

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

NASR HAMİD EBU ZEYD'İN DİNİ SÖYLEM
TAHLİLİNDE
ELEŞTİREL HERMENEUTİK UNSURLAR

Çetin BOZKURT

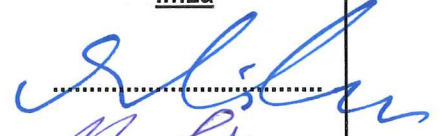
Danışman
Prof. Dr. Osman BİLEN

İZMİR - 2019

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : Çetin BOZKURT
Öğrenci No : 2017801141
Tez Başlığı : Nasr Hamid Ebu Zeyd'in Dini Söylem Tahlilinde Eleştirel Hermeneutik
Ursurlar
Savunma Tarihi : 26/07/2019
Danışmanı : Prof.Dr.Osman BİLEN

JÜRİ ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>	<u>İmza</u>
Prof.Dr.Osman BİLEN	- Dokuz Eylül Üniversitesi	
Doç.Dr.Mehmet AYDIN	- Dokuz Eylül Üniversitesi	
Prof.Dr.Aydın IŞIK	- İzmir Katip Çelebi Üniversitesi	

Çetin BOZKURT tarafından hazırlanmış ve sunulmuş olan bu tez savunmada başarılı bulunarak oy birliği (x) / oy çokluğu () ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Metin ARIKAN
Müdür

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Nasr Hamid Ebu Zeyd'in Dinî Söylem Tahlilinde Eleştirel Hermeneutik Unsurlar” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

02/08/2019
WtS
Cetin BOZKURT

ÖZET
Yüksek Lisans Tezi
Çetin BOZKURT
Nasr Hamid Ebu Zeyd'in Dini Söylem Tahlilinde Eleştirel Hermeneutik
Uysurlar

Dokuz Eylöl Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Felsefe ve Din Bilimleri Programı

Çağdaş İslam düşüncesi, bu tanımlamanın kendisi de dâhil olmak üzere, temel meselelerini, sosyolojik, siyasi, iktisadi ve düşünsel zeminini İslam dünyasının Batı ile yaşadığı zorunlu karşılaşmaya borçludur. Muazzam askeri, teknolojik ve siyasi organizasyonlarıyla Batılı ülkeler, diğer toplum ve kültürlerle yaptığı gibi İslam dünyasını da çok boyutlu bir hesaplaşmanın ve kendini müdafaanın içine itmişlerdir.

Bu büyük meydan okumanın cereyan ettiği sahaların başında ise İslam dini ve inancının bizzat kendisi gelmektedir. Müslüman âlim ve aydınlar kendilerini, geri dönüşü olmayan bir dinî savunu ve inşa ödevi içinde bulmuşlardır. Bu zorlu ve zoraki vazifenin ifasında üretilen cevaplar, yapılan savunu ve eleştiriler ve bulunan hal çareleri ekseriyetle çağdaş Batı medeniyetinden soyutlanan fikirler ile İslami değerler arasında kurulacak bir sentez projesi etrafında vücut bulmuştur. Politik kaygılar ve acil beklentiler eşliğinde yürüyen bu düşünsel faaliyetlerin eklektik ve faydacı bir mahiyette yapılanması mukadder olmuştur.

İş bu kültürel ve düşünsel projelere en başından beri dinî bir endişe, ideal ve arayışın eşlik etmesi, bu faaliyetlerin dinî birer söylem şeklinde tezahürünü de mümkün kılmıştır. Gerek modernleşme süreçlerinin gerekse bu süreçlerde üretilen dinî söylemlerin entelektüel ve eleştirel tahlili ve muhasebesi ise yirminci asrın aydın ve düşünürlerine kalmıştır.

Ebu Zeyd, akademik çalışmalarının önemli bir yekûnunu bu meseleye hasretmiştir. Bu meyanda Ebu Zeyd, çağdaş dinî söylemlere ve bu söylemlerin geleneksel kodlarına dönük eleştirel bir söylem analizi yapmayı gaye edinmiştir. Çağdaş hermeneutik kuram ve düşünceler ise Ebu Zeyd'in bu çalışmalarında epistemolojik, kavramsal ve yapısal mahiyette tayin edici bir rol üstlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinî söylem, Yeni-İhyacı Söylem, Yeni-Modernist Söylem, Söylem Analizi, Tarihsellik, Çağdaş Hermeneutik Kuramlar, Eleştirel Hermeneutik



ABSTRACT
Master's Thesis
Çetin BOZKURT
Critical Hermeneutic Elements in Nasr Hamid Abu Zaid's Religious Discourse
Analysis

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Philosophy and Religious Sciences
Philosophy and Religious Sciences Program

The idea of contemporary Islam, by definition, owes its fundamental issues, sociological, political, economic and intellectual paradigm to the inevitable encounter of the traditional Islamic world with the modern Western world. With a tremendous military, technological and political organization, Western countries pushed the Islamic world into a multidimensional reckoning and self-defense, as it did the same to other societies and cultures.

At the top of this great challenge is the Islamic religion and belief itself. The Muslim scholars and intellectuals have found themselves in an irreversible religious defense and reconstruction project. The answers produced, the advocacy and the criticisms and the remedies found in the performance of this demanding and mandatory task are often built around a synthesis between ideas derived from contemporary Western civilization and Islamic values. These intellectual activities, accompanied by political concerns and tangible expectations, are destined to be structured in an eclectic and utilitarian way.

The fact that this cultural and intellectual project is accompanied by a religious concern, ideal and search from the very beginning has also made it possible to manifest these activities in the form of a religious discourse. The intellectual and critical analysis and accounting of both the modernization processes and the religious discourses produced in these processes were left to the intellectuals and thinkers of the twentieth century.

Abu Zayd has devoted an important part of his academic studies to this issue. In this sense, Abu Zaid is committed to a critical discourse analysis of contemporary religious discourses and the traditional codes of these discourses. Contemporary hermeneutical theories and ideas have played a decisive role in these activities in terms of epistemological, conceptual and structural principles.

Keywords: Religious Discourse, Discourse of Neo-Revivalism, Discourse of Neo-Modernism, Discourse Analysis, Historicity, Contemporary Hermeneutic Theories, Critical Hermeneutics.



**NASR HAMİD EBU ZEYD'İN DİNİ SÖYLEM TAHLİLİNDE ELEŞTİREL
HERMENEUTİK UNSURLAR**

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	İİ
YEMİN METNİ	İİİ
ÖZET	İV
ABSTRACT	VI
İÇİNDEKİLER	Vİİİ

GİRİŞ	1
-------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

**NASR HAMİD EBU ZEYD: HAYATI, FİKRİ GELİŞİMİ,
TEMEL DÜŞÜNCELERİ**

1.1. HAYATI	18
1.2. EBU ZEYD'İN DÜŞÜNSEL GELİŞİM EVRELERİ	21
1.2.1. İlk Tesirler	21
1.2.2. Üniversiteye ve İslami İlimlere Yöneliş	22
1.3. EBU ZEYD'İN TEMEL DÜŞÜNCELERİ	31
1.3.1. Kur'an Anlayışı ve Tarihsellik Düşüncesi	31
1.3.2. Dil, Dilbilim ve Göstergebilim	35
1.3.3. Metin, Yorum ve Hermeneutik	38

İKİNCİ BÖLÜM

**EBU ZEYD'İN ÇAĞDAŞ DİNİ SÖYLEMLER
HAKKINDAKİ TAHLİL VE TENKİTLERİ**

2.1 SÖYLEM VE SÖYLEM ANALİZİ	46
2.2. ÇAĞDAŞ DİNİ SÖYLEMLERİN TASNİFİ	51

2.2.1. Yeni-İhyacı Söylem	54
2.2.2. Aydınlanmacı ve Yeni-Modernist Söylem	56
2.3. YENİ-İHYACI SÖYLEMİN ELEŞTİRİSİ	59
2.3.1. Metin ve İnsan	59
2.3.2. Din - Düşünce İlişkisi	64
2.3.3. İndirgemecilik	66
2.3.4. Selef ve Otorite	69
2.3.5. Tekçilik ve Mutlakçılık	72
2.3.6. Tarihsel Boyutun İhmali	74
2.4. YENİ-MODERNİST SÖYLEMİN ELEŞTİRİSİ	79
2.4.1. Dinî Söylemi Yenileme İhtiyacı	79
2.4.2. Yenilikçi Söyleme Tenkitler	83

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
EBU ZEYD'İN TAHLİLLERİNDE
ELEŞTİREL HERMENEUTİK UNSURLAR

3.1. HERMENEUTİK DÜŞÜNCE VE KURAMLAR	96
3.2. ELEŞTİREL HERMENEUTİK	113
3.3. EBU ZEYD'DE ELEŞTİREL HERMENEUTİK UNSURLAR	120
3.3.1. Gelenek ve Akıl	120
3.3.2. Otorite ve Aydın	123
3.3.3. Kur'an'ın Mesajı ve Aydınlanma	126
3.3.4. Eleştirel İletişim Kuramı ve Ebu Zeyd	129
SONUÇ	132
KAYNAKÇA	143

GİRİŞ

İslam dini, evrensel amaçlara sahip bir dünya dinidir. İslam dininde Allah'ın insani âleme dönük külli emirlerini ve nihai muradını -en genel anlamda- yeryüzünde ahlak temeline dayalı bir sosyal düzen kurmak şeklinde ifade edebiliriz.¹ Bu büyük gayeyi tarih içerisinde tahakkuk ettirmek vazifesi ise bireysel olduğu kadar toplumsal bir yükümlülüktür. Bu sebeple, İslam toplumlarında kabile bağları yerine dinî dayanışma (asabiye) duygusu, başlangıçtan beri, ideal İslam toplumuna (ümme) için bir hedef olagelmıştır. Ümme, bu noktada, ilahi emrin tarih içinde gerçekleştirilmesi için dinamik bir araç konumundadır.² İslami dünya görüşünde dini ve ahlaki ideallerin gerçekleştirilmesi kadar bu idealleri hayata geçirecek ümmetin maddi ve toplumsal bütünlüğünün korunmasına da hayati bir önem atfedilmiştir. Bu noktada İslam tarihinde yaygın siyasi düşünce anlayışının en büyük önemi İslami cemaatin birliğine ve selametine verdiği de söylenebilir.³

İslam tarihine baktığımızda Müslüman toplumların diğer kültür ve inançlarla sık sık etkileşim, mücadele ve meydan okumalarla karşılaştığını rahatlıkla görebiliriz. İslam dünyası ilk olarak, MS VIII. yüzyıldan yaklaşık X. yüzyıla değin, en ciddi Helenistik Felsefe ve düşünce akımları olan 'öteki' ile kültürel ve düşünsel bir etkileşime; giderek bir hesaplaşmaya girişmişti. Fakat İslam toplumları, bu yeni ve meydan okuyucu düşünce ve kurumlara karşı bazen onları özümseyerek kimi zaman reddederek bazen de onlara uyum sağlayarak bütün bu meydan okumaların üstesinden gelmiştir.⁴

Müslümanların modern zamanlarda Batı sömürgeciliğinin doğuşu ve yayılmasıyla birlikte karşı karşıya kaldığı muazzam meydan okuma ise Müslümanların yukarıda zikrettiğimiz temel kimlik bilinci ve toplumsal bütünlüğü açısından eşi görülmedik bir tehlike halinde tezahür etmiştir. Modern karşılaşma, sonuçları ve ucu açık buhranlar dizisi seyreden akıbeti açısından -önceki karşılaşmaya kıyasla- çok daha muazzam ontolojik ve epistemolojik krizlere gebe bir

¹ Fazlur Rahman, **İslam**, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Altıncı baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 357.

² John L. Esposito, **İslam ve Müslümanların Siyasal Yaşamı**, çev. Erol Çatalbaş, **Güçlenen İslam'ın Yankıları**, (Ed. John L. Esposito), Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989, s. 12.

³ Sami Zubaida, **İslam, Halk ve Devlet**, çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 38.

⁴ Fazlur Rahman, **İslam**, s. 293.

mahiyetle vücut bulmuştur. Bu durumun bir sebebi, Avrupa merkezli Batı medeniyetinin XV.-XVI. yüzyıllardaki Rönesans ve Reform hareketleriyle kendisini büyük ölçüde yenilemiş olmasıdır. Batının, Hristiyan dogmatizminin toplumsal, kültürel ve siyasi alanda güç kaybetmesiyle -ve sair nedenlerle- sanayi devrimini kolaylaştıran teknik, bilimsel ve coğrafi keşiflerle dünyanın geri kalanıyla arasında açtığı büyük maddi farkın ve gelişmelerin, Osmanlı İmparatorluğu ve diğer İslam devlet ve toplumların tarafından fark edilememesi karşılaşmanın karakterini tayin edici nitelikteydi.

Aslında, İslam dünyasının Batı'ya göre diğerini fark etme ve tanıma kapasitesini besleyecek çok fazla imkânı vardı. Daha ziyade teolojik ve tarihi sebeplerden vücut bulan dinî hoşgörü, İslam dini ve medeniyetinin nüfusunun çoğunluğunu Hristiyanların oluşturduğu bir dünyada zuhur etmesi, bu imkânlardan bazılarıydı. Ayrıca uzun asırlarca –Osmanlı İmparatorluğu en bariz örneği olarak- Müslümanların yönettikleri ülkelerde nüfus açısından kimi bölgelerde azınlıkta kalması, Batı dünyasına kıyasla muazzam bir sosyal, ırksal ve kültürel çoğulluk içinde cereyan eden çeşitli yaşama tecrübeleri de, bu imkânlara eklenebilir.⁵

Bu çoğulcu toplumsallık ve etkileşimsel hayat tecrübelerine rağmen İslam toplumlarının idarecilerinin ve âlimlerinin Batılı olana karşı uzun süren ilgisizliği gerçekten de kültür ve medeniyet tarihçelerini olduğu kadar sair düşünür ve ilim insanlarını hayrete düşürecek bir tarihsel olgudur. Öte taraftan, İslam halklarının, çöküş sürecine girmiş olmasına rağmen hâlâ geçilemez bir engel olan Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri gücünün oluşturduğu bir tür güvenlik duvarına da itimadı büyüktü. Kendi medeniyetlerinin diğer tüm medeniyetlere nazaran ölçülemez derecede ve ebedi sürecek bir üstünlüğe sahip olduğu inancını Yeniçağın seherine kadar korudular⁶ ki bu kelimenin tam manasıyla “muhafazakâr bir ruh”⁷ haliydi.

İslam dünyasının Batı'ya karşı kayıtsızlığı ve beklentisizliği daha uzun asırlar devam edebilirdi. Ancak 1798'de Napolyon'un Mısır'ı işgaliyle başlayan süreç, 1852'de Hint alt kıtasının İngiltere himayesine girmesiyle devam etti. Fransa ve İtalya Kuzey Afrika'yı işgale başladı. 1882'de Mısır İngilizlerin eline geçmiş oldu.

⁵ Bernard Lewis, **Müslümanların Avrupa'yı Keşfi**, çev. İhsan Durdu, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000, ss. 56-57.

⁶ Lewis, ss. 359-360.

⁷ M. G. S. Hodgson, **İslam'ın Serüveni**, Çev. Nurdan Hacıslamoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, Cilt 3. , ss. 3-6.

İslam dünyasının hamisi konumundaki Osmanlı İmparatorluğu'nun maruz kaldığı büyük toprak kayıpları ve yaşadığı iktisadi ve idari krizlere Fransız İhtilali'nin doğurduğu milliyetçilik hareketlerinin de tesirleri eklenince sonuç gerçek bir çöküşe doğru meyletmeye başladı.⁸ Batı karşısında yaşanan mağlubiyet ve işgallerin sonucu, sadece İslam dünyasının Batı emperyalizmine karşı düşmanlık hislerinin güçlenmesi değil; aynı zamanda ve benzer ölçüde kendine dönük bir özeleştiriyile “ düşmanı güçlü kılan beni de güçlü kılar ” düşüncesini doğurması oldu. İslam dünyasının Batı karşısındaki pozisyon değişikliği ve başlarda Batı'dan alacakları konusunda çok tutumlu ve resmi tavrı, kimi zaman istekli ve coşkulu bir kabule de dönüşebiliyordu. Bu durum artık kaçınılmaz derece birbirine yaklaşan iki kültürün mensupları arasında ve zayıf pozisyonda olanın aleyhine seyredecek bir ilişkiye, giderek bir öykünmeye müsait bir hal arz etti:

(...) Avrupa artık Müslüman kâşifler tarafından keşfedilmeyi beklememekte, Müslüman ülkeleri işgal etmekte ve Müslümanların ayak uydurmakta epey zorlandıkları ve asla gerçek anlamda kabule yanaşmadıkları bütünüyle yeni bir ilişki biçimini dayatmaktaydı.⁹

Bilhassa Batı ile doğrudan temasları yaşayan memurların, elçilerin, aydın ve öğrencilerin teşkil ettiği kesimler arasında zaman zaman beliren Batı hayranlığı, Batılı müsteşriklerin ve misyonerlerin İslam'a yönelik itham ve hücumlarıyla daha da güçlenerek aşağılık duygusuna yol açabiliyor ve bu da bir tür yabancılaşma hissine sebep oluyordu. Pozitivizm, materyalizm gibi çeşitli ideolojiler İslam toplumları içinde alıcı bulur hale gelmişti. Oryantalizm ve misyonerlik faaliyetleri Müslümanların özgüvenini ciddi olarak tehdit etmekle kalmayıp onları kendi özlerinden, kültür ve medeniyetlerinden utanır veya en azından kuşkulandır hale getirmekteydi.¹⁰

İslam dünyası Batı karşısında geleneksel siyasi düzeninin çözülmesiyle karşı karşıya kaldı. Avrupalı sömürgeci teşebbüsler ve bu işgalci yönetimlere karşı verilen mücadele, Müslümanları bir taraftan derin bir kimlik bunalımının içine sevk ederken öte yandan onlara yeni ve acil toplumsal ve siyasi hedefler sağlamaktaydı. Batı tesiri ve sömürgeci idareler eşliğinde çağdaşlaşma yahut ıslahat girişimleri başladı. Müslüman ülkeler, politika, hukuk ve eğitim sahalarında Batılı modelleri

⁸ Mehmet Ali Büyükkara, **Çağdaş İslami Akımlar**, Klasik, İstanbul, 2016, s. 24

⁹ Lewis, s. 368.

¹⁰ İsmail Kara, **Türkiye’de İslamcılık**, Yeni Şafak Kitaplığı, İstanbul, 1995, s. 15.

benimseyerek Batılılaşmaya ve hatta laikleşmeye başladılar. O kadar ki Müslüman dünyanın birçok bölgesinde dinin devletten ayrılmasına dönük eğilimler ortaya çıkabiliyordu. Aynı tarihlerde bu olumsuz gidişata bir tepki olarak sömürge karşıtı milli hareketlere ve bağımsızlık yanlısı mücadelelere ilham kaynağı olarak İslam yeniden ortaya çıktı.¹¹

Çağdaş Müslüman milliyetçiliğinin babası ve ıslahat taraftarı Cemaleddin Afgani (1839-1897) Müslüman aydınlar ve halklar için yeni bir zemin hazırlayan kişiydi. Kimilerine göre Müslüman uyanışının en önemli öncü ismi ve on dokuzuncu yüzyılın en büyük Doğu düşünürüdür.¹² Başka bir açıdan da Batı'nın istila ve işgal hareketlerine mukavemet gayesiyle düşünsel ve ahlaki bir diriliş çağrısı yapan "ilk hakiki Müslüman modernist"tir.¹³ Uzun bir dönem boyunca İslam dünyasının en tartışmalı ismi olma payesini elinde tutan Afgani, devrimci bir pan-İslamist olarak da tanımlanabilir.¹⁴ Ne şekilde tanımlarsak tanımlayalım yine de nevi şahsına münhasır bir kişilik olduğu ve hayatı ne kadar çok konu edilmiş olsa da onun halen bir parça gizem taşıdığı muhakkaktır: "... Kesin olarak bilinmeyen bir yerden geldi ve bir meteor gibi bir ülkeden diğerine geçti ..." ¹⁵

Osmanlıdaki milliyetçi ve İslamcı akımlardan Mısır'daki İngiliz karşıtı ve yenilikçi İslam söylemlerine, İran'daki birçok çevreye kadar geniş bir yankı bırakmış olan Afgani'nin önemli bir yönü de çeşitli coğrafyalardaki bilhassa eğitilmiş gençlere ve aydınlar bir nevi hocalık yapmasıydı. Onun karizmatik kişiliğinden ve ateşli üslubundan etkilenmiş birçok Müslüman aydın ve öğrenci, Afgani'nin tesirini bir sonraki yüzyıla ulaştırabilmesine imkân sağlamıştır. Bu 'talebeler'in en önemlilerinden ve ilk akla gelen isimlerinden biri hiç şüphesiz Muhammed Abduh (1849-1905)'tur.

Gibb, Abduh'un İslam dünyasındaki yenilenme veya reform hareketlerine, kendisinin büyük nispette başlatmış olduğu fakat nihayetlendiremediği ve tilmizlerine miras bıraktığı temel projelerini dört başlıkta göstermiştir:

¹¹ Esposito, s. 14.

¹² Osman Emin, Cemaleddin Afgani, **İslam Düşüncesi Tarihi c. 4.**, çev. Kerim Urtekin, (Ed. M. M. Şerif), İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, s. 280.

¹³ Rahman, İslam, s. 297.

¹⁴ Albert Hourani, **Çağdaş Arap Düşüncesi**, çev. Latif Boyacı ve Hüseyin Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 130.

¹⁵ Hourani, s. 153.

a) İslam'ı, geleneğin ifsat edici tesirlerinden ve pratiklerinden kurtarmak. b) İslami yükseköğrenimin reformasyonunu gerçekleştirmek. c) Modern düşüncenin ışığında, İslami öğretinin yeniden bir ifadesini ve tahakkukunu sağlamak. d) Avrupa'nın İslam dünyasına menfi tesirlerini bertaraf edip dini saiklerle gerçekleşen Hristiyan saldırıları karşısında İslam'ın müdafiliğine soyunmak.¹⁶

Modern düşüncenin ışığında, İslami öğretinin yeniden bir ifadesini ve tahakkukunu sağlamak, Muhammed Abduh'un en müşkül ve karmaşık entelektüel meselelerinden biriydi. Bu işin zorluklarından biri, mevcut tarihsel bağlam olsa gerektir. İslam öğretisinin yeniden formüle edilmesi de diyebileceğimiz bu meselenin halli için gerekli, sağlıklı ve rahat bir siyasi ve toplumsal vasat nerdeyse hiç olmamıştır. Şöyle ki, dinî doktrinin çağdaş bir ifadesini bulup ifade edebilmek için elzem olan “din unsurunu, devrimci ve milliyetçi duygusal etkilerden tecrid etmek”¹⁷, ancak gerilimli ve çatışmacı sosyo-politik ortamdan uzaklaşabilmekle mümkün olabilirdi. Gerek Hristiyanların artan misyonerlik faaliyetleri gerekse Batı'nın ardı arkası kesilmeyen işgal ve saldırıları ve bunlara eklenen Oryantalist hücum ve propaganda, mevcut entelektüel ve düşünsel ortamı belirlemeye devam ediyordu. Müslüman halkların Batı'ya karşı artan yoğun ve tabii öfkesi, Abduh gibi yenilikçilerin söylemlerini ‘şüpheli’ haline getiriyordu. Tüm modern uyanışı, başka herhangi birinden daha fazla gölgeleyen, işte bu faktördür.¹⁸

Abduh'un bu büyük projesini ait olduğu Müslüman toplumda şüpheli kılan bir etken de Batılı aydınlanma felsefesinden ve sosyoloji gibi yabancı sistemlerden edinerek kendi İslami yenilenme düşüncesine eklemlediği unsurların yadsınamaz varlığıydı. Yine de o, söz gelimi, taklit ve geleneği reddettiği zaman, bunu tam bir batılılaştırma gayesiyle değil; anlamı ve alanı genişletilmiş bir Müslüman içtihadından taraf olduğu için yaptı:

İslam'ın başlangıçta tesis edilmiş şer'i hükümleri ve ahlaki normları içinde, şimdi ve burada en iyi olanın özgürce araştırılmasını istiyordu. Birçok Avrupalı düşünürden ve en fazla da, pozitivizmi, beşeri kültür analizinde bile göklere çıkaran; yine de sürüp giden beşeri ihtiyaçları karşılamak için, bilime uygun olması şartıyla, yeni bir din sistemi isteyen

¹⁶ Hamilton A. R. Gibb, **İslam'da Modern Eğilimler**, Çev. M. Kürşad Atalar, Çağlar Yayınları, Ankara, 2006, s. 31.

¹⁷ Gibb, s. 27.

¹⁸ Gibb, s. 30.

*Comte'dan etkilenmişti. Ama bu dini sistemi sağlayacak olanın İslam olduğuna kani olmuştu.*¹⁹

Abduh düşünsel ve entelektüel meseleleri irdilediği zaman dahi zihninin arka planında İslam toplumunu ahlaki bakımdan güçlendirme ve diriltme isteğini taşıyordu. Bu yeniden canlandırma, Mısır'da Mehmet Ali Paşa'nın askeri ve siyasi saiklerle başlattığı değişim sürecini durdurmaya çalışmakla gerçekleşemezdi; zira tarihi geri getirmek mümkün değildi. Hem dini ve fikri hem de ahlaki yenilenme yani 'Modern düşüncenin ışığında, İslami öğretinin yeniden bir ifadesini ve tahakkukunu sağlamak' isteği ancak değişim ihtiyacını kabul ederek ve değişimi İslam'ın esaslarıyla uyumlu kılarak mümkün olabilirdi. Abduh bir adım daha öteye giderek yeniliklere İslam'ın sadece cevaz verdiğini değil; İslam doğru anlaşıldığı takdirde, İslam'ın gerekli ve doğal sonucu olduğunu iddia etti: Evet, İslam hem bir değişim ilkesi olabilir hem de modern zamanlarda dahi toplumsal değişim ve ilerlemenin idarecisi olabilirdi. Bilhassa bu başlıkla birlikte Abduh'un kendinden bir önceki nesilden ne derece farklılaştığı anlaşılabilir. Önceki kuşağa mensup (Tunuslu) Hayreddin gibi samimi Müslümanların modern dünyanın düşünce ve kurumlarını kabul edip etmeyecekleri meselesiyle ilgilenmedi; bu düşünce ve kurumlar artık yerleşmişlerdi ve onları kabul etmemek mümkün değildi.

*Karşıt soruyu sordu: Modern dünyada yaşayan biri, samimi bir Müslüman olabilir miydi? Yazıları modern medeniyetin kabul edilebilir olup olmadığından şüphe eden samimi Müslümanlardan ziyade, İslam'ın ya da herhangi bir vahyedilmiş dinin yaşam için geçerli bir kılavuz olup olmadığından şüphe eden modern kültür ve tecrübenin insanlarına yöneltmişti.*²⁰

Görüldüğü üzere kısa sürede roller ve sorular değişiyordu. Modern Batı'nın ve onun hızlı ve etkin dönüştürücü gücünün bütün bir hayatı tayin ediciliği barizdi. Bir zaman için Batı ile geç kalmış diyalogu askeri ve siyasi intikallerle sınırlı tutan idareci ve düşünürlerin kaygı ve korkularıyla hemen bir dönem sonrasının endişeleri aynı olamazdı. Abduh, Hindistan'daki çağdaşı Seyyid Ahmed Han (1817 – 1898) ile aynı büyük endişeyi paylaşır görünüyordu. Bunların her ikisi de düşünce ve ilimdeki modern gelişmelerin, mevcut ve cari haliyle tatbik edilen İslam'ı tehdit edeceğini

¹⁹ Hodgson, s. 292.

²⁰ Hourani, s. 162.

görüyorlardı hatta ikincisi bir an önce taklidi bırakmazsak ve gerçek İslam'ı bulmazsak bizzat İslam'ın varlığının yok olacağından korkmaktaydı.²¹

Bu korku ve endişe hali birçok maddi faktörün yanında Abduh'un ve sonrakilerinin düşünsel ufuklarını ve entelektüel ilgilerini belirleyici unsurlardı. Muhafazakâr ulema ve halk kesimleri Abduh'un yazılarına ve söylemlerine oldukça çekinceli ve şüpheli gözlerle bakmakla kalmayıp Batılı olana nefretlerinin de tesiriyle, bilfiil muhalefet de gösteriyorlardı. Esasen Modernizm taraflısı Müslüman düşünürlerin sıkışmışlık halinin ve sürekli bir savunma psikolojisinin de sebebi bu tarihsel bağlam ve şartlardı.

Bütün bu olumsuz vasata rağmen Abduh, mutlak sekülerizmin ve pozitivizmin cazibesine kapılan okumuş kesimin İslam ümmeti için çok tehlikeli olacağını öngörerek 'gerçek İslam' söylemini geliştirmeye gayret etti. Onun amacı modern dünyanın talep ettiği ve şimdi de Mısır da ve sair Müslüman ülkelerde hevesli bir neslin en büyük arzularından biri olan 'rasyonellik'in ve 'rasyonel din'in İslam olduğunu göstermekti. Kısacası, İslam'ın, doğrudan dine karşı olmayan modern felsefe ve anlayışlar ile uzlaştırılabilmesi ve bunun metodunu bulmanın peşindeydi. İslam'ın gerçekte ne olduğunun yeniden ifade edilmesi gerekiyordu bunun için. O, sade ve temel ilkelere dayalı bir İslam öğretisi sunarak bu hedefe adım attı. Dini düşüncenin taklitten kurtarılacak ve bilimle arkadaş kılınarak üretilmesini istedi. İnsan aklı konusunda çok etkilendiği Gazali'den çok daha iyimser bir inanca sahipti. Aynı şekilde insan iradesi meselesine Maturidi ve Mutezile perspektifini yansıtarak, insanın özgürlüğünü yüksek sesle vurguladı.²²

Abduh'un İslam ile modern düşünce arasında bulduğu münasebet ve uyum birçok eklektik ve pragmatik unsur içerdiği için eleştirilmiştir. Eklektizmi yaratan bir sebep de Renan ve Hanotaux gibi Batılıların, Muhammed Abduh'un gerçekleştirmek istediği bu yüksek uyum ve sentezin imkânsızlığına dair ithamlarıdır şüphesiz. Sebebi her ne olursa olsun İslam'ı yeniden ve çağdaş insanın kabul edebileceği tarzda ifade ederken seçmeci bir tutum içinde olduğu bir gerçektir. Zihniyet dünyasında, söz gelimi; insan aklına karşı iyimser bakıştan özgür iradeye olan inancına ve hüsn ve kubh anlayışındaki tercihe kadar birçok meselede Mutezile ve Maturidi çizgisine yakın bir yerlerde durdu. Ancak İslam kelamında en sorunlu ve

²¹ Rahman, İslam, s. 299.

²² Hodgson, s. 293.

merkezi ihtilaf meselelerinden biri olan Kur'an'ın ezeli olup olmadığı sorunda sessiz kaldı.²³ Netice olarak Abduh'un oluşturmaya çalıştığı yeni dinî söylem sadece Mısır ile sınırlı olmayan kalıcı ve devamlı bir tesir bıraktı.

Avrupa'nın İslam dünyasına menfi tesirlerini bertaraf edip dinî saiklerle gerçekleşen Hristiyan saldırıları karşısında İslam'ın müdafiliğine soyunmak, Abduh'un ve daha sonra cümle Müslüman yazar ve düşünürlerce en başta gelen sorumluluklarından biri olarak addedilmiştir. O kadar ki bu İslam'ı savunma görevi çağdaş İslam düşüncesinin ufuklarını ve sınırlarını tayin edici derecedeydi. Bu tespitimize bir örnek olarak çağdaş İslam düşüncesinde ilk kez seslendirilen ve bir çeşit modern hümanizm olarak kabul edebileceğimiz insan anlayışını delil olarak gösterebiliriz. Kanaatimize göre Abduh'un da samimiyetle paylaştığı bu yaklaşım; 'insanla insan olduğu için ilgilenme' düsturudur. Bu yeni söylemi Afgani, E. Renan'ın İslam ve Müslümanlar hakkında sarf ettiği tahkir edici eleştirileri cevaplandırırken yani bir 'savunu' esnasında üretmiştir.²⁴ Aynı şekilde Renan'ın, 'İslam'ın amansız bir akıl düşmanı olduğu' ithamına dair verilen cevaplar da İslam ve akıl, aklın önemi ve değeri gibi başlıkların İslam düşünürlerince tartışılmasını hızlandırmıştır. Sonuçta Abduh'un ön ayak olduğu İslam ve Batı bilimi-düşüncesi arasında dengeye dayalı yenilikçi düşünce Kasım Emin (1865-1908) ve Muhammed Reşid Rıza (1865-1935) gibi öğrencileri tarafından farklı çizgilerle temsil edilmiştir.²⁵

Bu dönemin Müslüman aydınlarının zihniyet dünyasında Batı'nın İslam medeniyeti hakkındaki iddia ve ithamlarının tesiri barizdir. Bu gerçekliği temellendirmek adına Abduh dâhil birçok İslam düşünürünün Batı'da vücut bulan bazı düşünce ve kurumları İslami mirasta yer alan kavramlarla eşleştirme kaygılarını örnek verebiliriz: Seçim yerine icma, demokrasi yerine şura vb. Bu alışkanlığın bir işlevi de İslam dünyasındaki muhafazakârlara kendi yaptıklarının 'yabancı' ve 'bidat' olmadığını gösterme endişesiydi.²⁶ Yani bu konularda Abduh ve diğer yenilikçi Müslüman düşünürler hem Batı'ya karşı İslam medeniyeti savunusu

²³ Hourani, s. 167-168.

²⁴ Rahman, **İslam**, s. 298.

²⁵ M. Sait Özervarlı, **Kelamda Yenilik Arayışları**, İsam Yayınları, İstanbul, 1998, s. 39.

²⁶ Muhammed Abid el-Cabiri, **Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, Düşün Yayıncılık, çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar, İstanbul, 2011, s. 145.

yapıyorlar hem de içerideki muhaliflerine meşru bir düşüncenin sınırları dâhilinde faaliyette bulunduklarını iddia edebiliyorlardı.

Nihayetinde, Müslüman toplumlardaki bazı sosyal gerçekliklerin (çok eşlilik, keyfi boşama ve dolayısıyla kadın meselesi gibi) oryantalist ve Hristiyan misyonerlerce eleştirisi, modernistin hedeflediği alanları da belirlemiştir.²⁷

Çağdaş dönem Müslüman âlim ve aydınlarının Batılı tez ve ithamlara karşı İslam'ın değerini ve doğruluğunu korumak adına oluşturdukları birçok eser ve söylemin varlığı malumdur. Buna rağmen onların Batılı birçok düşünce ve düşünürden etkilenmiş olmaları onlara dönük kimi eleştiri ve suçlamayı da beraberinde getirmiştir. Muhammed Abduh'un ve öncesinde Afgani'nin Rousseau ve Montesquieu'dan çokça etkilendiği bilinir.²⁸ Hatta bu isimlere Abduh açısından Spencer, Strauss ve Tolstoy'u da ekleyebiliriz.²⁹ Bu etki bizce kaçınılmazdır. Batı ile karşılaşma yahut 'diyalog' ve bunun neticesinde olabilecek her türlü alışveriş olağan, lüzumlu ve dahi zorunlu bir insani durumdur. Kaldı ki ne Afgani'nin ne Abduh'un ne de sonrakilerin bu noktada başka bir tercih şansları da olmamıştır. Ancak bir insan ya da bir kültürel entite kendi varlığını ve idrakini inkâr edecek ya da unutacak raddede 'varoluşsal ve kazanılmış kimliğini' bu karşılaşma veya diyalog esnasında kaybedecek olursa ontolojik bir kriz ortaya çıkabilir. Bu durumda iki farklı varlık arasında bir diyalogdan değil; bir kültür ya da varlığın kendisini diğerinin içinde mass etmesinden bahsedebiliriz. Kanaatimizce Abduh hiçbir zaman böyle bir ihtimale kapı aralamamıştır.

Afgani ve Abduh bu nesil için mümtaz bir konumda olsalar da bütün bir nesli ikna edecek ve ölümlerinin ardından dahi onlara rehberlik edebilecek kadar ne tesirleri ne de bu denli istikrarlı söylemleri vardı. Bu nesli etkileyen birçok düşünce, düşünür, olay ve olgu vardı. Onun için bizim Abduh sonrası modernleşen Mısır'ı ve bu dönem aydın ve düşünürleri tamamen Abduh'un eseri gibi gördüğümüz söylenemez. Abduh zamanının en yüksek dini otoritelerinden biriydi. Onun Batı düşüncesine ve bilimine olan cesur yaklaşımı, geleneksel dinî eğitim sisteminden geçmemiş, Kahire'de, Beyrut'ta ya da Avrupa'da laik okullarda okumuş yeni

²⁷ Rahman, **İslami Yenilenme (Makaleler III)** , Der. ve Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 49.

²⁸ Abdullah Laroui, **İslam ve Modernlik**, Çev. Ayşegül Başbuğu, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1993, s. 127.

²⁹ Hourani, s. 158.

toplumsal elitler için hem teşvik edici hem de rahatlatıcıydı. Bu insanlar halen inancına bağlı ama (çağdaş) medeniyete de gönülden itimadı olan bir durumdaydılar. Geleneksel eğitim tarzından geçerek en yüksek dinî makamlara gelmiş bir âlimin onların ihtiyaç hissettikleri bir din söylemini hem de coşkulu bir üslup ve düşünsel bir üretim içinde oluşturması, bu gençlerin Abduh'a olan hayranlıklarını ve bağlılıkların pekiştirmişti.³⁰

Kanaatimize göre Muhammed Abduh'un dinî ve siyasi söyleminin bünyesinde bulunan ılımlı, özgürlükçü ve demokratik unsurlar, kendinden sonraki muhafazakâr ve selefi din söylemlerine, Reşid Rıza'nın temelciliğe (fundamentalism) ve aksiyoner mücadeleye (cihadçılık ve teşkilatçılık) yönelen coşkulu, mutlakçı ve hâkimiyetçi söylemler kadar etki etmiştir. Bu temelci ve aksiyoner karakterdeki İslami oluşumlar yirminci asır Mısır'ına, karşıt olduğu laik ve liberal ve sonraları sosyalist ve Arap milliyetçisi akımlar kadar damga vuracaktı. Bu her iki eğilimin düşünsel köklerini büyük nispette Abduh'un mirasıyla ilişkilendirebiliriz. Biz bu grupların ve mensuplarının dinî söylemine tezimizin ikinci bölümünde etraflıca değineceğiz. Çünkü tezimizin başkahramanı olan Nasr Hamid Ebu Zeyd, çağdaş dinî söylemlerinin tahlil ve tenkitini gerçekleştirerek gerek entelektüel mesaisini gerekse düşünsel mücadelesini bu akım ve anlayışlara karşı vermiştir.

a. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Nasr Hamid Ebu Zeyd (1943-2010), son dönem İslam düşünürü ve aydınları içinde mümtaz bir yere sahiptir. Velut bir akademisyen-yazar olmasının yanında Kur'an'ın tabiatı ve mahiyeti üzerine geliştirdiği düşünceler ve söylemlerle birçok kesimce büyük bir takdire ve iltifata mazhar olmuş ve eserleri birçok dile çevrilmiştir. Ancak Kur'an-ı Kerim'in -aslî itibarıyla- tarihsel bir hitap olduğu³¹ ve kâmil anlamda anlaşılıp yorumlanması noktasında inzal edildiği toplum ve kültürle eş zamanlı bir diyalektik ilişki içinde okunması gerektiği³² şeklindeki çıkarımları,

³⁰ Hourani, ss. 185-186.

³¹ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, çev. Fethi Ahmet Polat, Kitabiyat, Ankara, 2002, (DSE), ss. 13-14.

³² Nasr Hamid Ebu Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, çev. Mehmet Emin Maşalı, Otto Yayınları, Ankara, 2013, (İHT), s. 117. , Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Söylem ve Yorum**, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul, 2015, (SY), s. 367.

geniş kesimler tarafından kendisine yoğun ve şiddetli itiraz ve ithamlar yöneltilmesine de neden olmuştur. Ebu Zeyd hakkında bir çeşit tekfir kampanyasına dönüşen bu şiddetli ithamların ve tepkilerin altında birçok sosyolojik ve ideolojik saik yer almaktadır. Keza, İslam toplumlarında son dönemlerde sıkça şahit olduğumuz bu tekfirci ve mutlakçı zihniyetin çözümlemesini yapma denemeleri de yine Ebu Zeyd'in çokça meşgul olduğu bir mesele olmuştur.

Adına ister edebi tahlil yahut söylem analizi isterse yapıçözüm diyelim, onun gelenek, dinî söylem veya ideoloji adını verdiği İslam toplumlarının yaygın dinî, politik, iktisadi ve içtimai yapılarını ele almaktaki temel amacı İslam toplumlarının ve düşüncesinin kendini eleştirerek yenileyebilmesidir. Ancak Ebu Zeyd'in, geleneğe ve cari dinî-düşünsel söylemlere dönük eleştirileri ve tahlilleri tamamıyla özgün ve ferdi tefekküre dayanan düşünceler olarak görülmemelidir. Takdir edileceği üzere, aydın yahut entelektüel bir şekilde önceki bir dönemin veya kişilerin fikriyatından yola çıkarak düşünen kişidir. Ondan ilham alır, usulünü takip eder, onu taklit eder ya da aşar. Sıfırdan düşünme lüksüne sahip hiçbir düşünür, âlim yahut entelektüel olamaz. Bir fikir, görüş veya teoriyi mevzu edinen bir aydın veya entelektüel, bu düşünsel mesaisinde mutlak surette birtakım “kültürel ve epistemolojik referanslar” dâhilinde hareket edecektir.³³

Ebu Zeyd de bir aydın ve entelektüel olarak bu insani kaideden muaf olmayıp birçok düşünsel ve kültürel referans (gelenek) içerisinde düşünmüş ve üretmiştir. Söz gelimi o, kendisinin siyasal ve toplumsal bilincini oluşturan en mühim referanslardan birini “devrim nesline mensup olmak” şeklinde ifade eder.³⁴ Görebildiğimiz kadarıyla, “devrim neslinden olmak” bilinci Ebu Zeyd'in gençlik yılları boyunca milliyetçi, romantik ve iyimser bir gelecek ideali ile edebiyata ve kültür hayatına atılmasında güdüleyici olmuştur.

Ebu Zeyd'in entelektüel mecrasını, akademiye girdiği yıllardan itibaren, uzunca bir süre tayin eden epistemolojik ve düşünsel referans noktası Muhammed Abduh ile başladığını düşündüğü bir gelenektir. ‘Kur’an’ın edebi tefsir yöntemi’

³³ Muhammed Abid el-Cabiri, **Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller**, çev. Numan Konaklı, Mana Yayınları, İstanbul, 2019, s. 7.

³⁴ Mısır'da 1952 yılında Üsteğmen Cemal Abdül Nasır yönetimindeki “Hür Subaylar” ismi verilen ihtilal hareketi, milli istiklal ve sosyal adalet şiarıyla, Kral Faruk'u çekilmeye zorlayarak cumhuriyeti ilan eder. Ebu Zeyd bu siyasi gelişmelerin yarattığı romantik ve iyimser çağın 1967 yenilgisine kadar şöyle ya da böyle Mısır halkınca paylaşılan bir hissi müşterek olduğunu söyler. Bkz. Ebu Zeyd, SY, ss. 297, 298, 305.

adını verdiği bu ekolün gelişimini “Kur’an’ı anlama ve analiz etmeye edebi açıdan giriş yapma düşüncesini çağdaş dönemde ihya etmiş olan kişi Muhammed Abduh’tur. Taha Hüseyin bu düşüncüyü geliştirmiş, Emin el-Huli ise yöntemini belirlemiştir. Şükri İyad ve Halefullah da bu yöntemi uyguladı.” cümleleriyle anlatmıştır.³⁵ O, bu ekolün, Kur’an’ı anlama ve yorumlama noktasında gerçek bir dönüm noktası olacağını düşünür. Nitekim Ebu Zeyd, Kur’an-ı Kerim’e yönelik metin eksenli bir edebi analiz yönteminin Arap-İslam düşünce ve kültür dünyasına egemen olan ideolojik telkinleri aşarak bilimsel bir zihniyete ulaşabilmenin teminatı derecesinde hayatî olduğunu iddia etmiştir.³⁶

Kur’an’a yönelik ihdas edilecek anlama yönteminin, edebi analiz-eleştiri metodu gibi öncelikle diğer edebi metinlere uygulanan bir insani anlama usulünce yürütülmesi gerektiği fikri, bu fikrin sahiplerini hâkim dinî anlayışın söyleminden esastan ayıran bir kırılmaya yol açacağı muhakkaktır. Zira geleneksel Kur’an ilimlerinde önemli bir yere sahip olan ‘Kur’an’ın icazı’ meselesi, Müslüman toplumlarının Kur’an hakkındaki tasavvurlarının da tesiriyle “Kur’an’ın ancak ilahi bir usulle anlaşılabilirliği” şeklinde bir inancı kökleştirmiştir. Modern dönemde Ebu Zeyd’in “İslamcılar” diye tanımladığı ve Arap-İslam dünyasında egemen dinî söylemi ve zihniyeti teşkil ettiğini düşündüğü geniş kesimler, mezkûr yöntem, Kur’an’ın ilahi menşei dolayısıyla herhangi bir sanatçının kaleminden çıkan bir edebi metinle eş tutulamayacağı temelinde bir itiraz geliştirmişlerdir.³⁷ Ancak Ebu Zeyd, Kur’an’ın insani yöntemlerle analiz edilmesi ile onun icazı ve ilahiliği arasında bir çelişki bulunacağı itirazını vehim olarak nitelendirmiştir. Nitekim ona göre, Kur’an’ın icazı meselesi etrafında cereyan etmiş olan tartışmaları takip ettiğimizde, söz konusu tartışmaların ilk elde Kur’an’ın dilsel ve belagat açısından arz ettiği icaz özelliği ekseninde yoğunlaşmış olduğunu görebiliriz. Bu tartışmalarda referans çerçevesi ve değerlendirme ölçütü İslam öncesi Araplara ait şiir ve diğer edebi metinlerdir. Bu da bize tabii olarak, icaz meselesine yönelik yaklaşımın edebi bir yaklaşım olduğunu söyleme imkânı vermektedir.³⁸

³⁵ Ebu Zeyd, SY, s. 365.

