştır (s. 33). Yazar anlama ve yorumlamaya konu olan Kur'an'ın mümkün varlık içerisinde yer aldığına dikkat çekmiş, mümkün varlık-Kur'an ilişkisi bağlamında Kur'an'ın nesnel dünyada bir gerçekliğinin, çeşitli varoluş tezahürlerinin; gayb âleminde, dilde, yazıda, fiilde vs. çeşitli varoluş biçimlerinin olabileceğini zikretmiştir (s. 38).

Yazar, mümkün varlık anlayışından hareketle Kur'an'ın bir tanımının yapılabileceğini söylerken, zorunlu varlık anlayışından

hareketle Kur'an'ın özsel bir tanımının yapılmasının mümkün olmadığını vurgulamıştır. Zira zorunlu varlık anlayışında mahiyet ve hakikat aynı olduğundan, Kur'an için de böyle bir aynılık aranamayacağından, Kur'an'ın bu bağlamda özsel tanımı imkânsızdır (s. 68). Bu durumun bir uzantısı olarak, Allah'ın ilmi ya da kelâm sıfatı durumundaki Kur'an'ı tanımlamanın mümkün olmadığı, çünkü bu alana gayb alanı denildiğinden heyûla durumunda olduğu ve tanımı yapılabilecek durumda olmadığı vurgulanmıştır (s. 69). Diğer taraftan Kur'an mümkün varlık olarak ele alındığında varlık alanında yani şehâdet âleminde dilde, yazıda, fiilde vs. çeşitli tezahürlerinden bahsedilebileceğine ve bu durumun bir uzantısı olarak Kur'an'ın farklı tanımlarının yapılabileceğine değinilmiştir. (s. 72).

Sonuç olarak yazar birinci bölümde varlık-mahiyet ilişkisi çerçevesinde felsefî bir bakış açısıyla varlığı çeşitli açılardan kategorize etmiş ve tanımlamış, Kur'an'ın bizim açımızdan varlık kazanabilmesi, bir tanımının yapılabilmesi ve anlama-yorumlamaya konu olabilmesi için mümkün varlık kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmiş ve ikinci bölüme geçmiştir.

İkinci bölümde Kur'an'ı bir metin olarak ele alan yazar, Kur'an'ın metinleşme süreci başlığı altında Kur'an metnini; metafizik metin, zihni metin, sözlü ve yazılı metin, fiili metin, sembolik metin şeklinde kategorize etmiş, Kur'an'ın bizim dünyamızda çeşitli varoluş tarzları üzerinde birtakım açıklamalarda bulunmuştur. Ardından Kur'an'ın çeşitli varoluş tarzları bağlamında, nâzil olduğu dönemde bir metin olarak nas-olgu ilişkisi ve bu ilişkiyi yansıtan, Kur'an'ın parça parça indirilişi, nesh olgusu ve esbâb-ı nüzûl meselelerine değinmiş ve nüzûl dönemi sonrası nas-olgu ilişkisi üzerinde birtakım mülâhazalar ortaya koymuştur.

Kur'an-ı Kerim'in bize gönderilmeden önce bir bütün olarak Allah katında mevcut olduğunu hatırlatan Yazar, bu durumun manevi bir varlık tarzını ifade ettiğini kaydetmiş, Levh-i Mahfûz, Beytu'l-

İzze, Ümmü'l-Kitab gibi vurguların böyle bir duruma işaret ettiğini zikretmiştir. Bu noktada Kur'an'ın metafizik bir metin olduğuna dikkat çekilerek, şehâdet âleminde henüz tezahür etmediğinden anlama ve yorumlamaya konu olamayacağına değinilmiştir (s. 91).

Yazar, Kur'an inmiş olduğu toplumun dilsel formlarıyla şekillenip, Hz. Peygamber'e nâzil olduktan sonra zihinsel bir metin haline dönüştüğüne vurgu yaparak, zihni metin olarak Kur'an'ın iki boyutunun olduğuna işaret etmiştir. Birinci boyutu kelimeler yani lafızların kendisi, ikinci boyutu ise, bu lafızlardan çıkarılacak olan manalar şeklinde açıklamıştır (s. 99). Dolayısıyla sadece manalar değil, bu manalara işaret eden semboller yani lafızlar da Cebrail tarafından indirilmiştir. Buradan hareketle yazar, farklı tarihsel ve mekânsal zeminlerde, yeni karşılaşılan problemlere Kur'an lafızlarından hareketle, zihinsel bir faaliyet neticesinde çözümler üretilebileceği üzerinde durmuştur (s. 101).