³⁶ Ebu Zeyd, İHT, s. 35.

³⁷ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **İslam’la Bir Yaşam**, çev. Celadet Moralıgil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, (İBY), s. 101.

³⁸ Ebu Zeyd, SY, ss. 363-364.

İlahi hitabın tabiatının ne olduğuna ve onun mahiyetinin hangi usulce anlaşılabilirliğine yönelik çalışmalar, Ebu Zeyd için uzun yıllar boyunca temel akademik ve entelektüel uğraşı olmuştur. Bu çalışmalar vesilesiyle tanıdığı Mutezile, onun düşünsel ufku en fazla etkileyen temel referanslardan biri olmuştur. O, İslam düşünce mirasında Eşarilerin öncülüğünü yaptığı “Allah-merkezli Kur’an ve yorum anlayışı” ile Mutezile’nin savunduğu “insan-merkezli Kur’an ve yorum anlayışı” olmak üzere iki ana yaklaşım olduğunu iddia etmiş ve sürekli olarak tercihini Mutezile’den yana koymuştur.³⁹ Onun değerlendirmesinde Kur’an, göğün yere yönelik bir mesajı olduğu için, başta kültürel yapı olmak üzere, mevcut bütün yapılarıyla beşeri olgunun kurallarından bağımsız değildir. Allah, insanların sahip olduğu dilsel ve kültürel ifade sistemleri vasıtasıyla gerçekleşen kelimeleri sayesinde, kendini insanlara açmakta ve Kelam-ı İlahi muhataplarının idrak düzeyine inmektedir. Bu hususiyetle muhataba öncelik veren bir metin olan Kur’an’ın, sadece onun kaynağı ve söyleyeni üzerinde yoğunlaşmak, onun bizatihi yapısını ve olgu içindeki işlevini heder etmek olur. Ebu Zeyd’in nazarında, dini düşünce geleneğimize egemen olan ve kültürümüzde de hâlâ belirleyici olan anlayış budur.⁴⁰

Ebu Zeyd’in kendisi etrafında büyük tartışmaların ve ihtilafların kopmasına sebebiyet veren düşünce ve iddiaları, onun sadece yeni-Mutezile diye adlandırabileceğimiz bir dinî söylemle ortaya çıkmasıyla meydana gelmemiştir. Yukarıda söz ettiğimiz ‘Kur’an’ın edebi tahlili hareketi’ doğrultusunda yeni bir ‘metin’ (nass) anlayışı geliştirmeye çalışırken çağdaş-Batılı düşünce ve yöntemlerden de faydalanılmasının zorunlu olduğu kanaatindedir. Kur’an’ı anlama ediminde ‘dilbilim/semantik’, ‘yorumbilim/hermeneutik’ ve ‘göstergebilim/semiyotik’ onun bu noktada en çok üzerinde durduğu ve kullanmaya çalıştığı yöntemler olmuştur. Anlayabildiğimiz kadarıyla onun bu yaklaşımı, Kur’an’a ve İslam’a dönük oryantalist söylemlere karşı hassasiyet geliştirmiş ve Batılı siyasi ve kültürel sömürgeciliğin önemli bir ayağının Müslüman toplumların Kur’an’a ve İslam’a olan sadakatlerini zedelemek olduğu yönündeki toplumsal bilince ‘şüpheli’ görünmüştür. Bu sosyo-psikolojik engele rağmen, Kur’an’ın ilahi menşesine odaklanmak yerine insani dil ve bağlam ile ilişkisini esas alan bir yeni

³⁹ Mehmet Emin Maşalı, “Nasr Hamid Ebu Zeyd”, **Çağdaş İslam Düşünürleri**, (Ed. Cağfer Karadaş), Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016, (ÇİD), s. 245.

⁴⁰ Ebu Zeyd, İHT, ss. 95-96.

‘metin’ tasavvuru arayışındaki Ebu Zeyd için, Batı mahreçli de olsa her tür felsefe ve yönetime açık olmak gayet tabii ve kendi açısından tutarlı bir tutum olacaktır.

Ebu Zeyd’in buraya kadar tanıtmaya çalıştığımız yönü, Kur’an’ı anlama ve yorumlama uğraşısında fikir yürüten ve bu meyanda eserler veren akademisyen veçhesiydi. Ancak Ebu Zeyd, sadece bir akademisyen ve araştırmacı olmanın çok ötesinde eleştirel bir sosyal bilimci, muayyen bir dünya görüşü ve ideolojik kaygılar etrafında kültürel ve siyasi meselelere kafa yoran bir aydın hüviyetiyle de birçok esere imza atmıştır. Hatta onun ilmi meselelere dair yazdığı bilimsel eserlerde de ‘akademik kaygıları’ ile ‘siyasi kaygıları’ arasında bir ayırmda bulunmayıp Mısır kamuoyunda ‘İslamcılar’ ile ‘Laikler’ arasında cereyan eden tartışmalarda ikincilerin tarafında yer aldığı iddia edilmiştir. Ebu Zeyd’in bu tercihi, onun birçok çalışmasında bilimsel ve kavramsal bir dil ve üslup ile birlikte siyasi ve ideolojik bir dili harmanlamasına sebebiyet vermiştir.⁴¹

Araştırmamızın esas konusunu da bir aydın ve düşünür olarak Ebu Zeyd’in çağdaş İslami düşüncüyü ve bu düşüncenin içerisinde şekillenen dinî söylemlere yönelik tahlilleri ve eleştirileri teşkil etmektedir. Diğer bir ifadeyle, Ebu Zeyd’in son dönem dinî söylemleri analiz etme sürecinde, onun düşünsel ve epistemolojik referanslarından olan çağdaş yorum kuramlarının ve bilhassa eleştirel hermeneutik anlayışın rolü meselesi oluşturmaktadır. Ebu Zeyd’in hermeneutik gibi Batı menşeli bir düşünce ve disiplinin Kur’an’ı anlamaya dönük çabalara rehberlik edebileceği şeklindeki fikri, araştırma konumuzun hassasiyetini ve önemini arttırmaktadır. Zira kaotik ve sancılı değişim ve dönüşümlere sahne olan İslam toplumlarının kahir ekseriyetince bir nevi “harem-i ismet” yahut “ontolojik güvenlik alanı” mahiyetindeki Kur’an’ın yorum ve tefsirine Batılı felsefe ve yöntemlerle yaklaşma fikri başlı başına kışkırtıcıdır. Ebu Zeyd’in çağdaş dinî söylemlere ve bu söylemlerin geleneksel köklerine yönelik tahlil ve eleştirilerinde “yapıçözümcü” bir okumayı amaçladığını ifade etmesi de⁴² bu tez konusunun önemini arttırmaktadır.

Dolayısıyla bizim bu araştırmamızın amaçlarından biri, Ebu Zeyd’in üzerinden çağdaş Batılı düşünsel ve felsefi yaklaşımların İslami ilimler ve disiplinleri ne denli

⁴¹ Maşalı, ÇİD, s. 249.

⁴² Ebu Zeyd, SY, s.160. ve Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat**, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul, 2015 (KMOH), s. 11.

etkilediğini gösterebilmek olacaktır. Öte yandan Ebu Zeyd'in çağdaş hermeneutik mirası gerek akademik çalışmalarında gerekse dinî söylemleri eleştiri yazılarında ne şekilde işlevselleştirdiğini göstermeye çalışacağız. Ebu Zeyd'in İslam toplumlarında halen cari olduğunu düşündüğü dinî metinleri ve geleneği ideolojik, pragmatik ve keyfi yorumlama sorununa, hermeneutik ve epistemolojik çözüm tekliflerini göstereceğiz. Nihai amacımız ise Ebu Zeyd'in çağdaş hermeneutik kuramlar ve düşünürler ile ilişkisini açıklayarak onun hermeneutik bilincinin yapısal mahiyetini ve gerilim noktalarını serimlemek olacaktır.

b. Ebu Zeyd'in Eserleri Hakkında Değerlendirmeler

Ülkemizde Ebu Zeyd hakkında bilimsel bir çalışma yapacak bir araştırmacı kendini şanslı hissetmelidir. Zira Ebu Zeyd'in, kendi dilinde yani Arapça kaleme almış olduğu -neredeyse- tüm eserleri Türkçemize çevrilmiştir. Neredeyse kaydını tespit edebildiğimiz iki eseri için kullandık ki o iki eserden biri de Türkçeye tercüme edilme safhasında olup Mana Yayınları tarafından tercümesi hazırlanan kitap konumundadır. Bu eser Ebu Zeyd'in 2002 yılında Kahire'de basılan ve orijinal adı "Hâkezâ tekelleme İbn 'Arabî" olan ve dilimize "Böyle Buyurdu İbn Arabî" şeklinde tercüme edilecek kitabıdır. Ebu Zeyd bu eserinde büyük tasavvuf felsefecisi İbn Arabî'nin düşünce dünyasını ve felsefesini herkesin kolaylıkla anlayabileceği şekilde izah edecek bir eser yazmak amacıyla kaleme almıştır.

Dilimize tercüme edilmemiş eseri ise "et-Tefkîr fî zemeni't-tekfîr zıdde'l-cehl ve'z-zeyf ve'l-hurâfe" ismini taşıyan ve 1995 yılında yine Kahire'de basılmış olan kitabıdır. Ebu Zeyd bu kitabında tekfir edilmesine kadar varan kendisine dönük itham ve eleştirileri ele almakta, bu tartışmalara konu edilen fikirlerini savunmaktadır. Ancak hemen belirtelim ki Ebu Zeyd gerek "Dinsel Söylemin Eleştirisi" kitabının sonunda gerekse diğer eserlerinde sık sık kendisi hakkındaki söylemleri ve iddiaları değerlendirmekte ve bunlara cevaplar vermektedir.

Ebu Zeyd'in Türk okuruna tanıtılması sürecinde ilk olarak Ankara İlahiyat çevresince yayımlanan "İslami Araştırmalar" dergisi öncü olmuş olup Ebu Zeyd'in birtakım makaleleri Türkçeye çevrilmiştir. Daha sonra "İslamiyat" dergisinde bazı makaleleri çevrilmiştir. Özellikle 2000'li yılların başından itibaren Arapçada

yayımlanan kitapları Türkçemize çevrilmiştir. Biz, bu araştırmamızda Ebu Zeyd'in Türkçeye tercüme edilen tüm kitaplarını incelediğimiz gibi onun kitaplaşmayan fakat tercüme edilen makalelerini de araştırdık. Ancak tezimizin konusuna doğrudan katkı yapacak ilave bir bilgi tespit etmediğimizden dolayı, kaynakça kısmında da görüleceği üzere, araştırmamızda onun kitaplarını esas aldık. Şu hususu da ilave edelim ki, 2000-2010 arası dönemde Hollanda'nın Leiden Üniversitesi'ndeki hocalık yıllarına ait makale ve çalışmaları noktasında Türkçede henüz yeterli bir bilgi ve kaynak bulunmamaktadır. Bu dönem, onun "metin merkezli bir Kur'an anlayışı"ndan "bir söylem olarak Kur'an" yaklaşımına evrildiği yıllardır. Biz tezimizin birinci bölümünde bu merhaleden elimizdeki kaynakların el verdiği ölçüde bahsetmeye çalıştık. Ancak Ebu Zeyd'in Kur'an tasavvurunda önemli bir kırılmaya işaret eden bu süreç, ileride yapılacak tercüme ve araştırma faaliyetlerince daha da açığa çıkarılmalıdır.

c. Araştırmanın İçeriği

Araştırmamızda Ebu Zeyd'in çağdaş dinî söylemleri tahlil ve eleştirilerine ve bu eleştirilerde çağdaş hermeneutik kuramların rolü meselesine odaklanacağız. Ancak gerek Ebu Zeyd'in düşünce ve zihniyet dünyasını gerekse onun tahlil ve tenkitlerine mevzu olan çağdaş dinî söylemlerin hangi politik, kültürel ve düşünsel vasatta oluştuğunu idrak edebilmek adına giriş kısmında Çağdaş İslam düşüncesinin bir panoramasını vermeye çalıştık. Birinci bölümde ise Ebu Zeyd'in hayatını, biyografik ve düşünsel gelişim evrelerini vererek anlatmaya çalıştık. Bu bölümde onun temel düşünsel araçlarını ve düşüncelerini de serimlemeyi hedefledik. Tez çalışmamızın odak konusunu ikinci ve üçüncü bölümler oluşturdu. İkinci bölümde, Ebu Zeyd'in çağdaş dinî söylemleri tasnifini ve bunlara dönük analiz ve eleştirilerini, onun söylemine ve eserlerine bağlı kalarak vermeye çalıştık. Son bölümde ise amacımız, hermeneutik düşüncenin tarihsel gelişimini özetleyerek Ebu Zeyd'in hermeneutik anlayışını izah etmektir. Yine de bu bölümün asıl meselesi, eleştirel hermeneutik kuramın Ebu Zeyd'deki karşılığını araştırmak oldu.

d. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamızın her bir bölümünün kendilerine has metot gereklilikleri oluşturduğunu ifade edebiliriz. Daha çok bir tür düşünce tarihi mahiyeti arz eden giriş kısmında, konunun tabiatı gereği olarak geniş bir literatür taraması yapmaya çalıştık. Neden-sonuç ilişkisini kurmaya gayret ederek çağdaş İslam düşüncesinin ve çağdaş dinî söylemlerin sosyo-politik zeminini analiz ettik. Yine konunun gereği olarak anlatımımızda öyküleyici ve betimleyici bir anlatım üslubu tercih ettik. Birinci bölüm Ebu Zeyd'in bir biyografisini vermeyi amaçladığından onun kendi hayatını anlattığı iki eserini merkeze aldık. Bu eserler; "İslam'la Bir Yaşam" kitabı ve "Söylem ve Yorum" ismini taşıyan eserin son bölümüydü. İkinci bölümde ise açıklayıcı ve analizci bir metotla metin tahlilini denedik. Zira bu bölüm, Ebu Zeyd'in dinî söylemlere yönelik tahlil ve eleştirilerini tanıtmayı amaçlıyordu. Bu yüzden Ebu Zeyd'in tüm eserlerini yine literatür taraması diyebileceğimiz bir metotla inceledik. Temkinli ve sade bir düzeyde kavram analizi de yapmaya çalıştık. Üçüncü bölümde ise hermeneutik kuramları tanıtmaya çalıştığımız için Türkçede hermeneutik üzerine yapılan çalışmaları gözden geçirerek, konun uzmanlarınca kaleme alınan çalışmaları taradık. Tezimizin esas konusuyla ilgili bu bölümü, eleştirel ve analizci bir yaklaşım içinde oluşturmaya gayret ettik.

BİRİNCİ BÖLÜM

NASR HAMİD EBU ZEYD: HAYATI, FİKRİ GELİŞİMİ, TEMEL DÜŞÜNCELERİ

1.1. HAYATI

Ebu Zeyd, 1943 yılında Kahire ile İskenderiye arasında Nil deltasında Tanta şehri yakınlarında Kuhafe isimli köyde dünyaya gözlerini açtı. Ebu Zeyd'in söylediğine göre bu köyün insanları toplumsal meselelere ve dünya siyasetine fazlasıyla ilgiliydi. O kadar ki babası ona Nasr ismini, arkadaşlarıyla II. dünya savaşını kimin kazanacağına dair tutuştukları iddiayı bilmesi sonucu vermiştir. Radyo ve televizyonun ikinci dünya savaşının sonuna doğru Kuhafe'ye gelmesi bu ilgiyi bir nevi kurumsallaştırmıştı. Çocukluk yıllarında köyün ihtiyarlarına yüksek sesle gazete okumaya memur kılınan Ebu Zeyd, böylece hayatının ilk yıllarından itibaren Kuhafe'nin, Mısır'ın ve giderek tüm dünyanın siyasi serencamına karşı canlı bir dikkat kesbetti.⁴³ Ailesinin en büyük erkek evladı olan Ebu Zeyd'in, kendisi doğmadan önce ölen ağabeyi dışında, iki ablası ve kendisinden yaşça küçük iki erkek ve iki kız kardeşi vardı.⁴⁴ Babası köyde nadir okuma yazma bilenlerdendi. Küttab'a, Kur'an okumaya gitmiş, Kur'an'ı ve alfabeyi öğrenmişti. Günde beş vakit namazını kılan dindar biriydi. Önceleri çiftçilik yapmış olsa da köyde açtığı bakkal dükkânıyla geçimini sağlayan fakir bir aile reisiydi. Nasr Hamid yedi yaşından itibaren dükkânda babasına yardım ederdi ki bu dükkânın önü köylüler için bir buluşma yeri idi ve Nasr Hamid bu durumu daha sonraları "bir tür canlı ansiklopedi" olarak anımsayacaktı.⁴⁵

Ebu Zeyd mutat olduğu üzere ilk dini eğitimini Küttab'dan aldı. Kur'an alfabesi öğrenimi ve sure ezberleme şeklinde başlayan bu eğitimin içeriğinde günlük hayat için elzem olan hesap öğrenimi de vardı. Çocuklar kabiliyetlerine göre hafızlığa doğru ilerleyebiliyorlardı. Ki Ebu Zeyd bunu olağan olan on-on iki yaşlarında değil; daha sekiz yaşında başarabilmişti.⁴⁶

⁴³ Nasr Hamid Ebu Zeyd, İBY, s. 8.

⁴⁴ Nasr Hamid Ebu Zeyd, SY, s. 299.

⁴⁵ Ebu Zeyd, İBY, s. 10.

⁴⁶ Ebu Zeyd, İBY, s. 25.

Küttab'daki eğitimi sekiz yaşında hafız olmakla nihayete erer. Sonrasında yaşı devlet okulu için büyük olduğundan Kuhafe'de sahibi ve yöneticileri Kıpti olan el Ubeydiyye isimli özel okula kaydolur. Temel eğitimini bitirdikten sonra 1956 yılında Tevfikiyye ortaokuluna girer. Burada bir okuma yarışmasında birinci olur ve ödül kitaplarını alır: Suç ve Ceza ile Don Kişot. Edebiyata olan tutkusu ortaya çıkar ve zaman geçtikçe güçlenir. Ayrıca burada belagat çalışma grubuna katılır ve yüksek Arapça eğitimi alır.

1952 İhtilalinin etkisi o yıllarda çok belirgindir ve Nasr Hamid de bu iklimden nasibini fazlasıyla alır. Edebiyat ve şiir bu tesirin etkili kanallarıdır. Artık büyük bir şair ya da roman yazarı olmayı hayal etmektedir. Dile ve edebiyata olan ilgisi ve bu alanlardaki başarısı, onda, ileride Kahire Üniversitesi'nde Edebiyat fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı alanında okuma arzusunu ortaya çıkarır. Ancak babası onun geçimini sağlayabileceği bir memurluğa bir an önce ulaşmasını istemektedir. Yaşlı ve hastadır ve her an başına bir şey gelebilir. Bu durumda aileye Ebu Zeyd bakmalıdır. Öyle de olur. Ebu Zeyd meslek lisesini kaydolduktan kısa bir süre sonra babası vefat eder.⁴⁷

1960 yılında henüz 18 yaşını doldurmamışken Kahire'de İç İşleri Bakanlığına bağlı polis teşkilatında telsiz teknikeri olarak memurluğa başlar ve üniversitedeki görevi başlayıncaya dek 12 yıl süreyle bu işte çalışır. Bu görev yıllarında Mısır toplumunun tüm sosyal katmanlarını ve gruplarını gözlemleme fırsatı bulur. Edebiyatla olan münasebeti artık yazarlık düzeyine gelmiş ve çeşitli şiir ve düzyazılar kaleme almaya başladığı gibi içinde muhtelif dini ve siyasi meşrepteki insanlarla bir edebiyat topluluğunda teşrik-i mesai yapmaktadır.⁴⁸

Ailesinin geçimini sağlamak vazifesiyle memurluk yapmakta olan Ebu Zeyd, kendisini hiç terk etmeyen üniversite tahsili arzusuna kavuşmak için dışarıdan lise bitirme sınavlarına girmiş ve 1968 yılında Kahire Üniversitesi Edebiyat fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünü kazanmış, 1972 yılında en üst dereceyle mezun olarak aynı fakültede okutman olarak atanmıştır. Böylece 1961-1972 arasında Telsiz İletişim Uzmanı olarak sürdürdüğü çalışma hayatı sona erip 1972'den ölümüne kadar devam eden akademik hayatı başlamış oldu.⁴⁹

⁴⁷ Ebu Zeyd, İBY, SS. 33-37.

⁴⁸ Ebu Zeyd, İBY, s. 39.

⁴⁹ Maşalı, ÇİD, s. 243.

1976'da *el-İtticâhü'l-'aklî fî't-tefsîr: Dirâse fî kağıyyeti'l-mecâz fî'l-Şur'ân 'inde'l-Mu'tezile*⁵⁰ başlıklı yüksek lisans tezini tamamladı. Ortadoğu Araştırmaları Merkezi'nin sağladığı bursla 1978-1979'da Pennsylvania Üniversitesi'nde çalışmalarda bulundu. 1981'de *Dirâse fî te'vîli'l-Şur'ân 'inde Muhyiddîn İbn 'Arabî*⁵¹ isimli teziyle doktor unvanı aldı, 1987'de doçent oldu. 1985-1989 yıllarında Japonya'nın Osaka Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yaptı. 1982'de Abdülazîz el-Ehvânî İnsan Bilimleri ödülüne lâyık görüldü, 1993'te de Tunus devlet başkanı tarafından Cumhuriyet Yararlılık nişanı ile ödüllendirildi. 9 Mayıs 1992'de Kahire Üniversitesi'ne profesörlük için başvurunca Nakdû'l-hıfâbi'd-dînî⁵² adlı çalışmasındaki fikirleri yüzünden hakkında tartışmalar çıktı ve mürted olduğu iddia edildi. Profesörlük dosyasını değerlendiren jüri üyelerinden Ali Mekkî ve Avnî Abdürraûf olumlu, Abdüssabûr Şâhin ise olumsuz rapor verdi. Üniversite senatosu kurallara aykırı biçimde Şâhin'in olumsuz raporuna itibar etti. Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyeleri Abdüssabûr Şâhin'in raporunun bilimsel ölçütlere uymadığı, dolayısıyla Ebu Zeyd'e profesörlük unvanı verilmesi gerektiği yönünde tavsiye kararı aldıysa da 18 Mart 1993'te toplanan üniversite senatosu önceki olumsuz kararında ısrar etti. Bu kararın altında daha önce olumlu rapor veren iki profesörün imzasının da bulunması olayın tam bir siyasi ve düşünsel tartışmaya dönüşmesine yol açtı. Böyle bir kararın çıkmasında Abdüssabûr Şâhin'in büyük etkisi oldu. Zira Şâhin, konuyu Kahire'nin merkezî camilerinde verdiği cuma vaazlarında ele almış, Ebu Zeyd'i ateistlik ve komünistlikle suçlamış, ona arka çıkanları da komünistlikle itham etmiştir. Bu husus medyaya da yansımış, mesele karikatürlere konu olmuştur.

1995'te hakkında mürted hükmü verilince buna bağlı olarak Ebû Zeyd'in evlilik akdinin feshine, kendisi gibi akademisyen olan eşi İbtihâl Yûnus'tan ayrılmasına hükmeden bir yargı kararı çıktı. Ülke içinden ve ülke dışından tepkiler yağmasına rağmen karar değiştirilmedi. Bunun üzerine Ebu Zeyd 1996'da eşiyle birlikte önce Madrid'e, üç ay sonra da davet edildiği Hollanda'ya gidip Leiden'e

⁵⁰ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Tefsirde Akılcı Eğilim Mutezile'ye Göre Kur'an'da Mecaz Meselesi**, çev. Numan Konaklı ve Nihat Uzun, Mana Yayınları, İstanbul, 2015

⁵¹ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Sufi Hermenötik İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi**, çev. Semih Ceyhan, Mana Yayınları, İstanbul, 2018

⁵² Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, çev. Fethi Ahmet Polat, Kitabiyat, Ankara, 2002, (DSE)

yerleşti ve akademik hayatına Leiden Üniversitesi'nde devam etti. Endonezya ziyareti esnasında âniden hastalanması üzerine ülkesine getirilerek Kahire'de hastahaneye yatırıldı. 5 Temmuz 2010 tarihinde burada öldü ve doğum yeri Kuhâfe'de defnedildi.⁵³

1.2. EBU ZEYD'İN DÜŞÜNSEL GELİŞİM EVRELERİ

1.2.1. İlk Tesirler

Nasr Hamid Ebu Zeyd'in doğduğu senelerde ikinci dünya savaşının koşulları hâkimdir, diğer bazı Arap devletleri gibi Mısır'a da -hiçbir nimetinden nasiplenme şansı olmadan- bu savaşın acılarını yaşamak düşmüştür. Yine de o yıllar Ebu Zeyd'in köyü olan Kuhafe halkı için oldukça iyimser bir havanın estiği yıllardır⁵⁴

O yıllarda Mısır'ı iyi bir gelecek tahayyülüne sevk eden sebepler çoktur. İşgalci İngiliz güçlerinin ülkeden çıkması konusunda anlaşma gerçekleşmiştir. Süveyş Kanalı'nın millileştirilmesi projesi ve üçlü ittifakın (İngiltere, Fransa ve İsrail) saldırılarının askeri kayıpla olsa da Rusya'nın da desteğiyle bertaraf edilmesi sağlanmıştır. 1958'de Mısır ve Suriye'nin "Birleşik Arap Cumhuriyeti"ni kurması da bu ümidi besleyen siyasi etkenlerdi. Taşralı bir çocuk olarak Ebu Zeyd, Mısır'da o yıllarda hâkim olan milliyetçi havadan fazlasıyla etkilendi.⁵⁵

Bu önemli gelişmelerin yanında Ebu Zeyd'in o yıllardaki hayatını derinden etkileyen başka bir oluşum daha vardı. Bu oluşumun adı İhvan-ı Müslimin idi. O yıllarda Kuhafe'de bu hareket siyasi bir parti muamelesi görmeyen ve daha çok bir hayır cemiyeti olarak kabul edilen bir görünümdeydi. Dinî, kültürel ve sportif birçok faaliyette bulunan İhvan'a Ebu Zeyd de üye olmuştu. Halkın büyük takdir ve beğenisini kazanan bu harekete, insanlar çocuklarını iyi bir Müslüman olmaları için istekle emanet ediyorlardı. Anlaşılan o ki Ebu Zeyd de bu hareketin söylemlerinden özellikle duygusal olarak çok etkilenmişti. İlk olarak anne ve babasından sonra da geleneksel Küttab mektebinden aldığı hissi ve manevi dinî tesirler, İhvan-ı Müslimin Kuhafe'deki mensuplarının halka dönük hayır ve irşad etkinlikleriyle birleşerek,

⁵³ Ebu Zeyd'in hayatının bu biyografik ve özlu anlatımı için bkz. Mehmet Emin Maşalı, Nasr Hamid Ebu Zeyd Maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2016, c. EK-1, s. 379.

⁵⁴ Ebu Zeyd, SY, ss. 296-297.

⁵⁵ Ebu Zeyd, İBY, s. 34.

onda İslam’a dair sıkı bir hissi bağ oluşturmuştu. Ona göre İhvan’ın bu “sivil karakteri”, Kuhafe’de halkın bir çeşit laik bakış açısıyla mütenasipti. Politika ve din sahasının ayrı oyuncularını ve meşgaleleri vardı onların nazarında.⁵⁶

Gençlik yıllarında çağdaş Mısırlı edebiyatçıları yakından takip eden Ebu Zeyd, Necip Mahfuz, Corci Zeydan, Halil Cibran ve birçok sanatçının yanı sıra Akkad ve Taha Hüseyin gibi kültürel ve düşünsel hayatı derinden etkileyen düşünürleri de okumuştur. Bu okumalara o dönemde geniş yankı uyandıran Muhammed Gazzali ve Halid Muhammed arasındaki dini tartışmalar ve yazışmalar da eklenince, atmışlı yıllarda yasaklı yazarlar statüsündeki Seyyid Kutub ve Muhammed Kutub kardeşlerin eserlerini okumaya yönelebilmisti.⁵⁷ Artık Ebu Zeyd’in okumaları ve ilgileri edebiyat alanından dinî ve düşünsel sahaya evrilecekti.

1.2.2. Üniversiteye ve İslami İlimlere Yöneliş

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Ebu Zeyd’in ilk okumaları ve yazarlık denemeleri, onun adına kültür ve düşünce hayatına açılan bir kapı konumundaydı. Bu dönem, kendini bütünüyle ilmi araştırmalara adanmış üniversite yıllarına kadar devam etti. Üniversitedeki üçüncü yılına kadar edebiyat çalışmalarından tam olarak kopamamıştı. Aynı zamanda İhvan-ı Müslimin’e olan duygusal bağın kopuşu da bu döneme denk gelmektedir. Daha öncesinde Mısır’da Nasr iktidarı ile İhvan arasındaki mücadelede 1964 yılındaki tutuklama ve baskı politikasını benimseyen iktidara karşı İhvan’a olan bağlılığı zirve yapmıştı.⁵⁸

Daha küçük bir çocukken mensubiyet derecesinde duyduğu bağlılık hissini oluşturan kuvvetler ona göre manevi ve ahlaki bir karakterdeydi. Köyündeki İhvan yetkililerinin içten, onurlu, yoksullara yardım eden ve adaletten yana olan duruşları onda uzun yıllar silinmeyecek izler bırakmıştı.⁵⁹

İhvan-ı Müslimin hareketine duyduğu bu yakınlık ve sempati Seyyid Kutub’un kitaplarını okudukça düşünsel bir boyuta yükselmiş olsa da bu uzun süreli olmadı. Ebu Zeyd’i başlangıçta etkileyen Seyyid Kutub’un sosyal adaletçi dinî

⁵⁶ Ebu Zeyd, İBY, s. 9.

⁵⁷ Maşalı, ÇİD, s. 244.

⁵⁸ Ebu Zeyd, SY, s. 307.

⁵⁹ Ebu Zeyd, İBY, s. 42.

söylemi ve Kur'an'a edebi bir zevk ve sosyolojik bir bakış açısıyla yönelmesiydi. Ancak o, Seyyid Kutub'un değişen politik ortam ve iktidarın sert ve haşin baskıları sonucu daha önceki söylemlerinden uzaklaşarak 'modern İslamcılığın öncü düşünürü' rolünü elde etmesini sağlayan yeni yaklaşımlarına karşı mesafeli durmaya başladı. Kutub'un ağır işkenceler ve sonu idama varan baskılar esnasında geliştirdiği keskin ve mutlakçı dinî söylemi, Ebu Zeyd'in İhvan'a karşı hissettiği olumlu duyguların da zamanla yok olmasına sebep oldu.⁶⁰

Ancak bu durumun diğer önemli bir sebebi de üniversite yıllarından itibaren kendini düşünsel ve dinî meselelere vakfettikçe kazanmış olduğu farklı entelektüel bakış açıları ve Batı'da sosyal bilimler alanlarına ve felsefeye gittikçe yerleşen yeni disiplin ya da düşünsel oluşumlarla tanışmasıdır.

Asıl düşünsel ve entelektüel kırılmayı ise doktora çalışması için gittiği Amerika'da yaşadı. Ford Vakfı'nın bursuyla Pensilvanya Üniversitesi'ne gitti. Hermeneutik metinlerine yöneldi. Schleiermacher'den Dilthey'e, Gadamer'den Heidegger'e, Ricoeur'dan Hirsch'e kadar bütün büyük hermeneutik yazarları okudu. Doktora tezinin konusu olan İbn Arabi ve hermeneutik metinleri ile uğraşırken, master çalışmasında benimsediği, bir nesnenin veya bir ifadenin hakikati hakkındaki değişmez yargılarını terk etti. Şüpheli ve göreceli bir bakış açısına doğru yöneldi. Eleştirel ve liberal bir zihniyete doğru sürekli bir değişim yaşayan Ebu Zeyd, Seyyid Kutub'un keskin ve mutlakçı düşünsel yapısına muhalefet edecekti.⁶¹

Ebu Zeyd'in dünya görüşü ve zihniyet haritasının şekillenmesinde ve büyük değişimler geçirmesinde master ve doktora çalışmaları sürecinde edindiği felsefi ve epistemolojik araçlar ve bakış açıları kadar üniversiteye başlangıç aşamasında yaşadığı acı siyasi ve toplumsal düş kırıklıkları da önemli rol oynamıştır. İhvan'ın Nasr iktidarı tarafından tutuklanmalar, işkenceler ve idamlara uğratılması onda çifte üzüntüye ve ümitsizliğe sebep olmuştu. Şöyle ki, her Mısırlı gibi o da 1952 ihtilalini aydınlık ve güzel yarınlara açılan yepyeni bir sayfa adeta bir milletin gerçek miladı olarak karşılamıştı. Ancak Ebu Zeyd'in için iki iyi şey olan Nasr ve İhvan'ın –çoğu zaman tek taraflı olsa da- amansız iktidar kavgası onda gerçek bir buhrana yol açmıştı. Ancak en büyük sükûtu hayale, yine her Mısırlı; hatta her Arap gibi, 1967'deki korkunç ve ani yenilgi sebep oldu:

⁶⁰ Ebu Zeyd, İBY, ss. 39-44.

⁶¹ Ebu Zeyd, İBY, s. 43.

*Yenilgi korkunçtu. Bir hafta boyunca sanki uyumuş kalmıştım. Yatakta yattım ve yedi gün tavana baktım. Ne uyuyabiliyordum ne kalkabiliyordum. Bazı dostlarım uzun yıllar sonra bile iktidarsızlık çektiklerini anlatırlar. 1967 korkunçtu. Bir anavatan, dokuz yaşımdan beri kurduğum bir düş, aşağılanmış, yıkılmıştı.*⁶²

Ebu Zeyd, 1968 yılında çocukluk yıllarından beri çok arzuladığı üniversiteye başlama imkânı bulmuştu. Kahire Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı bölümüne kaydoldu. Üniversitedeki akademik eğitimine başlamadan önceki son dönem okumalarında ‘Kur’an’ın edebi olarak analiz edilmesi’ yöntemine ilgi duymaya başlamıştı. Bu okumalarda başat rolü Seyyid Kutub’un “Kur’an’da Kıyamet Sahneleri” ve “Kur’an’da Edebi Anlatım Sanatı” isimli eserleri oynamıştı. Bu yöntemin akademik çevrelerde de gündemde olduğunu ise ancak üniversiteye girdikten sonra fark etmişti. Emin el-Huli’nin Kur’an’ın diğer bütün incelemelerden evvel edebi açıdan incelenmesinin zorunluluğuna dayanarak geliştirdiği yöntem, Ebu Zeyd’e göre, vaktiyle Muhammed Abduh’un ilk işaretlerini verdiği söylemin geliştirilmesinden ve Taha Hüseyin’in söylemi üzerinde yapılan bazı tadilatlardan oluşuyordu. Daha sonra Emin el-Huli’nin talebeleri olan Şükri İyad ve Muhammed Ahmed Halefullah gibi isimler de çalışmalarında bu yöntemi uyguladılar. Bilhassa ikinci ismin çalışması olan “Kur’an’da Anlatım Sanatı” isimli eser Mısır genelinde büyük bir tartışmaya yol açtı.⁶³

Ebu Zeyd’e göre İslamcılarının ve gelenekçi din adamlarının edebi-bilimsel bir metotla yapılacak bir tefsire itiraz mahiyetinde öne sürdükleri, Kur’an-ı Kerim’in Shakespeare’in veya el-Mearri’nin bir metni gibi ele alınamayacağı şeklindeki itirazları yersizdir. Çünkü Kur’an’ın işlevleri bir dramının ya da bir şiirin işlevlerinden farklıdır. O bir otoriteyi, bir referansı temsil eder. Kur’an’ın edebi karakterinden söz etmekle onun edebiyat olduğunu söylemek farklı şeylerdir. Bu Kur’an’ı tıpkı onun bir yasa metni veya salt bir ahlaki yönerge olduğunu söylemenin küçülteceği kadar küçültmek olacaktır. Kur’an bir edebi metinden daha fazla bir şeydir; ama bütün bu işlevleri ve içeriği yine ancak edebiyat-bilimsel bir analizle açığa çıkarabiliriz.⁶⁴

Ebu Zeyd’in dine ve düşünsel meselelere karşı entelektüel bilincini Emin el-Huli ve Cabir Usfur gibi dini metinlere edebi ve eleştirel yöntemlerle yaklaşan

⁶² Ebu Zeyd, İBY, s. 45.

⁶³ Ebu Zeyd, SY, ss. 309, 310.

⁶⁴ Ebu Zeyd, İBY, s. 101.

isimler derinden etkiledi. Mısır'da ve bütün bir İslam dünyasında dinî ve ilmi çevrelere hâkim olan geleneksel, ideolojik ve sorgulamaya kapalı olduğunu düşündüğü anlama ve yorumlama biçimlerini tahlil etmeye ve esastan tenkit etmeye başladı. İlk dönem eserleri olan yüksek lisans ve doktora tezleri ona İslami düşünce ve ilim geleneğinin köklerine ve Batı'da ortaya çıkan disiplin ve kavramlara nüfuz etme imkânı vermiş idi. Ebu Zeyd 1985 ile 1989 yılları arasında Japonya'da Osaka Üniversitesi Yabancı Diller Bölümü'nde Arapça seminerleri verdi. Bu, Kahire Üniversitesi'nde Japon Dili ve Edebiyatı bölümünün açılmasına mukabil, iki üniversitenin karşılıklı anlaşmasının sonucuydu. Bu konuk profesörlük vazifesi yılları, ona çok arzuladığı sükûneti ve boş zamanı sağladı.⁶⁵

Osaka Üniversitesi'ndeki dersleri çok zamanını almıyordu ve bu durum da ona en önemli iki eserini hemen hemen tamamlayacak vakti verdi. “İlahi Hitabın Tabiatı” ile “Dinsel Söylemin Eleştirisi” isimli en önemli iki eseri, Ebu Zeyd'in artık Kur'an'ın mahiyetine, onun İslam geleneğince yorumlanma biçimlerine, çağdaş dönemde metin ve yorumcu ilişkisine, hâkim dinî söylemlerin zihniyet dünyasına ve düşünsel araçlarına dair fikir ve yargılarının olgunlaştığını gösteriyordu. Bu eserlerden ilki aslında master ve doktora çalışmalarının da teması olan Kur'an yorumu ve hermeneutiği problematiğinin bir devamı sayılabilir. Gerek kelamcılarının gerekse sufilerin felsefi ve ideolojik inançlarının temelinde Kur'an'ı yorumladıklarını ve çeşitli vasıtalarla – mesela Mutezile'de mecaz- kendi inanç ve kabulleri ekseninde metni konuşturduklarını önceki çalışmalarında tespit etmişti. Yani okuyucunun ve yorumcunun önyargıları yahut ön kabulleri metnin (Kur'an) anlamını ve yorumunu belirliyordu. O halde geleneksel tasavvurda olduğu üzere ilahi kelam her an fail ya da gönderici konumunda olmuyor; aksine çoğu zaman alıcı rolündeki mümin onu kendi itikadi ve ideolojik varsayım ve inançlarına göre konuşturuyordu. Bu ilk iki eserinde tefsir ve tevil faaliyetlerine esas teşkil eden fikri ve epistemolojik ufukları odağına aldı. İlk çalışmada daha çok yorumcunun etkinliği üzerinde; ikincisinde ise metnin (Kur'an) kendisi üzerinde durdu. Metnin ve tefsir/tevil mirasındaki metinle bağlantılı unsurların rolüne işarette bulundu ve bütün bunların yorumcu üzerindeki etkisini göstermeye gayret etti. Bu sebeple üçüncü adım olarak İlahi Hitabın Tabiatı adlı kitabında, ‘nass/metin’ kavramını işleyen ve onun

⁶⁵ Ebu Zeyd, İBY, s. 135.

muhtelif unsurlarını ve yönlerini müzakere eden müstakil bir çalışma ortaya koydu. Ona göre böyle bir çalışma İslami düşünce ve yorum geleneğinde yer alan muhtelif yorum ve anlayışların incelenmesine yönelik araştırmalara yöntemsel ve düşünsel anlamda kaynak olacaktı. Böylece Kur'an hermeneutiği meselesinde ve Kur'an ilimleri alanında, metin-yorumcu ilişkisinde taraflardan birini göz ardı etmeden ve diğerinin aleyhine birine yoğunlaşmadan bilimsel ve nesnel bir başlangıç niteliğinde bir eser yazmaya çalıştı.⁶⁶ Metin eksenli bu edebi incelemede aynı zamanda Arap-İslam kültür ve düşünce dünyasına hâkim olan 'ideolojik yönlendirme' hastalığını aşarak 'bilimsel zihniyet'i gerçekleştirebilmenin bir teminatını da hedefliyordu.⁶⁷

Bu akademik çalışmaların verdiği ufuk kadar Ebu Zeyd'i bizzat Mısır'daki İslami söylemlerin toplumsal ve politik durumlara göre değişiyor olması da, sadece ilahi metne değil diğer tüm dinî ve düşünsel söylemlere de mümkün olduğunca nesnel, bilimsel ve hermeneutik bir perspektifle bakılması gerektiği düşüncesini pekiştiriyordu.

Bütün bunların yanında Kur'an; hitap üslubu, kıssa anlatımları ve elbette dili, dolayısıyla Hz. Peygamber zamanının sosyolojisini, zihniyet ve tasavvur dünyasını, dil ve edebi anlayışını yani kısacası kültürünü dikkate almıştır ve o kültürün bağlamında kalarak insanlara hitap etmiştir önermesini sarf edince eleştiri oklarını üstüne çekmesi kaçınılmaz olmuştu. İlahi hitabın beşeri yönüne yani diline yönelik araştırılmasına ve ancak bu yönüyle bilimsel bir çalışma imkânı elde edileceği kanısıyla, dilin beşeriliğini ve tarihselliğini hesaba katan bir ufuk olmadan sadece ideolojik ve mezhepsel kabullerin bir tekrarına takılıp kalınacağını göstermeye gayret etti.⁶⁸

Kanaatimizce bu bakış açısı, yüzyıllardır İslam dünyasının Kur'an hakkındaki tasavvur dünyasını esasta belirleyen 'tarihüstü bir metin' olarak alımlanmasına aykırı ve bu tasavvuru temelinden sarsacak nitelikte bir önermeler topluluğunu ihtiva ediyordu.

Ebu Zeyd'in Japonya yıllarında kaleme aldığı ikinci eseri olan Dinsel Söylemin Eleştirisi kitabı ise Mısır'daki akademik ve düşünsel dünyaya hâkim olan

⁶⁶ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, çev. Mehmet Emin Maşalı, Otto Yayınları, Ankara, 2013, (İHT), s. 30.

⁶⁷ Ebu Zeyd, İHT, s. 35.

⁶⁸ Ebu Zeyd, İHT, s. 25.