Kur'an'ın Arap dilinin söz formlarıyla şehâdet alanına çıktığından ve bu söz formlarına göre şekillendiğinden dolayı sözlü metin özelliği taşıdığından bahseden yazar, sözlü metin olarak Kur'an iletmek istediği bir takım dini ve ahlaki mesajlar için mecâzdan kinâyeye, kıssadan darb-ı mesele kadar dilin bütün unsurlarını ve avantajlarını kullandığını vurgulamıştır (s. 103).

Kur'an'ın sözlü bir hitap halinde iken daha sonraları yazıya aktarılması ve iki kapak arasında toplanmasıyla birlikte, sözlü metinden yazılı metin haline dönüştüğü üzerinde durulmuş, Kur'an'ın yazılı metin haline dönüşmesiyle birlikte, bütün zamanları ve mekânları aşıp herkese ulaşması, tarihte hapsedilmemesi gibi bir takım avantajlarının olduğuna, buna mukabil sözlü metinde olup mananın anlaşılmasını kolaylaştıran tonlama, konuşma tarzı, jest ve mimikler vs. gibi söyleme dayalı bir takım unsurların yazılı metinde olmamasının da bir dezavantaj olduğuna dikkat çekilmiştir (s. 105).

Daha sonra yazar, Kur'an'ın, zihnin ve sözün ötesinde belli bir tarihsel hâdise olması ve insanların fiillerinde bir karşılık bulması yönüyle fiili metin olduğunu zikrederek, fiili metin olarak Kur'an'ın insanların fiillerine ve eylemlerine yön verdiğine ve onların fiillerinde ve eylemlerinde var olduğuna vurgu yapmış ve bu durumun Kur'an'ın evrenselliğinin açık bir göstergesi olduğunu belirtmiştir (s. 112).

Son olarak sözlü metin formunda okunan, zihni metin formunda anlaşılan, yazılı metin formunda sabitlik kazanan, fiili metin formunda eylemler haline gelen Kur'an bütün bu yönleriyle Müslümanları diğer kimliklere sahip insanlardan ayırt edip, Müslüman'a has bir kimlik kazandırması açısından sembolik bir metin olduğu üzerinde durulmuş ve nas-olgu ilişkisine geçilmiştir (s. 117).

Nas ile olgu arasında çift yönlü bir ilişki olduğuna değinen yazar, Nasr Hâmid Ebu Zeyd'e atıf yaparak nassın olguya yön vermesi (teşkîl) ve olgunun nassa yön vermesi (teşekkül) şeklinde ikili bir ilişkinin olduğuna, bu ikili ilişkinin inzal değil de yorumla birlikte, kıyamete kadar eş zamanlı var olması gerektiğine değinmiştir (s. 123). Bu bağlamda İslam ilim geleneğinde nas-olgu diyalektikliğine ışık tutan tadrîc, sebab-i nüzûl ve nesh meselelerine dikkat çekilmiş, Kur'an'ın 23 yılda parça parça indirilmesinden hareketle, olgusal değişim ve gerçekliğin Kur'an'ın teşekkülünde önemli olduğu zikredilmiştir. Bu noktada, Kur'an'ın peyderpey indirilmesinin; Kur'an'ın anlaşılmasını, ezberlenmesini kolaylaştırmak, Hz. Peygamber'i teselli etmek, hükümlerin tatbikini kolaylaştırmak gibi birçok hikmetinin bulunduğu hatırlatılmıştır (s. 125).

Daha sonra yazar nas-olgu ilişkisinin anlaşılması bağlamında esbâb-ı nüzûlün önemi üzerinde durmuş, esbâb-ı nüzûl olgusunun Kur'an'ın bizim dünyamızla diyalektik bir ilişki kurduğuna işaret ettiğini vurgulamıştır. Zira esbâb-ı nüzûl olgusu Kur'an'ı Kerim'in muhtevasının şekillenmesinde, varlık alanında meydana gelen bir takım olaylar ve olguların etkili olduğuna işaret eder. Buradan

hareketle yazar, nassın doğru bir şekilde anlaşılması için nas-olgu diyalektiğini yansıtan nüzûl ortamının ve esbâb-ı nüzûlle alakalı rivayetlerin iyi anlaşılması gerektiğine vurgu yapmıştır (s. 128).