‘hâkimiyetçi/ yeni selefi-ihyacı dinî söylemler’ ile daha çok hocası Hasan Hanefi tarafından dile getirilen ‘Sol İslam’ adıyla maruf aydınlanmacı, yenilikçi ve modernist dinî söylemlerin kritiğini ele almıştır. Bu çalışmasıyla kendisini, Taha Hüseyin’in Cahiliye Şiiri üzerine kaleme aldığı kitapla başlayan ve daha sonra Muhammed Halefullah’ın doktora teziyle süren bir geleneğe dâhil eder. Böylece Ebu Zeyd, “modern düşüncemizde cereyan eden kadim bir savaş” diye nitelediği ve sadece dinî metinlerin okunuşu ve teviliyle ilgili olmayan sosyal, ekonomik ve siyasal bir çatışmanın orta yerine katılmış olur.⁶⁹

Ebu Zeyd nazarında dinî düşünce, menşesinde ilk anlamda ilahi ve kutsal bir kaynağa kesin bir inanç taşısa da, son tahlilde belli bir akılcı karakter içeren bütüncül bir sistem içerisinde vahyin sahip olduğu ‘akide’, ‘ahlak’, ve ‘hukuki ilkeler’i formüle etmeye çalışan ‘din’ üzerine, insana ait bir söylemdir.⁷⁰

İslam uygarlığını bir ‘nass/metin medeniyeti’ olarak tarif eden Ebu Zeyd için İslam medeniyetinin özgül niteliği de ‘metnin otoritesi’dir. Sadece teoloji değil gramer, edebiyat, hukuk ve tarih gibi birçok ilim ve alanlar da Kur’an ile meşguliyet içinde oluşmuştur. Ebu Zeyd’in bu meyanda son cümlesi bir itiraz değil; teşhis ifadesidir; nihayetinde İslam’a olan bağlılığı hayatının hiçbir döneminde kaybolmadığı gibi Kur’an’a yönelik bilimsel ve felsefi incelemeleri de onun İlahi Kelama sadakatine ve inancına halel getirmemiştir. Onun itirazı bir metnin dinî otorite olarak tanınıp onun medeniyet kurucu vasfının öne çıkarılmasına değil; metnin adeta hayatın tüm sorunları için tek otorite olarak alınmasınadır.⁷¹

Ebu Zeyd dogmatik olarak nitelediği bu kabulü ve çağdaş dinsel söylemlerin dinî ve düşünsel araçlarını ve önermelerini kıyasıya bir tahlile tâbi tuttu. Gerek İlahi Hitabın Tabiatı gerekse Dinsel Söylemin Eleştirisi hâkim ve yaygın dinî söylemlere ve dinsel metinleri anlama ve yorumlama usullerine aykırı yöntem, bakış açıları, önermeler ve sonuçlar içeriyordu. Bu eserlerine bir de Ehl-i Sünnet’in en saygın ve kurucu isimlerinden İmam Şafi’ye yönelik eleştirel içerikli risalesi⁷² de eklenince Ebu Zeyd için oldukça sancılı bir sürece girmek kaçınılmaz oldu.

⁶⁹ Ebu Zeyd, DSE, s. 29.

⁷⁰ Ebu Zeyd, DSE, s. 16.

⁷¹ Ebu Zeyd, İBY, s. 49.

⁷² Bu risale Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Ebu Zeyd, İmam Şafi’i ve Ortoyol İdeolojisinin Tesisi, çev. Salih Özer, **Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafi’i’nin Rolü**, (Haz. M. Hayri Kırbaçoğlu), Kitabiyat, Ankara, 2000, ss. 89-148.

Önceki sayfalarımızda ‘Ebu Zeyd Davası’ adıyla bilinen malum olaydan bahsettiğimiz için bu sürecin ayrıntılarına girmeyeceğiz. Ancak bu sıkıntılı yargılanma, tehdit ve baskı politikası en nihayetinde herhangi bir Mısırlı, Arap, Müslüman ve Doğulu bir insan için en mahrem ve dokunulmaz itibarda olan aileye ve evliliğine sirayet ettiğinde durum içinden çıkılmaz bir acımasızlığa dönüşmüş oldu. Bu feci olayın Ebu Zeyd’in düşüncelerini, üslubunu, yargılarını etkilemesi gayet tabiiydi. Nihayetinde, yenilikçi dinî söylemin bir mensubu kimliğiyle tahlil ve tenkit etmeye çalıştığı, en büyük mesaisini hasrettiği egemen dinî söyleme bağlı olanlar onu eşinden ve çok sevdiği dininden ‘boşayarak’ ondan intikamını almıştı.⁷³

Hollanda’nın Leiden Üniversitesi, kendi vatanında tutunamayan bu akademisyene, kendi ülkesinin çok gördüğü özgür ve huzurlu çalışma ortamını vaat ediyordu. Ebu Zeyd, 1995’ten vefatına kadar hayatını ve çalışmalarını burada sürdürecekti. Avrupa yıllarında da toplumsal, siyasi ve düşünsel alanlarda kapsamlı bir yenilenme projesinin dinî düşünce ve ilimler sahasında kendi payına düşen denemelerini yapmaya devam etti. ‘Üretici diyalog’ diye tanımladığı, ne geçmiş mirasın ‘asalet’ adına yeniden üretilmesine ve körü körüne bir taklit kolaycılığına ne de ‘çağdaşlık’ adına siyasi ve düşünsel alanda bütünüyle Batı’ya kendini ram etmeye hazır zihniyete benzeyen, Batı’nın ve kendi geleneğimizin tarihsel ve eleştirel analizine yaslanan tarzını devam ettirdi.⁷⁴

Ancak bu temel entelektüel mesaisi, daha sonra epistemolojik bir kırılma yaşadı. Akademik hayatının uzun yıllarınca kendini temel referans noktası olarak ta Abdulh’a kadar götürdüğü ve en çok da Emin el-Huli ve Muhammed Halefullah gibi dinsel metinlerin de son tahlilde edebi ürünlere temel benzerlik mahiyeti taşıdığı inancıyla dilsel metinler kategorisinde tahlil edilmesi gerektiği şeklindeki epistemolojik ve metodolojik konuma oturtmuştu. Ancak 2000’li yıllardan sonra “Kur’an’la metin/Mushaf haliyle kurulan ilişki düzeyinden uzaklaşarak Kur’an’ın söylem (konuşma) haliyle anlaşılması düzeyine intikal ettiğini” ifade etmeye başladı.⁷⁵

⁷³ Bu sürecin ayrıntılarının Ebu Zeyd gözünden anlatımı için bkz. Ebu Zeyd, İBY, ss. 157-178.

⁷⁴ Ebu Zeyd, SY, s. 316.

⁷⁵ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Yenilik Yasaklama Yorum**, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul, 2014 (YYY), s. 149.

Daha önce İlahi Hitabın Tabiatı adlı eserindeki tezlerinin temeli olan ‘Kur’an’ın anlaşılmasında edebî inceleme yöntemine bağlı kalınması, olgu ve kültürün metni oluşturuca temel referanslardan sayılması’ ifadesiyle özetleyebileceğimiz fikriyatını; dilbilim, semiyoloji, semantik, tarihsel eleştiri yöntemi ve hermeneutik gibi çağdaş metodolojik yöntemler eşliğinde geliştirmeye çalışmıştı. Bütün bu uğraşlar onda, Kur’an’ı metin (nass) olarak alımlama düşüncesinden bir söylemler bütünü şeklinde görme ve bu temel tanımlamayla yaklaşma düşüncelerini doğurdu.

Ebu Zeyd’e göre Kur’an’ın Mushaf halinde derlenmesi ve oluşan Mushaf’a noktalama işaretlerinin konulması süreci, ‘onun iki kapak arasında bir “metin” (Mushaf) olduğu şeklinde bir kanaatin oluşmasına sebep oldu. Zamanla gerçek bir itikat halini alan bu kanaat, Kur’an’ın asli tabiatının yani değişik vesilelerle muhtelif muhataplara hitaben inzal edilmiş ve değişik bağlamları olan “söylemler” bütünü olduğuna ilişkin hakikatin büyük nispette unutulmasına ve bu asli tabiatının görmezden gelinmesine yol açmıştır. Ebu Zeyd, Kur’an’ın İslam tarihinin ilk dönemlerinde; yani müesses kelim ve hukuk doktrinlerinin henüz oluşmadığı ilk zamanlarında “canlı bir söylem” olarak görüldüğünü fakat buna karşılık Mushaf’ın “sessiz metin” olarak telakki edildiğini iddia etti. Buna delil olarak da Hz Ali’ye atfedilen “Kur’an’ın kendi başına konuşmadığını ancak insanlar tarafından konuşturulduğu” şeklindeki sözlerini gösterdi.⁷⁶

Ona göre Kur’an’ı salt bir metin olarak düşündüğümüz zaman, onun anlamı ile oynamak kolaylaşmakta ve bu imkânın önü – Hakem olayında ve İslam tarihinin birçok çatışmacı devrelerinde görüldüğü gibi- sınırsızca açılmaktadır.⁷⁷

Aslında Ebu Zeyd bu fikre bir anda ulaşmış değildi. Daha önce de söz ettiğimiz Mutezile ve Sufî Kur’an Hermeneutiği konularını çalışırken, metnin yorumlanmasında itikadi ya da ideolojik tasavvurların ne kadar da fail, keyfî ve belirleyici olduğunu keşfetmişti. Kur’an farklı kelami ve düşünsel ekollerin fikri ve siyasi çarpışmalarında kolayca edilgenleşip işe koşulabiliyordu. Ona göre, fıkıhçılar yahut kelimcilerin, birbiriyle çelişkili addettikleri ve tenakuzu bertaraf etmek adına ihtiyaç olduğunu düşündükleri meselelerin, aslında sadece ilgili ayetlerin söylemsel bağlamlarına; yani o ayetlerin nazil oldukları vasatta ne tür bir diyalogun parçası

⁷⁶ Ebu Zeyd, YYY, s. 153.

⁷⁷ Ebu Zeyd, YYY, s. 155.

olduklarına müracaat edilerek çözümlenebileceğini idrak etmeleri mümkün değildi. Çünkü bu bağlam metinsel/metin içi bağlam olmayıp Kur'an söyleminin ifadeleri içinde yer alan red, vurgu, izale, sentez ve yapıçözüm enstrümanlarını tahlil etmeyi zorunlu kılan çok daha geniş bir bağlamdı. Bu bağlama ise ancak, Kur'an'a siyasi, kültürel, itikadi ya da mezhepsel saiklerle ideolojik anlamlar yükleme kapısını sonuna kadar açan "metin merkezli" Kur'an anlayışını aşıp onun yerine Kur'an'ın söylemsel tabiatını esas alan bir yaklaşımla ulaşılabilir.⁷⁸

Ne kelimcilerin ne de fıkıhçıların kendilerini şartlandıran toplumsal ve siyasi koşullar gereği bu gerçeği görebilecek epistemolojik ve düşünsel ufukla mücehhez olamadığını fark eden Ebu Zeyd, Kur'an hakkındaki mezkûr metin tasavvurunun, onun bir kanun kitabı olarak görülmesine de yol açtığını söyler. Onun kanaatine göre en bariz örnek olarak nasih-mensuh meselesinde kendini belli eden bu metin merkezli Kur'an sorunsalı, Kur'an'ın hiçbir eksiklik ya da kusur olmaksızın bütünüyle harfî harfine Allah'ın kelimelerini temsil ettiğini söyleyen klasik Kur'an tasavvuruna dayanmaktadır. Yani gelenekte Kur'an'ı, daima, insanın fark ettiği fakat ilahi menşei gereği mümkün görülmeyen bu 'çelişkiler'den arındırma ameliyesi revaç bulmuştur. Ebu Zeyd Kur'an'a söylemler mecmuası olarak yaklaşırsak bu beyhude çabalara da gerek kalmayacağını ima eder.⁷⁹

Ebu Zeyd'in söylem eksenli Kur'an anlayışına ulaşmasında epistemolojik endişe ve sorunların da rol oynadığı kanısındayız. Şöyle ki, klasik metin merkezli Kur'an tasavvurları açılımcı ve canlı yorum üretme imkânına yer vermediği gibi aksine ister çağdaşçı ister gelenekçi zihniyetle bakılsın, totaliter ve indirgemeci okuma biçimlerini tahkim etmekten kurtulamamaktadır. Ebu Zeyd'in tasavvur ve tahayyül ettiği insani varoluşun bütünlüğüne ve çoğulluğuna dokunabilen 'açık yorum' usulünü gerçekleştirebilmek, ancak "söylem ve insan merkezli bir Kur'an hermeneutiği"⁸⁰ ile mümkün olabilirdi.

Ebu Zeyd bu büyük dönüşümü temellendirecek ve açımlayacak yeterince metin yazmamıştır. Ancak söz konusu ettiğimiz bu metin dahi onun hayatının son anlarına kadar sürekli bir epistemolojik ve ontolojik arayış içinde olan diyalektiği,

⁷⁸ Ebu Zeyd, YYY, s. 158.

⁷⁹ Ebu Zeyd, YYY, s. 161.

⁸⁰ Bu tanımlama Ebu Zeyd'e ait olup söylem olarak Kur'an anlayışını irdelediği yegâne metnin başlığıdır. Bkz. Ebu Zeyd, YYY, s.147.

tekâmülü, değişimi ve sorgulamayı sürdüren zihin ve kişilik yapısının dinamikliğini göstermeye yeterlidir. Bize göre, hiç şüphesiz, Ebu Zeyd'in bu teklifi de diğer tüm ilmi ve entelektüel önerme ve çıkarımları gibi tartışmaya ve değerlendirmeye fazlasıyla açıktır.

1.3. EBU ZEYD'İN TEMEL DÜŞÜNCELERİ

1.3.1. Kur'an Anlayışı ve Tarihsellik Düşüncesi

Ebu Zeyd'in akademik ve düşünsel mesaisinin en önemli kısmını, Kur'an-ı Kerim hakkında yapmış olduğu çalışmalar oluşturmaktadır. Ebu Zeyd Kur'an eğitimi aldığı çocukluk yıllarındaki intiba ve tecrübelerin sonraki yıllarda şekillenen Kur'an'ın tabiatına ve mahiyetine dair fikirleri için hayati olduğunu düşünür. Kur'an ile Küttab'da yaşadığı ilk doğrudan karşılaşmanın ve bunun psikolojisi üzerindeki etkisini sonraki yıllarda akademide yaptığı çalışmalarla harmanlayarak o, Kur'an'la ilgili "Kur'an'ın anlamı ancak onun zikri (terennüm) ile gerçekten idrak edilebilir; sadece çıplak metin ile yetinilir, Kur'an'ın ritüel veçhesi gözden uzak tutulursa, vahyin estetik veya hissi idraki kaybedilir" şeklindeki tezine ulaşmıştır.⁸¹

Ancak Ebu Zeyd'in Kur'an hakkında tartışma yaratan ve düşüncelerinin şekillenmesinde belirleyici rol oynayan tezi bu değildir. O, ilahi hitabın felsefi, itikadi ve dilsel açıdan tarihselliğini ispat etmeye çalışarak bu konuda çarpıcı ve tartışmalı hükümlere ulaşmıştır. Kendi değerlendirmesine göre o, Kur'an'ın ezeliliği biçimindeki tasavvurun ideolojik karakterini gözler önüne sermeye ve adeta Allah tarafından doğrudan indirilmiş ve emredilmiş bir itikat şeklinde dini bilince yerleşmiş olan anlayışı bir tür yapıbozuma uğratmayı amaçlamıştır. Ebu Zeyd bu işe, Kur'an'ın asli mahiyeti ne olabilir şeklindeki temel bir soruyla başlamıştır. Ebu Zeyd'e göre ilahi hitabın tabiatının ne olduğu sorusu, zorunlu ve önemli bir sorudur. Çünkü bu soruya verilecek doğru yanıt, ilahi tabiatın modern çağa özgü yeni ihtiyaçlarla paralellik arz eden; ancak bu hitabın yapısıyla çelişmeyen ve onun insanlığa yönelik bir söylem olmasından kaynaklanan temel prensiplerine aykırı

⁸¹ Ebu Zeyd, İBY, s. 19.

düşmemelidir. Bu, Kur'an'ın anlaşılması ve açıklanmasına ilişkin sağlıklı bir yöntem önerisinde bulunmak için gerekli ve zorunlu bir öncüdür.⁸²

Söz konusu soru, İslami geleneğimizde, Kur'an'ın 'ezeliliği' (kıdem) ve 'yaratılmışlığı' (hudus) ismiyle bilinen problem çerçevesinde ortaya atılmıştır. Esasen bu, özgür düşünsel diyalogun değil, siyasi otoritenin belirleyici olduğu bir sorundur. Siyasal otorite bu probleme ilk olarak Abbasi halifeleri Me'mun ve Mu'tasım'ın hilafetleri döneminde akılcılık adına müdahalede bulunmuş ve 'Mihne' adıyla anılan uygulamalarda "Allah'ın ezeli kelamının ve ezeli/kadim Zatı'na ait bir sıfat vasfını taşımasından ötürü Kur'an'ın kadim olduğu" düşüncesini savunanlara karşı baskı politikalarına başvurulmuştur. Ardından, Mütevekkil ve onu takip eden dönemde, siyasal otorite bir kez daha devreye girmiş; ancak bu seferki müdahale, 'fitnenin bertaraf edilmesi' gerekçesi üzerine ikame edilmiştir. Anılan otorite bu müdahale çerçevesinde Kur'an'ın ezeli olduğu fikrini savunanları destekleyerek "Kur'an'ın Zat-ı İlahi'nin kendisiyle nitelenmesi caiz olmayan sesler, söz ve ontolojik düzlemde ortaya çıktığına inananlara cephe alır. Sonraki otorite ise Kur'an'ın bir dilden müteşekkil olması hasebiyle muhdes ve mahlûk sıfatını taşıdığı; dolayısıyla, kelam-ı ilahinin Allah'ın zati sıfatlarından değil, fiili sıfatlarından olduğu" fikrini benimseyenlere baskı uygulamıştır.⁸³

Yani görüleceği üzere buradaki şiddetli tartışmanın menşei metin hakkındaki düşünsel ihtilaflardan çok cari siyasi ve toplumsal çekişmelerin Kur'an tasavvurları üzerinden yürütülmesidir. Diğer bir ifadeyle, Kuran'ın mahlûk olup olmadığı ile ilgili tartışmalar, epistemolojik ve ontolojik bir var olma kavgasıdır. Çatışma esasen teolojik olmaktan ziyade sosyo-politik bir çatışmadır. Kuran'ın ezeli kelam olduğunu iddia edenlerin de; buna muhalefet edenlerin de asıl ilgi alanları, sosyo-politik beklenti ve durumlarıdır. Kuran'ın mahlûk olup olmaması, bir vakıadan doğan dinî bir veridir. İnsanlar bu vakıa vasıtasıyla din üzerine "düşünmüşlerdir." Bir bakıma bu tartışmada, otoriter din anlayışı ile nispeten özgürlükçü zihniyetin karşı karşıya gelmesi söz konusu olmuştur.⁸⁴

⁸² Ebu Zeyd, İHT, s. 10

⁸³ Ebu Zeyd, İHT, ss. 11-12. Ayrıca bkz. Sami Zubaida, s. 41.

⁸⁴ Mehmet Zeki İşcan, **Gelenekten Geleceğe İslami Düşüncede Yenilik**, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 103.

Bu ihtilafta Ebu Zeyd elbette Mutezile'nin yanında saf tutacaktır. Çünkü ona göre din -hangisi olursa olsun- beşeri bir etkinliktir ve İslam da bu kuralın dışında değildir. Dinin beşeri bir etkinlik olduğunu söylerken, dinin inanç boyutundan 'metafizik' alanı uzaklaştırmayı amaçlamamıştır. Fiziksel, aktüel ve -tarihin sosyal anlamı itibariyle- tarihsel olan; metafiziğin tecelli ettiği aynadır. Bu düşüncenin tabii sonucu, Allah, insan aracılığıyla; Allah kelamı ise dil aracılığıyla tecelli eder kanaatidir. İnsanoğlu, Allah'ın varlığını, mutlak olanla iletişim gücüne sahip, kendi içlerinden bir insan aracılığıyla (beşer-peygamber) öğrenmiştir. Bu insanın ağzından öteden beri bildikleri ve Allah'ın kelamı tecelli etmeden çok önce de anlaşma aracı olarak kullandıkları kendi dillerinde, Allah'ın kelamını işitmişlerdir.⁸⁵

Ebu Zeyd'in bu düşüncelerine bakarak onun, Kur'an'ın nevi şahsına münhasır bir metin olduğu ve bu özelliğinin onun kutsallığından, ilahi menşeli oluşundan kaynaklandığı inancından uzaklaştığı düşünülmemelidir. Kanaatimizce Ebu Zeyd İlahi Kelam'ın bu mümeyyiz ve aşkın vasfına rağmen yine de belli bir kültüre ait dilsel bir metin olduğunu söylemektedir:

*Allah, Hz. Peygamber'e Kur'an'ı vahyettiğinde, bu ilk muhataba ait dil sistemini seçmiştir. Her ne kadar günümüz dini söylemi aksini iddia etse de, bu, anlamsız ve gelişigüzel bir seçim değildir. Zira dil, toplumun dünyayı algılama ve düzenlemedeki etkin aracıdır. Bu itibarla, kültüre ait dil sistemine dâhil olduğu halde kültür ve olgudan kopuk bir metinden bahsetmemiz mümkün olmadığı gibi, bu ikisinden kopuk bir dilden söz etmemiz de mümkün değildir. Metnin kaynağının ilahi oluşu, muhtevasının olgusalılığı ve onun beşeri kültüre aidiyeti ile çelişmez.*⁸⁶

Bizce, toplumsal psikolojide anlamama ya da düşünsel karmaşadan kaynaklanan düşmanlık ve şedit ihtilaflar bilhassa kriz anlarında ayyuka çıkmaktadır. Bu durumun başlıca sebebi bireysel ve toplumsal muhayyile ve bilinçaltına zamanla yerleşen kabullerin, zihinde kökleşmesi ve adeta ontolojik bir mahiyette yapısal bir varlık kazanmasıdır. İşte İslam dünyasında bir tür itikat hali kazanmış olan fikirlerden biri de Allah katından Hz. Muhammed'e vahiy yoluyla inzal edilmiş olan Kur'an-ı Kerim'in metninin ezeli ve kadim olduğu inancıdır. Bu düşünceye göre ilahi zat başlangıcı olmayan ezeli bir varlık olduğu için onun sıfatları ve ondan sadır olan şeyler de yani Kur'an da kadimdir. Bu yüzden kim Kur'an'ın kadim değil de muhdes

⁸⁵ Ebu Zeyd, DSE, s. 13.

⁸⁶ Ebu Zeyd, İHT, s. 53.

(yaratılmış) olduğunu söylerse kâfir nitelemesini hak etmiş olur. Çünkü kanaatimizce, yukarıda bahsettiğimiz gibi sosyo-politik bir çatışmanın neticesinde ortaya atılmış ve fazlasıyla insani kaygı ve anlayışlardan neşet eden bu mesele, yüzyılların geçmesiyle, bir Müslüman'ın bütünüyle inanıp itaat etmeksizin imanının tamamlanamayacağı bir akide şartına yükselmiştir.

Bu itikatlaşma sürecinin temelinde yatan şeyin, Eşari ve genel olarak Ehl-i Sünnet camiasının odaklandığı yegâne meselenin metnin sahibini her türlü insani vasıftan münezzeh kılma çabası olmasını varsayabiliriz. Bu anlaşılır endişe onlarda, Allah'tan gelen ilahi hitabı da her tür beşerilikten ve beşeri anlama yöntemlerinden uzak tutma refleksini doğurmuştur. Ebu Zeyd'in nazarında hâkim dinsel düşüncenin bu meseledeki açmazı, ilahi tabiat ile beşeri tabiat arasında ve bunların birbirleriyle münasebeti konusunda aşılmaz ve mutlak engeller inşa etmiş olmasıdır.⁸⁷

Böylece bu meselede, Tanrı merkezli ve insanı dışlayan bir din ve dünya tasavvuru İslam dünyasına hâkim olup tarihin bazı dönemlerinde egemen olan, akabinde bir köşeye itiliveren muhalif görüş; yani Kur'an'ın mahlûk ve hadis olduğu, yaratılmasının ve inzalinin beşerin ihtiyaçları ve maslahatlarıyla uyumlu olduğu inancı unutulmuştur. Ebu Zeyd'in düşünsel çabalarının önemli kısmını ise bu muhalif ve unutulmuş fikriyatın yani Mutezile'nin ortaya koyduğu metin anlayışının modern düşüncenin yeni ve gelişmiş vasıta ve öncüllerinden hareketle ihya etmek olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. O, bu meyanda Kur'an'ın tarihsellik karakteri taşıyan bir mahiyette olduğunu, tarihsellik düşüncesine ontolojik bir kapsamlılıkta bakarak temellendirir. Mutezile gibi vahyi -yani Kelamullah'ı- ezeli bir sıfat olarak değil bir fiil olarak alır. Ve fiillerin kaynağı ve kökeni her ne kadar mutlak ilahi kudret olsa da onlar yine de mümkün âlem ile ilişkilidir ve bu ilişki sebebiyle ilahi fiiller daima tarih ile paralellik arz eder. Şu kanıya varır ki “âlemin yaratılışı, kendi özünde tarihsel bir vakiadır; yani ancak ‘ilahi ilim’ kapsamında ve bizim künhüne vakıf olamayacağımız bir proje şeklinde mevcut iken, var edilmiştir”.⁸⁸

Nihayetle, Ebu Zeyd'in düşüncesinde tarihsellik kavramı âlemin varlığı ile bir başka ifadeyle âlemin yaratılış faaliyetiyle eş zamanlı bir anlama geliyor. İlk ilahi fiil

⁸⁷ Ebu Zeyd, DSE, s. 181.

⁸⁸ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat**, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul, 2015 (KMOH), s. 100.

yani âlemin yaratılışı ve tarihin başlangıç noktası tarihsel bir fiil olduğuna göre bunu takip edecek diğer bütün fiiller de o halde tarihselliğe mahkûm olacaktır.⁸⁹

Bütün bunlardan sonra Ebu Zeyd'in Kur'an hakkındaki gelenekten gelen ve çağdaş dönemde de tekrar edilen tasavvurları aşmak adına ilk olarak Kur'an'a edebi analiz yöntemleriyle yaklaştığını söyleyebiliriz. Bu noktada onun metnin anlam üretme araçlarını incelediğini ve "İlahi Hitabın Tabiatı" isimli eseriyle somutlaştırdığı bu hedefin, ona metnin olgu ve tarihle olan içkin diyalektiğini keşfettirdiğini çıkarabiliriz. İlahi metnin insana, zorunlu olarak, insani dille hitap etme lütfunda bulunduğunu ve bu dilin de zamanının Arap toplumunda zaten bilinen ve muvazaaya dayalı bir insani dil olduğunu göz önünde bulundurarak Ebu Zeyd'in dilsel olanın zorunlu olarak tarihsel olacağını varsaydığını düşünebiliriz.

Yine Ebu Zeyd'in metnin göndericisi olan İlahi Zat'tan ziyade alıcısı olan insana odaklı bir kelami perspektifi yerleştirmenin zorunlu olduğunu ve metnin alıcısına yönelik bir spekülasyonun metafizik olarak kalmaya mahkûm olacağından, muhatap yani insan merkezli bir Kur'an yorumunu önerdiği sonucuna varmak da tabiidir. Kısacası, Ebu Zeyd'in Kur'an'ın tabiatına dair önerme ve tezleri onun tarihsellik fikriyatıyla iç içe geçmiş olup bu tezler de kanaatimizce ancak kapsamlı bir teolojik zeminde ve dine ve varoluşa dair temelli bir dünya görüşü eşliğinde anlamlı ve tutarlı olabilir. Ebu Zeyd'in Kur'an'ın tarihselliği fikrini temellendirmeye çalışırken onun ne kadar da Mutezile'nin kalam ve dünya görüşüne yakınlığı ise bizce aşikâr bir durumdur.

1.3.2. Dil, Dilbilim ve Göstergebilim

Ebu Zeyd daha çocukluk yıllarından itibaren meftunu olduğu edebiyat ile hem iyi bir okur hem de gelecek vaat eden genç bir yazar olarak uzun yıllar iştigal etti. O, gerek Tanta'da gerekse Kahire'de çeşitli edebiyat topluluklarına katıldı ve birçok edebiyat yarışmasında ödüller aldı. Memuriyet yıllarında edebiyata olan bu sevgisi, onun, Mısır'da o dönem canlı ve tartışmalı edebiyat ve dil meselelerini yakından takip etmeye başlamasına vesile oldu. Ancak üniversiteye geçişinden itibaren edebiyat ile ve edebiyatın temel malzemesi dil ile daha teorik ve bilimsel bir

⁸⁹ Ebu Zeyd, KMOH, s. 105.

şekilde ilgilenmeye başladı. Arap Dili ve Edebiyatı bölümünde okumakta olması da onun bu konuda derinlik kazanmasını sağlamış olmalıdır.

Gerek Kur'an'ın edebi olarak analiz edilmesi yöntemini benimsemesi gerekse bir nevi 'edebi metin' olarak telakki ettiği Kur'an'ı bu metin olma hususiyetinin esası olan dilsel yapısını kavrama endişesi onu dile ve çağdaş dönem dilbilimine yöneltti. Ayrıca, 'Kur'an'ın tarihselliği ve dolayısıyla ilk hitap kitlesinin ve zamanının kültürü ve dili ile etkileşim içinde var olan ve anlaşılması icap eden bir varlığa ve karaktere sahiptir' fikrini savunurken de sık sık dil, delalet, gösterge gibi kavramlara başvurmuştur.⁹⁰

Ebu Zeyd, tarihsellik fikrini eleştiren bazı kimseleri, bu fikrin "delaletin umumiliği" ilkesini yıkacağı şeklindeki itirazlarından dolayı, dilsel delaletin değişik türleri ve yorumlarını bilmemekle kınamaktadır. Yine 'Kur'an tarihseldir' şeklindeki öncülün onu bir arkeoloji yahut folklor malzemesine indirgeyeceği şeklindeki tenkitlerin sebebini, bu tenkit sahiplerinin "dil doğasına ilişkin, artık tarihte kalmış, geçmiş dönemlerden kalma bir antika durumuna düşmüş bir tasavvura" sahip olmalarına bağlamaktadır.⁹¹

Dil hakkındaki mitolojik tasavvurların günümüzde de halen yaşadığını gözlemleyen Ebu Zeyd, bu tasavvurları aşmaya ve çözümlemeye çalışmıştır. Mitolojik düşünme biçiminin hâkim olduğu çağlardaki tasavvurda dil ile dilin işaret ettiği evren (âlem) birbirinden ayrılamazdı. Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak lafız ile lafzın delalet ettiği mana henüz örtüşme halindeydi. Eski çağlarda ve halen rastlanabilen dilin sihirli gücü inancının temeli de bu lafız ile mana arasındaki tam olarak uyuşma ilişkisidir. Ebu Zeyd bir adım daha ileri gider ve bu tasavvurların İslam düşünce geleneğinde, lafız ve mana arasındaki ilişkinin özsel, zati ve dolayısıyla zorunluluk arz eden bir ilişki olduğu kanısını savunan birçok ekolün varlığından bahseder. Ona göre genel anlamda Mutezile mezhebi, lafız ile mana arasındaki ilişkinin özsel ve zorunluluk gerektiren bir ilişki olmayıp "muvazaa" (toplumsal uylaşım), ittifak ve ıstılah ilişkisi olduğu inancındadır. Ebu Zeyd bu meselede birtakım Müslüman düşünürlerin dil kavramını bir "göstergeler sistemi"

⁹⁰ Bu konuda somut örnekler için bkz. Ebu Zeyd, KMOH, ss. 207-290

⁹¹ Ebu Zeyd, KMOH, ss. 106-107.

olarak geliştirdiklerini iddia eder; bu açıdan dil de tıpkı hareketler, işaretler ve diğerk gösterge sistemleri gibi kendi içinde bir sistem mahiyeti arz eder.⁹²

Bizce yukarıdaki cümleler, Ebu Zeyd'in dilin doğası ve sistemine dair en çok etkilendiğı isim olan İsviçreli dilbilimci Ferdinand De Saussure'ün (1857-1913) fikirleri ile hangi şahsi düşünce, araştırma ve münakaşa süreçleri eşliğinde tanıştığını görmeye yetecektir.

İslam düşünce mirasında birçok bakımdan Saussure ile benzer arayışlar içinde olan düşünür var olmuşsa da Ebu Zeyd'e göre Saussure -onlardan farklı olarak- "gösteren" ve "gösterilen" kavramlarını lafız ve mana ilişkisinden uzak bir şekilde derinleştirmiştir. Şöyle ki; lafız olarak adlandırılan dilsel birim çift yönlü bir olgudur. Ancak bu çift yönlülük yazılı ya da sözlü ifade ile dış varlık arasındaki ilişkiye delalet etmesi olarak değil; yani lafız ile harici dünyadaki "şey" (varlık) arasındaki ilişki açısından değil, gösteren ve gösterilen açısından daha karmaşık bir çift yönlülüktür.⁹³ Saussure bu meyanda "lafız" ve "mana" kavramlarından ziyade "gösteren" ve "gösterilen" kavramlarını kullanır. Ona göre gösteren ve gösterilen kavramları dilsel sistemin karmaşıklığını ifade etme noktasında daha açıklayıcıdır. Yani gösteren ve gösterilen kavramları, dış dünyada herhangi bir "şey"e işaret etmeyen ancak sadece "zihinsel" kavrama işaret eden dilsel göstergenin iki yönünü temsil etmektedir.⁹⁴ Bu noktada zihinsel kavram dilsel göstergenin "gösterilen" (medlul) kısmını temsil eder. Gösteren ise ses, telaffuz edilen şey ya da yazı ile simgelenen işaret değil; "işitsel imge"dir. Diğerk bir ifadeyle sesi duyduğumuzda zihnimizde beliren şeydir. İşitsel imge ile kastedilen ise işitilen ses, yani bu sesin salt fiziksel olan yönü değil, işitilen bu sesin ya da yazıda okunan kelimenin bizde bıraktığı psikolojik intibadır, bu, sesin zihindeki tasavvurudur. Ebu Zeyd nazarında Saussure buradan şu sonuca varmaktadır: "Dilsel gösterge (alamet) çift yönlü bir zihinsel bütünden ibarettir ve bu bütün içerisinde iki unsur (kavram ve işitim imgesi) çok sıkı bir irtibat halindedir. Bu öylesine güçlü bir irtibattır ki, bunlardan birinin varlığı diğerkini gerektirir."⁹⁵

⁹² Ebu Zeyd, KMOH, s. 110.

⁹³ Bkz. Ahmet Zeki Ünal'ın sunuş yazısı, Muhammed Arkoun, **Kur'an Okumaları**, çev. Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 10.

⁹⁴ **(sarp erk ulaş) Felsefe Sözlüğü**, Hazırlayanlar: A. Baki Güçlü, Erkan Uzun ve diğerkleri, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002, s. 616.

⁹⁵ Ebu Zeyd, KMOH, s. 112.

Ebu Zeyd'e göre Saussure bu çıkarımlarıyla, dilin âlem ile olan ilişkisini, onun bu dünyanın doğrudan ifade edilmesi şeklinde tasavvur eden klasik dil anlayışının ortadan kalkmasına ve geçerliliğini yitirmesine sebep olmuştur. Yine Ebu Zeyd'in Saussure'ün kuramından çıkardığı bir diğer sonuç da dil ve dünya arasındaki ilişkinin, muayyen bir kültüre ait olan zihinsel kavram ve tasavvurlar üzerinden kurulmaya mahkûm olmuş olmasıdır. Böylece dil, dışarıda nesnel bir şekilde bizden bağımsız olarak var olan dünyayı dile getirmez, ona gönderimde bulunmaz; çünkü böyle bir dünya –eğer var olduğunu farz etsek dahi- dil aracılığıyla, tasavvurlar ve kavramlar alanında yeniden üretilir. Dolayısıyla Saussure inşa ettiği yapısalcı dil kuramı ile düşüncenin dil ile ilişkisi, dilin sembolik tabiatının mahiyeti, dil ile aynı kültür içerisindeki sair sembolik sistemler arasındaki farklar konularında büyük bir dönüşüme yol açmıştır.⁹⁶

Bütün bunlardan sonra Ebu Zeyd'in Kur'an hakkındaki temel fikirlerinin teşekkülünde, metin ve kültürün karşılıklı diyalektiğine ve bu etkileşimin metnin üslubunu, muhtevasını ve söylemlerini belirlemede aktif rolüne verdiği önemde yapısalcı dil kuramından büyük ölçüde etkilendiğini iddia edebiliriz. Şöyle ki, dilsel göstergeleri, dünya içindeki nesnel varlıklara doğrudan işaret etmeyen ve ancak toplumsal bilinçte ve bilinçaltında mukim olan zihinsel tasavvur ve kavramlara göndermede bulunan dilsel birimlerden ibaret olduğunu farz edelim. Bu durumda bizim için insanların -ve onların aidiyet hissettikleri- dinî metinlerin, bu “kültürel vasat”ın tam göbeğinde ve dil dediğimiz karmaşık sistemle birlikte var olabildiği sonucuna varmak kolaydır.

Bizce, Ebu Zeyd'in İlâhi Kelamı anlayabilmek için hitap ettiği toplumun diline ve kültürel bağlamına dikkat kesilmesinde de bu dil anlayışının etkileri açıktır. Ebu Zeyd akademik hayatı boyunca birçok çalışmasında yapısalcı dilbilimin İslam düşünce mirasındaki izdüşümlerini ortaya koymaya çalıştığı gibi yine İslam, Kur'an, tarihsellik ve söylem analizleri gibi belli başlı düşünsel temalarında da bu dil tasavvurunun kavramsal şemasına sık sık başvurmuştur.⁹⁷

1.3.3. Metin, Yorum ve Hermeneutik

⁹⁶ Ebu Zeyd, KMOH, s. 113.

⁹⁷ Ebu Zeyd'in bu konuda örnek bir denemesi için bkz. Ebu Zeyd, KMOH, ss. 291-396.

Ebu Zeyd akademik hayatının daha ilk çalışmalarından itibaren metin ve metni anlama ve yorumlama meselelerine eğilmiştir. İlk 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 aklî deliller arasında var olduğu düşünülen çelişkiyi bertaraf için 'mecaz'ı bir araç olarak algıladığını ortaya koymuştur.⁹⁸ İkinci eserinde ise İslâmî düşüncenin diğer cephesini oluşturan irfani anlayışın epistemolojisini ve yorum nazariyesini, İbn Arabî örneğinden hareketle analize çalışmıştır.⁹⁹

İlk çalışmasında daha çok 'tevil' faaliyetinde yorumcunun sahip olduğu etkinliğin, ikincide ise metnin rolünün boyutunu ortaya koymaya çalışmış olan Ebû Zeyd, İlâhî Hitabın Tabiatı 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 temel zeminini 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.¹⁰⁰

Onun nazarında Kur'an'ın özel bir metin olduğu ve bu hususiyetinin onun kutsallığından ve ilâhî menşeli oluşundan kaynaklandığının inkârı gayri mümkündür. Bu özelliğine rağmen, o, yine de belli bir kültürel bağlama ve vasata ait dilsel bir metindir. Ebu Zeyd üçüncü çalışmasında bunu göstermeyi hedeflediğini söyler.¹⁰¹

Ebû Zeyd'in, edebiyata olan sevgi ve kabiliyetinin de tesiriyle, Kur'an'ın incelenmesinde takip edilecek yöntemin 'edebî inceleme yöntemi' olması gerektiği düşüncesinde olduğunu daha önce anlatmıştık. Söz konusu yöntemi, Kur'an'ın, her türlü ideolojinin ötesinde ve objektif olarak anlaşılmasını mümkün kılacak tek yöntem olarak algılayan Ebû Zeyd, onun, Kur'an'ın edebî dile ve üslûba sahip bir kitap olması hasebiyle yeni bir yöntem olmadığını ifade etmiştir. Abdülkâhîr el-Curcânî'nin 'nazım' teorisi aracılığıyla Arap edebî düşünce tarihindeki en gelişmiş ve nihâî biçimini verdiği 'Kur'an'ın i'câzı' konusu çerçevesinde gerçekleşen

⁹⁸ Bkz. Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Tefsirde Akılcı Eğilim Mutezile'ye Göre Kur'an'da Mecaz Meselesi**, çev. Numan Konaklı ve Nihat Uzun, Mana Yayınları, İstanbul, 2015.

⁹⁹ Bkz. Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Sufi Hermenötik İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi**, çev. Semih Ceyhan, Mana Yayınları, İstanbul, 2018

¹⁰⁰ Ebu Zeyd, İHT, s. 30.

¹⁰¹ Ebu Zeyd, İHT, s. 46.

müzakereleri ‘edebî inceleme’ kategorisinde değerlendirmiş, bu yönüyle İslam düşüncesinin anılan yönteme yabancı olmadığına altını çizmiştir.¹⁰²

Yukarıda değindiğimiz gibi menşei itibarıyla ilâhî kaynaklı bir mesaj olan Kur'an'ın muhatabı, içtimai ve tarihsel bir varlık mahiyetindeki insanoğludur. Dolayısı ile aşkın varlık olan Allah ile tarihsel ve dünyevi muhatap insan arasındaki iletişimin ise tarihsel, toplumsal, kültürel ve beşeri bir vasıta olan dil kanalıyla gerçekleşmesi kaçınılmazdır. Buna bağlı olarak da Kur'an'ın anlamının, öncelikle onun dilsel yapısının analiziyle, ikinci olarak da bu dilsel yapının oluştuğu bağlama müracaat etmekle açığa çıkarılacağını belirtmek de doğal bir neticedir. Ebu Zeyd'in, bu yönlerden herhangi birinin göz ardı edilmesi durumunda delâlet ve anlamı açığa çıkarmanın imkânsız hale geleceği şeklinde bir değerlendirmesi olması tabiatıyla kaçınılmazdır. Ebu Zeyd bu öncüllerden hareketle dini geleneğimizde metin ile olgunun karşılıklı diyalektiğini görmezden gelen parçacı yaklaşımı ve önceliği olgu yerine sözün sahibi olan Allah'a veren yaygın anlayışı tenkit eder.¹⁰³

Bir önceki başlıkta özetlemeye çalıştığımız gibi Ebû Zeyd'in ‘dil’ ile kastettiği, dilin şekilsel yapıları ve gramer kaideleri olmayıp dilin metnin ve kültürel anlam dünyasında işgal ettiği belirleyici pozisyonudur. Şöyle ki dil, bünyesinde söz konusu metnin oluşumunu sağlayan tarihsel çerçevenin kültürel dokularını, hayat telakkilerini saklayan bir fenomendir.

Bir metnin anlam ve yorumlanmasında diğer önemli faktör de metnin bağlam düzeyleridir. Ebu Zeyd, Kur'an'ın, öncelikle, bir bütün olarak, indiği dönem olan miladi VII. asrın (Kur'an'ın toplu iniş düzeyinin) dini, fıkri, kültürel, içtimai, siyasi ve iktisadi yapısı dâhilinde incelenmesi gerektiğini, 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.¹⁰⁴

Kanaatimizce Ebu Zeyd'in olgu kavramı ile kastının açılmanması gerekir. Bu kavrama verdiği öneme ve ilişkilendirdiği durumlara dikkat edecek olursak şöyle bir

¹⁰² Mehmet Emin Maşalı, Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 13, Sayı: 1, 2004 (YT), s. 75.

¹⁰³ Ebu Zeyd, İHT, s. 148.

¹⁰⁴ Maşalı, YT, s. 76.

kapsamlı tanım getirebiliriz: Olgı; maddi, iktisadi, siyasal ve kültürel yapıları içine alan, iletişimin tüm unsurlarını karşılayan ve hatta kuşatan bir kavramdır. Nass ise bir nevi iletişim kodu ya da daha doğrusu, aracıdır. Nassın anlaşılması da içerdiği dilsel unsurlarını içinde şekillendiği olgunun ışığı altında analiz etmekle mümkün olacaktır. Ebu Zeyd'e göre 'nass', olguyu önceleyen, ona karşı koyan, kanunlarının ötesine geçen ve ilâhî güç tarafından olguya rağmen ona dayatılan verili bir şey değildir. Tam aksine o, dilsel bir metindir, olgunun telakkilerini kendisine hareket noktası yapmıştır. Olgı 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*"¹⁰⁵ şeklinde son derece cüretkâr bir önermeyle ifade etmiş ve bu ifadesinin Kur'an metninin yirmi küsur yılı aşkın bir sürede olgu ve kültürün içinde biçimlenmesini dile getirdiğini belirtmiştir.¹⁰⁶

Ebu 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 belirtmektedir. Bu ifadelerden Ebu Zeyd'in nassı pasif ve edilgen bir konuma düşürdüğü anlaşılmamalıdır. Onun diyalektik anlayışında diyalektik etkileşimi sağlayan her iki tarafın da hem fail hem de münfail pozisyonları vardır. Ebu Zeyd, 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; yani tarihsel koşul ve bağlamların değişmesiyle gösterdiğini düşünmektedir.¹⁰⁷

Böylece nass-olgu etkileşimini ilahi hitabı anlamada eksene almak suretiyle Ebu Zeyd, daha önce de değindiğimiz gibi, Kur'an nassının yorumlanmasında, ilk hitap ortamının göz önüne alınmasının zorunluluk arz ettiğini ifade etmektedir. Bu çerçevede Ebu Zeyd hermeneutik tercihini daha aşikâr kılan adımlar atacaktır. Ebu Zeyd, nassın anlam düzeyleri arasında ayırımında bulunur. O, nassın dilsel verilerinin,

¹⁰⁵ Ebu Zeyd, İHT, s. 53.

¹⁰⁶ Maşalı, YT, s. 77.

¹⁰⁷ Ebu Zeyd, İHT, s. 54.

onun içinde şekillendiği olgu kapsamında değerlendirilmesi sonrasında tespiti gerçekleşecek olan anlamı, ‘tarihsel anlam’ yahut ‘ilk anlam’ olarak adlandırır. Fakat o, 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 sonucudur.¹⁰⁸

Ebu Zeyd’in, anlam düzeyleri arasında gerçekleştirdiği bu ayrımı aslında onun orijinal bir buluşu olmayıp Amerika’da doktora çalışması yıllarında keşfettiği hermeneutik metinlerini okuma sürecinde karşılaştığı bir ayrımdır. Düşüncelerini, yorumda nesnellik iddiasıyla, metin ve yazar üzerine yoğunlaşan Hirsch’ün ‘anlam’ ve ‘önem’ şeklindeki ayırımına dayandırır. Öyle ki Hirsch, metnin ‘anlam’ı (meaning) ile ‘önem’i (significance) arasında bir ayrıma 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 göstermiştir.¹⁰⁹

Bu anlamda Hirsch’ü referans alan Ebu Zeyd, yukarıda tanımlanan ‘tarihsel anlam’ın, metinlerin ‘mantûk’undan doğrudan anlaşılan ve metnin dilsel yapısının, onun teşekkül ettiği kültürel bağlam içinde tahlilinden elde edilen ‘mefhûmu’ temsil ettiğini ve bu itibarla ‘tarihsel anlam’ın, metnin çağdaşlarının (ilk muhataplarının), mantûktan/lafızdan çıkardıkları ‘mefhûm’ olduğunu ifade etmiştir. İlk muhatapların metinden anladıkları bu anlamı ‘tarihsel anlam’ olarak isimlendirmesinin nedeni, bu anlamın metnin tarihsel bağlamına dayanıyor olmasıdır. Ebu Zeyd, ‘tarihsel anlam’ın tespiti ile yetinmenin metni belirli bir dönem içinde dondurmak ve onu tarihsel bir hadise ve örneğe dönüştürmek olduğunu düşünür. O, ikinci aşamada ‘çağdaş anlam’ın, yani metnin okuyucu için ifade ettiği anlamın teşhis edilmesine geçer ve söz konusu ‘çağdaş anlam’ın tespitinde, ilk aşamada belirlenen ‘tarihsel anlam’ın dayanak alınacağını ifade eder.¹¹⁰

Buradan anladığımız kadarıyla Ebu Zeyd, ‘tarihsel anlam’ ile ‘çağdaş anlam’ arasında bir takım farklar bulunduğunu ve bu farkların göz ardı edilmesi halinde

¹⁰⁸ Ebu Zeyd, DSE, 115-116.

¹⁰⁹ Maşalı, YT, s. 80.

¹¹⁰ Ebu Zeyd, DSE, ss. 203-204.

metni yanlış anlamamanın mümkün olacağını iddia etmektedir. Bundan dolayı metni doğru anlamamanın, yani metnin epistemolojik anlam ufuklarıyla uyumlu bir anlama ve yorumlamanın, tehlikeye düşebileceğini düşünüyor görünmektedir. Onun tespitine göre ilk fark ‘tarihsel anlam’ın, adı üstünde tarihsel bir nitelik arz ettiğidir. Zira ‘tarihsel anlam’, metnin dâhili dilsel bağlamının, onun teşekkül ettiği harici sosyokültürel bağlam yani ilk hitap çevresinde ifade ettiği anlamdır. ‘Çağdaş anlam’ ise -her ne kadar ‘tarihsel anlam’dan ayrı düşünülmesine ve ondan hareketle bilinebilirse de- çağdaş bir nitelik taşır, yani metnin doğduğu asrın dışında bir asra ait okumanın dolayısıyla yorumun ürünüdür. Diğer bir ifade ile metnin ‘çağdaş anlamı’nın belirlenmesinde her ne kadar onun ilk hitap çevresinde ifade ettiği ‘anlam’ esas kıstas olarak alınmakta ise de, o daha ziyade ve zorunlu olarak metnin yorumlandığı dönemin eseridir. Dolayısıyla metnin ‘çağdaş anlamı’, metnin ‘tarihsel anlam’ı ile onun yorumlandığı anın karşılıklı etkileşimi ve diyalektiği çerçevesinde belirlenecektir. Bu sebeple modern zamanların hâkim dinî söylem müntesiplerinin savunduğu şekilde ‘çağdaş anlam’ın, yalnızca ‘tarihsel anlam’dan hareketle belirlenmesi ısrarında, metin, belli bir dönemle dondurulmuş olur ve elde edilen anlam geçmişteki belli bir döneme ait anlamı yansıtır. Yahut aksi bir reaksiyon olarak ‘çağdaş anlam’ın belirlenmesinde ‘tarihsel anlam’ın esas 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 belirtmektedir.¹¹¹

Bütün bu muhakemeler neticesinde, Ebu Zeyd’in, çağdaş anlamın tespitinde her hangi bir nesnel ölçütün esas alınmamasının, metni, her daim sübjektif ve keyfi bir yoruma uğratmakla sonuçlanacağını kestirdiğini söyleyebiliriz. Metni anlama ve yorumlamada asgari nesnellik şartı olarak da ‘tarihsel anlam’ı gösterdiğini anlıyoruz. Daha da ötesinde metne her şeyi söyletmeye çalışan ve metni sürekli kendi tarihsel şartlarına göre konuşturan, nesnellik ve bilimsellikten uzak çağdaş dinî söylemlerin

¹¹¹ Ebu Zeyd, DSE, s. 204.

bu tahrifatına karşı, ‘ilk tarihsel anlam’ı, gerçekleştirilen yorum etkinliğine belli ölçüde nesnellik sağlayacak sağlam bir zemin olarak gördüğünü ekleyebiliriz.

Ebu Zeyd’in ‘tarihsel anlam’ ile ‘çağdaş anlam’ arasında var olduğunu tespit ettiği fark bununla sınırlı olmamıştır. Diğer önemli bir farklılık da tarihsel anlamın (mana), dikkat çekici derecede nisbi bir değişmezliğe/statikliğe sahip oluşuna karşın diğerinin (mağza) dinamik bir karakter arz etmesidir. Yani tarihsel anlam (mana) metnin ilk muhataplarına dönük anlamı olduğu haliyle; yani metnin dilsel verilerinin ilk hitap çevresi dâhilinde incelenmesi sonucunda elde edilir ve mutlak olmasa da görece bir değişmezlik arz eder. Dolayısıyla Kur’an ifadelerinin nüzul ortamı şartları içerisindeki analizi, analizin gerçekleştiği zamanın ve bağlamın telakki ve kabulleri doğrultusunda olacaktır. Söz konusu anın telakki ve tasavvurlarından bütünüyle soyutlanarak nüzul ortamına gitme ve tarihsel anlamı tespit etme imkânsızdır. Bu da ‘tarihsel anlam’a belli ölçüde bir görecelik verir. ‘Çağdaş anlam’ ise her ne kadar ‘tarihsel anlam’a dayansa da, metni okuma ufuklarının değişmesine bağlı olarak değişim arz eder, dolayısıyla da dinamik ve değişken bir karaktere sahiptir.¹¹²

Ebu Zeyd için hakiki ve bilimsel bir hermeneutik okuma adına yorumcunun önyargılarını metne dayatmasının önünü almaya çalışmak, üzerinde titizlikle durulması gereken bir metodolojik gerekliliktir. Bu hassasiyetle Ebu Zeyd bir aşamadan daha bahseder. ‘Tarihsel anlam’la (anlam) ‘çağdaş anlam’ın (önemin) tespiti ile de yetinmeyip, 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 belirtmektedir. Ancak bu değerlendirme esnasında anlama eyleminde bulunan öznenin, sahip olduğu ön yargıları eleştiriye tabi tutması gerektiğini dile getirmektedir: “Araştırmacıyı, önyargılarına, faaliyette bulunma ve etkisini icra etme imkânı tanımaktan koruyacak olan, işte bu eleştirel bilinçtir.”¹¹³

Burada şunu belirtmekte zorunluluk görmekteyiz ki Ebu Zeyd, yorum anlayışı açısından mutlak nesnellik fikrinin imkânından ziyade göreceli bir nesnellik telakkisine yakın durmaktadır. Ebu Zeyd doktora tezinde İbn Arabî’nin yorum felsefesini çalışmış üstelik onun yorum ve anlam üretme mekanizmalarına olumsuz bir tenkitten kaçınmış ayrıca gençlik yıllarında uzun müddet sanat ve edebiyatın

¹¹² Maşalı, YT, ss. 80-82.

¹¹³ Ebu Zeyd, İHT, s. 52.

kurmaca ve yaratıcı dünyasıyla iştigal etmiş bir dil ustasıdır. Ayrıca Gadamer'den Heidegger'e dili, anlamı, nesnelliği ve bilimselliği fundamental bir derinlikle sorgulayan filozoflardan da çokça etkilenmişlerdir. Ayrıca dilbilim alanında Saussure'den de ne derece ilham aldığı da ortadadır. Bu sebeplerle o, 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 söylemiştir. Ancak bizim tespit edebildiğimize göre yine de Ebu Zeyd, mutlak nesnellik taşıyan, yani her zaman ve zeminde genel geçerliğe sahip bir yoruma ulaşmanın imkânsız olduğunun da bilincindedir. Diğer bir ifade ile o, anlamın tespitine dair zikrettiği izleğin, mutlak nesnelliği değil, yorum esnasında ve yorumda esas alınan perspektif itibarıyla söz konusu olan nesnelliği yakalamanın şartları olarak değerlendirir. Bütün bu değerlendirmelerden sonra kanaatimizce Ebu Zeyd'in metin hermeneutiği konusundaki yaklaşımını şöyle özetlemek mümkündür:

Ebû Zeyd'in hermenötiği, kimi yönleri itibarıyla Hirsch'ün, kimi yönleri itibarıyla ise Gadamer'in yöntemine referanslarda bulunmaktadır. Ancak bu iki yöntem, birbirinin tam karşısında yer alır. Nitekim çağdaş hermenötik düşüncede iki temel eğilim söz konusudur ve günümüz hermenötiği bu iki eğilimin mücadelesine tanık olmaktadır. Birincisi niyetseLCi olarak tanımlayabileceğimiz Betti ve Hirsch'ün eğilimi diğeri ise yorumcuyu merkeze alan Gadamer'in eğilimidir. Bu anlamda Ebû Zeyd'in, anlama ve yorumlama yöntemi itibarıyla, iki karşıt eğilimi birlikte referans alması calibi dikkattir.¹¹⁴

Ebu Zeyd'in hermeneutik tercihleri ve bu tercihlerinin epistemolojik ve düşünsel olası sonuçları hakkındaki fikir ve tahlillerimizi tezimizin değerlendirme kısmına bırakıyoruz. Şimdi Ebu Zeyd'in akademik ve entelektüel çalışmalarının ana temasını ve sorunsalını teşkil eden çağdaş dinî söylem ve yorumlara dair tahlil ve tenkitlerine geçebiliriz.

¹¹⁴ Maşalı, YT, s. 87.

İKİNCİ BÖLÜM

EBU ZEYD'İN ÇAĞDAŞ DİNÎ SÖYLEMLER HAKKINDAKİ TAHLİL VE TENKİTLERİ

2.1 SÖYLEM VE SÖYLEM ANALİZİ

Nasr Hamid Ebu Zeyd'in çağdaş dinsel söylemler üzerine düşünce ve eleştirilerine girmeden önce söylem ve söylem analizi kavramlarını izah edip Ebu Zeyd'in söylem kavramına nasıl yaklaştığını kısaca belirginleştirmeye çalışacağız.

Günümüz felsefe, edebiyat ve sosyal bilimler literatüründe çok yaygın bir kavram haline gelen söylem kavramının kullanılış ve anlam alanı oldukça zengindir. Sözlüğe müracaat edersek; söz, natıka, bir düşüncenin sözlü ya da yazılı olarak anlatılması; dilin birey tarafından gerçekleştirilmesi, bilimsel yazı ve konuşmanın tümü, bir nesneyi yorumlamayı veya tanımlamayı amaçlayan göstergeler bütünü, cümle sınırlarını aşan, cümle dizilerinin birbirlerine bağlanma kuralları açısından ele alınan sözce gibi tanımlama ve kullanım işlevleriyle karşılaşırız.¹¹⁵ İngilizce *discourse* sözcüğüne karşılık olarak dilimizde türetilen bu kelime, köken olarak “bir yerden bir yere yapılan gezinti”, “gezintiye çıkma”, “dilediğince dolaşma” gibi anlamlar içeren Latince *discursum* sözcüğünden gelmektedir.¹¹⁶ Ayrıca karşısında duranı söyleşiye, konuşmaya, dinlemeye çağıran her türden yazılı metne ya da konuşmaya bir gönderme anlamı da taşımaktadır. Mantık disiplininde; “özgül ve öz yeterli bir mantıkla birbirine bağlı, kaçınılmaz olarak doğal bir dilin anlamına girmeyen kural ve yasalardan oluşan maddi ya da kavramsal nesneler üzerine bilgiler veren sözceler (bir nevi sözel paragraf) topluluğu olarak da kullanılmaktadır.¹¹⁷ Ahmet Cevizci'ye göre söylem kavramının başlıca üç anlam ve işlev boyutu vardır:

1.Genel olarak, dilin sözel ya da yazılı bir biçimde aktüelleşmesi süreci; yazılı ya da sözlü olan, bir iletişime veya diyaloga davet eden her şey. 2.Bir etkinlik alanına, bir faaliyet türü veya disipline özgü kavramlaştırmalar bütünü veya ağı; birtakım ortak kabullerle desteklenen veya bütünlenen ürünler toplamı. 3.Özel olarak da algılama tarz ya da şemalarını, dil ve bilgi

¹¹⁵ Yaşar Çağbayır, **Ötüken Türkçe Sözlük**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007, Cilt: 4, s. 4321.

¹¹⁶ A. Baki Güçlü, Erkan Uzun ve diğerleri, s. 1336.

¹¹⁷ Çağbayır, s. 4321.

*pratiğini yöneten, kontrolü altında tutan, kültürel kod, derin yapı; dilin düşünceyi, bilgiyi ve entelektüel faaliyeti örgütleyen düzenleyen ardalanı, ek dilsel yapılar bütününden meydana gelen ideolojik boyutu.*¹¹⁸

Ahmet Cevizci'nin belirlediği tanımlamaya bağlı kalırsak; -mezkûr üçüncü anlamı itibariyle- söyleme dair bir tahlile, incelemeye, dile ve dilin yapısına, onun aktüel ve kullanım boyutunda tezahür eden fonksiyonuna ve türlerine yönelik analize de söylem çözümlemesi diyebiliriz. Söylem çözümlemesi (discourse analysis) daha başka bir söyleyişle; “Bir söylemin içinde saklı biçimde bulunan ideolojik, hiyerarşik ve etik unsurların ortaya çıkarılması ve bu şekilde söylemin temel unsurlarının belirginleştirilmesi amacıyla yönelik sosyal araştırma yöntemi”¹¹⁹ şeklinde de tanımlanabilmektedir. Cevizci, verdiği üçüncü anlama dayanarak söylemi konu alan ve dilin toplumsal ve ideolojik boyutunu ortaya çıkaran analizi, ‘eleştirel söylem çözümlemesi’ olarak ifade eder. Yine ona göre söylem ile ilgili analizin tarihi Aristoteles’e kadar gitse de söylem çözümlemesi esas olarak Ferdinand de Saussure’le ve daha ziyade Roland Barthes ve Michel Foucault’yla gelişmiştir.¹²⁰

Saussure, tezimizin birinci bölümünde bahsettiğimiz üzere, söz (parole) ve dil (langue) arasında bir ayrıma giderek söz veya kullanım halindeki dilin bireyselleşmiş ve de olumsal olduğu için dilbilimsel araştırmaya konu olamayacağını iddia etmiştir. Buna karşın Saussure’ün tilmizleri, anlam analizini mümkün kılmak ve tamamlamak adına ve dilsel yapıların içindeki ek yapıları keşfetmek için dikkatlerini söze (parole) yöneltmişlerdir. Cevizci’ye bakacak olursak dilin düz anlam boyutu kadar yan anlam boyutunu da nazar-ı itibara alan bu adım, eleştirel söylemin gelişmesine sebep olmuştur.¹²¹

Foucault’da söylem kavramı, ideoloji ve hegemonya gibi mefhumların kullanım sınırlılıklarını aşmanın bir sonucu olarak gündeme gelmiştir. Bu noktada, özellikle toplumsal olguları dilsel pratikler olarak çözümlemenin yerine, toplumsalın anlaşılabilmesi için, söylemin çözülmesi gerektiği fikri gelişmiştir. Ortaya çıkan bu yeni yaklaşım, bir yapının (dil) çözülmesi yerine bir sürecin (söylemin) analizi üzerine yoğunlaşmış ve bu yaklaşımın temelden etkilendiği nokta

¹¹⁸ Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, 3. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 795.

¹¹⁹ Ömer Demir ve Mustafa Acar, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, 3. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara, 2002, s. 380.

¹²⁰ Cevizci, s. 795.

¹²¹ Cevizci, s. 795.

Saussure’ün meşhur ayrımı olmuştur: Dilin bireysel kullanımını ifade eden söz ile dilin toplumsal kullanımını ifade eden söylem ayrımı.¹²² Bu ayrımdan hareketle Foucault söylem analizinin merkezine, toplumsal bir bağlama gönderme yapan ifadeleri yerleştirmiştir.¹²³

Söylem genel olarak, “üstüne konuşulan nesneleri biçimlendiren pratikler şeklinde” tanımlanır.¹²⁴ Bu bağlamda, her şeyden evvel, söylem dilsel bir pratiktir. Fakat bu gramer anlamında bir dile gönderme yapmaz. Dilin kullanımı, sadece dilbilimin geleneksel öğeleri ile (cümle, paragraf, metin, vs.) sınırlı değildir. Bilakis söylem sosyal, siyasi, kültürel ve ekonomik alanlar gibi sosyal hayatın diğer yönleriyle de ilişkilidir.¹²⁵ Başka bir ifadeyle Foucault, söylemlerin ifadelere ilişkin işaret dizgeleri olarak ele alınmaması uyarısında bulunmaktadır. Doğal olarak söylemler de işaret kullanır. Fakat yaptıkları iş şeyleri ifade etmek için işaret kullanmanın ötesinde bir şeydir. Foucault’nun amacı söylemlerin bu ek işlevini tanımlamaktır.¹²⁶

Foucault’nun söylem kavramı klasik ideoloji ve iktidar telakkileriyle temelden bir karşıtlık içerisindedir. Geleneksel iktidar anlayışı, iktidarı, bilginin doğruluğunu çarpıtan, bu nedenle doğru ve özgür bilimi olanaksız kılan bir ilişki olarak varsayar. Foucault bu görüşü reddeder ve iktidarın, bilginin üretiminden ayrılamayacağını savunur. Bilginin, iktidarın yokluğunda üretilebileceği tezi, Foucault’ya göre ‘hümanizm’dir.¹²⁷

Söylem meselesinde Foucault’nun temel tezi, klasik anlayışta tanımlanan birey ve iktidar telakkilerinin yanlış olduğudur. Ona göre, özne (birey) söylem içinde oluşur. Öznenin oluşumu ile iktidar ve bilginin oluşumu arasında fark yoktur; bunların oluşumu aynı süreç içinde gerçekleşir.¹²⁸ Bu bağlamda Foucault’nun iktidar analizinde en önemli nokta, iktidarın devlet, sınıf, millet vb. bütüncül ve üst

¹²² H. Birsen Örs, “İdeoloji”, **Modern Siyasal İdeolojiler**, (Der. H. Birsen Örs), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 35.

¹²³ Thomas Lemke, **Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, çev. Özge Karlık, Phoenix Yayınları, Ankara, 2016, s. 76.

¹²⁴ Fatih Duman, “İdeoloji Kuramları”, **Feodaliteden Küreselleşmeye Temel Kavram ve Süreçler**, (Ed. Tevfik Erdem), Ankara: Lotus Yayınları, 2006, s. 187.

¹²⁵ Edibe Sözen, **Söylem**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 20.

¹²⁶ J.G. Merquior, **Foucault**, çev. Nurettin Elhüseyni, AFA Yayınları, İstanbul, 1986, s. 100.

¹²⁷ Serpil Sancar, **İdeolojinin Serüveni (Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme)**, İmge Yayınları, Ankara, 2008, s. 144.

¹²⁸ Örs, s. 35.

kavramlara hasredilmemesidir. Klasik anlamda iktidar, bir kesimin başka bir kesime karşı olan tahakkümü olarak nitelendirilirken; Foucault böyle bir nitelendirmeye gitmez. Ona göre, “iktidar ne devlet iktidarındır, ne de sınıf egemenliğidir. İktidar bir söylemdir, bir söylem olarak bireylere gelir ve onları öznelere dönüştürür. Yani söylemin kendisi bir iktidardır ve iktidar etkisi olmayan söylem de olamaz”.¹²⁹

Foucault’nun iktidar veya söylem analiz modelinin, epistemoloji sorunlarıyla ilgilenmediği, bilakis toplumsal stratejiler üzerinde bir düşünme olduğundan bahsetmek gerekmektedir. Nitekim bu modeldeki bilgi, iktidar ve söylem stratejileri öznesizdir. Yani eyleyenlerin etkinliklerinin eşgüdümçüsü söz konusu değildir. İktidar başsız ve sonsuz bir süreç olarak toplumsalın içinde hep mevcuttur; kaçış olanaksızdır. Dahası iktidar üretici ve yaratıcıdır, o olmadan toplumsal olanaksızdır.¹³⁰ Son olarak denilebilir ki, Foucault’da söylem; özneyi, bilgiyi ve iktidarı sarmalayan bir anlamlar atmosferi olarak var olur ve her şeyi kendi içinde, başı-sonu ve merkezi olmayan bir devinimle yaratan bir ‘oluş’ durumu olarak ortaya çıkar.¹³¹

Zeki Özcan’a göre felsefi ve teolojik (dinî) söylemler, aralarındaki bazı benzerliklere rağmen, farklılıklar arz eder. Benzer hermeneutik yöntemleri izleseler de varlığı ele alışları esastan farklıdır. Filozof, varlığı aşkınlık kavramına başvurmadan akli bir usulle sorgular. İlahiyatçı ise aksine, varoluşu tarihi bir olay olan vahiy ışığında yorumlamaya çalışır. O halde felsefi söylem varlık meselesinin araştırılmasına bağlıdır. Dinî söylem ise önceden iman edilen bir bilginin ve ilahi yasanın tahliline yaslanmaktadır.¹³² Yine de dinî bir söylem, “dili aşan bir varlığın sadece soluk imajını verir.”¹³³ Kanaatimizce dinî söylem kavramına bu yaklaşım, söylemin insana tarihe ve toplumsal varlığa bakan veçhesine dokunsa da Foucault’nun epistemolojik meseleleri odağa almayan, toplumsal güçler, stratejiler ve iktidar üzerine düşünen söylem yaklaşımından oldukça farklıdır.

Aşağıda göstermeye çalışacağımız üzere, Foucault’nun söylem anlayışı Ebu Zeyd’in söylem alımlamasından farklıdır. Her şeyden önce Ebu Zeyd’in metinlerinde iktidar anlatısı Foucault’nun söylemi kadar çok boyutlu ve kapsamlı değildir. Ebu

¹²⁹ Örs, s. 35.

¹³⁰ Sancar, *a.g.e.*, s. 148.

¹³¹ Sancar, *a.g.e.*, s. 149.

¹³² Zeki Özcan, **Teolojik Hermenötik**, Alfa Basım Yayın Dağıtım, İstanbul, 1998, s. 53.

¹³³ Özcan, s. 50.

Zeyd'in iktidar kavramına yaklaşımı yukarıda söylediğimiz 'klasik ideoloji ve iktidar telakkileri' çerçevesine yakın durmaktadır. O, çağdaş dinsel söylemlerin bilimsel olmayan ideolojik yaklaşımlarına cephe alan yenilikçi aydın kimliğiyle, ideoloji, iktidar, bilgi ve hakikat kavramlarını birbirlerinden ayırışık düşünmüştür. Hakikat, bilimsel ve epistemolojik saiklerle ve yöntemlerle aydınlanmış öznelere ulaşacağı aşkın gerçeklik olarak ima edilmiştir.¹³⁴ Oysa Foucault, daima, söyleme aşkın bir hakikatin olmadığını anlatmaya çalışmıştır.¹³⁵ Ayrıca Ebu Zeyd, ideoloji ve söylem arasında kimi farklılıklara değinmeye çalışsa da¹³⁶ bu noktada Foucault'nun ideoloji kullanımlarına yönelik itirazları daha belirgin ve vurguludur.¹³⁷ Bizce, bu farklılıklara rağmen Ebu Zeyd'in farklı iktidar alanları, ideolojinin sahte bilinç üretimleri, bilgi-iktidar-söylem ilişkilerinin analizi, yapıbozum çabaları noktalarında Foucault'dan etkilendiği anlaşılmaktadır.

Nasr Hamid Ebu Zeyd'in çağdaş dinî söylemler hakkında yazdıklarına bakacak olursak, bu bölümün başında verdiğimiz tanımlama ve yorumlamalardan çıkarabileceğimiz söylem türleri içinde daha çok 'bir paradigmanın, dünya görüşünün ve çoğu zaman da bir ideolojinin karakteristiklerini gösteren, otoriter ve politik niteliklere haiz bir yapıyı' kastettiğini iddia edebiliriz. O hemen hiçbir eserinde bir söylem ve söylem analizi tanımlaması yapmamıştır; daha çok çeşitli dinî ve düşünsel söylemleri pratik olarak ele almıştır. En çok başvurduğu kavramlardan biri diyebileceğimiz söylem hakkında daha ziyade; bir paradigma ya da dünya görüşünü veyahut bu varoluşsal, dilsel ve beşeri entitenin herhangi bir unsuru ya da tezahürü şeklinde bir kullanımı tercih ettiğini söyleyebiliriz.¹³⁸

Yine de birçok eserinde söylem ve söylem analizin çeşitli meselelerine değindiğini de belirtmek gerekir.¹³⁹ Bilginin iktidarla ilişkisi, dinî ve düşünsel söylemlerin oluşum süreçleri, söylemlerin düşünsel ve ideolojik araçları, söylemlerin ideolojileşmesi ya da bir ideolojinin sözcüsü haline gelebilmesi, dikkat kesildiği konulardır. Ayrıca, söylemlerin teşekkülünde tarihsel ve maddi koşul ve bağlamların rolü, söylemlerin bünyesinde sakladığı söylenmeyen boyutları, söylemlerin dil ve

¹³⁴ Ebu Zeyd'in bu zihniyetine dair bir örnek için bkz. Ebu Zeyd, İHT, s. 44.

¹³⁵ Veli Urhan, **Michel Foucault**, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 30.

¹³⁶ Bkz. Ebu Zeyd, KMOH, s. 14.

¹³⁷ Duman, s. 189.

¹³⁸ Buna bir örnek olarak bkz. Ebu Zeyd, SY, ss. 7-21.

¹³⁹ Bu tespitimize bir örnek olarak bkz. Ebu Zeyd, DSE, ss. 217-219.

kültürel zihniyet ile ilişkisi gibi birçok başlığı Ebu Zeyd'in eserlerinde; bir söylemin yorum ve değerlendirilmesi esnasında rahatça bulabiliriz.

Nihayetinde, Ebu Zeyd'in ilmi ve düşünsel çabalarının önemli bir yekûnunu Arap/İslam geleneğinde ve modern çağdaki dinî düşüncenin analitik ve eleştirel bir çözümleme denemesi teşkil eder. Söylem analizi yöntemine başat bir rol vermesini de modern dönemde “geleneğin ve dini metinlerin okunmasının “söylemler” şeklinde ortaya çıkmış olduğu gerçeği”ne bağlamaktadır¹⁴⁰. Yani o söylem ve söylem türlerinin tanımlaması ve söylemin teorisinin oluşturulmasından ziyade bir metin tenkitçisi ve söylem analizcisi hatta asıl karşısına aldığı hâkim dinî söylemi eleştirirken bir tür yapıbozumcu ya da yapısökümcü aydın hüviyetinde görülmelidir: “... analitik ve eleştirel incelemeye düşen görev, bu fikirleri yapıçözüme uğratmak, onları çevreleyen sahte kutsallık halesini dağıtmak ve böylece onları tarihsel ve insani birer ürün olarak ait oldukları asli konumlarına irca etmektir.”¹⁴¹

Ebu Zeyd'in gerçekleştirmeye çalıştığı söylem analizinin hedefinin karakteristiklerini şöyle sıralayabiliriz: Bu söylem, kendine dair bir bilinç sahibidir. Problemler üzerinden ideoloji üretmek gibi bir sahteleştirme faaliyetinden kaçınmaktadır. Analiz ve yapıçözüm yoluyla, söylemlerin ‘gizli’ veçhelerini ortaya çıkarmaya ve deşifre etmeye çalışır. Çeşitli söylemlerin hakikatlerin insani ve tarihsel yönlerini açığa çıkarır. Ayrıca doğal olarak eleştiriye açıktır.¹⁴²

2.2. ÇAĞDAŞ DİNÎ SÖYLEMLERİN TASNİFİ

Ebu Zeyd, çağdaş dinî söylemleri başlıca iki eğilim, grup veya akıma ayırmaktadır. Akademik ve entelektüel mesaisinin çok önemli bir kısmını bu iki ana eğilimin söylemleri ve metinleri üzerinden, onların düşünsel ve ideolojik öncül, varsayım ve çıkarımlarını tahlil ve tenkite tahsis etmiştir. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki Ebu Zeyd yaptığı bu ayrımla, mevcut iki söylemin düşünsel araçlarının ve zihniyet biçimlerinin birbirinden mutlak olarak farklı ve ilişkisiz

¹⁴⁰ Ebu Zeyd, KMOH, s. 11.

¹⁴¹ Ebu Zeyd, SY, s. 29.

¹⁴² Ebu Zeyd, KMOH, s. 14.

olduğunu iddia etmez. Çünkü o gayet farkındadır ki söylemlerin etkileme ve etkilenme unsurları zaman zaman birbirlerini etkilemekte ve yer değiştirmektedir.¹⁴³

Ona göre, söylemlerin düşünsel menşeleri ne derece birbirinden farklı olsa da ve üslupları ne kadar büyük bir tezat oluştursa da yine de karşılıklı etkileşim ve yer değiştirme olanaklıdır. Birbirleriyle mücadele halindeki farklı söylemler kendi sistemlerini teşekkül ettirirken ve hareket noktalarını yenilerken kendilerine yardımcı olacak unsurları birbirlerinden ödünç alabilirler. Yani zıttına benzeme ilkesi tahakkuk eder. Ebu Zeyd’in nazarında bu oldukça tabii bir durumdur: “... çünkü söylemler belli bir tarihsel-kültürel bağlam içerisindeki aynı problemler yığınına paylaşırlar ve aynı meydan okumalarla karşı karşıya kalırlar.”¹⁴⁴

Nitekim çağdaş dönemde İslam toplumlarının maruz kaldığı esas meydan okuma Batı’nın sadece maddi ve askeri boyutta kalmayan tasallut ve tahakkümü şeklinde tezahür etmişti. Batı menşeli bu meydan okumaya karşı Arap-İslam dünyasında Nahda (uyanış) söylemi şeklinde de isimlendirebileceğimiz bir karşı söylem üretilmeye çalışılmıştır. Ebu Zeyd nazarında bu diriliş ve uyanış söylemi fazlasıyla Avrupa söylemine bağımlı bir karakter arz etmektedir.

Nahda (uyanış) söyleminin meşgul olduğu sorular ve problemler kendisine dışarıdan, yani Avrupa söylemi tarafından dayatılmış olan soru ve problemlerdir. Ebu Zeyd’e göre uyanış söyleminin içerisinde “öteki söylem”in bu derece mukim olmasının sorumluluğu, büyük nispette, uyanış söyleminin İslam/Arap geleneğine yönelik ideolojik saiklerle yapmış olduğu uzlaştırmacı/eklektik karakterli yoruma aittir.¹⁴⁵ Filhakika, Avrupa’nın askeri tasallut, siyasi egemenlik ve işgal boyutlarına varan meydan okumaları, cümle İslam coğrafyasına, yine Batı’nın icat ettiği “geri kalmışlık” teşhisi etrafında açıklanmıştır. Bu “geri kalmışlık”ın sorumluluğu, Batılılarca, İslam’a yüklenmiştir. Bu meydan okumaya İslam dünyasının aydın ve yöneticilerinin cevabı içerisinde, “ilerleme” ve “geri kalmışlık” gibi kavramlar, asli ve yapısal bir unsur olarak yerleşmiştir. İlerleme ve geri kalmışlık gibi esas kavramların din ile otomatik ve doğrudan ilişkilendirilmesi de Arap-İslam söylemini “İslam dini savunması”na dönüştürmüştür. Kısacası İslam, ilerleme ve geri kalmışlık üçgeninde neden-sonuç ilişkisi ihdas edilmiştir. Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh’un

¹⁴³ Ebu Zeyd, SY, s. 8.

¹⁴⁴ Ebu Zeyd, SY, s. 8.

¹⁴⁵ Ebu Zeyd, KMOH, s. 7.

öncüsü olduğu dini ıslahat anlayışı da bu düşünsel çerçeveyi aşamamıştır. Çünkü bu ıslahatçı ekol geri kalmışlığın sebebi olarak İslam'ı değil; İslam'ın yanlış anlaşılması ve yorumlamasını göstermeyi önemsemiştir. Dolayısıyla geri kalmışlığın cenderesinden kurulmanın en önemli yolu da İslam'ı doğru anlayıp güzel bir şekilde yorumlamak olacaktır. Bu sayede İslam toplumları ıslah olacak, maddi ve manevi bakımlardan ilerleyeceklerdir.¹⁴⁶

Dini ıslahat anlayışından başka yaygın diğer akım ise selefi ve gelenekçi çizgileri bünyesinde ihtiva eden anlayıştır. Bu ikinci akım, Müslümanların geri kalmalarının sebebini, İslam'ın ve onun ilk nesillerinin (selef) yolundan ayrılmış olmaya bağlamıştır. Bu cihetle, eğer Müslümanlar Batı karşısında zillet ve geri kalmışlıktan kurtulmak istiyorlarsa “Selef-i Salihin”in sünnetine dönmelidirler. Birinci akım dini metinlere ve geleneğe daha akılcı bir şekilde yeniden yorumlanmasını sağlayarak amaçladıkları İslam-Batı sentezine ulaşmaya çalıştı. İkinci akım ise dini metinlerin ve sahih dinî geleneğin anlamının sabitlenmesini ve geleneksel anlam ve yoruma uygun düşecek şekilde mevcut toplumsal gerçekliğin değiştirilmesini istemektedir. Ebu Zeyd'e göre her iki anlayış ve söylem de Batı'nın bize sunduğu teşhis ve reçeteyi –bilinçli ya da bilinçsiz- esas almıştır. Böylece İslam dünyasının değişim ve uyanış taleplerini daha ziyade “din” boyutuna ve buradan çıkacak çözüme indirgeyen bir mantık kökleşmiştir.¹⁴⁷

Öteki ile olan ilişkilerimizin arz ettiği bu karmaşık durum, geçmişte İslam toplumlarının kendilerinden önceki ve kendileri ile çağdaş olan insani gelenek ve mirasla kurmuş oldukları ilişkiden oldukça farklıdır. İslam düşüncesi, kendisinden evvelki birçok geleneği kendi içerisinde kuşatmıştır. Onları kendine has kabul, ret ya da yorumlama ve olumsuzlama mekanizmalarının sistemi içinde değerlendirmiştir. Bu sayede Müslümanlar da aynı şekilde diğer milletlerin geleneklerini etkin ve aktif bir tarzda kuşatmaya haiz olmuşlar ve söz konusu gelenekleri İslami aklın dokusu içinde dönüştürebilmişlerdir.¹⁴⁸

Ancak çağdaş dönemde Müslümanlar, seleflerine benzer bir şekilde, öteki ile özgüvene dayalı ve sahici bir diyalog geliştiremediler. Batı'ya ve İslami mirasa yönelik, sosyal ve politik bağlamdan mümkün olduğunca bağımsız, düşünsel ve

¹⁴⁶ Ebu Zeyd, SY, s. 15.

¹⁴⁷ Ebu Zeyd, SY, s. 16.

¹⁴⁸ Ebu Zeyd, KMOH, s. 22.

bilimsel bir yaklaşım içinde olamadılar. Gelenek İslam'a indirgendi yahut 'Hakiki İslam' ile geleneğin birbirinden bütünüyle farklı şeyler olduğu iddia edildiği gibi çağdaş medeniyet de “öteki”nin boyutlarından sadece birisine; zorba ve işgalci boyutuna ya da ileri, medeni ve medenileştirici boyutuna indirgendi. Hatta geleneğin kendisine indirgenmiş olan İslam da geleneğin muhtevasında bulunan boyutlardan birine; -Ebu Zeyd'in ifadesiyle- hâkim ve gerici nitelikteki Eş'ari boyutuna ya da merkezin dışındaki ilerlemeci ve felsefi nitelikteki Mutezile boyutuna indirgenmiştir.¹⁴⁹ Görüleceği üzere, Ebu Zeyd'in bu niteleme ve değerlendirmeleri, İslam dünyasının son meydan okuma karşısında ürettiği söylemin, harici şartlara ve bağlama ne derece bağımlı olduğunu gösterir niteliktedir. Çağdaş dinî söylemlerin oluştuğu sosyo-psikolojik ortam fazlasıyla siyasete, devlete ve kamusal olana ve bu alanların ihtiyaç, kaygı ve beklentilerine bağımlıdır. Bu vasatta gerek Batı ile gerekse İslam yahut İslam düşünce geleneği ile sahici ve etkileşimsel bir düşünsel diyalog geliştirilememiştir. Dolayısıyla Ebu Zeyd'e göre Muhammed Abduh ile başlatabileceğimiz çağdaş dinî söylemlerin oluşum süreci ve bu söylem içerisinde dine ve dinsel metinlere yönelik üretilen söylem ve paradigmalar fazlasıyla eleştiriye açıktır. Şimdi Ebu Zeyd'in, bu süreçte üretilen iki rakip dinî söyleme yönelik tasnifine geçebiliriz.

2.2.1. Yeni-İhyacı Söylem

Ebu Zeyd'e göre bu dinî söylem¹⁵⁰, çağdaş dönemde Arap/İslam dünyasında hâkim ve yaygın söylemdir. Bu durumun, İslam düşüncesinin tarihi, toplumsal ve politik koşullarından kaynaklanan sebepleri olduğu gibi modern Avrupa'nın meydan okumasına karşı üretilen çözümlerin doğasından kaynaklanan saikleri de vardır.

Ebu Zeyd, İslam düşüncesinin tedvin döneminde meydana gelen ve daha sonraki asırlarda İslam düşüncesinin seyrini etkileyen çatışmanın Şafi-Eşari tarzı “nassçı ve şümüllü dinî söylem” ile içerisinde Ebu Hanife'den Mutezile'ye ve İbn

¹⁴⁹ Ebu Zeyd, KMOH, s. 23.

¹⁵⁰ Bu isimlendirmeyi Fazlur Rahman'dan iktibas ettik. Rahman, Orta Doğu'da, Hindistan, Pakistan ve Endonezya'da teşkilatlı sosyo-siyasi hareketler olarak, yirminci asırda ortaya çıkan hareketleri böyle nitelendirmiştir. Bkz. Bkz. Fazlur Rahman, **İslami (Yenilenme Makaleler I)**, Der. ve Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, Ankara, Eylül, 2004, ss. 88-90. Biz tezimizde, bazen, modernizme tepki olarak ortaya çıkan bu anlayış ve oluşumları, dine yaklaşımları ve toptancılıkları açısından yeni-selefilik; yaygınlıkları bakımından da hâkim dinsel söylem olarak da isimlendireceğiz.

Rüşd'e kadar pek çok unsuru barındıran “akılcı ve özgürlükçü” dinî söylemin arasında gerçekleştiğini düşünür. Bu mücadeleden galip olarak çıkan Şafi-Eşari çizgisi olmuştur. Bu aslında mezkûr düşünce çizgisinin ve bilhassa Şafi'nin faaliyetleri sayesinde gerçekleşen bir durumdur. Ebu Zeyd; din, sünnet, icma gibi kavramlar üzerine geliştirdiği metodoloji ve ulaştığı sonuçlar itibariyle Şafi'nin bu noktada belirleyici olduğunu düşünür:

Şafi'nin çabaları sonucu Peygamber'in sünnetinin geniş kapsamlı anlamı ile “din” kategorisine sokulması (...) tedvin döneminde, yani İslam ümmetinin toplumsal hafızasının (kültürünün) donanım ve referans kurallarının belirlenmeye başladığı dönemde söz konusu olduğu için, bu dönemde belirlenip belli bir forma sokulmuş olan kurallar, hâkim ve egemen kurallar haline gelmiştir.¹⁵¹

Bu durumda aklın metnin otoritesine tamamen boyun eğmesi mümkün olmuştur. Tıpkı Şafii gibi Ebu'l Hasan el-Eşari de Mutezile'nin akılcılığına karşı çıkmış ve bu akılcılığa alternatif olarak naklin egemenliğini, otoritesini temellendirmiştir. Şafii gibi Eşari de Mutezile'nin hüsn – kubh meselesinde akla verdiği yetkeyi reddederek şeriatın bu konudaki egemenliğini vurgulamıştır.¹⁵²

Bu zihniyetin birçok maddi, siyasi ve kültürel saikle İslam düşünce tarihinde egemen ve yaygın anlayış haline geldiği noktasında Ebu Zeyd'e katıldığımızı ifade edelim. Şümullü bir nass anlayışına yaslanan ve nass'a (Kur'an ve Hadis) tarih ve olgudan bağımsız mutlak bir yetke tanıyan din anlayışının çağdaş dönemde hâkim dinî söylemi doğrudan etkilediğini biliyoruz. Bu çağdaş dinî söylemin geleneksel kodlardan gelen doğal kökenidir. Bunun yanında çağdaş dinî söylemde hâkim ve yaygın anlayış olan bu metin merkezli ve otoriter söylemi, Batı ile modern karşılaşma ve çatışmalardan kaynaklanan birçok sosyo-politik ve kültürel unsur ve saikler de teşvik etmiştir.

Şöyle ki; Abduh'un toplumun Batı karşısında yeniden şekillenmesinde İslam'ın yegâne belirleyici unsur olduğunu vurgulaması ve Müslümanları kaynaklara dönmeye ve İslam'ı yeniden yorumlamaya çağırması Ebu Zeyd'e göre hem olumlu hem de menfi sonuçları olan bir projeydi. Bu, İslam tarihi içinde üzeri örtülen başka görüş ve anlayış tarzlarına bir kapı açabileceği gibi hâkim dinsel söylemin de işini kolaylaştıran bir çağrı oldu. Abduh'un “Avrupa'da İslam var fakat Müslümanlar yok;

¹⁵¹ Ebu Zeyd, KMOH, s. 28.

¹⁵² Ebu Zeyd, KMOH, s. 29.

Mısır’da ise Müslümanlar var; fakat İslam yok” şeklindeki söylemi İslam ile Müslümanlar arasını ayırıyor ve tarihsel bağlamından kopmuş bir İslam’dan söz ediyordu. Bu ayırım, talebesi Reşid Rıza’ya, sürmekte olan Avrupa işgali ve saldırganlığını fundamentalist bir biçimde yorumla imkânını da verdi. Ebu Zeyd’e kalırsa, Avrupa tehdidi bu kadar muazzam olmasaydı belki Muhammed Abduh’tan bir Reşid Rıza çıkmayacaktı. O, Mısır’ın ve sair İslam ülkelerinin entelektüel gelişiminde Avrupa’nın saldırılarının göz ardı edilmeyecek önemde olduğunu düşünür. Avrupa’nın ve Amerika’nın saldırgan ve mütecaviz politikaları İslamcılara ihtiyaç duydukları meşruiyeti verdiğini iddia eder.¹⁵³

Yeni-Selefi dinî söylem ve müntesiplerinin temel karakteristikleri; İslam medeniyetini bir tür “nass medeniyeti”ne dönüştüren geleneksel zihniyet ve kodlara sahip çıkma, daima fikri ve kültürel düzeyde geçmişe dayanma tutumudur. Ayrıca dinsel metinlerin anlam ve müdahale alanlarını –özellikle- ideolojilerinin gereklerine göre genişletme, dinsel metinlerin ve hatta geleneğin tarihüstü metinler kategorisinde tutulması da temel umdelerinden bazılarıdır. Ancak bizim burada yapmak istediğimiz Ebu Zeyd’in en yoğun eleştirilerini ve tahlillerini yönelttiği hâkim dinî söylemi kısaca tanıtmaktır. Çünkü Ebu Zeyd’in bu dinî söyleme yönelttiği tenkit ve analizlerini aktarırken bu söylemin temel karakteristiklerini ve zihniyet çözümlemelerini tafsilatıyla anlatmaya çalışacağız. Son olarak Ebu Zeyd’in kitaplarında hâkim söyleme sahip ya da bu söylemin temel düşünsel referanslarına bağlı metinler üreten bazı isimleri tespit edebiliriz. Bu sayacağımız aydın ve düşünürler, aynı zamanda Ebu Zeyd’in ‘egemen dinî söylem’e dair eleştirilerini yönelttiği başlıca isimlerdir. Bunlar; Reşid Rıza, Hasan el-Benna, Şeyh Mahmud Şeltut, Mevdudi, Seyyid Kutub, Muhammed Kutub, Yusuf el-Karadavi, genel itibarıyla Ezher uleması, Fehmi Hüveydi, Müslüman Kardeşler teşkilatının mensupları, Abdüssabûr Şahin vb. gibi kişi ve kurumlardır.