Nas-olgu diyalektiği içerisinde iyi anlaşılması gereken bir meselenin de nesh olgusu olduğuna dikkat çeken Yazar, neshi ahkâmın değişmesi bağlamında almamak gerektiğini, olgusal değişikliğin Kur'an perspektifinden dikkate alınıp yeniden yorumlanıp Kur'an muhtevasında yer alması şeklinde anlamak gerektiği üzerinde durmuştur (s. 130).

Son olarak, nüzûl sonrası nas-olgu ilişkisine dikkat çeken yazar, Kur'an'ın nüzûl dönemi bittiğine göre bundan sonraki süreçlerde karşılaşılan olgusal problemlerin nasıl bir nas-olgu diyalektiği içerisinde ele alınması gerektiğine dair bir soru sormuş ve bu soruya cevap olarak, her ne kadar Kur'an'ın nâzil olmasıyla birlikte var olan teşekkül süreci sona erse de, nas-olgu diyalektiği bağlamında, yorumla birlikte var olan teşekkülün, teşkille birlikte kıyamete kadar devam edeceğini bu diyalektik ilişki içerisinde her zaman ve zeminde karşılaşılan olgusal problemlerin çözüleceğini kaydetmiştir (s. 132).

Yazar kitabın üçüncü bölümünde yorum açısından Kur'an'ı ele almış, anlamın ve yorumun tabiatı ve bu tabiat ekseninde hermenötik, tefsir ve te'vil kavramlarına değinmiştir. Bu noktada anlama ve yorumlamayı kendisine konu edinen felsefi bir akım olan hermenötik üzerinde durulmuş, hermenötiğin de kendi içerisinde klasik (anlam-yorum farklı) ve modern (anlam-yorum aynı) şeklinde ikiye ayrıldığı ve kutsal metinlerin okunup anlaşılması gibi teolojik bir boyutunun olduğu vurgulanmıştır. Daha sonra F. A. Wolf, Dilthey, Heidegger, Gadamer, gibi felsefecilerin hermenötiği nasıl tanımladıklarına yer verilmiş, yapılan tanımlardan hareketle hermenötiğin anlama ve yorumlama ile olan ilişkisine işaret edilmiştir (s. 146). Bu bağlamda anlama ve yorumlama ile ilgili, öznellik-nesnellik, tarihsellik-

zamansallık ve insanın ontolojik temelini oluşturan dünyası gibi sorunlar ele alınmış ve her insanın anlama faaliyetini kendi dünyasından hareketle gerçekleştirdiği, bütünüyle kendi dünyasının dışına çıkıp anlama faaliyetini asla gerçekleştiremeyeceği, ön yargısız bir anlama faaliyetinin mümkün olmadığı, bu ön yargının da Gadamer ve Heidegger'ın söylediği gibi tarih ve gelenek olduğu üzerinde durulmuştur (s. 148).

Hermenötik kavramına değinen yazar, anlamın tabiatı çerçevesinde Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması bağlamında geleneğimizde kullanılan tefsîr ve tev'il kavramlarını ele almıştır. Bu minvalde tefsir ve te'vil kavramlarını çağdaş hermenötik bağlamında değerlendirmiş, tefsirin anlama faaliyetini, te'vilin ise, yorumlama faaliyetini ifade ettiğini vurgulamıştır (s. 165). Şöyle ki Kur'an açısından tefsirin; Kur'an'ın otantik anlamını yani müradi ilahiyi, kasd-ı mütekellimi ortaya çıkarmayı amaçlayan anlama ve açıklama faaliyeti olduğuna, te'vilin ise; Kur'an'ın otantik anlamının müfessirin yaşamış olduğu çağa uyarlayarak, Kur'an'ı anlama ve açıklama faaliyeti olduğuna işaret etmiştir (s. 167). Dolayısıyla yazar, tefsîrin nüzûl dönemiyle ilgili bir anlama faaliyeti olduğunu, te'vil ise, nüzûl döneminden sonra metni yaşanan olgusal gerçekliğe uyarlama faaliyeti olduğunu belirtmiştir.