2.2.2. Aydınlanmacı ve Yeni-Modernist Söylem

Batı karşısında gerileme ve çöküş gerçeğine sebep olarak gösterilen “İslam’ın asli değerlerinden uzaklaşma” savunusu/söylemi, Abduh’un Yeni-Selefi ve İslamcı

¹⁵³ Ebu Zeyd, İBY, ss. 57-58.

talebelerince sahiplenildiği gibi Abduh'un aydınlanmacı¹⁵⁴ ve yeni-modernist¹⁵⁵ tilmizlerince de kabul görmüştür. Ebu Zeyd nazarında mezkûr savunuyu ve söylemin tehlikeli tarafı, İslam ve Müslümanlar şeklinde kategorik bir ayrıştırma zihniyetini ima etmesidir. Bu kategorik ayırım hem tarihüstü veya tarih dışı bir İslam fikrine kapı araladığı gibi Batı ile yenilenmiş bir İslam söylemi ile senteze girme gayretini de içinde barındırıyordu. Oysa tarihsel bağlamından soyutlanmış bir Batı yahut tarihsel sürecinden arındırılmış bir İslam söylemi ona göre ancak hâkim dinî söylemin önermelerine ve çıkarımlarına hizmet edebilirdi.¹⁵⁶

Yine de Tahtavi'den Zeki Necip Mahmud'a kadar uzanan uyanış (*nahda*) söylemi aşamasında İslam'ın yorumu, medeniyet değerlerini içine alacak şekilde yeniden yapılmıştır. Bu söylem, hâkim selefi söylemin varlığına ve etkinliğine kıyasla daha az belirgin de olsa yine de mevcudiyetini ve etkisini sürdürmektedir.¹⁵⁷

Ebu Zeyd genel dini, düşünsel, politik ve ahlaki görüşleri açısından kendini bu “aydınlanmacı” olarak tanımladığı söyleme ait hissetse de ve hatta bu dinî söylemin amaçları ve ulaşmak istediği değer dünyasını benimsese de bu söylemin düşünsel ve epistemolojik öncül ve sonuçlarını eleştirmiştir. Ona göre aydınlanmacı söylem, geleneğe dair yorumlar ve tahlillerinde -selefi söylemin de büyük ölçüde zihniyetini belirleyen- geleneksel yapının şemasına ve omurgasına tesir etmeyen yenilikler peşinde koşmuştur. “Yani uyanış söyleminin temel sloganı olan tecdit (yenilenme) kavramı, aslında eskinin yapısının aynen muhafaza edilmesi ve sadece üzerinin yeniden boyanmasından (*telvin*) ibarettir.”¹⁵⁸

Ebu Zeyd'in her iki söyleme yönelttiği ortak eleştirilerden olan pragmatizm, eklektizm ve indirgemecilik gibi düşünsel ve epistemolojik eleştirilere bir sonraki kısımda yer vereceğimiz için daha fazla ayrıntıya girmiyoruz. Burada şu noktaya açıklık getirmek istiyoruz ki her iki söylemin de ve her iki söyleme mensup ve yakın

¹⁵⁴ Aydınlanma ve aydınlanmacı söylem kavramlaştırması, Ebu Zeyd'in yirminci asır Mısır ve İslam dünyasında yenilenme ve modernleşme taraftarlarını nitelemek için sıkça başvurduğu bir tanımlamadır. Örnek bir kullanımı için bkz. Ebu Zeyd, SY, ss. 94, 99, 101.

¹⁵⁵ Fazlur Rahman, on dokuzuncu ve yirminci asırda Türkiye, Mısır ve Hindistan gibi Batı'nın fikri ve kültürel tesiri altına giren ülkelerdeki yenilikçi oluşum ve akımları 'klasik modernizm' tanımlaması ile karşılar. 'Yeni Modernizm' ise yirminci asrın ortalarına doğru ve yeni-ihyacıktan hem etkilenen hem de ona meydan okuyan bir çerçeveye sahiptir. Fazlur Rahman'ın Ebu Zeyd ile aşağı yukarı aynı kişileri ve anlayışları kastettiğini söyleyebiliriz. Bkz. Fazlur Rahman, **İslami (Yenilenme Makaleler I)**, Der. ve Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, Ankara, Eylül, 2004, ss. 79-99.

¹⁵⁶ Ebu Zeyd, KMOH, s. 36.

¹⁵⁷ Ebu Zeyd, KMOH, s. 37.

¹⁵⁸ Ebu Zeyd, KMOH, s. 38.

isimlerin de birbiriyle uyum içinde ve tepeden tırnağa yekpare, tek tip veya tek bir karakter arz ettiğini iddia edilemez. Zaten Ebu Zeyd'in de böyle bir iddiası yoktur. Ebu Zeyd'in yapmaya çalıştığı söylemlerin epistemolojik hatlarını ve düşünme formlarını ortaya çıkarmak, söylem yapılarının dil ile ilişkilerini serimlemek, söylemlerin birbiriyle etkileşimini izah etmek, söylemlerin kendi iç tutarlılıklarını konu edinmektir. Başka bir deyişle, epistemolojik, düşünsel ve entelektüel söylem çözümlemesi gerçekleştirmektir. Fakat onun tüm bu mesaisinde tamamen objektif ve tarafsız olduğunu iddia edemeyiz. Kendisi bu iki dinî söylemin ikincisinden yana olduğu gibi hâkim ilk söylemle yoğun bir mücadele ve hesaplaşmaya da girişmiştir.

Ebu Zeyd, aydınlanmacı dinî söyleme kimi zaman yenilikçi söylem kimi zaman akılcı söylem isimlendirmesinde de bulunmuştur. O, bu söylemin içine Taha Hüseyin, Emin el-Huli, Zeki Necip Mahmud, Halefullah, Muhammed Abid Cabiri, Hasan Hanefi, Muhammed Arkoun gibi isimleri dâhil etmektedir. Şüphesiz bu saydığımız isimler hâkim dinî söylem içinde gördüğümüz aydın, âlim ve akımlarda da söz konusu ettiğimiz gibi, yekpare ve tek sesli bir düşünsel yapıya sahip değildir. Her biri, birçok farklı yöneliş ve anlayışa da sahiptir.

Yukarıda sayılan isimlerin hemen hepsinin İslam'ın yeni bir yorumunu aramak, geleneğe eleştirel bakmak, Batı karşısında tamamen reddedici bir pozisyonu benimsememek şeklinde ortak bir düşünsel pozisyonda oldukları söylenebilir. Ayrıca, modern bir dinî söyleme ihtiyaç hissetmek, İslam toplumlarının kurtuluşu için sadece dinî metinlere değil beşeri düşünce, disiplin, paradigma ve sistemlere; bilime, anayasaya, hukuka, sosyolojiye vb. başvurmak, çoğulcu düşünceye açık olmak, kadın hakları ve demokrasi konusunda yenilikçi olmak gibi birçok ortak hedef ve stratejilere sahip oldukları da bir vakıadır.

O halde Ebu Zeyd'in yaptığı bu tasnifin daha çok dünya görüşü ve toplumsal ideallere bakarak söylemleri gruplandırmak şeklinde olduğu tespitinde bulunabiliriz. Ayrıca her iki söylemin, metin veya insan merkezli bir epistemolojiye sahip olması, düşünsel ve siyasi duruşları bakımından demokratik yahut totaliter bir zihniyette olup olmamaları, metin ve yorum anlayışlarının tahakkümcü karakter taşıyıp taşımadığı gibi nitelikleri de onun yaptığı bu ayırımda etkili olmuştur.

2.3. YENİ-İHYACI SÖYLEMİN ELEŞTİRİSİ

2.3.1. Metin ve İnsan

Ebu Zeyd'e göre İslam Medeniyeti bir 'nass medeniyeti'dir. Diğer bir ifadeyle, bu medeniyetin mümeyyiz vasfı metnin (nass) otoritesi ve hâkimiyetidir. Bu, akıl ve başka faillerin mezkûr uygarlığın oluşumunda herhangi bir rolünün bulunmadığı anlamına gelmez. Ancak nass dışındaki sair aktörlerin rolü İslami gelenekte ancak ikincil pozisyonda olabilmıştır. Ona göre pekâlâ Kur'an dinî bir otorite olarak tanınıp medeniyet inşa edici bir konumda olabilir ve olmalıdır da. Ebu Zeyd'in Müslüman dünyası için düşünsel düzlemde tehlike olarak gördüğü husus, metnin inancı aşan bir güç ve otorite ile toplumun tüm alanlarını ve bilgiyi biçimlendiren, oluşturan ve denetleyen bir dogma haline getirilmesidir.¹⁵⁹

Ebu Zeyd, Çağdaş İslam dünyasında hâkim dinî söylemin en önemli düşünsel çıkış noktalardan biri olarak, temelleri İslam düşünce geleneğinde atılmış olan bu 'hâkimiyetçi metin tasavvuru'nu görür. O, bu tasavvurun İslam düşünce geleneğindeki seyrini "nass lehine aklın yok edilmesi" çabaları olarak nitelendirir.¹⁶⁰ Ebu Zeyd'e göre, Kur'an'ın ve diğer dinsel metinlerin insani ve toplumsal âlemin en uç noktalarına dahi direkt müdahale eden ve bu ayrıntı noktaları dahi tanzim eden ve yargılayan bir üst/meta/süper metne dönüştürülmesi, iki açıdan çok tehlikelidir. Birinci tehlike; bu durumda "insan aklının öneminin azalması ve böylece geriliğin betonlaşmasıdır. İkincisi, Kur'an'ın bir vahiy metni olmaktan çıkıp politik, ekonomik veya hukuki bir dinî risaleye dönüşmesidir. Böylece Kur'an esaslı bir yanını, kendi özgül dinî, tinsel ve genel anlamda etik boyutunu kaybedecektir.¹⁶¹

Ebu Zeyd'in değerlendirmelerine bakacak olursak, dinî söylem iş bu hâkimiyet ilkesiyle, hayatın tüm alanlarını dinî metinlerin mutlak ve biricik otorite alanına tahsis etmekte ve bu faaliyetini dinin bizzat kendi direktifi ve talebi olarak nakletmektedir. Bu hükmü kabul ettiğimizde dahi dinî metinler, anlaşılmaya ve yorumlanmaya muhtaç halden kurtulamazlar. Dinî söylem mensupları bu gerçeği

¹⁵⁹ Ebu Zeyd, İBY, s. 49.

¹⁶⁰ Ebu Zeyd, DSE, s. 70.

¹⁶¹ Ebu Zeyd, İBY, s. 50.

gizlemekte ve kendi anlayış ve yorumlarını bizzat ilahi kudretin muradı olma iddiasıyla ideolojik bir kılıfla meşrulaştırmaktadırlar.¹⁶²

Bu hâkimiyetçi ve otoriter Kur'an ve dolayısıyla İslam anlayışı, Ebu Zeyd'in Kur'an'ın insanlığa temel çağrısı olarak belirlediği her türlü köleliğe karşı insanın özgürlüğü, cehaletin tüm boyutlarına karşı akla ve ilime vurgu ve cümle sömürü düzenlerine karşı sosyal adalete ısrarlı daveti şeklindeki temel ilkelerine terstir.¹⁶³

Ebu Zeyd'e göre, İslam tarihi içindeki ilk büyük ihtilaf olan halifelik meselesinden itibaren (bilhassa hakem olayını hazırlayan Amr b. El-Ass ve Muaviye'nin ordusundaki askerlere savaşın en zor anında kılıçlarının ucuna Kur'an sahifelerini takıp onun hakemliğine başvurulması çağrısıyla) sosyal ve siyasal çatışmalar daima dinî bir ideoloji kılıfıyla yürütülmüştür. Bu ilk sembolik hareket, daha sonraları da hemen tüm iktidarların, meşruiyet endişesiyle, dinî metinleri kullanması sebebiyle aklın hep pasif, meşrulaştırıcı ve uzlaştırıcı bir pozisyonda tutulmasını beraberinde getirmiştir. Ebu Zeyd, bu vakıaların dinî metinlerin hakemlik ve belirleyicilik rolünü tahkim ettiğini düşünür. Ona göre sosyal ve siyasal çatışmalar daima nassların yorumu üzerinden yürütüldüğü için aklın özgürce faaliyeti askıya alına gelmiştir.¹⁶⁴

Ebu Zeyd'in iddiasına göre, nassların hakem tayin edilmesi ilkesi, aklı, metinlerden beslenen, metinlere sığınan ve metinleri kullanarak kendisini savunan bir uydu konumuna dönüştürmek suretiyle, aklın özgürlüğünü yok etmeye sebep olmuştur. Ancak bu durum bir anda değil tedricen gerçekleşmiştir. Öyle ki, Me'mun döneminden sonra, ilk olarak Mutezile'nin işi bitirilmiş, daha sonra felsefî akıl dar kalıpların içine sıkıştırılmış ve en nihayet Gazali gelerek akla ölümcül darbeyi indirmiştir.¹⁶⁵ Hâlbuki Ebu Zeyd'in fikriyatında İslam'a sahici bir dönüş ancak düşünce ve kültürde aklın layık olduğu konuma tekrar yükseltilmesiyle mümkün olabilecektir.

'Dinî metinlerin mutlak ve biricik hâkimiyeti söyleminin' üzerine oturduğu temellerden birisini rasyonel düşüncenin saldırıya uğraması, tartışmanın ve çok sesliliğin dışlanması oluşturur. İkinci ve daha etkili esas ise, 'beşeri' olanın 'ilahi'

¹⁶² Ebu Zeyd, DSE, s. 74.

¹⁶³ Ebu Zeyd, DSE, s. 69.

¹⁶⁴ Ebu Zeyd, DSE, ss. 70,71.

¹⁶⁵ Ebu Zeyd, DSE, s. 71.

olana alternatif olarak konulması ve devamlı surette ilahi olanla beşeri yöntemler arasında kıyaslamalara gidilmesidir. ‘İlahi olan’ ile ‘beşeri olan’ arasında bu denli derin bir mesafe ve kıyaslama fikri aslında İlahi hitabın çok önemli bir veçhesini teşkil eden ‘tenzil’ hakikatini görmezden gelmektir. Vahiy, ilahi ile insani varlık alanları arasındaki en sahih ve önemli iletişim imkânlarından biridir. Mümin bir insan vahiy metni vesilesiyle her an ilahi ve aşkın varlık ile yani Allah ile arasındaki bir bağ olduğunu ve bu bağın halen aktif durumda bulunduğunu tecrübe etmektedir:

Diğer bir ifadeyle, kendine has bir yöntemi olan ilahi söylem, tüm ilmi, kemali, kudreti ve hikmetine rağmen, ‘tenzil’ yoluyla insan dilinde bir iletişim gerçekleştirmişse; tüm cehaleti, kusuru, acziyeti ve önyargılarına rağmen beşeri söylem de ‘tevil’ yoluyla bu söylemle bir iletişimde bulunabilir. Ne var ki, dinsel söylem bu hayati gerçeğe gözlerini kapar ve Eşari seleflerinin yolundan giderek, benzer bir ideolojiyi kutsallaştırarak ve özel bir yöntemle baskıcı bir otorite alanı açmak suretiyle, insanı yok etmeye ve olgudan soyutlamaya devam eder.¹⁶⁶

Ebu Zeyd’in bu söylediklerine bakarak, onun çağdaş dinî söylemi benimseyenlerin Allah ile insan arasında ‘mutlak bir iletişimsizlik’ düşüncesinde olduklarını iddia ettiğini düşünemeyiz. Çağdaş dinî söylem dâhil hiçbir dinsel düşünce ekolü ya da sistemi ilahi olan ile beşeri olan arasında mutlak bir iletişimsizlik yahut ayrılık halinden söz edemez. Çünkü dinî inanç bizatihi aşkın ve beşeri varlıklar arasındaki bir münasebet ve diyalog imkânından ve inancından neşet eder. Bize göre Ebu Zeyd’in bu konudaki eleştirisi ilahi olan ile beşeri olan arasındaki diyalogun tek taraflı (Allah merkezli) ve buyurgan karakterine yöneliktir. Bu da ‘insan merkezli bir Kur’an hermeneutiği’ arayışındaki Ebu Zeyd için kabul edilemez otoriter bir anlayış olsa gerektir.

Ebu Zeyd, ilahi olanla beşeri olan arasındaki uçurumun daha da derinleştirilmesi ve hâkimiyet ideolojisinde kullanılabilmesi için, dinî kavramların, tevil aracılığıyla yeniden formüle edildiğini düşünür. Özellikle de “ibadet, ilah, rabb ve din” kavramları... Ona göre örneğin Mevdudi bu kavramlarla ilgili, İslam ülkelerinde defalarca baskısı yapılan ve pek çok İslami cemaat açısından bir ‘manifesto’ olarak görülen müstakil bir eser kaleme almıştır.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Ebu Zeyd, DSE, s. 73.

¹⁶⁷ Bkz. Ebu’l Ala Mevdudi, **Kur’an’a Göre Dört Terim**, çev. Murat Hazine, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Ebu Zeyd'in değerlendirmesinde Seyyid Kutub ise Mevdudi 'nin görüşlerinin neredeyse bir şarihi ve yorumcusu gibidir. Ebu Zeyd bu meyanda Seyyid Kutub'un 'ulûhiyet' kavramını izah sadedinde, söz konusu kavramın diğer üç kavramın üzerinde yükseldiği temel işlevinde olduğunu gösteren şu satırlarını nakleder:

*Ulûhiyetin en belirgin özelliklerinden birisi, hatta en önemlisi, 'hâkimiyet' kavramı veya 'kullarına kanunlar gönderme, hayatlarını yönlendirecek yöntemler belirleme ve hayatın kendisiyle ayakta durduğu değerler tespit etmeyi mümkün kılan mutlak hâkimiyet hakkı' tasavvurudur. İnsanlardan herhangi bir topluluğun, yaşaması için yöntem belirleme hakkına sahip olduğunu iddia eden kimse, kendisine ulûhiyetin en önemli hususiyetini yakıştırmış olur. Buna rıza gösterenler de ulûhiyetin en belirgin özelliğini bir başkası için uygun gördüğünden, Allah dışında başka bir varlığı ilah kabul etmiş olurlar.*¹⁶⁸

Yine Seyyid Kutub'a göre, "Allah'ın verdiğinden başka kaynakların yardımıyla, Peygamberimizin bize öğrettiğinden başka bir yolla yasama yapan biri, yalnızca Allah'a kulluk etmiyor demektir."¹⁶⁹ Bu düşüncelerin doğal sonucu, beşeri hayatın bütün günlük detaylarıyla düzenlenmesinin dini metinlerin hkimiyetine münhasır kılınması olacaktır. Ulûhiyetin en önemli tezahürü olan hâkimiyet düsturunu benimsememek, insanının nihai gayesi olan kulluk vazifesine karşı bir inkâr hareketi olmaktadır. Seyyid Kutub, hakiki ulûhiyet inancıyla eş değerde tuttuğu hâkimiyet ilkesini en  sınırlarına doğru götürmekte kararlıdır:

*[Hâkimiyet inancını reddeden] Bu toplumlar cahilidir çünkü ibadet şekilleri, gelenekleri ve şlupları yanlış ve çarpıtılmış inançları esas alınarak üretilmiştir. (...) Kur'an onları müşriklerle aynı kategoriye yerleştirir. Çünkü onlar rahiplerine ve hahamlarına istedikleri şekilde kanun koyma yetkisi vermişlerdir.*¹⁷⁰

Ebu Zeyd'e göre Seyyid Kutub, Allah'ın İşlam dini yoluyla insanların boyun eğmesi zorunlu olan bir egemenlik düzeni vahyettiği fikrini geliştirdi. Ona göre tüm diğer düzenleri, -ister kapitalizm, ister sosyalizm, ister komünizm- insanlar oluşturmuştur; bunları kabul etmek putperestliktir. Ebu Zeyd'in değerlendirmesinde, bu söylem bir totaliter ideolojidir. Her türlü çoğulculuğa, her türlü kendi kaderini tayin hakkına karşı gelir ve sadece bir partiye "Allah'ın Partisi"ne (Hizbullah) izin verir.¹⁷¹

¹⁶⁸ Seyyid Kutub'un Haza'd Din kitabından aktaran, Ebu Zeyd, DSE, ss. 73-74.

¹⁶⁹ Seyyid Kutub, **Yoldaki İşaretler**, ev. Murat Hazine, 4. Baskı, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2017, (Yİ), s. 87.

¹⁷⁰ Kutup, Yİ, ss. 91,92.

¹⁷¹ Ebu Zeyd, İBY, s. 43.

Kanaatimizce; Mevdudi, Seyyid Kutup, Müslüman kardeşler ve İslam dünyasında yirminci yüzyılın ikinci yarısında kendini siyaset ve düşünce sahasına dâhil eden birçok düşünür ya da İslami cemaat, yukarıda ana eğilimini tasvir etmeye çalıştığımız şümullü ve kapsayıcı din anlayışını ya kurgulamışlar ya da bu söylemden etkilenmişlerdir. Onlar, Allah'ın beşeri hayat için koyduğu dinî nizam ve telkinlerin açık, sade ve mutlak olduğunu düşünüyorlardı. Dinsel söylem ve düşüncelerinin bilimsel, metodik ve felsefi izah ve araçlardan büyük ölçüde münezzeh olduğuna emindiler. Onlara göre bu denli açık, net ve tarih boyunca izi kolaylıkla sürülebilir (hak ve batılın mücadelesi) bir dinî nizama karşı insana düşen kayıtsız şartsız bir imanla ve sarsılmaz bir iradeyle boyun eğmektir. Kulluk ve ibadetin nihai anlamı da bu sisteme boyun eğmekten geçmektedir.

Bu dini-politik sistemin teorisyenlerinden Mevdudi 'ye göre ulûhiyet ve rububiyet ilkeleri monarşi ve iktidarı da içerir. Gerçek tevhit inancı; insan hayatına taalluk eden her türlü eğitim, yasama, ibadet, ceza, vb. norm ve düzenlemeleri belirleme ve oluşturma yetkisini Allah'a has kılmaktır. Din kavramının asli parçası olan yasamanın bir toplum tarafından liderlere, meclislere ya da herhangi din dışı bir gruba verilmesi gerçekte bu lider ya da kurumların Allah'a ortak koşulduğu anlamına gelmektedir.¹⁷² Ulûhiyetin ve rububiyetin en önemli özelliği olmasına rağmen bu 'ilahi hâkimiyete' boyun eğmemek, insanın Allah'a karşı kulluk bilincinden bir uzaklaşmadır. Daha da ötesi bu durum kişiyi kula kul olmaya yani kölelik yapmaya götürür.¹⁷³

Çağdaş dinsel söylemin en büyük iddialarından birisi –kanımızca- budur. Yani egemen ve otoriter bu dinî söylem 'cahiliye' ve 'kölelik' olarak nitelendirdiği tüm beşeri sistem ve iktidarlara karşı kendilerinin hakiki bir özgürlük çağrısı yaptıklarını düşünmektedirler. Bu söyleme göre, İslam, insanı tüm beşeri kişi ve kurumlardan özgür kılmak için inmiştir. Ebu Zeyd nazarında ise onların özgürlükten kastettikleri hâkimiyet sahasını insandan ve insan aklından dinî metinlere kaydırılmasından ibarettir.¹⁷⁴ Onlar inşa ettikleri bu otoriter ve mutlak dini-politik sistemle insanları, yirminci asırda içinde bulundukları askeri, politik, ekonomik ve

¹⁷² Mevdudi, ss. 11, 31, 36, 67.

¹⁷³ Bkz. Seyyid Kutub, **İslami Etüdler**, çev. H. Fehmi Ulus, Arslan Yayınları, İstanbul, 1990, ss. 7-20.

¹⁷⁴ Ebu Zeyd, DSE, s. 74.

kültürel vesayet ve nüfuzdan kurtaracaklarını iddia etmişlerdir. Fakat Ebu Zeyd şu kanıdadır: *“Allah’ın egemenliği demek O’nun adına konuşanlar egemen olacak demektir.”*¹⁷⁵

2.3.2. Din - Düşünce İlişkisi

Ebu Zeyd, hâkim dinî söylemin en büyük düşünsel zaaflarından biri olarak ‘dinsel metinler ile bunların okunup yorumlanmasıyla ilgili sonuçların özdeş olduğu’nu iddia etmesini görür. Ebu Zeyd’in iddiasınca bu söylem mensuplarının hepsi de öne sürdükleri şeyin, aslında kendilerinin İslam’dan ve onun kutsal metinlerinden anladıklarının İslam’ın ta kendisi olduğuna dair en küçük bir tereddüt dahi duymamaktadırlar. Bu, aslında okuma ve yorumlama eylemi esnasında ‘süje’ ile ‘obje’ arasındaki epistemolojik mesafeyi yok eden vahim bir düşünce kusurudur. Bunun yanında Ebu Zeyd’e göre bu öncül, her türlü şartta ontolojik ve epistemolojik engelleri aşıp kasd-ı İlahi’ye ulaşılabilceği inancını da içermektedir. Bu sayede bu söylem içerisinde yer alan herhangi bir aydın ya da ilim adamı ‘Allah adına konuşma’ diye tarif edebileceğimiz hassas ve tehlikeli bir tutuma girdiğini fark edemeyecektir.¹⁷⁶

Dinî söylemin ana kaynakları olan Kur’an’ın ve Hadis metinlerinin geçmiş bir tarihe ait olması, anlama ve yorumlama eyleminin ise bugün ve şimdi yapılıyor olması gerçeğinin de farkında olmayarak zihinsel ve düşünsel açıdan bu derece kesinlik içinde olmaları, bu söylemin tarihsel mesafeyi de önemsizleştirme fikrini güçlendirmiştir. Tarihsel boyutun yok edilmesi en azından okuyucu ile metin arasındaki dil farklılığının da epistemolojik olarak hiç itibara almamak şeklinde bir sonuç vermektedir. Bu durumda, metin ve yorumcu, dil ve tarihsel mesafe ve bağlam gibi anlamanın nesnel verilerini dikkate almayan bu yaklaşımın günümüzde olduğu gibi tarihte de tek ve mutlak bir İslam görmesi tabiidir. Ancak Ebu Zeyd, bu dinî söylemin “herkesçe bilinen bir ve tek İslam” fikrinin bizatihi İslam tarihince çürütüldüğünü söylemektedir. Ona göre bu tarihsel gerçeği görmezlikten gelmek tehlikeli sonuçlar doğuracaktır:

¹⁷⁵ Ebu Zeyd, İBY, s. 43.

¹⁷⁶ Ebu Zeyd, DSE, s. 45.

*Tek bir İslam'ın var olduğu iddiası ve de facto çoğulculuğun reddi konusundaki bu ısrar (...) bu tek ve sabit anlamın, bir insan grubu tarafından - sadece din âlimleri- bilinebileceği ve bu grubun üyelerinin, beşeri, tabii arzulardan ve önyargılardan uzak kalacağı kabulüdür.*¹⁷⁷

Ebu Zeyd bu tezini bir örnekle desteklemek için hâkim söylemin önemli temsilcilerinden olan Yusuf el-Karadavi'nin "Kitap ve Sünnet'i eleştirenlerin ve ümmetin âlimleri konusunda ileri geri konuşanların dinin esaslarıyla ilgili görüşleri nazar-ı itibara alınmaz." şeklindeki ifadesini alıntılar.¹⁷⁸

Ebu Zeyd, bir nevi düşünce ve itikat sözcülüğü rolü üstlenen bu anlayışın dinî düşüncede yenilenmenin en önemli gerekçelerinden birini teşkil ettiğini düşünür. Ona göre bu tutum, İslam dininin birtakım geçici ve mahalli menfaatler için bazı grupların çıkarları doğrultusunda ideolojik olarak kullanılması sonucunu doğurmaktadır. Hangi amaçla yapılıyor olursa olsun sonuç, İslam'ın araçsallaştırılması, dünyevi ve bayağı amaçlar doğrultusunda işlevselleştirilip istismar edilen bir nesneye dönüştürülmesidir.¹⁷⁹

Ebu Zeyd bu meyanda, egemen dinî söylemin "dinin kuşatıcılığı" şeklinde isimlendirebileceğimiz fikrini ele alır. Kapsayıcılık ilkesi; dinin esas gayelerinden birinin, insanın bireysel ve toplumsal hayatına dair küçük büyük her işin düzenlenmesi olduğudur. Bu fikrin kapsamına siyasi sistemin düzenlenmesinden bireyin evinde, banyosunda nasıl kişisel temizliğini yapacağına kadar her şey de dâhil edilir. Ebu Zeyd'e göre bu inanç, bir bakıma, bir insanın doğuştan Müslüman bir ailede doğmak ya da bilinçli bir tercih sonucunda İslam'ı seçip Müslüman olmakla kendi bireysel "insanlığından" gönüllü ya da gönülsüz bir şekilde çıkmış olacağını varsaymaktadır. Ebu Zeyd'e göre, hangi çağda olursa olsun herhangi bir din adamına hayatın herhangi bir alanı ile ilgili bir soru sorulduğu zaman, o âlimin, "Bu konunun dinle alakası yoktur" şeklinde cevap verildiğine rastlamamız çok zordur. Zira böyle bir söylem "dinin kuşatıcılığı" söylemini sarsacaktır, ne var ki, hâkim söylemin otoritesi tam da bu kuşatıcılık iddiasına dayanmaktadır.¹⁸⁰

Ebu Zeyd'in burada da göstermeye çalıştığı gibi dinî söylemin düşünsel hareket noktaları ve mekanizmaları birbirleriyle iç içe geçmiş bir yapıdadır. Söz gelimi 'düşünceyle dinin özdeşleştirilmesi' fikri, egemen söylemin en önemli

¹⁷⁷ Ebu Zeyd, DSE, s. 46.

¹⁷⁸ Ebu Zeyd, DSE, s. 47.

¹⁷⁹ Ebu Zeyd, SY, s. 311.

¹⁸⁰ Ebu Zeyd, YYY, s. 16.

iddialarından olan dinin kuşatıcılığı ve hâkimiyeti inancını doğurmaktadır. Ya da tersi de doğrudur. Söylemin unsurları birbirine bilinçli yahut bilinç dışı bağlarla bağlıdır. Dinî söylemin tevil kavramına ve dinî metinler üzerine gerçekleştirilecek özgür yorum faaliyetine olan tepkisi ve reddi malum bir vakiydir. Ancak, kanaatimizce, dinî söylem burada kendi söylemiyle açık bir tenakuz halindedir. Şöyle ki; bu söylem İslam tarihi içinde meşru ve makbul kabul ettiği içtihat, yorum ve değerlendirmeleri dinî metinlerin ve dinin kendisiyle özdeşleştirmektedir. Öbür taraftan kendi dini ve itikadi kabullerine ters olan düşünce ve içtihatları ise tevil kelimesine olumsuz bir itham yükleyerek¹⁸¹ bu fikirleri mahkûm etmektedir.

2.3.3. İndirgemecilik

Ebu Zeyd; her inanç biçiminin evrenin varlığını, bir ilk sebep veya ilk esasa - ki İslam'da bu Allah'tır- borçlu olduğuna iman ettiğini ifade eder. Hâkim ve hâkimiyetçi çağdaş dinî söylem ise sadece akideyi değil; doğal ve beşeri olguların tümünü toptan bu ilk esasa indirgeyerek yorumlamaktadır. Allah'ı bu şekilde somut, maddi olgunun karşısına koyup meydana gelen her şeyi O'na havale edip çözümlemek birçok olumsuz netice verecektir. Doğal ve beşeri kanun fikrinden uzaklaşmak bunlardan biridir. Bir diğer olumsuz netice ise dinî söylemin âlimlerinin meşru görmediği her türlü bilginin dışlanabilecek olmasıdır. Nitekim çağdaş yeni-selefi dinsel söylemin en mühim teorisyenlerinden olan Seyyid Kutub, gerçek bir İslam devleti ve İslam toplumu fikrine sahip olmayan tüm dünyayı aynı düzleme indirgeyebilmektedir. O'na göre “Müslüman toplumlar dışındaki tüm toplumlar cahili toplumlardır.”¹⁸²

*Böyle bir söylemde, söz konusu mekanizmanın da katkısıyla, dünyanın ve doğanın her bir köşesini bir yaratıcıya veya bir ilk var edene bağlayan bir silsile olmaksızın dünya paramparça, doğa altüst olmuş gibi düşünülür. Böyle bir tasavvurun, bırakın toplum veya insan hakkında bilgi üretmesini, evren ve doğa üzerine dahi bilgi üretmesi mümkün değildir. Aslında bu yaklaşım, toplumsal ve siyasal cebriliğin ideolojik örtüsü olarak ‘mutlak determinizm’ lehine doğa ve evrendeki nedensellik kanunlarını inkar eden ‘Eşari’ yaklaşımın bir uzantısından ibarettir.*¹⁸³

¹⁸¹ Egemen dinsel söylemin ‘tevil’ kavramına yaklaşımı ve bu yaklaşımın bir eleştirisi için bkz. Ebu Zeyd, YYY, ss. 22, 23, 24.

¹⁸² Kutub, Yİ, s. 89.

¹⁸³ Ebu Zeyd, DSE, s. 48.

Yukarıdaki ifadelere bakarak Ebu Zeyd'in hâkim dinî söylemin varsayım ve kabullerinin kökenlerine inmeye çalıştığını fark edebiliriz. İndirgemecilik ve tekçilik şüphesiz çoklu ve çoğulcu bir insani evrenin anlamlandırılması meselesinde olduğu kadar dinî metinlerinin kodunu ve şifresini oluşturan insani dilin kültürel boyutundan ve doğasından kaynaklanan farklılık ve çok anlamlılığın da ıskalanmasını beraberinde getirir. Çağdaş dinî söylemde indirgemecilik, evrenin ontolojik alımlanması ve doğal ve beşeri yasaların önemsizleştirilmesiyle sınırlı olmayıp, dinî metinlerin okunuşundan tarihin yorumlanmasına kadar pek çok örneğine rastlayabileceğimiz yaygınlıktadır.

Söz gelimi, çok sayıda ve birbirinden farklı beşeri ve sosyolojik faillerin çoğulcu ve karmaşık terkibine dair bir kavramlaştırma olan “toplum” mefhumunun bu dinî söylemce nasıl tasavvur edildiğine bakabiliriz. Bu söyleme göre toplum, din karşısında edilgen bir rol üstlenir. Din ve toplum arasındaki münasebet de gayet mekanik bir yapı arz eder. Bu münasebette din, toplumsal yapıyı oluşturan sayısız asli unsurdan sadece biri olmayıp toplumun felahı, selameti ve ilerlemesi için yegâne faktör konumuna çıkmıştır. Dinî söylem, Ebu Zeyd'in kanaatine, toplum dediğimiz karmaşık kavramı ve bu toplumun kaderini, tek bir boyutuna ve bu boyut (din) ile olan ilişkinin seyrine indirgenmiştir.¹⁸⁴

Diğer bir örnek olarak tüm Arap ve İslam dünyasında çok büyük bir üzüntü ve hayal kırıklığı yaratan 1967'deki İsrail karşısında alınan mağlubiyet konusunda hâkim dinî söylemin sözcülerinden Şeyh Şaravi'nin değerlendirmesine bakabiliriz. O, bu yenilgi için şükreder; çünkü komünist sistem (Nasr ve Baas) yenilmiştir. Bu yenilginin sebebi olarak teknik, askeri, politik saikleri göz önüne almamıştır. Onun nazarında din; politik, tarihi, sosyolojik hatta bilimsel olgu ve gelişmeleri yorumlamak için yegâne ve yeterli tek etkidir. İsrail bir din devletidir ve onu ancak başka bir din devleti yenebilirdi.¹⁸⁵

Hâkim dinî söylemin düşünsel, tarihsel, toplumsal, ekonomik kısacası insani evrene ait tüm olgu ve olayları indirgemeci bir yöntemle tek bir esas ve belirleyici sebebe indirgemesi, çağdaş İslam düşüncesinin yenilenmesinde ve teşekkülünde en önemli zihinsel engellerden birini temsil etmektedir. Günümüzde de bu bakış açısının birçok örneğine, gündelik hayatın birçok meselesinde rastlamaktayız. Şüphesiz bu

¹⁸⁴ Ebu Zeyd, SY, s. 18.

¹⁸⁵ Ebu Zeyd, İBY, s. 58.

bizde öteden beri olan bir düşünsel alışkanlıktır. Tezimizin giriş bölümünde Abduh ve diğer çağdaş dönem Müslüman düşünürlerin Batı ile İslam arasında yapmaya çalıştıkları sentezleme projesinin de indirgemecilikle malul olduğunu ifade etmiştik. Abduh Batı'yı çok büyük oranda bilime ve teknolojiye; İslam'ı da inanç ve ahlaka indirgeyerek bir çıkış yolu aramaya çalışmıştı. Ebu Zeyd de hâkim dinî söylemin -bu alışkanlığa benzer biçimde- 'olguların tek esasa indirgenmesi' dediği düşünsel öncülü gerek Batı gerekse İslam dünyası içindeki birçok isim, düşünce yapısı, fikri akım için kolayca ve keyfi bir kullanımla politik ve ideolojik reflekslerle işletmiş olduğunu tespit etmektedir. Bu durumda laiklik anlayışının dinsizliğe, Marksist felsefenin din düşmanlığına, toplumda yaşanan tüm değişimlerin yozlaşmaya, tüm ahlaki, düşünsel, bilimsel ve sosyal problemlerin dinî bir sebebe bağlanması mümkün olabilmektedir.¹⁸⁶

Ebu Zeyd çağdaş dinî söylemler içinde hâkim yeni-ihyacı söylemin indirgemecilik alışkanlığının sadece İslam düşüncesi ve dinî metinlere yönelik mutlakçı söyleminin içinde değil; Batı medeniyetine yönelik analizlerinde görülebileceğini bazı örneklerle somutlaştırır. Bu meyanda Yusuf el-Karadavi'nin Batı düşüncesini ifade etmek için 'saat ve usta' örneğini vermiş olmasını misal olarak zikreder: “*Kuşkusuz, laiklik, Tanrı'nın önce evreni yarattığını, daha sonra da kendi başına bıraktığını söyleyen Batı düşüncesine yakışmaktadır. Bu yaklaşımda Tanrı'nın evrenle ilişkisi saat ustasının saatle olan ilişkisi gibidir. Saati bir kez yapmış; daha sonra saat, ustasına ihtiyacı olmaksızın çalışmaya devam etmiştir.*”¹⁸⁷ Hâkim söylem, indirgemecilik yaparak doğal ve toplumsal olguların anlaşılması ve yorumlanması noktasında insan aklının çıkarsamalarına saldırır. “Bu durum, yapılan her çıkarsamayı vülgarize eder ve dinsel söylemin jargonunda son derece basit ve güçsüz görünen tek bir fikre indirger.”¹⁸⁸

¹⁸⁶ Ebu Zeyd, DSE, ss. 49-52.

¹⁸⁷ Ebu Zeyd, DSE, s. 49.

¹⁸⁸ Ebu Zeyd, DSE, s. 50.

2.3.4. Selef ve Otorite

Ebu Zeyd, bir eserinin girişinde şu soruyu sormaktadır: “Acaba neden ‘gelenek’ten söz edildiği zaman herkesin aklına hemen ‘din’ ya da genel olarak ‘dini düşünce’ gelmektedir?”¹⁸⁹

Gelenek meselesi uzunca bir zamandır çağdaş dönem Müslümanların ufkunu kuşatmıştır. Müslüman toplumların hayat evreninde vuku bulan herhangi bir sorun ya da hadise karşısında hemen herkesin geçmişe bağlılık içerisinde geleneğe dönmesi adeta bir itiyat haline gelmiştir. Ebu Zeyd’e göre her diyalektiksel ilişkide, taraflardan birinin (mesela ‘şimdi’ye karşı ‘geçmiş’in) analiz, gözlem ve karşılaştırmaya imkân veren teorik ve zihinsel bir önceliğe sahip olması tabii bir durumdur. Zira analiz, bir tarafın hareketini diğerine bakarak kıyaslayabilmek için diğer tarafın hareketsiz hale getirilmesini şart koşar. Ancak çağdaş İslam dünyasına egemen dinî söylem bu işte aşırıya kaçmıştır.

*Dinsel-sağcı düşünce, özel bir biçimde, bu diyalektiği ortadan kaldırarak, geçmişe değişmez, sabit bir öz gibi ontolojik ve epistemolojik bir öncelik tanır. Bu sayede bugünün geçmişle olan ilişkisi, araz-cevher ilişkisini andıran bir bağlılık ve boyun eğme ilişkisine dönüşür. (...) Geçmiş esas olup, bugün ona uydurulmalıdır. Bugün geçmişin görüntüsünden uzaklaştıkça, sapkın, cahil ve şaşkın haline gelmektedir.*¹⁹⁰

Ebu Zeyd, yukarıda sorduğu sorunun cevabı olarak gelenek ile dinin özdeşleştirilmesini görür. Bu, İslam düşüncesinin tedvin döneminde İmam Şafi ve Eşari zihniyetin din, sünnet, şeriat kavramlarında gerçekleştirdikleri semantik operasyonlarla ve dinin asıl kaynakları olan Kur’an, Sünnet, İcma ve Kıyas alanlarında oluşturdukları epistemolojik ve ahlaki sistemle olanaklı hale gelmiş olan bir tasavvurdur.¹⁹¹ Böylelikle selefın görüşlerini ve yorumlarını tartışmaya açılmayan veya yeniden tahlil edip yeni içtihatlarla kapı aralayamayan bir epistemolojik iktidar oluşturulduğunu düşünebiliriz. Selefın içtihatlarının kutsallık kisvesine büründürülüp değiştirilmesi olanaksız ‘kutsal metinler’ derecesine yükseltilmesi aslında yukarıda verdiğimiz ‘din ile din hakkındaki anlayış ve yorumların özdeş kılınması’ fikriyle birlikte düşünülmesi gereken bir ilkedir.

¹⁸⁹ Ebu Zeyd, KMOH, s. 21.

¹⁹⁰ Ebu Zeyd, DSE, s. 130.

¹⁹¹ Bu sürecin ayrıntılı bir analizi için Bkz. Ebu Zeyd, İmam Şafi’i ve Ortoyol İdeolojisinin Tesisi, çev. Salih Özer, **Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafi’î’nin Rolü**, (Haz. M. Hayri Kırbasoğlu), Kitabiyat, Ankara, 2000, ss. 89-148.

Kanaatimizce bu tasavvur, bilhassa, Hz. Peygamber'in ashabının aşırı yüceltilmesi ve tüm toplumsal ve kültürel bağlarından azade adeta "İlahi metnin varlıkları" halinde algılanmalarına dayanır. Çağdaş hâkimiyetçi dinî söylemin en önemli kurucularından Seyyid Kutub en önemli eserlerinden birinde Ashab hakkında şöyle değerlendirmelerde bulunmaktadır:

*Peygamberimiz (sav) zamanında İslam'ı kabul eden bir insan, kendini cahiliyeden hemen ayırıyordu. İslam dairesine adım attığı anda, yeni bir hayata başlıyor ve kendini Kutsal Kanun'dan bihaber olduğu günlerden, geçmişlerden tamamen soyutluyordu. (...) Böylece bu nesil sadece Kur'an-ı Kerim'den beslendi ve tarihte eşsiz bir yere sahip oldu.*¹⁹²

Ebu Zeyd'in iddiasına göre bu ifadeler, sadece, Ashab'ın faziletlerini sayıp dökmek adına, onları her topluluk gibi içinde bulundukları tarihsel ve kültürel bağlamından tamamen soyutlamak ve tarihsizleştirmek gibi bir olumsuz sonucu doğurmaz. Bundan daha kati bir şekilde Kur'an'ı asli hüviyetinden; yani dilsel bir metin oluşundan uzaklaştıracak şekilde tarihsel ve nesnel şartlarının bağlamından soyutlayan ve bir nesne olmasıyla onu kutsallığı bulunan bir objeye dönüştüren anlayışa da kapı aralamaktadır.¹⁹³

Ebu Zeyd'in nazarında, pratik açıdan olmasa da teorik açıdan İslam'ın kuruluş aşaması ile tarihsel gelişim aşamaları arasında bir ayrıma gidilebilir. Fakat buradaki amaç Asr-ı Saadet diye algılanan kuruluş aşamasını insani ve tarihsel boyutlarından soyutlamak olmamalıdır. Tam tersine kuruluş aşamasında da vahyin tarih ile olan diyalektiğini ve dolayısıyla vahyin insani yönünü keşfetmek gerekir. Yani vahiy olgusunu tarihsel, kültürel ve dilsel bağlamında keşfetmek mümkün hatta zorunludur.¹⁹⁴

Ebu Zeyd'in değerlendirmesinde, Seyyid Kutub'un Hz. Peygamber'in çağdaşları hakkında yaptığı bu nitelendirme sadece onlara has olmayıp özellikle Hanbeli ve Şafi geleneğe mensup birçok âlim için de zımnen geçerlidir. Böylece geleneğe dönük eklektik ve faydacı bir tutum geliştirilmiştir. Çağdaş dinî söylem İslam düşüncesi içerisinde selefi anlayışın benimsediği ve meşru gördüğü mezheplerin dışındaki gelenekleri (Mutezile ve Felasife gibi) görmezden gelmektedir.¹⁹⁵

¹⁹² Kutup, Yİ, ss. 16, 20.