Daha sonra yazar, Kur'an'ın yorumlanmasında sergilenen farklı yaklaşım tarzlarını ve bu yaklaşım tarzlarının dayanmış olduğu telakkileri ele almıştır. İlk olarak Kur'an'ı metafiziksel bir metin olarak telakki etmekten doğan bâtinî ve zâhirî yaklaşım tarzlarına değinmiş, Kur'an'ı levh-i mahfûzda bir cevher olarak telakki eden metafiziksel yaklaşıma göre, hakikat bütün her yönüyle Kur'an'ın içerisinde yer aldığına vurgu yapmıştır (s. 174). Bu hakikat batini yaklaşıma göre Kur'an'ın içinde bir şifre bir anahtar mesabesinde gizli olarak yer almakta ve keşfedilmeyi beklemektedir. Bu yorum tarzından hareketle Hurûfilik, Bâtinilik gibi mezheplerin ortaya çıktığı hatırlatılmıştır. Zâhirî yaklaşıma göre ise, Kur'an'daki hakikatin

Levh-i Mahfûz'dan bir cevher olarak elimize intikal etmiş ve iki kapak arasında yer almıştır. Bu hakikatin yansıması ve karşılığı tamamıyla lafızlardadır (s. 183). Dolayısıyla bütün hayatımızı Kur'an'ın literal manasına göre şekillendirmek mecburiyetindeyiz. Bu yaklaşım tarzından Zâhirîler ortaya çıkmıştır. Yazar bu iki okuma biçiminin de dikey okuma olduğu ve bunun sağlıklı bir okuma biçimi olmadığı üzerinde durmuştur (s. 188).

Kur'an'ın varlık alanına girmeden önceki varlık boyutuyla ilgilenmeyen bizim varlık alanımızda tezahür ettikten sonraki sürece dikkat kesilen okuma şeklini, tarihsel okuma olarak tanımlayan yazar, bu yaklaşım tarzının modern hermenötikle yakından ilişkili olduğuna vurgu yapmıştır (s. 189). Tarihsel yaklaşımın Kur'an'ın metin dışı bağlamın yani bulunmuş olduğu kültürün, tarihsel zeminin, dilin, dönemin; örf, adet, gelenek ve göreneklerinin aynı zamanda toplumsal algı ve tasavvurlarının bütünüyle göz önünde bulundurulup evrensel bir takım dini ve ahlaki ilkelerin çıkarılmasını hedefleyen bir yaklaşım tarzı olduğuna değinilmiş ve bu yaklaşım tarzının Fazlurrahman'a ait olduğuna dikkat çekilmiştir (s. 192). Yazar, anlamın tabiatı ve yorumun sürekliliği açısından ciddi problemlere sebep olduğu, aynı zamanda, Kur'an'ın tarih içerisinde nesnel olarak anlaşılmasını ön görmekle düalist bir Kur'an telakkisine sevk ettiği için bu yaklaşım tarzını doğru bir yaklaşım tarzı olarak görmemiştir (s. 197).

Nas-olgu arasında dengeli bir ilişkiyi ön gören, Kur'an'ın hem ilahi bir yönü olduğunu hem de beşeri bir yönü olduğunu vurgulayan yaklaşım tarzının diyalektik yaklaşım olduğunu vurgulayan yazar, bu yaklaşım tarzının Kur'an'ın teşkil ve teşekkül sürecini canlı tuttuğuna, hiçbir düalizmi ya da mutlak bir nesnel gerçekliği ön görmediğine, süreklilik arz ettiğine ve hakikatin metin ve yorumcuyla birlikte eş zamanlı olduğuna dikkat çekmiş ve en doğru yaklaşım tarzının da bu yaklaşım tarzı olduğunu zikretmiştir (s. 200). Üçüncü bölümü bu şekilde bitiren yazar, sonuç kısmında bütün kitap boyunca

anlattıklarının özetine yer vermiş, kaleme almış olduğu eserinde birçok önemli konuya ışık tuttuğuna değinmiştir.

Sonuç olarak yazarın bu çalışmasının, çeşitli varlık tasavvurlarına değinilmesi, varlık anlayışının Kur'an tasavvurunda etkin olduğunun vurgulanması, varlık tasavvuruna bağlı olarak Kur'an'a çeşitli yaklaşım tarzlarının olduğunun altı çizilmesi, doğru bir yaklaşım tarzı hususunda açıklamalar, tespitler ve yaklaşımlar ortaya konulması açısından İslam ilim geleneğine önemli bir katkı sağladığını, diğer taraftan yapılan bu çalışmaya ek olarak Kur'an'ın doğru anlaşılması noktasında sıhhatli bir yaklaşım olduğu öne sürülen diyalektik yaklaşımın yapılacak yeni çalışmalarla bir yöntem olarak tanım, usûl ve içerik açısından enine boyuna, eksisiyle artısıyla tartışılması ve ele alınması gerektiğini belirtebiliriz.