¹⁹³ Ebu Zeyd, İHT, s. 37.

¹⁹⁴ Ebu Zeyd, DSE, s. 15.

¹⁹⁵ Ebu Zeyd, DSE, s. 54.

Ancak bu dinî söylemin geleneğe dönük bakış açısı sosyal ve psikolojik şartlara göre değişebilmektedir. Ebu Zeyd'in ifadesiyle gelenekteki hâkim anlayışın temsilcileri tarafından 'taşraya itilmiş'¹⁹⁶ ve üzeri örtülmüş olan Felasife'nin bilhassa felsefe ve bilim alanında ürettikleri mirasın Batı'ya karşı bir psikolojik övünç vesilesi olduğu da vakidir. Felasife tarafından üretilen rasyonel düşüncenin ve doğa bilimlerinin Batı'yı ne derece etkilediği mevzuna gelince, hâkim dinî söylem, İslam düşüncesinin ana ekseninden uzaklaştırılmış bu 'geleneği' övmekten ve sahiplenmekten de geri kalmaz.¹⁹⁷

Ebu Zeyd'e göre, geçmişteki âlimlerin dinî metinleri bizden daha iyi anlayacakları iddiası bilimsel değildir. Bu kabul, bilginin bir noktada kemale erip donuklaşacağını da ima etmektedir. Böylece herhangi bir zaman diliminde seçkin ve üstün bir topluluğun sahip olduğu hakiki ve sahih bilgi herhangi bir ilerlemeye muhtaç olmadığı gibi her türlü değişimden de ari olacaktır. Geçmiş âlimlerin sahip oldukları birçok bilgiye ulaşmak elimizde olduğu gibi ayrıca onların ulaşamadığı birçok bilgi ve gelişme de insanlığın ortak birikimi ve tecrübesi halinde durmaktadır. Ebu Zeyd bu konuda, gelenekteki âlimlerin ve toplulukların günümüzdeki insanlardan çok daha dindar olduklarını; dolayısıyla da hakiki ve sahih bilgi ve inanca layık oldukları şeklindeki iddiayı naif bulur.¹⁹⁸

Bütün bunlardan sonra, yeni-ihyacı söylemin gelenek bilincinin tarihsel ve insani gerçekliklere uzak, indirgemeci bir nitelik arz ettiğini ifade edebiliriz. Bu zihniyetin, 'sahih âlim' veya 'sahih mezhep' gibi kabullerini ve tekfir silahını kullanmasını dikkate alırsak, çoğulcu düşünce ve yorumlara kapalı, tekçi, kökenleri nassın insan karşısında mutlak önceliği ve otoritesine dayanan, hâkimiyetçi bir yapıda olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar mezkûr dinî düşünce, gelenek dediğinde daha çok ashabı, tabiini ve meşru imamları aklına getiriyor olsa da bu seçmeci tutumun, çağdaş selefi yorumcunun kendi harici bağlamına göre değişebildiğini de belirtmeliyiz.

¹⁹⁶ Ebu Zeyd, KMOH, s. 81

¹⁹⁷ Ebu Zeyd, DSE, s. 55.

¹⁹⁸ Ebu Zeyd, YYY, s. 23.

2.3.5. Tekçilik ve Mutlakçılık

Ebu Zeyd, hâkim yeni-ihyacı söylemin bu düşünsel yaklaşımı ile ‘düşünce ve dinin özdeşleştirilmesi’ anlayışının birbirleriyle iç içe geçtiğini iddia etmektedir.¹⁹⁹ Hakikate sadece kendisinin sahip olduğu iddiasındaki bu söylem, küçük detaylar ve ayrıntı konular dışında, düşünsel muhalefete kapalı bir görünüm arz etmektedir. Bu, kanaatimizce Kur’an’ın ilahi ve Tanrı merkezli diline bir tür öykünme alışkanlığından da neşet etmiştir. Yeni-ihyacı söylemin daha önce açıklamaya gayret ettiğimiz düşünsel enstrümanlarına sadece bir bakış atmak bile bizim bu konudaki kanaatimizi pekiştirecek niteliktedir. Ancak mezkûr söylemin kesin inançlılığı ve fikirliliği yirminci asırda daha bir yaygınlaşan tekfir silahına sıkça başvurmayı alışkanlık haline getirmesinde en bariz şekilde tezahür etmektedir.

*Dinin inanç esaslarından birisi de, müminin kendisinin hak üzere olduğuna, diğerlerininse yanlış olduğuna iman etmesi ve bu konuda hiç kimseye dalkavukluk yapıp toleranslı davranmamasıdır. Hal böyleyken, Müslümanların, kendinden olmayanları küfürle itham etmesini bağnazlık ve aşırılık olarak değerlendirenlere rastlamaktayız.*²⁰⁰

Taha Hüseyin’den Emin el-Huli’ye, Muhammed Halefullah’tan Sudanlı Mahmud Muhammed Taha’ya ve en son olarak da Nasr Hamid Ebu Zeyd’e kadar Kur’an’ın veya genel olarak İslami düşüncenin herhangi önemli bir alanında yeni bir hermeneutik, usul ya da köklü bakış açısı geliştirmek isteyen birçok kişi bu tekfir silahının hedefi oldu.²⁰¹

Dolayısıyla bu tekfir mekanizmasının yaygınlaşmasında, hâkim dinî söylemin bu kendinden mutlak bir derecede emin, tekçi ve kesin fikirlilik alışkanlığının payı çok büyüktür. Hâlbuki Ebu Zeyd’e göre dini hakikat/gerçeklik tek yönlü değildir. Yorumlara göre farklılaşabilen ve çoğalan bir nitelik arz eder. Yorumlardan neşet eden dinî hakikatler kelam âlimleri tarafından birer itikat düsturuna dönüştürülür. İman gerçeğinin bizzat kendisi teolojik hakikatlere indirgenemeyecek bir boyuta sahiptir. Teolojik hakikat nihayetinde müesses hale gelebilmiş yorum ve içtihatlardan ibarettir. Sabit değil; değişkendir. Çünkü dinî gerçekliğe ilişkin nice değişik teolojik yorum ve kabuller söz konusudur.²⁰²

¹⁹⁹ Ebu Zeyd, DSE, s. 57.

²⁰⁰ Yusuf el-Karadavi’ den aktaran Ebu Zeyd. Bkz. Ebu Zeyd, Dinsel Söylemin Eleştirisi, s. 59.

²⁰¹ Ebu Zeyd, İBY, ss. 108, 140, 141.

²⁰² Ebu Zeyd, YYY, s. 75.

Ebu Zeyd'e bakılırsa, bütün bu gerçeklere karşın hâkim söylem, bu öncülü, sadece kendi itikadi ve ideolojik inanç ve kabullerine muhalif söylem üreten kişilere karşı dışlayıcı bir silah olarak kullanmakla yetinmez. Neredeyse kendi dinî söyleminin bütününe sirayet etmiş bir şekilde tüm dinî, toplumsal ve düşünsel meselelere çözümler sunarken de bu yöneme başat bir rol vermektedir. Örneğin; hâkim dinsel söylem, İslam'ın tarihin ve olgunun hareketinden azade işlediği varsayımıdadır. Tartışılmaz bir nass haline dönüştürdüğü bu öncülle de, toplumsal, iktisadi, siyasal, kültürel ve ahlaki temaları yorumlamaya kalkışır. İslam'a dönmenin ve Şeriat'a başvurma'nın tüm problemleri çözeceğine inanır.²⁰³

Kanaatimizce, işte burada, söz konusu problem, hâkim söylemde çok açık bir biçimde kendisini göstermektedir. Bu söylem, problemin özünü temsil eden temel sorular olmasına karşın, dinin İslam toplumundan 'niçin, ne zaman ve nasıl' tecrit edildiğine; böyle bir şeyin gerçekte var olup olmadığına dair hiçbir gerçek sorgulamada bulunmaz. Oysa bu sorgulamalar yapılmadıkça ve ciddi entelektüel bir mesai ile bunları cevaplamaya çalışılmadıkça, İslam'ın, olgunun hareketinden bağımsız olarak işlediği iddiası, anlaşılması ve incelenmesi oldukça güç, izahı mümkün olmayan keyfi bir düşünce olarak kalmaya devam edecektir.

Ebu Zeyd nazarında bu söylem mensuplarına göre İslam toplumlarının içinde mücadele ettiği karmaşık, çok yönlü ve yoğun fikri teşebbüs gerektiren sosyal ve kültürel problemlerin reçetesi çok sade ve mutlak. İşte bir örnek: "Elimizde bir kez muzaffer olmak için kullandığımız bir silah vardı; sonra onu bıraktık ve kaybettik. (...) Kur'an'ın hürriyetini elde ettiği gün, bu ümmetin de özgürlüğüne kavuştuğu gün olacaktır."²⁰⁴

Dahası, dinî söylem bu düşüncesinde, "Bu ümmetin başı ne ile doğrulup ayağa kalktıysa, sonu da onunla ıslah olur" gibi, özel bir yorum ameliyesine maruz bırakılmış kimi dinî metinlere dayanır ve sadece dinî metinlere dayanmanın yeterli olacağını düşünür: "Kuşkusuz, bu din "ilk önce bir İslam ümmeti vücuda getirmiştir. Varlık âlemine bir İslam ümmetinin getirilmesinin arzu edildiği her an, söz konusu

²⁰³ Ebu Zeyd, DSE, s. 65.

²⁰⁴ Fehmi Hüveydi'nin Kuran ve Sultan isimli kitabından aktaran Ebu Zeyd, Bkz. Ebu Zeyd, DSE, s. 59.

numune sayesinde Allah'ın ilk kez var ettiğine benzer bir şekilde ümmet yeniden kurulabilir.”²⁰⁵

Ebu Zeyd'e göre, hâkim söylem din ile olgu arasındaki söz konusu ayrımın ne zaman olduğunu açıklamak zorunda olmadığı gibi, aynı kararlılık ve kesinlikle, sebeplerini de araştırmaz. Doğrusu bu son derece önemli olmasına rağmen, hem bu ayrışmanın başladığı tarih, hem de aynı derecede önemi haiz olan diğer sebepler hala kapalıdır. Bunların tümü söylem bazında tam bir kesinlik içeren genellemelere sebep olmaktadır. Genellemenin de sebeplerle sonuçların birbirine karışmasına yol açması gayet doğaldır.²⁰⁶

Egemen dinî söylem, aynı kararlılık ve kesin fikirlilikle, birinci ve ikinci dünya savaşıyla gün yüzüne çıkmış emperyalist mücadelelerin ve devletlerarası ilişkilerin yıkıcı facialarını ve krizlerini yorumlar. İnsanlığın büyük maddi, siyasi, iktisadi, düşünsel ve manevi bunalım ve buhranını; maddi, beşeri ve olası doğal sebeplerine hiç değinmeden, insanın fitrata ve Allah'ın yöntemine yabancılaşmasıyla açıklar.²⁰⁷

Bütün bunlardan çıkan sonuç, bize göre, dinî söylem tekçi ve mutlakçı fikir yapısını din ve din dışı tüm sahalarda ve problemlerde temel yaklaşım tarzı olarak kullanmaktadır. Bunca çeşitli meselelerin ve karmaşık durumların izahını, tahlilini ve tenkitini yaparken kendi yaptığıının en nihayetinde insani ve sınırlı bir yorum olabileceğini gizleyen bir üslupla söylemini gerçekleştirmektedir.

2.3.6. Tarihsel Boyutun İhmali

Bu anlayış da bir önceki yaklaşım tarzı gibi mezkûr söylemin yapısının hemen bütün veçhelerinde sık sık tezahür etmektedir. Ebu Zeyd, düşünceyle dinin tarihsel bağlam ve şartlarından soyutlanarak özdeşleştirilmesinin, çok tehlikeli bir fikir olduğunu daha önceki başlıklarda belirtmişti. Bu, doğrudan doğruya, insani olanla ilahi olanın özdeşleştirilmesinin diğer adıdır. Ebu Zeyd'e göre bizim gibi insan olanların aklının ürünü olan edebi metinlerin tahlili noktasında bile, yorumun, metinle veya yazarın niyetiyle örtüştüğünü söyleyemeyiz. Ancak bunun aksine bu

²⁰⁵ Kutub, Yİ, s. 21.

²⁰⁶ Ebu Zeyd, DSE, s. 60.

²⁰⁷ Seyyid Kutup'tan aktaran Ebu Zeyd, Bkz: Ebu Zeyd, DSE, ss. 63-64.

söylem, özgün zamanından soyutladığı metnin tarihsel boyutunu yok ettiği gibi bir de kasd-ı ilahiye ulaşılabilirliğinden emindir.²⁰⁸

Ebu Zeyd'in nazarında, dinî metinlerin yorumlanmasında görmezden gelinen en önemli ve tehlikeli nokta, bu metinlerin tarihsel boyuta sahip olduklarını inkâr etmektir.²⁰⁹ Zira ilahi metnin tabiatı hakkında Ebu Zeyd'in fikirleri, bu dinsel söylemin kasd-ı ilahiye kavrama noktasında iddia ettiği gibi basit, doğrudan ve çeşitli yorum ve anlama ilkelerinden azade değildir.

*Allah, Hz. Peygamber'e Kur'an'ı vahyettiğinde, bu ilk muhataba ait dil sistemini seçmiştir. Her ne kadar günümüz dini söylemi aksini iddia etse de, bu, anlamsız ve gelişigüzel bir seçim değildir. Zira dil, toplumun dünyayı algılama ve düzenlemedeki en etkin aracıdır. Bu itibarla, kültüre ait dil sistemine dâhil olduğu halde kültür ve olgudan kopuk bir metinden bahsetmemiz mümkün olmadığı gibi, bu ikisinden kopuk bir dilden söz etmemiz de mümkün değildir. Metnin kaynağının ilahi oluşu, muhtevasının olgusalılığı ve onun beşeri kültüre aidiyeti ile çelişmez.*²¹⁰

Kanaatimizce burada Ebu Zeyd Kur'an'ın tarihsel oluşuna kuvvetlice işaret etmektedir. Şöyle ki; Kur'an, göğün yere yönelik bir mesajı olmakla birlikte, başta kültürel yapı olmak üzere, mevcut bütün tezahürleriyle tarihin ve olgunun şartlarından ve kaidelerinden de muaf değildir. Allah, insanların sahip olduğu dilsel ve kültürel ifade sistemleri vasıtasıyla tahakkuk eden kelamı yoluyla, kendini onlara ve onların tarihine açmakta ve Kelamullah onların idrak düzeyine inmektedir. Ancak dinsel söylemin ilahi kelama bakış açısı tabii ki Ebu Zeyd 'den oldukça farklıdır. Tarihsel boyutun ve tarihsel şartların dinsel metinlerin oluşumundaki rolünü ya inkâr eder yahut çok önemli bir epistemolojik ilke olarak görmekten kaçınır:

*Tarihsel boyutun yok edilmesi, hemen hemen aynı derecede günümüz problemlerinin ve bunalımlarının geçmişinkiyle aynı olduğunun tasavvur edilmesinde ve o gün için geçerli olan çözümlerin bugün için de geçerli olduğu varsayımında ortaya çıkar.(...) İslam toplumundaki mevcut bütün krizlerin, hatta tüm insanlık bunalımlarının, 'Allah'ın yönteminden uzaklaşmaya' bağlanması, gerçekte tarihsel hakikatleri idrak edemeyişin ve bunları devamlı surette mutlak-metafizik dairesinde algılıyor olmanın ifadesidir.*²¹¹

Ebu Zeyd, çağdaş egemen söylemin, 'cahiliye' kavramına nasıl bir anlam yüklediğini tahlil etmenin, şu an incelediğimiz enstrümanın işletilmesi konusunda bizi aydınlatacağını düşünür. Ona göre 'cahiliye' kavramı, İslam öncesi Arap dilinde "aklın ve mantığın hakemliğine başvurmaksızın, heyecan ve duyguların gücüne

²⁰⁸ Ebu Zeyd, DSE, s. 64.

²⁰⁹ Ebu Zeyd, DSE, s. 89.

²¹⁰ Ebu Zeyd, İHT, s. 53.

²¹¹ Ebu Zeyd, DSE, s. 64-65.

boyun eğmek” şeklinde temel bir anlama sahiptir. Bu kavram, gerek kabile içinde gerekse kabileler arasında güç ve rekabet esaslı bir sosyo-politik forma sahip olan toplum içinde ‘anlaşılır’ bir sosyal davranış ve politik bir tutum olarak yorumlanabilirdi. Kur’an en başından beri Arapların bu yaygın zihniyetine, aklı hakemliğe çağırarak ısrarla karşı duruyordu. Kuşkusuz zulüm/cehalet üzerine yürütülmekte olan sosyal ilişkiler, o toplumdaki geri kalmışlığın en önemli nedeniydi. Bu toplumu geliştirmek için İslam’ın getirdiği en önemli şey de aklın hakemliğine başvurma ve zulüm ve cehaletin yok edilmesi ilkesiydi. Kur’an’ın ilk ayetlerinden itibaren ‘akl’a referanslarla bu cahiliye yargısını eleştirdiğini görebiliriz. Ebu Zeyd açısından bu durum modern dönemdeki İslamcıların cahiliye kavramına yüklediği anlamlarla çelişmektedir. Çünkü İslam’ın nüzul döneminde muhalif bir rolde olması, özü itibarıyla kendi metinlerinin anlaşılmasında bile akıl ve mantığın hakemliğini önceleyen bir pozisyonu temsil etmesi anlamına geliyordu. Ne var ki, hâkim söylem, tarihsel boyutun yok edilmesi öncülünü kullanarak tüm bu gerçekleri kendi ideolojisi uğruna inkâr eder.²¹² Nihayetle yeni-ihyacı söylemin tanımına göre cahiliye, Allah’ın otoritesine karşı çıkıp aklın hakemliğine başvurmaktan başka bir şey değildir.²¹³

Bu tanımın gereği olarak, kavram, miadını doldurmuş tarihsel bir süreci değil, “toplumun ister geçmişte, ister şimdi, isterse gelecekte olsun, İslami yöntemden uzaklaştığı her an” tekerrürü mümkün olabilen düşünsel bir yapıyı veya pozisyonu ifade eder. Söz konusu söylemin iddiasına göre, bu tanım evrenseldir ve bu tanımın kapsamına “bugün fiilen yeryüzünde yaşamakta olan tüm toplumlar” girmektedir. İslam toplumları veya o şekilde isimlendirilen ülkeler de bu suçlamadan nasibini alır. “Bu toplumlar, her ne kadar Allah’tan başkasının ilahlığını benimsemiyor olsalar da, ulûhiyetin en özel alanını başkalarına vermekte; Allah’tan başkasının hâkimiyetini meşrulaştırmaktadırlar.”²¹⁴

Dolayısıyla, cahiliye, hâkimiyetin zıddıdır; Allah’ın hükmüne boyun eğmek yerine beşerin hükmüne boyun eğmektir. Ebu Zeyd’in nazarında son tahlilde hâkimiyet, dinî metinlerin hakemliğine başvurmak demekse, bu metinler de anlama ve yorumlama noktasında yine insani çabaya ihtiyaç duyar. Bir başka ifadeyle,

²¹² Ebu Zeyd, DSE, s. 65-66.

²¹³ Kutub, Yİ, s. 92.

²¹⁴ Kutub, Yİ, ss. 93-94.

anlamalarını bizatihi bu metinler açıklamazlar. İmam Ali b. Ebu Talib'in de dile getirdiği gibi, onu insanlar konuştururlar. Mezkûr söyleme uygun olarak söylenirse, bu görevi ideolojik ön kabuller ve bağlılıklardan uzak, tam bir tarafsızlıkla yerine getirebilecek olan biricik otorite ise, din adamlarının temsil ettiği otoritedir. Demek ki, gerçekte İlahi hakikat nihayetinde bir din adamları hâkimiyetini doğurmaktadır. Oysaki onlar da en nihayetinde insandır ve ideolojik bağlılıklara ve ön kabullere sahiptir.²¹⁵

Ebu Zeyd gibi dil ve dilbilim üzerine modern dönemde geliştirilen teorilerin ve çalışmaların farkında olan biri için, 'cahiliye' kavramına dönük bu 'anlam operasyonu' kabul edilemez. Dil canlı ve organik bir varlıktır ve sürekli olarak değişime açıktır. Dilin temel göstergeleri olan kelimeler de bu değişimden nasibini alır. Anlam genişlemesi, anlam daralması, anlam iyileşmesi gibi başlıklar dilbilimin ve etimolojinin tabii unsurlarındandır. Bizce, bu durumda kelimelerin temel ve ilk delalet ufuklarını görmezden gelerek yapılacak anlam genişletmeleri dilbilimin, göstergebilimin ve anlambilimin temel çerçevelerini aşan ideolojik müdahalelerden sayılmalıdır. Metinlere yönelik hermeneutik ilkelerle de çelişen bu tutum Ebu Zeyd nazarında keyfi ve ideolojik olarak görülür. Çünkü bu operasyonda 'tarihsel boyutun ihmal edilmesi' ameliyesi çift katlı bir şekilde tezahür etmektedir.

Şöyle ki selefi söylem cahiliye kavramına dönük bu anlam genişletmesi esnasında, kelimenin ilk bağlamını göz ardı ettiği gibi kendisinin -çağdaş yorumcunun- kendi tarihsel bağlamını da gizleyen bir idrak hali içerisinde. Ayrıca bu düşünsel süreçte yorumcu kendini daha çok bir nevi "aktarıcı" olarak görmektedir; zira onun nazarında ilahi metin kendini doğrudan gösteren, açıklayan, tefsir eden; neredeyse hermeneutik hiçbir kaide ya da yönteme ihtiyaç hissetmeyen ve tarihüstü bir varlık alanında işleyen apaçık ve kesin bir metin mahiyetindedir. Bu tür bir bilinç içerisinde epistemoloji sürekli olarak ideolojiye kurban edilecektir. Hatırlanacağı üzere Ebu Zeyd'in hermeneutik anlayışı, büyük ölçüde Hirsch'ün 'yorumda nesnellik' iddiasından ve dolayısıyla metin ve yazar üzerine odaklanan hermeneutik anlayışından etkilenmiştir. Çağdaş dinî söylemlerin özellikle Kur'an-ı Kerim ve hadis metinlerini kendi tarihsel koşulları ve ideolojik amaçları doğrultusunda 'konuşturması' karşısında Ebu Zeyd; metnin ve metnin göstergeleri

²¹⁵ Ebu Zeyd, DSE, ss. 64-65.

olan kelimelerin ‘tarihsel anlam’ının önemini sürekli hatırlatmaktadır. Bu noktada Ebu Zeyd’in yorumu mümkün olduğunca nesnel bir epistemolojik zeminde gerçekleştirme isteği ön plandadır. Ancak bu anlam metnin nihai ve yegâne anlam boyutunu karşılamaz. Metnin yorumlandığı an itibariyle muhtemel diğer bir anlam alanı var ki buna ‘çağdaş anlam’ diyebiliriz.

Bu meyanda yine Ebu Zeyd, Hirsch’ün metnin ‘anlam’ ve ‘önemi’ arasındaki yaptığı ayrımın da metnin ‘çağdaş anlam’ının kavranmasındaki öneminin de farkındadır ve bunu benimsemektedir. Dahası onun yine hermeneutik anlayışı noktasında en çok etkilendiği bir diğer isim Gadamer’dır.²¹⁶ Yorumcunun yorum etkinliğinde fail bir unsur olduğunun da farkındadır. Ebu Zeyd, hâkim yeni-ihyacı söylemin mutlakçı ve tek tipçi metin ve yorum anlayışına karşı yorumda çoğulculuğun da savunusunu yapmaktadır. Dolayısıyla, anladığımız kadarıyla Ebu Zeyd, metnin veya metnin kavramsal dünyasının yeni ve çağdaş anlamlarla zenginleşmesine ve çoğalmasına karşı değildir. Onun karşı olduğu asıl nokta, düşüncenin ve epistemolojinin ideolojik ve konjonktürel menfaatler uğruna araçsallaştırılmasıdır. Bu ideolojik etkinlik de metnin anlaşılması ve yorumlanması faaliyetinde dil, olgu, tarih, bağlam gibi en temel hermeneutik ve yorumsal ilkelerin göz ardı edilmesi şeklinde tezahür etmektedir.

Bunun diğer bir ifadesi de metne (özellikle ilahi kelama) sadece tarihüstü ve metafizik bir perspektiften bakılması; metnin ‘tarihsizleştirilmesi’dir. Daha önce de belirttiğimiz üzere bu durumun kökleri ilahi hitaba, daha çok hitap edeni, metnin sahibini (Allah) ve onun ezeli ve ebedi sıfatlarını önceleyen bir tasavvur içinde yaklaşma geleneğinde saklıdır. Ebu Zeyd bu anlayışın Şafii’den Eşari’ye ve oradan genel Ehl-i Sünnet topluluklarına kadar uzanan genel ve hâkim anlayış olduğunu belirtir ve bu tür bir metin anlayışını ‘inen diyalektik’ şeklinde adlandırır. Bu hâkim tasavvur; yani ‘inen diyalektik’ dini metinlerin müzakeresinde öncelikle Allah Teâlâ’dan (metnin sahibi) söz eder.²¹⁷ Oysa Ebu Zeyd farklı fikirdedir:

*Kur’an muhataba öncelik veren bir metindir. (...) Kur’an’ın, kültür ve onun dil sistemi aracılığıyla kendisi hakkında ortaya koyduğu tasavvurda, sadece onun kaynağı ve söyleyeni üzerinde yoğunlaşmak, onun bizatihi yapısını ve olgu içindeki işlevini heder etmek olur. Geçmişte, dini düşünce geleneğimize egemen olan ve kültürümüzde de hâlâ etkin bulunan anlayış budur.*²¹⁸

²¹⁶ Bkz. Ebu Zeyd, İBY, s. 114.

²¹⁷ Ebu Zeyd, İHT, ss. 53,54.

²¹⁸ Ebu Zeyd, İHT, ss. 95,96.

Bütün bunlardan sonra, kanaatimiz odur ki, Ebu Zeyd'in hâkim dinî söylemin başat düşünsel araçlarından olan 'tarihsel boyutun ihmal edilmesi' meselesini örneklemek için cahiliye kavramına dönük anlam operasyonunu kullanmasının önemi anlaşılmıştır.

2.4. YENİ-MODERNİST SÖYLEMİN ELEŞTİRİSİ

2.4.1. Dinî Söylemi Yenileme İhtiyacı

Daha önce de değindiğimiz üzere Ebu Zeyd, kendi fikri, dinî ve siyasi konumunu, İslam tarihinin modern döneminde Abduh'un ilk temellerini attığı²¹⁹ ve daha sonra Taha Hüseyin, Ahmed Emin, Mustafa Abdurrazık, Emin el-Huli, Halefullah, Cabiri, Hasan Hanefi gibi isimlerin geliştirdiği 'yenilikçi ve aydınlanmacı' dinî söylem içerisinde görür. Abduh sonrası yenilikçi kanadı yeni-modernistler olarak isimlendirmek de mümkündür. Ebu Zeyd, bu saydığımız isimlerin ve kendisinin ana gayesinin modern, hakiki ve bilimsel bir kültürel yenilenme için elzem olan "dinsel söylemin eleştirisi projesi" içinde yer tuttuğunu söylemektedir.²²⁰

Bu proje meşruiyetini, sadece, İslam dünyasının hâlihazırda kötürüm ve kaotik sosyo-kültürel durumundan da almamaktadır. Aksine, çöküş veya kalkınma ve ilerleme olguları göz önüne alınmaksızın da her dönem için cari ve geçerli bir projedir. Yine de, mezkûr proje, İslam dünyasının ihtiyacını derinden hissettiği ilerleme, kalkınma ve yükselme arzularının sürekliliğini sağlayan epistemolojik ve özsel bir projedir.²²¹

²¹⁹ Muhammed Abduh'un fikri mirasının farklı oluşumlara hatta birbirlerine muhalif dinsel söylemlere kaynaklık ettiği açıktır. Bu konuda Ebu Zeyd şöyle der: "Muhammed Abduh modern dönemde yeni bir tezi temsil eden ilk yorumculardandır. O, hem Mutezile akılcılığından hem de Sufi anlayıştan beslenmiştir. Eserlerinde yer yer selefilik izlerine rastlansa da ana eğilim akılcı Kur'an tefsiri olmuştur. Talebesi Reşid Rıza'nın onu selefi olarak nitelemesi eksiktir. Abduh, Mutezile'nin "akla aykırı olan her şey mecazidir" yorum ilkesini " (modern) bilime aykırı olan her şey mecazidir ve yorumlanmalıdır" diktumuna çevirmiştir." Bkz. Ebu Zeyd, İBY, s. 107.

²²⁰ Ebu Zeyd, DSE, s. 176.

²²¹ Ebu Zeyd, DSE, s. 8.

Ebu Zeyd'e göre yenilenme ihtiyacı ve fikri herhangi bir entelektüel ya da aydının kendi bireysel dünyasında inşa ettiği bir düşünsel arayışın neticesinde zuhur etmez. Diğer bir ifadeyle, yenilenme; yaşamın zemininden kopuk, insanların daha iyi bir hayat tesis etmek için girdikleri patikalarda verdikleri mücadelelerden, döktükleri terden uzak bir şekilde epistemolojik ufuklarda yapılan bir tür fikir jimnastiği değildir. Çünkü Ebu Zeyd'in hayat felsefesinde; hayatın tabii yasası değişim; düşüncenin ise yenilenmedir.²²² Yeniliğin bu nesnel ve tabii gerekliliğini görmezden gelen kültür ve medeniyetler için akıbet pek de iç açıcı olmayacaktır: *Yenilik (tecdit), daimi bir ihtiyaç; toplumsal, siyasi ve kültürel bir yürüyüştür. Yenilik olmazsa yaşam donuklaşır, ışıltısını kaybeder; kültürler bir kayboluş ve ölüm tüneline girer.*²²³

Ebu Zeyd'in nazarında yenilenmenin en önemli gerekçelerinden biri tarihsel sebeplerdir. Burada tarihsel sebeplerden kasıt Arap-İslam dünyasının dolayısıyla Mısır'ın içinde bulunduğu siyasi, kültürel, iktisadi ve hukuki krizler ve bu buhranların yarattığı durgunluk ve karmaşa halidir. Arap halkları içerisinde sadece Filistin'in, bir başına, İsrail karşısında savunmasız ve güçsüz direnişi, tek başına dahi İslam toplumlarının düşünsel dünyasında ve siyasi sistemlerindeki krizin ne denli derin olduğunu gözler önüne sermeye yeterdir.²²⁴

İsrail'e karşı 1967'de alınan yenilgi ve bu muazzam hezimete bilhassa dini çevrelerde gösterilen tepki ve yapılan izahatlar da Ebu Zeyd'e göre yenilenmenin aciliyetini ve çok boyutlu olması gerektiğini de göstermiştir.²²⁵ Çünkü bu yenilgiden önce Müslüman toplumların modernlik aşamasına girmiş oldukları düşüncesi hâkimdi. On dokuzuncu asrın başında başlayan ve yirminci yüzyılda iyice ilerleyen modernleşme hareketi, toplum ve devlette önemli yapısal dönüşümleri başarmıştı. 1967 Hezimet, değişimin niteliksel ve yapısal değil; şekilsel ve niceliksel kaldığını acı bir şekilde gösterdi. Ebu Zeyd'e göre Arap-İslam ulusları ne askeri ne de siyasi anlamda kurumsal politikalarla yönetilmiyordu. İktidarın kişisel düşünce ve

²²² Ebu Zeyd, SY, s. 321.

²²³ Ebu Zeyd, YYY, s. 11.

²²⁴ Ebu Zeyd, YYY, s. 12.

²²⁵ 1967 Yenilgisine karşı verilen en trajikomik tepkilerden biri Şeyh Şaravi'nin bir televizyon programında bu yenilgi için şükür secdesi yapmasıdır. Şeyh'e göre Nasır iktidarı komünisttir ve bu sonuç, mürted ve kâfir bir sistemin Yahudilerden oluşan Ehl-i Kitap devletine (İsrail) mağlup olmasıdır. Şeyh'e göre böyle bir durum bir müminin kalbinde sevince neden olmalıdır. Bkz. Ebu Zeyd, DSE, s. 38.

hayallerine bağı bir idari, askeri ve politik sistem vardı. Bundan daha fazlası da vardı: “Bu süreçlerde uygulayıcı konumda olan ‘birey’ otoriter, diktatör siyasi sistemlerin gölgesinde bireyselliğini yitirmiş, kendisi olmaktan çıkmıştır. (...) bu bireysel zavallılık modern silahlarla telafi edilememiştir.”²²⁶

Bu yüzden Ebu Zeyd, değişimin kendini ortaya koyacağı ilk alanın toplumsal, siyasi ve fikri; yani bütün düşünsel ve epistemolojik sahalarda olması gerektiği kanaatindedir. Dinî düşünce alanındaki yenilik de bu kapsamlı düşünsel yenilenmenin parçası olmalıdır.²²⁷

Bu noktada bir izahatı gerekli görüyoruz. Son yazdıklarımıza ve alıntılarımıza bakarak İslam toplumlarının değişim ihtiyacının 1967 yenilgisiyle ortaya çıktığı iddiasında bulunduğumuzu söylemiyoruz. Aynı şekilde Ebu Zeyd’in de böyle bir iddiası yoktur. Yalnız ikinci bölümde anlattığımız üzere, 1967 yenilgisi Mısır ve İslam dünyası için derin bir şok etkisi yapmıştır. Aynı şekilde kendini devrim nesline mensup sayan Ebu Zeyd için de bu facia, bir tür milat niteliğindedir. O, bu yenilgiden sonraki yıllarda gerek Nasır’ın sosyalist ve pan-arabist devletçi projesinden gerekse İhvan-ı Müslimin hareketinin söylemlerinden gittikçe uzaklaşmıştır. Bu, iki zıt oluşuma karşı uzun müddet iyi niyetlerini korumuş ve zaman zaman da onların ideallerini paylaşmış bir genç için oldukça zor bir kopuş olmuştur.²²⁸

Ebu Zeyd, dinî düşüncede yenilenmenin tarihsel gerekçelerinin yanında epistemolojik gerekçelerini de çok önemsemektedir. Dini düşüncede yenilenmenin epistemolojik gerekçesi gelenek ile şimdi arasında “yaratıcı/üretici diyalog” kurma ihtiyacından neşet eder. Üretici diyalog ne geçmişin “asalet” adına yeniden üretilmesi ve kör bir taklit; ne de “çağdaşlık” adına politik ve entelektüel alanda tamamen Batı’ya ram olma kolaycılığı değildir. Dahası, üretici diyalog, Batı’nın ve geleneğin bazı unsurlarını alıp tarihsel ve eleştirel hiçbir tahlil yapmadan bu unsurları derleme ve ulaştırma projesi de olmamalıdır. Her türlü eklektizm ve pragmatizm üretici diyalogun gerçek düşünsel temellere oturmasına mani olacaktır.²²⁹

²²⁶ Ebu Zeyd, SY, s. 319.

²²⁷ Ebu Zeyd, YYY, s. 12.

²²⁸ Ebu Zeyd, İBY, ss. 44-45.

²²⁹ Ebu Zeyd, YYY, s. 13.

Bu uzlaştırmacı yöntem, kanaatimizce, İslam dünyasında Batı ile karşılaşma neticesinde gün yüzüne çıkan derin meselelere karşı bulunan bu en yaygın ve basit çözüm yöntemidir. “Batı’nın bilimi ve tekniği ve İslam’ın imanı ve ahlakı” arasında mümkün olacak gayet eklektik ve gerçekten pragmatist endişelerle yüklü bir söylemdir.

Bu basit uzlaştırma yöntemi Ebu Zeyd’in gözünde, açıklaması ve ispatı yapılmamış “maddi ve bilimsel açıdan gelişmiş; fakat manevi açıdan iflas etmiş Batı” imgesine dayanır. İkinci imge ise tam bir toplama işlemine ya da senteze uygun olacak şekilde, “maddi ve bilimsel açıdan geri kalmış; ancak, manevi açıdan zengin Doğu” fikridir. Bu derin düşünülmemiş ve düşünsel olanağı ve hesabı verilememiş dikotomi uzun bir süredir İslam toplumlarının zihinlerine kök salmıştır. “Oysa geleneğin, özellikle de dini geleneğin yeniden incelenmesinin hedefi; uyanış söylemini, yenilgiyle beraber (bilhassa 1967 yenilgisi) acizliği açıkça ortaya çıkmış olan bu uzlaştırmacı/eklektik söylemden arındırmak üzere bütün o “kabulleri” yeniden inceleyip eleştirmektedir.”²³⁰

Dinî düşünce alanında hakiki ve bilimsel bir yenilenmenin yolu, geleneksel yapıların kökenlerine yönelik eleştiriden geçmektedir. Bu eleştiri, bünyesinde, hem söz konusu yapılarla diyalogu hem de bu yapılardan kopuşu aynı zamanda taşımaktadır. Zira ona göre, eleştirel, yaratıcı ve üretici diyalog olmadan amaçlanan kopuşa ulaşmak mümkün değildir.²³¹

Ebu Zeyd’in aktardığına göre hocası Emin el-Huli, yenilenme metodunun, ancak “eski olanın incelenip öldürülmesinden” sonra sağlıklı bir istikamet kazanabileceği kanısındaydı. Dolayısıyla “eski olanın incelenerek öldürülmesi”; geçmişten gelen fikir ve kabullerin kökenlerini eleştirel analiz yöntemiyle ifşa etmek ve tarihsel-toplumsal kökenlerini teşrih etmektir. Geçmişe ait fikir ve kabuller, ancak, onların tarihsel ve sosyolojik bağlamlarındaki anlam ve önemlerini gerçek bir düşünsel faaliyet neticesinde, birer itikat ilkesi değil; fakat birer düşünce ve yorum olarak asıl değerlerine irca etmekle tasfiye edilebilirler. Bu faaliyet Ebu Zeyd’e göre bir tür anlamsal “yapıçözüm” olarak telakki edilebilir.²³²

²³⁰ Ebu Zeyd, YYY, s. 13.

²³¹ Ebu Zeyd, YYY, s. 15.

²³² Ebu Zeyd, SY, ss. 26-27.

Tüm bunlardan sonra geriye, Ebu Zeyd'in kendisini de bir mensubu saydığı “aydınlanmacı ve yeni-modernist dinî söylem”in aydın ve düşünürlerinin bu epistemolojik ve ahlaki ödevi ne derece başarabildikleri sorusu kalmaktadır. Nitekim dinî düşüncede gerçek ve bilimsel bir yenilenmenin muhatabı din alanında her türlü yeni yorum ve içtihatları şüphe ve korku ile karşılayan selefi ya da gelenekçi çevreler değil; değişimin en önemli dinamiğinin din sahasında olması gerektiğini düşünenlerdir. Ebu Zeyd, her ne kadar bu aydınlanmacı ve modernist söyleme aidiyet hissetse de bu kanadın fikri mirasını, epistemolojik ve düşünsel bakımlardan tenkit etmekten de geri durmamıştır.

2.4.2. Yenilikçi Söyleme Tenkitler

Ebu Zeyd çağdaş dinî söylemleri başlıca iki grupta ele almaktaydı. Ona göre bu iki dinsel söylem tam manasıyla çatışmaktadır. Ve bu çatışma esasen, modern düşüncemizde cereyan eden kadim bir savaştır. Bu, dinî metinlerin okunuşu veya teviliyle ilgili bir çatışma değildir; bilakis sosyal, ekonomik ve siyasal bütün düzeylerde cereyan eden kapsamlı bir çatışmadır.²³³

Ebu Zeyd daha master çalışması esnasında, Kur'an'ın teoloji silahlarıyla; yani kavramlar, tanımlar ve dogmalarla yürütülen politik ve toplumsal bir mücadelenin sahnesi olduğunu keşfettiğini söyler.²³⁴ Yine bu, hurafe ve mit güçlerinin din adına ve dinî metinlerin literal anlamlarına sıkıca sarılma adına giriştikleri bir çatışmadır. Ebu Zeyd'in tanımlamasıyla ‘ilerici ve akılcı güçler’ ise, mit ve hurafeyi bazen kendi topraklarına çekilmeye zorlamaktadırlar. Karşılaşma veya kapışma genellikle ideolojik meydan okuma araçlarıyla; dinî metinlerin mahiyeti ve onların okunuşu ve yorumu konusunda bilimsel bir bilince ulaşmakla başlamaksızın gerçekleşir. Bu düzeydeki bir vuruşmada hâkim söylem daima akılcı söyleme üstün gelir. Ebu Zeyd'e göre, kendi çalışmalarının da en büyük gayesi olarak dinsel metnin mahiyetini ve anlam üretme araçlarını belirlemek suretiyle, artık bu çıkmaz sokaktan

²³³ Ebu Zeyd, DSE, s. 29.

²³⁴ Ebu Zeyd, İBY, s. 109.

çıkmanın ve metinlerin delalet çerçevesine aykırı yorumlar üretme açmazından kurtulmanın zamanı gelmiştir.²³⁵

Ebu Zeyd çağdaş dinî söylemlerin eleştirel analizine tahsis ettiği “Dinsel Söylemin Eleştirisi” eserinde, yenilikçi kanadın önemli bir ismi olan Hasan Hanefî’nin görüşlerini ve projesini geniş bir şekilde analize tabi tutup eleştirmiştir.²³⁶ Üniversiteden de hocası olan Hanefî’nin “İslami Sol” projesini temellendirmek adına geleneksel ilimler ve modern durum hakkında yaptığı çıkarımların birçoğunu düşünsel açıdan irdelenmiştir. Ebu Zeyd’e göre yazarın niyetine önem veren klasik anlayışa karşı, modern zamanlarda okuyucunun ve dolayısıyla yorumcunun rolünün ön plana çıkmasıyla ‘tevil’ (yorum) ve ‘telvin’ (makyaj) birbirine karışmıştır. Metinleri anlama ve yorumlama faaliyetinde (hermeneutik) nesnelliğin imkânının ve öneminin farkında olan Ebu Zeyd, aşırı ve öznelci yorumlara şüpheyile yaklaşmaktadır. Onun kanısınca İslami solun okumasına ve yorumuna konu olan dinî ve düşünsel tüm metinlerin başına gelen de budur: Metinlerin nesnel şartlarını ve hakikatlerini görmezden gelen öznelci ve keyfi bir yorumlama.²³⁷

Ebu Zeyd, Hanefî’nin dinî metinleri ve geleneksel mirası okuma biçiminin ve buradan ürettiği ‘İslami Sol’ söyleminin eklektizm ile malul olduğunu iddia etmektedir. İslami Sol’un söyleminde derin düşüncel yapıyı oluşturan eklektisizm; mezkûr söylemin siyasal, düşünsel, ideolojik ve epistemolojik unsurlar arasında bir ‘karışım’da ısrar etmesi şeklinde tezahür eder.²³⁸

Ancak bu eklektik karakterin güçlenmesinde dönemin siyasal ve toplumsal koşulları da etkili olmuştur. Ona göre; Hanefî ve Sosyalizm ile İslam’ın bir tür terkinin gaye edinenler, toplumsal ve siyasal şartların baskısı altında fikri açıdan eklektik bir karaktere düşer olmuşlardır. İktidar ve dini kesimlerce Marksistlikle ve dış mihrakların oyuncağı olmakla suçlanmışlardır. Öte yandan sol kesimler tarafından ise uzlaşmacı ve gerekçeci olmakla itham edilmişlerdir. Ebu Zeyd, İslami Sol için bu elverişsiz ortamın, onların dinsel ve düşünsel söylemlerinde derin izler

²³⁵ Ebu Zeyd, DSE, s. 29.

²³⁶ Ebu Zeyd bu tahlil ve eleştirilerini Hanefî’nin iki ana eseri üzerinden yürütmüştür. İlk eser beş cilt olup henüz Türkçeye çevrilmeyen “Mine’l Akide ila’s Sevrâ” isimli eserdir. İkinci eser ise “Gelenek ve Yenilenme” adıyla dilimize tercüme edilen “et-Turas ve’t Tecdid”dir. Bkz. Hasan Hanefî, **Gelenek ve Yenilenme**, Çev. M. Emin Maşalı, Otto Yayınları, Ankara, 2011

²³⁷ Ebu Zeyd, DSE, ss. 111-112.

²³⁸ Ebu Zeyd, DSE, s. 125.

bıraktığı düşüncesindedir.²³⁹ İslami Sol'un 1960'lı yıllarda ilerici laikliğe, 1970 ve 1980'lerde ise selefi kanada yakın bir söyleme meyletmesini de dönemin sosyal psikolojisine ve sahip olduğu bu eklektik yönetime bağlar. 1979'daki 'İran İslam Devrimi'nin Müslüman toplumlarda uyandırdığı coşku ve iyimser intibaların ve Enver Sedat'ın tasfiyesiyle oluşan geçici rahatlığın, Hanefi'nin söyleminin Selefilere düşüncelerine yaklaşmasında etkisi olduğu kanısındadır.²⁴⁰

İslami Sol söylemin sözcüsü konumundaki Hasan Hanefi'nin metinlerinde, bu proje, eklektik bir bakış açısıyla yola koyulmaktadır. Ebu Zeyd, Hanefi'nin gelenek ile ilgili çıkarımlarının da bu bakış açısından payını fazlasıyla aldığını düşünür:

*İslami solun gelenekle ilişkisi, geleneği mevcut bilinç yapısında etkin bir temel ve bugünün kültüründe gözle görülür bir varlığa sahip olarak görmekle, onu yeniliğin bir konusu olarak görmek arasında gidip gelen bir yaklaşım sergilemektedir. Birinci durumda gelenek, etkin hale gelmekte ve geçmiş, bugünün temeli olmaktadır. İkinci durumda ise gelenek, yenilik çalışmalarının bir sahası haline gelmekte ve bugün, geleceği anlamada bir temel haline gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, geçmiş-bugün, gelenek-yenilik düalizmi, olması gerektiği gibi, diyalektiksel bir ilişki biçiminde kurulmaksızın, bir inceleme ve analiz açısına uygun olarak birbirinin yerini almaktadır.*²⁴¹

İslami sol için gelenek kavramı, muhalifi olduğu selefi ve gelenekçi söylemlerdeki kutsal veya numune-i imtisal konumundan içinde doğduğu tarihin beşeri bir olgusu ve ürününe dönüşmüştür. Bu bakımdan İslami sol, Ebu Zeyd'e göre, geçmişle bugün arasında, rakip selefi anlayışa göre oldukça verimli ve canlı bir tasavvur geliştirebilmiştir. Ancak yine onun tespitine bakacak olursak, İslamcı ve gelenekçi kesim nasıl "Kurtuluş İslam'da" şiarına bağlıysa; yenilikçi söylemin bir mensubu olan İslami sol da, "Kurtuluş geleneğin yenilenmesinde" demektedir. Buna göre her iki söylem de maziye asıl; bugünü ise fer olarak onaylama noktasında örtük bir uzlaşma içindedir.²⁴²

Ebu Zeyd'in Hanefi'nin söyleminde gördüğü eksikliklerden biri de onun, tarihsel analiz yöntemini reddetmiş olmasıdır. Hanefi, tarihsel olay ve olgularla ilişkili kültürel ve düşünsel yapıların altyapısını teşkil eden sosyoekonomik yapıları görmemiş ya da görmezden gelmiştir. İslami sol söylem, Marksist altyapı-üstyapı etkileşimini ve bu etkileşimden neşet eden tarihsel diyalektiğe dayalı bir bilinç evrimini esas almamıştır. Tarih sınıfsal ilişkilerin ve iktidar çatışmasının dinamize

²³⁹ Ebu Zeyd, DSE, s. 123.

²⁴⁰ Ebu Zeyd, DSE, s. 125.

²⁴¹ Ebu Zeyd, DSE, s. 129.

²⁴² Ebu Zeyd, DSE, ss. 130-132.

ettiği bir süreç olarak algılanmamıştır. Tarih, daha ziyade Hegelyen bir ‘bilinç evrimi’ni andıran düşüncelerin ve ideallerin veçhelerinin ortaya çıkmasına imkân veren bir vasat olarak görülmüştür.²⁴³

Burada Ebu Zeyd’in Hanefî’nin tarih felsefesine dair eleştirilerini görüyoruz. İslami sol söylemin fikriyatında ve ideallerinde yer alan Sosyalizm fikri ve toplumsal adalet ve eşitlik vurguları, söylemin asli yapısal unsuru olmaktan ziyade söylemin retorik ve ideolojik ufkunu temsil eden bir niteliktedir. Kısacası Ebu Zeyd birçok bakımdan aynı ideolojik ve düşünsel safta yer aldığı Hanefî’nin söyleminde rasyonel, nesnel, bilimsel ve eleştirel bir duruştan ziyade ‘mübalağalı bir idealizm’ bulunduğu kanısındadır. Ebu Zeyd’e göre cari toplumsal ve kültürel yapılarla gelenekteki düşünsel mirasın bağlarını ve bunların arka planında yer alan maddi, olgusal ve politik köklerini ancak eleştirel analiz yöntemiyle ortaya koyabileceğimize inanır. Bunun yolu da gerek geçmişteki gerek hâlihazırdaki düşünsel, dinî ve siyasi fırka ve ekollerin epistemolojilerinin yapıbozuma uğratılması yöntemidir. Ancak Hanefî, Ebu Zeyd’e göre, zihni ufkunda yer tutan uzlaştırmacı ve eklektik karakter sebebiyle gerçek bir zihinsel ve kültürel yeniden yapılanmayı sağlayacak adımları atamamıştır.²⁴⁴

Ebu Zeyd birçok açıdan onun yenilikçi kanada katkılarını takdirle karşılarsa da Hanefî hakkında nihai değerlendirmesi eleştireldir. Hanefî’nin en önemli fikri iştiğal alanlarından biri olan İslam Kelam tarihi hakkındaki çıkarımları, bu bakımdan en sembolik örnektir. Ebu Zeyd’in yorumlamasına göre, Hasan Hanefî Mutezile usulünü yeniden yapılandırmayı amaçlamasına rağmen Eşari kelam sistemine hizmet eder bir kelami anlatı oluşturabilmiştir. O, ne gelenekteki Kelam mirasının tarihsel ve toplumsal bağlamını irdeleyebilmiş ne de şeklî bir anlayıştan uzak ‘tarihsellik gerçeği’ne hakkını veren bir bakış açısı oluşturabilmiştir. Hakiki bir tarihsellik fikrinden ve çağdaş hermeneutik ilkelerden yoksun olduğu için de ‘metin’, onun elinde, modern çağın gereklerine uygun olması kaydıyla, birbirinden farklı muhteviyatla doldurulması mümkün olan boş kalıplara dönüşmüştür. Nihayetinde Hanefî’nin dinsel düşünceye dair etkisi -ihtiyacımız olan- reel ve rasyonel bir yeniden yapılanma değil; geleneği yeniden ‘cılalamak’ olabilmıştır.²⁴⁵

²⁴³ Ebu Zeyd, DSE, s. 141.

²⁴⁴ Ebu Zeyd, DSE, ss. 140-143.

²⁴⁵ Ebu Zeyd, DSE, ss. 143-161.

Tespitlerimize göre, Ebu Zeyd'in Hanefi'ye dair eleştirileri aslında kendisinin, ister yenilikçi isterse gelenekçi veya yeni-selefi söylem olsun genel olarak bütün bir çağdaş dinî düşünce ve söylemlere dönük müsterek tenkitidir. Ebu Zeyd farklı ve hatta birbirlerine düşman görülen çeşitli dinî söylemlerin tahlilinde hakiki bir epistemolojik ve düşünsel nesnellik zemini aramaktadır. Bunun için de ısrarla seçmeci ve ideolojik okuma ve yorumlamalardan kaçınmanın önemini vurgulamaktadır. Hermeneutik ve eleştirel bir bakış açısıyla metinlere, olgulara ve tarihe bakmamız gerektiğine kanidir. Toplumsal, düşünsel ve siyasi amaçları bakımından benzeştiği kişi ve akımlardan dahi düşünsel ve epistemolojik ciddiyet ve derinlik aramaktadır.

Ebu Zeyd'in, Hanefi hakkındaki yaptığı analizlerinin sonucunda onun daha önce yapmış olduğu teşhisi bir kez daha hatırlayabiliriz. Çağdaş dinî ve düşünsel söylemler arasındaki mücadele, ideolojik meydan okuma araçlarıyla ve dinî metinlerin mahiyeti ve onların okunuşu ve yorumu konusunda bilimsel bir bilince ulaşmakla başlamaksızın sürüp gitmektedir.²⁴⁶

Ebu Zeyd, bu verimsiz ve kısır döngüye dönüşen düşünsel ortamın çağdaş İslam düşüncesine hâkim olduğunu ve aydınlanmacı ve ilerlemeci düşünür ve aydınların da bu cendereden kendilerini soyutlayamadığı fikrindedir. Ona göre bu yenilikçi kanadın müntesipleri, Müslüman efkâr-ı umumiyesinin epistemolojik ufuklarını sınırlandıran dogmatik kabullerin gerçek bir yapıbozumuna ulaşamadıkça da her daim karşıt egemen dinî söylemin düşünsel vasatları içinde mahkûm kalacaklardır. Çünkü 'eski olan'ın takip edilmesinin en muteber yol olduğunu savunan çevreler, çatışmayı, sürekli olarak fikir ve düşünce meydanından itikat ve din alanına çekmektedirler. Üstelik mevcut siyasi ve kültürel kaotik ortamdan da kendilerine iman ve ahlakın müdafileri rolünü çıkartmaktadırlar. Buna bir de gelenekçi ve selefi kesimlerin kitlelere ulaşma ve söylemlerini propaganda etme vasıtalarının çokluğunu (camiler, dernekler, vaaz dili, medya vb.) da eklediğimizde Ebu Zeyd'in hedeflediği eleştirel ve yenilenmeci bir dinî düşüncenin imkânı zora girmektedir.²⁴⁷

Ebu Zeyd'e göre, modernleşme sürecinin ve kapitalizm merkezli iktisadi dönüşümlerin sonucunda ortaya çıkan tahribatlar da hâkim selefi ve İslamcı

²⁴⁶ Ebu Zeyd, İHT, s. 44.

²⁴⁷ Ebu Zeyd, SY, s. 27.

söylemlerin kitlelerin sözcüsü olma rolünün pekişmesine neden olmaktadır. Bu durum, kamuoyunda uzunca yıllardır hissedilen toplumsal başkalaşım ve çözülme endişelerini bilinçaltı halinden bilincin ve söylemin en yüksek perdeden kendisi olma haline yükseltmektedir. Böylece bu eski olanın taraftarları, içtimai bünyenin köklerinin ve temellerinin bu yeni “sapkın”, “laik”, “solcu”, “inkârcı” fikirler nedeniyle tehdit edildiği söylemiyle kitleleri arkasına alabilmektedir. Sonuç olarak yenilik taraftarları daima savunma pozisyonunda kalmaktadırlar:

(...) ondan her zaman kendini ispatlaması, dine herhangi bir zarar vermeyeceği ve dini inançların kutsallığına hanel hususunda kamuyu tatmin etmesi beklenmektedir. Bu savunmacı konumun doğal bir neticesi olarak, “yeni” olan fikirler de kitlelere onların anlayacağı dilden konuşmaya, anlayabilecekleri düzeyde hitap etmeye başlamaktadır. Vaazlarda kullanılan demagojik kürsü dilini kullanmaya başlamak durumunda kalmaktadır. Böylece yeniliği savunan düşünür artık kekremsi, sağlıksız ve “teslim olmayı”, “geri adım atmayı” ifade eden problemli bir söylem üretmeye koyulmaktadır.²⁴⁸

Kanaatimizce, söylem ve fikirler hiç şüphesiz, belirli bir tarihsel bağlam ve vasatta oluşurlar. Meydana geldikleri olgu ve ilişkilerden fazlasıyla tesir alırlar. Yenilikçi ve aydınlanmacı dinî söylem de söz konusu beşeri kanuna tabiidir. Bu söylemin taraftarları, içinde yaşadıkları toplumun geçmişinden, şartlarından ve kaygılarından bağımsız birer fikir makinesi değildirler. Onlar da herkes gibi toplumun ve zamanın çocuğudurlar.

Ebu Zeyd’in yukarıda tasvir ve tahlil ettiği sosyo-psikolojik ortam, bu söylemin ideolojik ufuklarına tesir ettiği gibi epistemolojik zihniyet ve anlam dünyalarını da etkilemiştir. Ebu Zeyd, bu tesirlere bir örnek olarak çağdaş düşünce dünyamızda ayrı ve mümtaz bir yere sahip olan İbn Rüşd hakkında yenilikçi çevrelerin tasavvurlarını ve alımlamalarını gösterir. Ona göre İbn Rüşd, köksüz bir şekilde aniden ortaya çıkmış bir dahi değildir. Onun tabiriyle “taşraya itilmişlik geleneği”nin bir devamıdır. İbn Rüşd, kendi tarihsel ve siyasal şartları gereği muhalifi olduğu dinsel ve politik çevreleri çeşitli tavizler vermiş olsa da taşraya itilmişlikten kurtulamamıştır.²⁴⁹

Konumuzla ilgili olan kısma gelirsek Ebu Zeyd, İbn Rüşd’e çağdaş yaklaşımları, İbn Rüşd’ün mirasını ihya etmeyi ve bunu bir tür ideolojik coşkuyla bir

²⁴⁸ Ebu Zeyd, SY, s. 28.

²⁴⁹ Bkz. Ebu Zeyd, SY, ss. 59-81.

tür kurtuluş programı haline getirilmesini tenkit etmektedir.²⁵⁰ İbn Rüşd'ü ve onun felsefe ve dine dair düşüncelerini, İslam toplumlarının ihtiyaç duyduğu yegâne düşünsel gelenek olarak referans alınması fikrini kabul etmemektedir. Ebu Zeyd'in nazarında, günümüzde İbn Rüşd'ü ihya etmemiz ve onu referans almamız elzem ise; bu ihya ve referans ideolojik çatışma ve angajmanlar için olmamalıdır; aksine hem kendimize ve geleneğimize hem de şu anki gerçekliğimize dair anlayışımızın derinleşmesine hizmet edecek şekilde yapılmalıdır. Kısacası ideolojik değil epistemolojik saik ve gayelerle İbn Rüşd anlaşılmalı ve değerlendirilmelidir.²⁵¹

Bize göre Ebu Zeyd, bu noktada, Cabiri üzerinden genel yenilikçi söylemin, selefi ve gelenekçi söylemlere benzer şekilde, gelenekten mutlaka referans arama alışkanlığını eleştirmektedir. Ayrıca bu geleneğe bakışın da fazlasıyla ideoloji yüklü bir bilinçle yapıldığını ima etmektedir.

Ebu Zeyd, yenilikçi dinî söylem üzerine tahlil ve tenkitlerini, bu söylemin temsilcileri sayabileceğimiz aydın ve yazarların eserlerini metin tahlili ve söylem çözümlemesi gibi yöntemlerle tahlil ederek dile getirmiştir. Bu meyanda Mısır'da mezkûr söylemin önemli simalarından biri olan Zeki Necib Mahmut'un; bir düşünür ve aydın olarak yaşadığı zihniyet dönüşümlerini anlattığı otobiyografik metinleri esas alarak, tahlil ve tenkit etmiştir.²⁵²

Ebu Zeyd, söz konusu metinlerin analizinde, sürekli olarak aydınlanma ve uyanış söyleminin içinde doğduğu tarihsel koşulları, yorumlarının odağı olarak almıştır. Afgani, Abduh ve Abbas Mahmud el-Akkad'ın; Renan ve birçok oryantalistin İslam ve Müslümanlar hakkındaki teşhis veya ithamlarının ve bunlara karşı yazılan reddiyelerin, mezkûr söylemin düşüncelerinin olgunlaşması ve söylemlerinin teşekkülündeki rolünü göstermeye gayret etmiştir. Ebu Zeyd'in tespitlerine göre, Batı'nın Müslüman zihniyet ufuklarına yönelik belirleyici tesirleri sadece yukarıda saydığımız isimler üzerinde değil; Zeki Necib Mahmud gibi uzun

²⁵⁰ Kanaatimize göre Ebu Zeyd, burada Muhammed abid el-Cabiri'yi kastetmektedir. Cabiri'nin genel olarak İslam düşünce mirasına ve bu mirasın yeniden ve yenilikçi bir çerçevede inşasına dair tezlerinde İbn Rüşd ve onun deyimiyle "Mağrip ve Endülüs Felsefe Ekolü" nün ayrı bir yeri olduğu muhakkaktır. Cabiri'nin İbn Rüşd ile ilgili kimi tespitleri için bkz. Muhammed Abid el-Cabiri, Arap-İslam Aklının Oluşumu, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul, 2000, ss. 336-344. , Muhammed Abid el-Cabiri, Felsefi Mirasımız ve Biz, çev. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul, 2000, ss. 245-291.

²⁵¹ Ebu Zeyd, SY, s. 81.

²⁵² Ebu Zeyd'in, Zeki Necib Mahmud ile ilgili tahlilleri ve bu aydın üzerinden Mısır özelinde çağdaş İslam düşüncesine ve dinsel söylemlerin birbirlerine tesirleri üzerine yorumları için bkz. Ebu Zeyd, KMOH., ss. 52-76. ve Ebu Zeyd, SY, ss. 94-126.

yıllar Avrupa'nın başarılarına karşı hayranlık duyan bir ismi de etkilemiştir. Ancak 1967 hezimetini Necib Mahmud'un fikri macerasında çok keskin ve belirleyici değişikliklere yol açtı. Bu değişim, bir tür "öze dönüş" diyebileceğimiz mahiyetteydi. İslam-Arap kültürüyle yeni ve yeniden bir tanışma şeklinde de ifade edilebilecek bu değişim, Ebu Zeyd nazarında, aydınlanma söyleminin baştan beri içinde bulunduğu düşünsel ve psikolojik zaafının bir neticesiydi.²⁵³

Ebu Zeyd, aydınlanma söyleminin içinde gizli ve yarım kalmış hatta bastırılmış olan soruların varlığının önemine inanır.²⁵⁴ Aydınlanma söylemi, kendisini hem üretmiş hem de kuşatmış olan tarihsel şartların ufuklarını bir türlü aşamamıştır. Ebu Zeyd'in nazarında, Arap-İslam aydınlanmasının hasadının bu denli kesat olmasının sebebi, aydınlanmacı söylemin müntesiplerinin bilinçaltında işleyen ve onların Batı ve İslami gelenek ve toplum arasında ezilmelerine sebep olan bu kuşatılmışlıklardır.²⁵⁵ Bu kuşatılmışlık psikolojisi, onların, Batı'nın işgal ve ikiye bölme içeren politikaları ve İslam dünyasındaki hâkim selefi söylemlerin baskısı altında bir tür "aydın krizi"ne ve yabancılaşma duygularına kapılmalarına neden olmuştur. Ebu Zeyd, Necib Mahmud'un İslam toplumunun çağdaş dönemde yaşadığının "akıl krizi" olduğuna dair nitelemesine tam anlamıyla katılmayıp bunun, aklın değil insanın krizi olduğunu düşünür.²⁵⁶ Söz gelimi, aydınlanmacı söylemin mensuplarının İslami düşünce ve kültür geleneğine dair tutumları, yukarıda ifade ettiğimiz tarihsel şartların baskısı altında oluştuğu için gayet ikircikli ve 'politik' bir görünüm arz etmektedir. Ebu Zeyd'e bakacak olursak, aydınlanma söylemi, içinde yaşadığımız kültürel realitenin analizi mevzubahis olunca son derece cüretkâr bir aydın tavrı geliştirebilmektedir. Ancak söz dini geleneğe gelince, bu cesur tavır yerini bir tür aklama ve güzel görmeye bırakmaktadır. Bazen de gelen baskılar neticesinde geri fikirlerinden taviz vermeyle sonuçlanmaktadır.²⁵⁷

Bir misal olarak, yenilikçi söylemin önemli öncülerinden Taha Hüseyin, kendi zamanının düşünce ve eğitim sorunlarına dair çok cesur eleştiriler getirmiştir. Siyasi ve edebi konularda da birçok önemli eleştirilere imza atmış bir aydındır. Ancak "Fi'ş-şi'ri'l-cahili" (Cahiliye Şiiri Üzerine) isimli eserinde savunmuş olduğu

²⁵³ Ebu Zeyd, KMOH, s. 54.

²⁵⁴ Ebu Zeyd, SY, s. 97.

²⁵⁵ Ebu Zeyd, SY, s. 98.

²⁵⁶ Ebu Zeyd, SY, ss. 98-101.

²⁵⁷ Ebu Zeyd, SY, s. 59.

bazı düşünsel söylemlerinden, gelen baskı ve yasaklamalar üzerine, hızlıca geri adım atmış ve daha sonra ilgili ifadeleri kitabından çıkarmıştır.²⁵⁸

Aynı şeyi Zeki Necib Mahmud da yapmıştır. “Metafizik Hurafesi” adını taşıyan kitabını daha sonra “Metafiziğe Karşı Tutum” olarak değiştirmiştir. Ebu Zeyd’e göre bunların sebebi aydınlanmacı söylemin her türlü “otorite” karşısında pragmatizm ve uzlaşmacılık ile bir takiye tedbirini her daim yedeğinde tutmasıdır.²⁵⁹

Ebu Zeyd’in değerlendirmesine göre, böylece dinî gelenek konusunda bireyleri “gaybi, dini ve mitolojik bilinç” aşamasından tabiat, toplum ve insan olgusuna dair “bilimsel bilinç” aşamasına taşıyabilecek hakiki bir fikri idrak oluşturmada yetersiz kalmıştır.²⁶⁰ Zeki Necib Mahmud’un eserlerinde de dinî gelenek, sadece vicdan dairesinde ele alınabilecek; fakat hermeneutik, tarihsel eleştiricilik ve söylem analizi gibi bilimsel tahlil vasıtaları ile incelenemeyecek bir tür “yasak bölge” ayrıcalığına sahip olmuştur.²⁶¹

Ebu Zeyd’in tespitine göre Necib Mahmud ve genel olarak aydınlanmacı dinî söylemin tarihe, topluma, dine ve cümle beşeri dünyaya dönük özgür ve gelişimci bir bilinç geliştirememesinin bir başka nedeni daha vardır. Aydınlanmacı söylem, muhalefet ettiği egemen dinî söyleme benzer biçimde, indirgemeci ve tekçi bir zihniyete sahiptir. Bu da en bariz biçimde Batı ile İslam arasında yapılagelen meşhur ayırım ve sentez ilişkisinde tezahür eder. Muhammed Abduh’ta Batı alımlanması meşhur “Müslümanları olmayan bir İslam” betimlemesiyle bilinir. Buna karşılık kendi toplumunu ise “İslamsız Müslümanlar” tanımlamasıyla tasvir eder. Ebu Zeyd’e göre Abduh öncesinde Fransa’yı ziyaret eden Rufaa et-Tahtavi, kendi toplumuyla Fransa arasındaki yaşam tarzına ve insani ilişkilere dönük farklılıkları “ahlaki” farklılıklar olarak algılamaktaydı. Abduh ise her iki toplum arasındaki farklılıkları “itikat” farklılığı olarak görmektedir. Bu itikat farklılığı ise hayatın sair alanlarına sirayet etmiyordu.²⁶² Bu noktada Abduh, itikadı hem kimlik verici bir aidiyet olarak

²⁵⁸ Taha Hüseyin’in bu eserinin ana konusu cahiliye şiiri nitelemesiyle maruf ve halen tedavülde olan şiirlerin İslam öncesi döneme mevsukiyetidir. Taha Hüseyin’in bu konudaki tespiti menfi istikamettedir. Bu eserin tenkitleri ve baskıları üzerine çeken asıl mevzusu ise İbrahim kıssasını “müteşabih” addedip Kur’an’da geçen bu kıssanın tarihsel bir vesika gibi anlaşılmayıp temsili yorumlanmasına çağrıda bulunmasıdır. Bu kitap hakkında daha geniş bir açıklama ve değerlendirme için bkz. Ebu Zeyd, Yenilik Yasaklama Yorum, ss. 127-132.

²⁵⁹ Ebu Zeyd, KMOH, s. 58.

²⁶⁰ Ebu Zeyd, KMOH, s. 60.

²⁶¹ Ebu Zeyd, KMOH, s. 61.

²⁶² Ebu Zeyd, KMOH, s. 62.

görüyor hem de herhangi bir yorum ve tefsirin uzağında aksiyomatik bir kabul olarak muhafaza ediyordu. Ancak itikat ile şeriat arasında yaptığı ayrımla birlikte, şeriatın, Batı'nın İslam toplumuna meydan okuyan olumlu ve gerekli yönlerini içine alabilecek; yani toplumsal ve hukuksal ıslahata imkân sağlayabilecek yorumların yapılabilmesine zemin teşkil edeceğine inanıyordu. Böylece itikat konuları yorum ve eleştiriden münezzeh olacaktı. Bu işlem, oryantalistlerin Müslümanların içinde bulundukları zafiyet ve durgunluk vaziyetini onların itikatına dayandırma söylemleriyle örtüşen bir durumdu. Nihayetinde oryantalistler için de onlara reddiyeler yazan Abduh gibi isimler için de itikat, ona sahip olan Müslümanlara asli ve özsel kimliğini veren ontolojik bir mahiyette anlaşıyordu. Dolayısıyla kendisine maddi ve manevi veçheleriyle meydan okuyan Batı'nın karşısında Müslümanların çizeceği kurtuluş çerçevesi en genel hatlarıyla basit ve aritmetik bir toplama işlemine dayanıyordu: *(İslami) İtikat/asalet/kültür + (Batılı) Çağdaşlık/bilim/teknoloji = Uyanış ve ilerleme.*

Ebu Zeyd'in nazarında, böyle kolaycı bir yaklaşım, Batı'nın kendi tarihi gerçekliğini, aydınlanma döneminde gerçekleştirdiği köklü eleştiri ve çatışma noktalarını hesaba katmıyordu. Aynı şekilde İslam'ın medeniyetinin kendi bünyesinde ve tarihinde mevcut farklılık ve tenakuz noktalarını görmezden gelen indirgemeci bir mantıktan neşet ediyordu. Ona göre, böyle kolaycı ve vülgarize bir yaklaşımla gerçek bir uyanış ve yenilenme gerçekleştirilemezdi.²⁶³

Ebu Zeyd, İslam toplumlarının yaşadığı buhranların merkezinde, yukarıdaki toplama işlemi mantığıyla üzeri örtülen itikat ve geleneğin asli veçhelerinin bir tabu haline getirilmesini görüyordu. “Batı'nın bilimi İslam'ın itikadı” şeklinde de ifade edilebilecek bu mutad düşünme biçimi gelenekselcisinden selefisine, yenilikçisinden akılcısına çağdaş dönemde tüm anlayışların ortak çözümüydü. Aslında bu düşünme biçiminin doğal bir sonucu Müslüman bireyin ve toplumun bilinç olarak çift başlı bir hale yahut bir tür yabancılaşmaya düşer olmasıdır. Müslüman bireyin ve toplumun akli, tahlil ve tenkitten uzak tuttuğu geleneksel inanç ve adetlere göre düşünecek ve yaşayacak; Müslüman bireyin ve toplumun fiziki varlığı, bedeni ise teşekkülünde gerçek bir dahlinin olmadığı bilgi ve bilimin mahsulleriyle dolu olan çağda yaşayacaktır. Bu iki yön, yani asalet ve çağdaşlık, itikat ve bilim veya kültür ve

²⁶³ Ebu Zeyd, KMOH, s. 63.

teknoloji çatıştığı zaman da ortaya uzlaştırmacı ve eklektik bir düşünsel ve manevi zafiyet arzı endam edecektir. Hatta bu uzlaştırma operasyonunda aslan payı daima asalet ve gelenek tarafının olacaktır. Kısacası Ebu Zeyd, Zeki Necib Mahmud'un dinî ve itikadi meseleleri tartışma dışı ve hatta yasak alan gibi vaz etmesini, öteden beri uyanış ve ıslahat söylemlerine hâkim olan bu eklektik projenin ve bilincin neticesi olarak görmektedir.²⁶⁴

Ebu Zeyd için, aydınlanmacı uyanış söyleminin eksikliği birçok konuda kendini izhar etmektedir. İslam toplumlarının kültürel ve içtimai yapısındaki çelişiklere ve çatışma noktalarına yönelik “ortayolcu” çareler aramak, bu zafiyetlerden bir başkasıdır.²⁶⁵

Öte yandan kültürel yapıdaki çelişkilerin ve ihtilafların bir sebebini teşkil eden siyasi, fikri ve toplumsal çoğulculuk ve farklılıkların bertaraf edilmesi gayesiyle bu farklılıkların tümünü kendisine irca edecek bir “ilk sebep” ta da “tek ilke” aramak da bu tür düşünsel hatalardan biridir. Bu indirgemeci, tekçi ve uzlaştırmacı eğilim ise nihayetinde düşünme ve yorumlama ameliyesinin ürünlerinin yekûnunu, yeni-selefi egemen söylemin hanesine aktarmaktadır.²⁶⁶

Anlayabildiğimiz kadarıyla Ebu Zeyd'in bu meselede hedeflediği yeni bir aydınlanmacı söylemdir. Tıkanmış olan mevcut aydınlanmayı aşmak ve yasak ve yarım kalmış mesele ve soruları hesaba katan, gerçek bir aydın sorumluluğuyla tabu sayılan itikadi ve bilinçsel alanlara girip bunlarla yüzleşebilecek bir düşünsel faaliyet. Aklın ışığında geleneğin üzerine örtülmüş kutsallık örtüsünü kaldırabilmek. “Boyun eğen ve itaat eden bir akıl” yerine “sorgulayan akla” ulaşmak. Ebu Zeyd bu yeni aydınlanma söyleminin teşekkülü için her türlü düşünsel, ahlaki, toplumsal ve siyasi metin ve yapılara yönelik hakiki bir düşünsel okuma ve yorumlama faaliyeti adına ‘yöntem’ meselesinin üzerinde durmaktadır. Bu yöntem; topluma ve bireye hâkim olan inanç, itikat, kabul ve referansların düşünce ve dil unsurlarını tahlil ve tenkit etmeye dayalı bir söylem analizidir.²⁶⁷

Ebu Zeyd, çağdaş dinî söylemlerin içinde akılcı, yenilikçi ve aydınlanmacı nitelikleriyle tavsif ettiği kanadın, muhalifi ve rakibi olduğu hâkimiyetçi söylemle,

²⁶⁴ Ebu Zeyd, KMOH, ss. 61-66.

²⁶⁵ Ebu Zeyd, KMOH, s. 66.

²⁶⁶ Ebu Zeyd, KMOH, s. 67.

²⁶⁷ Ebu Zeyd, KMOH, s. 68.

uzlaştırmacılık ve eklektisizm gibi düşünsel zafiyetlere düşmesinin bir başka sebebini de izah etmektedir. Bu sebep ona göre, tüm İslam-Arap tarihinde rahatlıkla izlenebilecek olan ve Müslüman toplumların çağdaş dönemde dahi düşünsel ve siyasal üretimleri üzerinde belirleyici bir tesiri olan vesayetçi politik söylemdir.²⁶⁸

Onun teşhisine göre, çağdaş dönemde tüm yenilik ve ıslahat söylemleri devlet erklerinin siyasi ve resmi modernleşme projelerinin bağrından çıkmıştır. Zahirde aydınlar ile siyasi otoriteler arasında birçok karşıtlık, ihtilaf ve hatta şiddetli mücadeleler vuku bulmuşsa da aydın ve düşünürler sürekli olarak siyasete ve iktidara gebe ve tabi pozisyonda kalmışlardır.²⁶⁹ Siyasi otoriteler ile din adamı ya da sivil aydınlar arasındaki düşünsel üretim süreçleri ve güncel politik faaliyetleri birbirlerine bağlayan “gizli bağ” bir türlü kesilememiştir. Devlete ve onun pragmatik ve değişken doğasına bunca uyumlu ve ayarlı bir düşünsel faaliyet, kendi öz entelektüel ve bilimsel alanında iş görürken bu pragmatik ve ortayolcu resmi tutumu fazlasıyla yansıtmıştır. Âlim, aydın veya entelektüeller güncel, değişken ve resmi kamu menfaatlerine ve hikmet-i hükümet zihniyetine bağımlı bir halde, kendi asıl işleri olan hakikat arayıcılığı ve bilginin ve sanatın üreticiliği noktasında özgür ve epistemolojik bir temel kuramamışlardır. Bütün bunların neticesinde düşünce iktidar karşısında bir uydu konumuna mahkûm olmuştur. Ebu Zeyd, uyanış söylemi içerisinde -Mısır özelinde düşünürsek- Mehmet Ali Paşa’nın siyasi projesinin Tahtavi’nin fikri projesine temel teşkil ettiğini iddia eder. Ancak tersi hiçbir zaman geçerli olmamıştır. Ebu Zeyd’in söyleminde siyasete güdümlü ve iktidar eksenli bir dinî ve düşünsel süreç, çağdaş İslam toplumlarının ihtiyacı olan gerçek bir yenilenme, kalkınma ve dirilme için gerekli düşünsel vasatı oluşturmaz.²⁷⁰

Kanaatimizce bu ifadeleriyle Ebu Zeyd, yenilikçi kanat dâhil tüm çağdaş dinî-fikri oluşumları sivil, özgür, demokrat ve çoğulcu bir söylemi üretememeleri açısından aynı kefeye koyup tenkit etmektedir. Onun fikriyatında düşüncenin, salt düşünce olarak ‘siyasi olan’ı da ihtiva etmesine rağmen kendine has ilkeleri olmalıdır. Düşünce, hakikati salt hakikat olması itibarıyla aramalı; siyasi çıkar ve durumlara alet etmemelidir. Müslüman aydınının ve düşünürün siyaset ile fikir arasındaki -siyasetin belirleyici olduğu- “gizli bağ”ın kesilip atılması hayati ve elzem

²⁶⁸ Ebu Zeyd, İBY, s. 65.

²⁶⁹ Ebu Zeyd, KMOH, s. 70.

²⁷⁰ Ebu Zeyd, KMOH, ss. 69-73.

bir meseledir. Düşünür, ne tür bir ideoloji yahut dünya görüşü içinde hareket ederse etsin, değerlerin müdafaasını siyasi erkin menfaatine kurban etmemelidir. Bu amaçla aydın ve düşünürün yeri ‘olumlu muhalefet’ safında olmalıdır. Kendi fikirlerini siyasi otoritenin projelerine ve tezlerine karşı sürekli bir reddiye olarak inşa eden ‘olumsuz muhalefet’ ise muhalifi olduğu siyasi otoritenin gündemine ve söylemlerine mahkûm kalacaktır.²⁷¹

Ebu Zeyd düşüncenin sadece kendi ilke ve araçları ile sırf hakikat için işe koyulması noktasındaki ısrarından, “orada mutlak olarak mevcut olan, özsel, sabit ve aşkın bir hakikat” anlayışını benimsediği anlamının çıkarılmamasını ister. O, görece bir hakikatten; yani bilincin muayyen bir kültürel ve toplumsal bağlamı içerisinde ulaşabildiği “kültürel hakikat”ten bahseder.²⁷²

Siyasetin ‘toplumsal olan’ ve ‘düşünsel olan’a bu derece baskın olması, Ebu Zeyd’in tespitine bakacak olursak, bütün bir kültür ve siyaset tarihimizde bariz bir şekilde görülebilir. İslam dininin ırk ve kan asabiyetine ve buna dayalı politeist ve adaletsiz Arap cahiliyesine karşı ortaya koyduğu ‘proje’ insani, kültürel ve medeni bir projedir. Ebu Zeyd, İslam’ın bu insani ve kültürel projesinin, Hz. Peygamber’in ahirete intikalinin akabinde halifenin belirlenmesi için yapılan sakife toplantısında Kureyş’in otoritenin el değiştirmesi ya da otoritede ortaklık tekliflerini kesin bir şekilde reddetmesiyle ilk kez sekteye uğradığını iddia eder.²⁷³ Daha sonra de gerek Hz. Ali, Muaviye ve Hariciler arasındaki mücadelelerde ve gerekse Emeviler döneminden itibaren tüm İslam tarihi boyunca İslam’ın bu projesi akamete uğramıştır. Bu durumda İslam, iktisadi ve toplumsal çatışmanın ve bu çatışmaların oluşturduğu siyasi mücadelenin yaşandığı alan haline gelmiştir. Böylece bütün beşeri, kültürel ve ideolojik çatışmaların dinî bir jargonla ve dinî metinlerin yorum ve tevilleri üzerinden yürütülmesi adet ve kural haline gelmiştir. Ebu Zeyd’e göre; ırk, kan ve kabile asabiyetine dayalı olan siyasi ve kültürel sömürü düzenini insani, akli ve adil bir medeni seviyeye getirmek için İlahi tenzil ile ortaya çıkan ‘İslami proje’ siyasi çekişme ve mücadelelerin istismar alanı haline gelmiştir.²⁷⁴

²⁷¹ Ebu Zeyd, KMOH, s. 76.

²⁷² Ebu Zeyd, KMOH, s. 78.

²⁷³ Ebu Zeyd, KMOH, s. 79.

²⁷⁴ Ebu Zeyd, KMOH, ss. 79-82.

Ebu Zeyd, Tahtavi ve Abduh ile temelleri atılan çağdaş uyanış ve yenilenme hareketinin, siyasi koşullara bu denli bağımlı olmasından başka salt elitist ve seçkin bir yaklaşımı da benimsediğini iddia eder.²⁷⁵ Mesela Abduh, aydınlanmanın ve içtimai ıslahatın tahakkuku adına “adil bir diktatör”ün muhtemel rolüne ümit bağlamıştır. Bu şekilde bir kurtarıcı lider yahut yönetici seçkinler beklentisi yirminci asır boyunca en akılcı ve ilerlemeci çevrelerin dahi ümit kapısı olmuştur. Ebu Zeyd, ister yenilikçi ister selefi tüm çağdaş dinî söylemlere egemen bu tavrın terk edilmesini ve otorite tekelinin kırılmasını, gerçek bir aydınlanma ve yenilenme projesi için elzem görür.²⁷⁶

Anladığımız kadarıyla, Ebu Zeyd, çoğulcu, demokrat, sivil bir dinî-düşünsel söylem arayışındadır. Bunun için Arap-İslam toplumunun vesayet ve otorite odaklı her türlü düşünce, inanç ve değerden arın(dırıl)masını talep etmektedir. Müslüman birey ve toplum ancak böyle bir bilinçlenmeden sonra gerçek bir fail olarak kendi tarihiyle ve buhranlarıyla yüzleşebilecek ve geleceğini kendi elleriyle inşa edebilecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EBU ZEYD'İN TAHLİLLERİNDE ELEŞTİREL HERMENEUTİK UNSURLAR

3.1. HERMENUTİK DÜŞÜNCE VE KURAMLAR

Hermeneutik kavramını tanımlamaya yönelik denemelerden biri; hermeneutiğin genel bir biçimde, insanın eylemlerinin, sözlerinin, ortaya koyduğu ürünlerin ve beşeri müesseselerin anlamını kavrama ve yorumlama sanatı olduğu şeklindedir. Hermeneutik kelimesi Eski Yunancada “dile getirme”, “açıklama”, “çevirme” ve “yorumlama” gibi anlamlar taşıyan *hermeneuein* sözcüğünden türetilmiştir. Yunan mitolojisinde Hermes isimli tanrı, tanrıların ilahi mesajlarını yorumlayarak insanlarca anlaşılacak bir dile çevrilmesine (*hermenia*) memur ve ehil kılınmıştır.²⁷⁷

²⁷⁵ Ebu Zeyd, KMOH, s. 89.

²⁷⁶ Ebu Zeyd, KMOH, ss. 89-91.

²⁷⁷ Cevizci, s. 413.

Kelimenin bu etimolojik arka planına karşılık yerleşik literatürde hermeneutik; dini metinler, şiirler, felsefe ve hukuk metinleri gibi ilk elden anlaşılması oldukça zor veya çok anlamlı olabilen metinlerin en doğru biçimde yorumlanmaları amacıyla geliştirilmiş teoriler, yöntemler ve yaklaşımlar bütünü niteler hale gelmiştir.²⁷⁸ Ancak bilhassa modern dönem hermeneutik tarihine kısaca bir göz atmak bile, hermeneutiğin salt metin yorumu ve açıklamasının çok ötesinde felsefe ve sair kültürel üretimlerle yoğun ilgisini görmeye yetebilir. Keza çağdaş hermeneutik (Yorumbilim) esas olarak insanın dünya ile olan ilişkisini sorgulama ve değerlendirme çabalarından oluşmaktadır.²⁷⁹

Hermeneutik için kesin tanımsal bir kavrayışın ve disiplinler çerçevesinin çizilememesini *anlama* ediminin her bir insan teki için biricik ve özel bir tecrübeye dayalı olmasına bağlayanlar da olmuştur. Bu anlayışta anlama, kişiye has nitelikleriyle aynı zamanda bir *yorumlama* olarak tezahür eder. Yorumlama ise bireyin kendini, varoluş şartları içinde anlamlandırmasıdır.²⁸⁰ Bu düşünceye göre hermeneutik, bir yöntem ya da usul olmaktan ziyade *anlama sanatı* hüviyeti taşımaktadır. Anlama bize dışarıdan, olduğu gibi gelen bir şey olmayıp her insan ferdinin kendi varoluşunu ve insani hayatını anlamlandırma gayesiyle her an keşfetmekte olduğu tarihsel ve özel süreçler bütünü şeklinde kabul edilmelidir. Dolayısıyla anlama ve anlamlandırma edimi insanın kendisini içinde bulduğu gerçeklik ufkunun değişken doğası gereği sabit değil dinamik bir süreç niteliği gösterir. Bu tarihsel, değişken ve dinamik ilişkiler ağının içinde gerçekleşebilen anlama edimine odaklanan hermeneutik de muayyen ve sabit tanımsal sınırların ötesinde bir tür sanattır.²⁸¹

Osman Bilen, hermeneutik kavramını tanımlamaya dönük, yukarıda da bahsettiğimiz, geniş anlamda “yorumlama ve açıklamanın yöntemsel ilkelerini ya da Kutsal Kitapları yorumlamanın genel ilkelerini araştırmak” şeklindeki girişimlerin yetersiz olduğunu söyler. Bunun bir sebebi, terimin ortaya çıktığı Batı’da da felsefe, edebiyat, tarih ve teoloji gibi beşeri bilim alanlarında sınırlı ve çoğu kez muğlak bir şekilde kullanıldığı için bu terime tanımlayıcı bir çerçeve çizmenin çok güç

²⁷⁸ Sarp erk ulaş, s. 1613.

²⁷⁹ Osman Bilen, **Çağdaş Yorumbilim Kuramları**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2016, (ÇYK), s. 9.

²⁸⁰ Vefa Taşdelen, **Hermeneutiğin Evrimi**, Hece Yayınları, Ankara, 2008, s. 13.

²⁸¹ Burhanettin Tatar, Din, **İlim ve Sanatta Hermenötik**, İsam Yayınları, İstanbul, 2014, (DİSH), ss. 7-8.

olmasıdır. Tanımsal çerçevesinin bu belirsizliğinin de tesiriyle hermeneutik terimi, ülkemizde düşünce ve bilim çevrelerinde aşına olunan açık bir kavram haline gelememiştir.²⁸² Yine de kendi düşünsel ve kültürel geleneğimiz içerisinde hermeneutik ile ilişkili disiplin ve eserler de yok değildir. Edebiyat kuramı ve edebi eleştiriye dair çalışmalar, tefsir ve fıkıh usulü gibi çok daha eski metodolojik eserler, tarih ve tarih yazım usulüne dair metinler hermeneutik konusuyla ilgili kendi düşünsel mirasımızda ve güncel bilimsel birikimimizde ilk elden akla gelebilecek örneklerdir.²⁸³

İslam düşünce geleneği, sözlü ve yazılı ifadeleri doğru anlamamanın ve yorumlamanın koşullarını eksene alan mümbit bir literatüre sahiptir. Bu geleneğin yöntem ve usul ilimlerine dair zengin birikimini, mezkûr ilmi geleneğin sadece kavramsal dünyasını (tefsir, tevil, şerh, haşiye, talik, tekmil, tefhim, meal, tercüme, fıkıh, usul vb.) sayıp dökmek dahi izhar edebilir.²⁸⁴

Böyle zengin bir usul ve yorum geleneğine sahip bir medeniyetin aydınlarının hermeneutik ile ilgili çağdaş tartışmalara uzak durması bir yana hermeneutik terimini kullanmaktan dahi imtina etmesinin sebebini, İslam toplumların Batı ile olan çağdaş sosyo-politik ilişkilerinin bağlamında aramak gerekir. İslam dünyasındaki ihyacı, gelenekçi, ıslahatçı ve özcü düşünce akımları için çağdaş hermeneutik sahasında yaygın bir eğilimi temsil eden postmodernizm, yapıbozumculuk ve nihilizm gibi metafizik karşıtı ve rölativist felsefelerin varlığı menfi bir intiba bırakmıştır. Ayrıca Müslüman toplumların aydınlarının muhayyilesinde, Batı ve Hristiyanlık tarihine dair Protestanlık ve Aydınlanma tecrübelerinin “içtimai anlamda bölücü”, “dinde reformcu” ve “akıl ve birey merkezli” mahiyette tezahür ettiği şeklindeki yaygın bir okuma ve kabulün olduğunu da unutmamak gerekir. Bu tasavvura göre hermeneutik, menşei itibarıyla Batı merkezli ve Hristiyan teolojisine ait bir kavram olması bir yana, “yalnızca kitap” (sola scriptura) şiarıyla geleneksel Hristiyan ilahiyatı yorum geleneğine meydan okuyan Protestanlık ile yeniden tedavüle sokulan ‘riskli’ bir kavramdır. Son dönem İslam düşüncesinde yoğun ihtilaf ve tartışmalara yol açan “Kur’an İslam’ı”, “İslam’ın Protestanlaş(tırıl)ması”, “İlmli İslam” gibi güncel dini-

²⁸² Bilen, ÇYK, s. 13.

²⁸³ Bilen, ÇYK, s. 14.

²⁸⁴ Osman Bilen, İslam Yorum Gelenekleri ve Çağdaş Hermeneutik, **Cogito**, Yapı Kredi Yayınları, 2017 Kış, Sayı: 89, s. 95.

politik tartışmalar da hermeneutik terimini kötü çağrışımların menziline yerleştirmiştir.²⁸⁵

İslam düşünce ve ilim geleneğinde hermeneutik, onunla ilişkili ve yakın addedebileceğimiz bunca kavramsal ve düşünsel birikime rağmen, ancak pratik boyutuyla karşılık bulabilmiştir. İslam düşüncesinde felsefe, bütün ilmi disiplinlere temel bulma görevini üstlenirken, bu vazifeyi, metafizik bir mahiyette yapmaya çalışmıştır. Metafizik alana odaklanan İslam felsefe geleneği, çağdaş ve felsefi hermeneutiğin insanın içinde yer aldığı anlam dünyasının tarihselliğini gözetken teorik bakış açısından uzaktır. Çağdaş dönemde hermeneutik, Batı’da, kendisini daima beşeri-tarihsel sürecin fail ya da meful bir unsuru olarak konumlandırmıştır. Bundan dolayı, tarihüstü ve değişmez bir varlığı ve epistemolojiyi hedefleyen İslam felsefesi ile anlam ve yorum dünyasının tarihselliği içinde insani bilgi ve yorumsamanın imkânını ve sınırlarını araştıran hermeneutik birbirinden oldukça farklı alanlarda varlık göstermişlerdir.²⁸⁶

Burhanettin Tatar, İslami ilim ve sanatların kendileri hakkında reflektif bir düşünme biçimiyle düşünüp sorgulama yapmamalarını da hermeneutiğin, teorik bir disiplin olarak İslami ilimlerden herhangi birine karşılık gelmemesinin diğer köklü bir sebebi olduğunu düşünür.²⁸⁷ Yine de İslami ilimlerde anlamayı ve yorumlamayı yönlendiren hedeflere ulaşmak adına birçok epistemolojik yöntem ve anlayış ortaya çıkmış olup bu da İslam medeniyeti gibi çok uzun ve derin bir ilim geleneğine sahip uygarlıklar için doğal bir sonuçtur.²⁸⁸

Hermeneutiğin etimolojik ve kavramsal kullanım alanına ve İslam düşüncesinde hermeneutik eksikliğe ve ona karşı mesafeli tutumun arka planında yer tutan saiklere değindikten sonra hermeneutiğin tarihsel gelişimine kısaca göz atabiliriz.

Aristoteles “söylemek, dile getirmek, ifade ve telaffuz etmek” anlamlarına sahip *hermeneia*’yı “bir şey hakkında doğru ya da yanlış olan ifadeleri” meydana getiren zihinsel eylem olarak tarif etmiştir. Yani mantık ilmindeki hüküm ve önerme anlamında kullanmıştır. Aristoteles bu şekilde bildirim niteliğindeki ifadeleri

²⁸⁵ Bilen, İslam Yorum Gelenekleri ve Çağdaş Hermeneutik, ss. 94-95.

²⁸⁶ Tatar, DİSH, s. 10.

²⁸⁷ Tatar, DİSH, ss. 9-11.

²⁸⁸ İslam ilimlerinde belli başlı yorum yöntemleri hakkında Bkz. Osman Bilen, İslam Yorum Gelenekleri ve Çağdaş Hermeneutik, ss. 100-118.

hermeneias'ın konusu sayar. Bu kelime köken olarak elbette mitolojide tanrılardan haber getiren haberci-Tanrı Hermes ile de ilişkilidir. Hermes'in vazifesi bir tür tercümanlık olup mitolojide dil ve yazının icadı da ona layık görülmüştür. Platon ise tanrılarla insanlar arasındaki elçiliğe şairleri memur etmiştir. Şairler sadece tanrıların bildirdiklerini yorumlarlar; anacak, *hermenia* Platon'a göre "haber, buyruk ve ferman" manalarına gelip aynı zamanda bu buyrukların yorumunu da ihtiva eder. Platon ve Aristoteles'te önerme veya yorumlama anlamındaki terimin fiil hali (*hermeneuein*) mitolojideki Hermes'in yorumlama ve tercüme işiyle birlikte üç farklı kavramsal anlamı ortaya koyar. Bunlar; a.) Dile getirmek seslendirmek ve söz söylemek. b.) Açıklamak, bildirmek, hüküm vermek ve tarif etmek. c.) Çeviri ve tercümedir.²⁸⁹

Jean Grondin'e göre bir açıklama sanatı olarak hermeneutik başlangıçta dini metin ve anlatılarının yorumuyla ilişkiliydi. Eski Yunan'daki kehanetlerin ve Homeros destanlarının yorumu, Philon tarafından icra edilen Yahudi Kutsal Kitap yorumu ve erken Protestanlıktaki yorumlar için (Luther, Flacius) açıklama (şerh) hermeneutiği geçerliydi. Diğer bir deyişle ilk dönemde hermeneutiğin esas iştiğal sahası en geniş anlamıyla *tefsir* alanı idi. Eski Çağ'da tefsir retorikinin bir parçası olsa da, hermeneutik tefsirle özdeş sayılmadığı gibi daha ziyade yorum faaliyetinin kuralları ile ilgilenir durumdaydı.²⁹⁰ Bir yardımcı unsur olarak hermeneutiğe, dinsel metinlerdeki anlaşılma ve karanlık yerlerin yorumu için başvurulmuştu. Rönesans'tan itibaren hukuk ve filoloji; on dokuzuncu asırdan beri de tarih bilimi kendi hermeneutiğini geliştirmeye çalışmışlardır. Sonuçta tüm bilimlerin birer yorumlama faaliyeti olduğu için, hermeneutik bir düşünüm edimi içinde olmaları giderek bir zorunluluk hali arz etmiştir.²⁹¹

Modern döneme değin daha çok kutsal ve dinî metinlerin anlaşılması meselesi ile mahkemelerde görülen davalarda ortaya çıkan ihtilafları açıklığa

²⁸⁹ Bilen, ÇYK, s. 27.

²⁹⁰ Yorum eylemi (exegesis) ile yorumu yöneten kurallar, teori ve metotlar (hermeneutik) ayrımı bariz bir şekilde ilk olarak J. C. Dannhauer tarafından hermeneutik üzerine yapılan teolojik çalışmada görülür. Bkz. Richard E. Palmer, **Hermenötik**, çev. İbrahim Görener, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 69. Ebu Zeyd bu hususu şöyle ifade eder: "Bu anlamıyla hermenötik, exegesis terimi ile ifade edilen "tefsir"den/yorumdan farklılık arz eder; zira exegesis terimi tefsirin/yorumun bizzat kendisine ve tatbikatına dair tafsillatla işaret ederken hermenötik terimi "yorum teorisi"ne işaret eder." Ebu Zeyd, **Yorum Meselesi**, çev. Muhammed Coşkun ve Numan Konaklı, Mana Yayınları, İstanbul, 2016, (YM), s. 19.

²⁹¹ Jean Grondin, Hermeneutik, çev. Kaan H. Ökten, **Cogito Dergisi**, Yapı Kredi Yayınları, 2017 Kış, Sayı: 89, ss. 7-8.

kavuşturmak amacıyla kullanılan yardımcı bir yöntem olarak hermeneutik, on dokuzuncu yüzyıl Alman filozofları eliyle köklü bir değişikliğe uğradı. Keza hermeneutiğin kavramsal anlamını modern dönemde büyük bir dönüşüme uğratarak, onu bağımsız bir araştırma alanı payesine ulaştıran isim Alman tanrıbilimci filozof Schleiermacher (1768-1834) olmuştur. Kant'tan sonra gelişen Alman idealizmi ve romantizmi tesiri altında yetişen Schleiermacher, hermeneutiği, her türlü yazılı ve sözlü ifadeyi anlamamanın yöntemi olarak geliştirmiştir. Onun geliştirdiği bu hermeneutiğe “romantik hermeneutik”²⁹² ya da “genel hermeneutik”²⁹³ adı verilir. Osman Bilen, klasik romantik hermeneutikçiler olarak gördüğü Schleiermacher ve Dilthey (1833-1911)'in temel yorumbilim yönelimleri için şu belirlemeyi yapar:

*Romantik hermeneutiğin en bariz özelliği, anlamamanın epistemolojik şartlarını belirlemek ve bir yorumlama yöntemi geliştirmek suretiyle, araştırmalarında yazılı metinleri ve sözlü ifadeleri kullanan insan bilimlerinin anlama ve yorumlamayla ilgili teorik ve pratik sorunlarını değerlendirmektir.*²⁹⁴

Schleiermacher'e göre edebi bir metin ve onun anlamı, bir yanıyla yazarın tüm eserinin bütününe yani türüne; diğer yandan da yazarın yaratma anındaki öznelliğine bağlıdır. Anlama, mütemadiyen önceden bilinene bir referansa muhtevi olduğundan dairesel ve diyalektik bir akış içinde cereyan eden yaratıcı bir yeniden inşadır. Daha sonra *hermeneutik daire* denilecek olan bu anlamamanın döngüsellliği fikri onun tarafından, “Tüm anlama ve bilmelerin temel yasası, münferit olandan hareketle bütünü bulmak ve bütünden hareketle münferit olanı kavramaktır” şeklinde ifade edilmiştir.²⁹⁵

Ancak insani anlama edimi, anlamayı kendiliğinden hâsıl eden bir imkândan ziyade muhtemel olanın yanlış bir anlama olduğu bir zafiyet içindedir. Dolayısıyla dil, edebi eserin kendine özgü anlamını bize doğrudan vermez. Schleiermacher, çözümün *divination* yani; yani yazarın bilincinin okurda yeniden inşası ve bir nevi empatide olduğunu iddia eder.²⁹⁶ Bu yüzden yorumu gramatik ve psikolojik olarak ikiye ayırmış ve bunların kendine özgü yasalarını tespit etmeye çalışmıştır.²⁹⁷

²⁹² Bilen, ÇYK, s. 66.

²⁹³ Taşdelen, s. 83.

²⁹⁴ Bilen, ÇYK, s. 67.

²⁹⁵ Grondin, s. 28.

²⁹⁶ Tatar, DİSH, s. 48.

²⁹⁷ Erol Göka ve diğerleri, **Önce Söz Vardı**, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s. 30.

Hermeneutiği doğa bilimlerinin yöntemine alternatif olarak beşeri bilimlerin hizmetine sunan ilk kişi Alman Tarih Okulu etkisinde yetişmiş olan Wilhelm Dilthey'dir. Kendisini bir *yaşam filozofu* olarak gören Dilthey, yaşamın harici ve spekülatif akli sistemlerle değil bizzat yaşam tecrübesi içinde yorumlanabilir ve anlamlandırılabilir bir mahiyeti olduğunu düşünür.²⁹⁸ Bu sebeple o, doğa bilimleri ile tarihsel ve insani bilimler arasında ayırım yapmaya; ayrıca, Comte ve John Stuart Mill gibi bu iki alanı metodolojik bakımdan eşitleme niyetindeki pozitivistlere karşı koymaya çalışmıştır. Nitekim pozitivistler doğa bilimlerinin nesnelliği ve kesinliği karşısında insani bilimlerin genelleştirilemeyen ve öznelikten kurtulamayan işleyişini kusur olarak görmüşlerdir. Pozitivistlere göre insani bilimler de tümdengelim, açıklama ve istidlal gibi bilimsel metotlara tabi olmalıdır.²⁹⁹

Dilthey'e göre ise insani ilimlerin araştırma nesnesi olan beşeri aklın harici bir fail tarafından türetilmemiş olmasına karşın doğa bilimlerin tahlile tabi tuttuğu nesneler doğadan türetilmiştir. Doğa bilimleri soyut ve genel yasaların peşindeyken; insani bilimler araştırmalarının hammaddesi niteliğindeki insani yaşamın ve kültürün anlık ve tarihsel kavranması gayesini güder. Dolayısıyla insani ve sosyal bilimlerin amacı insani ve sanatsal idraktır. Bu idrake ise doğa bilimlerinin metodolojileri ile değil *yeniden yaşama* (reliving) dediği bir yorumsamacı yöntem ile ulaşılabilir. Tesirinde kaldığı tarihselci okul, tarihsel olguya dair bilincin hakikatının analizi şeklinde felsefi ve epistemolojik bir temel inşa edemediğinden başarısız olmuştur. Şimdi yapılması gereken insani bilimlerin epistemolojik ve psikolojik bir esas üzerine yapılandırılmasıdır.³⁰⁰

Bu felsefi mesaisinin ana duraklarından birisi, kendisinin selefi diyebileceğimiz Schleiermacher'ın metinleri anlama sorununu evrenselleştirmekle genel bir anlama yöntemi ve kuralları tesis etmek adına geliştirdiği hermeneutiğini gözden geçirmektir. Schleiermacher'ın anlama kuramında çözmeye çalıştığı esas meselenin 'tarihsellik' olduğunu düşünür. Anlamadan ziyade anlamamanın muhtemel olması durumunda, anlamamanın önünde duran en mühim mânia 'tarihsel mesafe'dir. Bu mesafe, bir yazarın düşüncesini ve niyetini yorumun doğruluğunun

²⁹⁸ Erol Göka ve diğerleri, ss. 32, 34.

²⁹⁹ Bkz. Ebu Zeyd, YM, ss. 32-39.

³⁰⁰ Ebu Zeyd, YM, s. 33. Tarihsel yöntemin insan bilimlerine uygulanması ve tarihselci okulun başarısızlığı hakkında bkz. Osman Bilen, ÇYK, s. 93.

ölçütü olarak gören Schleiermacher'in, yazarın kastına ulaşmak adına psikolojik yeniden inşa hedefinin önündeki engeldir.³⁰¹

Ancak Dilthey için 'tarihsellik' salt epistemolojik bir risk olmanın çok ötesinde ontolojik ve hayati bir imkândır. Ona göre insan tarihsel bir varlıktır; yani kendisini (Kartezyen) rasyonel düşünme yoluyla değil yaşama dair nesnel tecrübeler³⁰² yoluyla anlar. İnsan önceden tasarlanmamış sürekli oluş halinde bir projedir. İnsan kendisini tarih vesilesiyle anlar ve bu anlama edimi mütemadiyen bir yorum ve anlam ameliyesi şeklinde devam eder.³⁰³

Osman Bilen'e göre de 'tarih ve tarihsellik fikri' Dilthey'in hermeneutik çabası açısından çok kritik kavramlardır. Zira Osman Bilen, Dilthey'in hermeneutikle ilgili düşüncelerinin ikinci aşamasının tarihi 'yaşam felsefesi'nin temeli olarak görmeye çalıştığı dönem olduğunu düşünür. Psikoloji bilimini³⁰⁴ insan bilimlerini anlamada bir yöntem olarak geliştirmek arzusunda olduğu ilk döneminin akabinde, tarihi insan bilimlerinin deney alanı olarak görmüştür. Son aşamada ise hermeneutiğe ve anlama kavramına dayanarak bütün insan bilimleri için anlamanın genel bir yöntemini geliştirmek istemiştir.³⁰⁵

Dilthey hermeneutiğinin temel modelini "yaşantı", "ifade" ve "anlama" kavramları ve bunlar arasındaki derin bağ oluşturur. Anlamanın ön koşulları ise yaşama ve bu yaşamayı her insanda asgari benzerlikler ile "yaşama tecrübesine" dönüştüren bağlardır. Anlama için gerekli olan bir başka ön koşul ise dönemin özellikleri, tarihsel kişilikler ve tarihsel olaylardır. Bütün bu anlama ve yorumlama

³⁰¹ Bilen, ÇYK, ss. 85, 86, 87.

³⁰² 'Nesnel tecrübe' ifadesi Dilthey'in kuramında mühim bir yer tutar. Dilthey'in çok önemsedığı *bilincin hakikatlerinin analizi* için tüm bilgi türlerinde bilginin temeli olan 'özel tecrübe' ifade etme eylemi sonunda nesnelleşir. İfade etme, tecrübeye nesnellik kazandıran şeydir. O yaşam tecrübesini "içsel yaşam tecrübesi" olmaktan çıkarıp dışsal bir nesnellığe ulaştırır. Bu nesnellığı mümkün kılan 'dil'dir. Nesnel yaşam tecrübesi dil vasıtasıyla sanatta ve bilhassa edebiyatta en üst mertebeye çıkar. Bkz. Ebu Zeyd, YM, s. 34.

³⁰³ Ebu Zeyd, YM, s. 37.

³⁰⁴ Dilthey'e göre beşeri bilimlerin ihtiyaç duyduğu psikolojik bir temellendirilmedir. O, bu hususta şöyle der: "Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin (süje) damarlarında hiç de gerçek kan dolaşmaz; tersine, bu öznenin damarlarında katıksız bir düşünme etkinliği sayılan akıl'ın imbikten geçirilmiş/arındırılmış özsuyu dolaşır. Oysa beni ilgilendiren, insanla tarihsel ve psikolojik açıdan uğraşmaktır." Bkz. Wilhelm Dilthey, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, Çev. Doğan Özlem, Notos Kitap, İstanbul, 2017, s. 16.

³⁰⁵ Bilen, ÇYK, s. 87.

kavram ve süreçleri sonucunda iki tür anlama zuhur eder: *Temel anlama ve yüksek anlama*.³⁰⁶

Osman Bilen, Dilthey'in kişinin kendi hayatıyla ilgili süreklilik tecrübesinden hareketle hiçbir bireyin tecrübe edemediği tarihsel süreklilik fikrini kurarak anlamanın nesnellik imkânını korumaya çalıştığını düşünür. Ancak bu beraberinde birçok soru ve sorunu doğuracak bir düşünsel hamledir. İnsanın kendine dair ben idrakinden mülhem bir tarihsel süreklilik iddiası insan bilimlerinin temel sorunlarından biridir. Dilthey bu noktada tarihsel bilginin bütünlüğü adına tarihsel-deneysel verileri tümevarım metoduyla birleştirmeyi hedefler.³⁰⁷ Bu, Dilthey'in insan bilimleri için en başından beri hayal ettiği, doğa bilimlerin metotlarından farklı ve özgün bir yöntem arama idealinden bir geri dönüş sayılabilir. Ya da sosyal bilimler için nesnel ve bilimsel bir metodoloji arayışı, bünyesinde gizli pozitivist unsurları taşımaktadır. Gerçekten de tarihsel ve öznel mahiyeti bu denli bariz bir 'insani anlama' edimine nesnel, evrensel ve genel geçer bir esas arama ısrarının arkasında doğa bilimleri yöntemlerinin epistemolojik ağırlığının mevcudiyeti görmezden gelinemez. Schleiermacher ve Dilthey'in romantik hermeneutiği, sadece doğa bilimlerinin karizmasından müteessir olmayıp kimi zaman psikolojizme kimi zaman da idealizme tavizlerle doludur. Her türlü ifadenin geri planında bir mana ve her mananın gerisinde de onu var eden bir zihnin mevcudiyetini arayan romantik hermeneutikçiler, bu zihne ulaşılabilirdiği takdirde hakiki ve sahih anlama varılabileceğine inanır.³⁰⁸ Ki bu gerçek anlama imkanına duyulan inanç (*yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlamak*) ve bu imkanın 'empati' gibi psikolojik ve duygusal muhteviyatla vuku bulacağı düşüncesi naif romantizmini gözler önüne sermektedir. İş bu romantik, idealist ve nesnelci hermeneutik miras tin bilimlerine doğa bilimleri karşısında muhtariyet ve farkındalık kazandırmış ve dil, tarih ve anlam gibi kavramları felsefe-bilimin gündemine kazımışsa da yukarıda saydığımız nitelikleriyle de büyük felsefi itiraz ve eleştirilere yol açmıştır.

Şu gerçeği de eklememiz gerekir ki, yirminci asra girerken Batı düşüncesi sadece hermeneutik tartışmalar etrafında şekillenmemiştir. Freud ve Nietzsche'nin cari epistemoloji, ahlak ve felsefe anlayışlarına derin itirazları, Marx'ın tarihin

³⁰⁶ Metin Toprak, **Hermeneutik ve Edebiyat**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 89-91.

³⁰⁷ Bilen, ÇYK, ss. 108-110.

³⁰⁸ Bilen, ÇYK, s. 111.

gerisinde üretim ilişkilerinin belirleyiciliği üzerine kurduğu tarih felsefesi ve gittikçe artan etkisiyle varoluşçuluk felsefesi hermeneutik düşünümlemlerle birlikte Batı felsefesi ve sosyal bilimleri üzerinde muazzam bakış açıları ve açılımlar getirmiştir.

Bu meyanda varoluşçuluk felsefesi romantik yorumbilim kuramının tarihsel ve insani anlam anlayışı, anlamın yorumsal sürekliliği fikri, özneyi ve yaşamı hermeneutiğin temel unsuru haline getirmek³⁰⁹ gibi düşünsel unsurlarıyla birtakım benzerlik ve ilişki içindedir diyebiliriz. Ancak varoluşçular Dilthey'in anlama ve yorumun nesnelliği fikri için tasarladığı yaşamın dışsal yapılarına ve değerlerine karşı da eleştirel bir tavır içindedirler. 'Anonim manalar' dedikleri bu yapılar içinde bireyin kaybolduğunu düşünürler. Bireye karşı harici ve hâkim bir pozisyonda olan bu 'manalar'ın insanın kendini ve hayatını anlamlandırmasının önünde 'mânialar' oluşturacağını iddia ederler. Bu durum doğa bilimlerine has genelleştirici yöntemlerin ve bunların epistemolojik temelini oluşturan meşhur '*özne-nesne dikotomisi*'nin sorgulanmasını elzem hale getirmektedir. İşte Batı felsefesinde fenomenolojik hareket, varoluşçuluk ve bunlarla irtibatlı 'felsefi hermeneutik', sair felsefi, politik ve epistemolojik saiklerle birlikte, mezkûr özne-nesne ayrımını ve hermeneutik mirasın açıklama-anlama gibi kavramlarını yeniden ele alma çabasıyla ortaya çıkmıştır.³¹⁰

Hermeneutik, önce Heidegger (1889-1976) ve sonra da Gadamer (1900-2002) ile birlikte bir yöntem arama mahiyetinden uzaklaşıp salt felsefi bir yapıya evrilmiştir. Yöntem olma iddiasına bağlı oldukça nesnellik arayışını eksene alırken; bu iddiadan uzaklaştıkça sonlu insan varlığını bütünlük çabaları ve hayatın çoğul veçheleriyle okuma ve anlama felsefesine dönüşür. Heideggeriyen bir kavram olan *Dasein analiz*, insan varoluşunu yeryüzündeki zamansal ve sonlu bir gerçek olarak anlama teşebbüsüdür. *Dasein* hermeneutiği anlama ve bilme öncelikli değil; varoluş öncelikli bir anlayıştır.³¹¹

Felsefi hermeneutik, bilen özne ile incelenen nesneyi birbirinden ayıran Kartezyen felsefeyi sorgulamaya ve aşmaya çalışır. Kartezyen felsefe, doğa bilimlerinin de epistemolojik esaslarından biri olan, nesnel olguların *önyargısız ve tarafsız bir öznece* doğru idrakinin olanağına yaslanır. Heidegger ile birlikte felsefi

³⁰⁹ Toprak, s. 104.

³¹⁰ Bilen, ÇYK, ss. 111-112.

³¹¹ Taşdelen, s. 167.

hermeneutik yalnız bu Kartezyen kabulü sorgulamaya ve tasfiyeye uğraşmaz, aynı zamanda romantik hermeneutiğin nesnel bir yorumlama yöntemine olan iştiağını ve inancını da sorgular. Çünkü *Dasein*'in varoluş biçimi yöntemsel yahut özneler-arası gayretlerle değil yalnızca insanın kendini anlama çabası ile ortaya serilebilir.³¹²

Bu çaba, bir anlamda, hermeneutiği felsefî bir temel üzerine inşa etme denemesidir. Heidegger Batı felsefesinin ve metafiziğinin ontolojik olarak insanı varlığın merkezine yerleştirmesine ve metafizik ile iç içe bir epistemolojinin varlık karşısında belirleyici sayılmasına itiraz eder. Batı felsefesinde uzun asırlarca varlığa verilen bu ikincil pozisyona karşı Heidegger fenomenolojide olguyu önceleyen kavramlara (ön yargılar) dayalı kavrayışın önemini fark etmiştir. Heidegger için bu fenomenolojik anlama hem tarihsel hem de anlık bir idraktır. Ancak varlığı ya da şeyleri idrak eden ya da onlara işaret eden bizler değiliz, aksine onlar bizlere kendilerini *dil aracılığıyla* sunar, açığa çıkarırlar. Bu felsefede dil iletişim aracı olmaktan ziyade şeyler arasında fiilen var olan anlamlılığı ifade eder. İnsan dili kullanmaz aksine dil insan aracılığıyla konuşur. Dünya, kendisini insana dilin sayesinde açar ve dil anlama ve yorumlama alanı olduğundan dünya insana doğru mütemadi bir anlama ve yorumlama ameliyesiyle açılanmayı ister. Bu tür bir fenomenoloji artık bir hermeneutik haline gelir.³¹³

Hermeneutiği bir anlama ve yorumlama yöntemi olarak görmeyen Heidegger, felsefeyi de *Dasein*'in fundamental hermeneutiği olarak tarif etmektedir. *Dasein*, bu yeni hermeneutiğin sadece çıkış noktası olmayıp sebebidir ve anlama ondan dolayı vardır. Heidegger felsefeye, hermeneutik kavram yoluyla, varoluşumuzun içerisinde kendimizi ve dünyamızı nasıl anladığımızın yanıtını arama işlevi yükler.³¹⁴ Anlama anında vuku bulan şey ise, onun felsefesinde, bir anlamı keşfetme veya ortaya çıkarma gibi bir duruma değil; bir anlamın tasarlanmasına karşılık gelir. *Dasein*'in hermeneutiğinin amacı kendisini gizleyip unutulmuş olan varoluşu geri kazanmaktır.³¹⁵ Bu sebeple kendini anlamaya mani olan birtakım unsurların aydınlatılması hermeneutiğin görevidir. Yabancılaşma, baskılama, gizleme ve kaçış kendini anlama sürecini aksatan engellerdir. Kişi bu durumun farkında değilse

³¹² Erol Göka ve diğerleri, ss. 38-39.

³¹³ Ebu Zeyd, YM, ss. 40-42.

³¹⁴ Toprak, s. 107.

³¹⁵ Toprak, s. 109.

hermeneutik bunu bilinç seviyesine çıkarıp anlamayı gerçekleştirmelidir. Dasein sonlu, zamansal ve tarihsel bir varoluşa sahiptir. Yaşamının ufkunu da belirleyen bir zamanın içine fırlatılmıştır. Taslak halinde bir varlık durumundaki bu zamansal ve sonlu Dasein aynı zamanda geleceğe yönelerek oluşur. Dünyaya fırlatılmış olan Dasein sonlu ve ölümlü olduğunun farkına vardıkça kaygılanacaktır. Bu kaygı ile birlikte gerçekleşecek olan tasarım geleceğe yönelen bir Dasein'in tasarımı haline gelecektir.³¹⁶ Ama Dasein'in her tür anlaması da tıpkı kendisi gibi zamansal, tarihsel ve sonlu bir anlama olmaya yazgılı olacaktır. Heidegger'in bu belirlemeleri, Batı düşüncesinde ve sosyo-politik arenasındaki birçok diğer değişimlerin etkisiyle birlikte, hermeneutiğin hakikat ve mutlak kavramlarına karşı şüphesinin artmasına neden oldu. Çünkü sonlu olmaya yazgılı bir varoluşun nihai soruyu sorup son cevabı vermesi imkân dışıdır. Hocasından büyük ölçüde etkilenen Gadamer ise, hermeneutiği yeniden geleneksel çizgisine çekmeye çalışacaktır.³¹⁷ Yine de Gadamer'in yorumbilim kuramı nesnellik ve yöntemsellik fikrine karşı olma ve sonlu ve tarihsel anlamaya dayanma gibi kabulleriyle Heidegger'in silinmez etkisini ikrar eder.

Gadamer'in öncelikli meselesi Dilthey gibi insani bilimlerde yöntemsel bir reformasyonu gerçekleştirmek değil Heidegger'in temel kavramlarına dayalı olarak anlamının doğasını tafsilatlı bir şekilde aydınlatmaktır. Bu noktada *anlamanın ön-yapısı* kavramına ayrı bir ilgi gösterir. Ayrıca Gadamer'in düşünce dünyasında kilit rol üstlenen *anlamanın ufku ve önyargı* kavramları, hocası Heidegger kadar Rudolf Bultmann'dan da (1884-1976) mülhem etkiler taşır. Heidegger'in sadık bir izleyicisi olarak kendisini tanımlamış olsa da onunla bazı noktalarda ayrıldığı gibi kimi zaman da hocasının mirasına katkılar da yapmıştır. Hocasının Yunan metafiziğine yönelttiği eleştirileri sahiplenmediği gibi hermeneutik ile fenomenolojinin ayrılmasına taraftardır. Gadamer için çağdaş felsefe-bilim tartışmalarında tenkit edilecek asıl husus 18. ve 19. asırlarda hakikatin bilimsel pozitivist yöneme hasredilmesidir.³¹⁸

Yine de esas planda Heidegger ile fikir birliği içindedir. Hocası gibi o da anlamının insan varoluşunun yalın eylemlerinden biri değil; hayat tecrübesinin

³¹⁶ Toprak, s. 112.

³¹⁷ Toprak, ss. 109-115. Heidegger'in fenomenolojik düşünme biçimiyle ilişkisi ve varoluşsal hermeneutiğinin geniş ve yetkin bir tasviri ve anlatımı için şuraya bkz. Osman Bilen, ÇYK, ss. 113-141.

³¹⁸ Erol Göka ve diğerleri, s. 47.

yapısına ait olduğunu düşünür. İnsanın dünyaya yönelmişliğinin özü ve temel tezahürü olarak anlama, dolaysız ve daha basit bir şeye indirgenemeyen ve daima “bir şeyi bir şey olarak görme” şeklinde yaşanır. Yorumlama da zaten verilmiş anlamın şerh edilmesidir. Ama hocasının aksine bu ‘verilmişliği’ gelenek kavramı ile açıklamaya çalışır. Anlama bilişsel bir edime münhasır olmayan şümullü bir insani faaliyettir. Dahası, anlama daima kendisinden evvelki bir ön-anlama tarafından sevk edilir, çünkü mutlak, varsayımsız ve yalın bir şekilde dünyayı anlamak diye bir şey muhaldir. Biz insanlar anlama sürecinin dışına reflektif bir gayeyle çıkamayız. Anlama süreci insan tarafından tam anlamıyla denetlenemeyen ve daima genişleyen bir faaliyetler bütünüdür.³¹⁹

Gadamer’e göre hermeneutiğin başlangıç noktası anlama eyleminde yapmamız ya da yapmamamız gereken şeyleri tayin etmek değil, niyetimizin ne olduğunu önemsemeksizin bu anlama eyleminde tam olarak ne olduğunu kavramaktır. Gadamer hermeneutik mesaisinde Dilthey’in yaptığı tarzda doğa bilimlerinin yöntemlerine benzemeyen müstakil bir insani bilimler yöntemi bulmaya çalışmamış, aksine hem doğa bilimlerinde hem de beşeri bilimlerde anlama faaliyetinin yöntemi aşan bir mahiyeti olduğunu vurgulamıştır. Çünkü yöntem, sonuç olarak, aranılan şeyin dışında bir netice vermez yahut sorulmuş olandan başka sorulara yanıt teşkil etmez. Her yöntem kendi cevaplarını içinde ihtiva eden ve kişiyi yeni bir şeye ulaştırmayan bir düzenektir. Dolayısıyla Gadamer’in yorumbilim anlayışı yöntemin çerçevesini ve sınırlarını aşacak bir biçimde bizzat anlama faaliyetini analiz etmeyi esas alır.³²⁰

Gadamer, Dilthey’in, tin bilimleri adına doğa bilimlerine alternatif bir kavramsal yöntem arama ısrarının sonunda, tin bilimleri için oluşturduğu kavramsal çerçevesinin sığ kaldığını iddia eder. Şöyle ki, tin bilimlerinin en hayati unsurlarından biri olan ‘tarihsellik’ unsuru ihmal edilmiş, aksine ‘nesnellik’ ve ‘sonuçlar’ gibi doğa bilimleri terminolojisinde daha sık başvurulan kavramlar tin bilimleri için kullanılır olmuştur.³²¹

Ancak tarihsellik fikri ile tarihselci yaklaşım aynı şey değildir. Tarihselci yaklaşım kendi geliştirdiği yönteme fazla güvendiği halde kendi tarihselliklerini

³¹⁹ Bilen, ÇYK, ss. 141-142.

³²⁰ Ebu Zeyd, YM, ss. 47-48.

³²¹ Toprak, s. 119.

hesaba katmama zaafı ile maluldür.³²² Gerçek bir hermeneutik tarihin gerçekliğini anlamayı gerektirir. Gadamer bu şekilde hermeneutiğinin en kritik kavramlarından olan “etki tarihi bilinci”ne işaret eder. Gadamer bu kavram vasıtasıyla her tür anlamın tarihsel olarak konumlandıklarını ve kendi ufuklarına sahip olduklarını söyler. Doğal olarak insan kendi tarihselliği ile ilgili bir bilince sahip değilse yorumlayan ve anlayan bir kişi olarak hakiki anlama ulaşamaz.³²³

İnsanın varoluşunun ve anlamasının bu tarihsel mahiyetinin en görünür hallerinden biri, bizzat anlamamanın akıbetini ve mahiyetini belirleyen, Heidegger ve Bultmann tarafından olgunlaştırılan, *ön-yapı* kavramıdır. Gadamer bu ön-yapı kavramının yanı sıra, aslında oldukça menfi bir çağrışıma sahip, *önyargı* kavramını anlamamanın önceden tayin edilmiş sınırı olarak çokça kullanır. Anlamamanın ve açılmamanın özünde önceden sahip olma, ön görüş ve ön anlayıştan oluşan ve anlamamanın temel veçhelerini sağlayan bu *önyargıya* dönüşecek olan ön-yapı vardır. Bu kavramın Aydınlanmacı felsefe tarafından gözden düşürüldüğünü ifade ederek bu *önyargıya karşı önyargı* fikriyle mücadele eder.³²⁴

Gadamer’in bir başka kavramsal mücadelesi ‘gelenek’ mefhumu için olmuştur. Aydınlanmacı felsefenin eleştiri oklarından nasibini çokça almış bu kavramın da elinden tutmaya çalışmıştır. Güncel ufkumuz bir geçmiş olmadan asla oluşamaz; çünkü önyargılarımız mütemadiyen sınanmalar ile karşı karşıyadır. Ne tek başına çağdaş/güncel ne de tek başına geçmiş bir anlama ufku olamaz. Anlama her zaman bu ufukların bir birleşmesi halidir. Tarih veya gelenek şimdinin ufkunu belirler ve anlama ediminde “şimdinin ufku” “gelenek’in ufku” ile birleşir. Bu şekilde bir anlama ve yorumlama süreci, yorumcunun hem ön-anlama anındaki anlayışının hem de genel anlayışının değişim geçirmesine, gelenekle ilgili yeni ve farklı bir deneyim elde etmesine ve bireysel anlama ve yaşama ufkunun zenginleşmesine olumlu manada katkıda bulunur.³²⁵

³²² Ebu Zeyd’e göre Gadamer, şimdiki tecrübemize ait olup tarihle ilgili yargılarımızı şekillendiren ve böylece geçmişe nesnel bir gözle bakmamızı engellediği düşünülen önyargılarımızdan kurtulma hedefindeki bir metodolojik temel arayışındaki “tarihsel bilinç” fikrini tenkit eder. Çünkü geçmişi ve şimdiyi anlamak için esas hareket noktamız olan ontolojik tutumumuzu inşa eden bizzat bu önyargılarımızdır. Bkz. Ebu Zeyd, YM, s. 52.

³²³ Toprak, s. 120.

³²⁴ Toprak, s. 121.

³²⁵ Toprak, s. 127.

Sonuç olarak felsefi hermeneutik, yaşam dünyasını ve bu dünyada zuhur eden anlamı anlamak isteyen bir yaklaşımdır. Bu hermeneutik için anlamak, insanın ürettiği ve inşa ettiği dünyayı kavramaktır. Dilthey’de farklı bir kültürel ve felsefi yönelişin çıkış noktası haline gelen *yaşam dünyası, yaşantı ve anlama* kavramları, felsefi hermeneutikle birlikte hermeneutiğe yeni ufuk ve anlayışlar kazandıran usta işi bir felsefe yapma tarzına evrilmiş oldu.³²⁶

Ancak Gadamer’in yönetime önem vermeyen diyalektik hermeneutiğine yönelik reddiyeler hermeneutiğin tarihsel macerasında farklı kırılmalara yol açtı. Bu tepkiler bir kez daha hermeneutiğin, metinleri anlama ve yorumlama faaliyetlerinde nesnellik ve geçerlilik noktasında yöntem işlevini sağlamasını arzuluyordu. İtalyan Emilio Betti (1890-1968), Fransız Paul Ricoeur (1913-2005) ve Amerikalı E. D. Hirsch(1928-) gibi çağdaş hermeneutikçiler nesnel bir yorum teorisi ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunlara göre hermeneutik “nesnel olamama” durumundan kurtulmalı ve felsefi bir temelden inşa edilmek yerine metin yorumu veya yorum teorisi olma görevine rücu etmelidir.³²⁷

Gadamer’in aksine hem Betti hem de Hirsch için, bir yorumcu doğru bir yönetime ve yorumlama esasına uyarak kendi tarihsel dönemini aşıp bir metnin anlamını yazarın kastettiği anlam olarak belirleme imkanına sahiptir. Kendi tarihsel şartlarımızı aşma kabiliyeti ile geçmişten gelen metinlerin doğru ve nesnel bir seviyede anlaşılması mümkün olur. Yorumlamayı idarede eden kurallar ve esaslar evrenseldir ve her tür metin için geçerlidir.³²⁸ Bu noktada Osman Bilen’e göre Heidegger ve Gadamer’in savunduğu varoluşçu hermeneutik ile Betti ve Hirsch’ün öncülük ettiği yeni romantik hermeneutik kuramları arasında esas tartışma mevzusu, fundamental ve ontolojik bir yaklaşımın ‘anlama’ hakkında var olan epistemolojik ve yöntemsel kuramı geçersiz kılıp kılmadığıdır.³²⁹

Şöyle ki, yeni romantik hermeneutikçiler varoluşçu hermeneutiğin anlama ve yorumlamanın elzem metodolojik ihtiyaçlarını inkâr; yorumun nesnelliğini ve geçerliliğini ise fundamental ve varoluşçu bir felsefe tarzına kurban ettiğini düşünürler. Osman Bilen’in isimlendirmesini haklı kılacak şekilde yeni romantik

³²⁶ Taşdelen, s. 192.

³²⁷ Ebu Zeyd, YM, s. 55.

³²⁸ Ebu Zeyd, YM, s. 60.

³²⁹ Bilen, ÇYK, ss. 177-178.

hermeneutik anlayışı, fenomenolojik ve varoluşçu felsefenin reddettiği ‘zihnin nesnel ifadesi, dışavurumu’ olarak anlam ve onun taşıyıcısı olarak da ‘anamlı-formlar’ kavramlarını yeniden hermeneutiğin esası haline getirirler. Bu kavramlar sayesinde yazarın özgül zihinsel faaliyetleri ve dünyası yeniden inşa edilebilir. Zaten Betti’ye göre hermeneutik, anlamlı-formları yorumlamak suretiyle bu formların içerdiği manayı anlama işidir. Hermeneutiğin konusu anlama; yöntemi ise yorumlamadır.³³⁰

Betti, hermeneutik mesaisinde kendisine amaç olarak Dilthey’in çalışmasındaki psikolojik kalıntıları temizleme işini seçmiştir. Anlama, yöntemsel olarak geçrelenebilir bir epistemolojik form şeklinde kurulmaya müsaittir. Ona göre de bilgi, gerçekliğin edilgen bir aynası değildir; bilginin ve anlamının nesneleri bizim onu kavrama biçimimizce şekillenir.³³¹ Ancak bu noktada Dilthey, insani aklın özerkliğinin çift taraflı baskı altında olduğunu düşünür. Bir taraftan Hume’dan gelen duyumculuk ve psikolojizm, diğer yandan varoluşçuların fenomenolojik ve ideal nesnellik arasındaki ayrımı ifna etmelerine sebep olan ve entelektüel ve etik değerleri sorunlaştıran öznelcilik ve rölativizm. O, değerler dünyasının ne mutlak olarak femomenal ne de öznel olduğu kanısındadır. Değerlerin kendi esasları gereğince işleyen ideal nesnellikleri vardır. Özne ya da yorumcu kendine has bir özü ve esası bulunan değerleri kendi düşünsel aygıtıyla bilincine nakledebilir ve kendini bu değerlerin katılımıyla aşkınlaştıracabilir. Toplumsal paylaşıma sokulabilen değerler özerklik kazanabilir. Değerlerin ideal nesnelliklerini kazanabilmeleri Dilthey’in empati ve yeniden yaşama gibi ziyadesiyle psikolojik kavramlaştırmalarıyla değil, bireyin toplumsal kişiliğiyle edindiği anlamlı formları, yeniden, başlangıçtaki ideal nesnel değerlere çevirebilen bir yorumlama ile mümkün olacaktır.³³²

Bir başka yeni romantik hermeneutikçi Hirsch, anlamın yazarın niyeti ile özdeşleştirilmesi durumunda, yorum teorisinin sabit ve herkes tarafından paylaşılabilir bir nesneye ve nesnelliğe ulaşabileceğini düşünür. Böylece hermeneutik asli vazifesi olan doğrulama ve geçerlilik sürecine kavuşabilir.³³³

Yorumda nesnellik anlamın belirli oluşuna ve bu belirli anlam da sadece yazara bağlanabilir. Bu durumda metin *birinin* kastettiği anlamı temsil etmekle

³³⁰ Bilen, ÇYK, s. 179.

³³¹ Erol Göka ve diğerleri, s. 35.

³³² Erol Göka ve diğerleri, s. 36.

³³³ Burhanettin Tatar, **3 Derste Hermenötik**, Vadi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 79.

mükellef olur. Anlam mahiyeti itibariyle onu oluşturanın bilincine işaret etmektedir. Anlamın otantik varlığı bu şart ile kayıtlıdır. Zaten yorumun temeli ve geçerli yorumun yegâne esası anlamın belirli ve üretilebilir oluşuna bağlıdır. Anlamın “oradalığı” her an kendisiyle özdeşliği onun düşünülebilir olmasının sebebidir.³³⁴ Bu durumda Hirsch’ün temel meselesi yazarın niyetinin belirli oluşunun anlamın onunla özdeşleştirilmesi için nasıl bir ilke teşkil ettiğini göstermektir.³³⁵ Ona göre, bilincin nesnenin özdeşliğine yönelmiş olması, anlamın yazarın niyeti ile özdeşliğinin temelidir. Zaten niyetlenilen (yönelinen) nesnenin özdeşliği yalnızca yazarın perspektif ya da bakış açısıyla kavranabilir. Onun nazarında yorumcular arasındaki uzlaşmazlıklar anlam üzerinde olmayıp bu anlama verdikleri önem üzerindedir. *“Anlam, sınırları konuşma eylemi esnasında belirlenen kendisiyle özdeş fikir ya da şemadır. Önem ise kendisiyle özdeş olan anlam ile başka bir şey arsında kurulan ilişkidir.”*³³⁶

Ebu Zeyd, ‘metin’ hesabına ihmal edilmiş olan yazarın savunulması ısrarının en yoğun olarak Hirsch’te görüldüğünü düşünür. Yazarın ihmalini Hirsch, bir edebi eserin anlamının bir eleştirmenden diğerine yahut bir çağdan başka çağa başkalaştığı şeklindeki düşünceye bağlar. Hirsch bu meseleyi çözebilmek adına yukarıda bahsettiğimiz mana (meaning) ve mağza (önem/significance) arasında ayrıma gitmiştir. Buna göre edebi metnin önemi değişebilir ancak manası sabittir. Bir metnin mağzası/önemi edebi eleştiri alanını ilgilendirir ve bu alanın amacı metnin önemini herhangi bir çağa göre kavramaktır. Diğerisi ise metnin manası olup yorum teorisini ilgilendirir ve amacı metnin anlamına ulaşmaktır. Mağza/önem metin ve okur arasındaki birtakım ilişkilere dayanırken mana bizatihi eserin kendisine içkindir. Hermeneutiğin ve yorumcunun vazifesi manaya ulaşmaktır. Metnin okuyucu ya da çağ açısından değerini ise edebiyat eleştirisi alanına bırakmaktır.³³⁷

Sonuç olarak hermeneutiğin araştırma alanının metnin anlamına yoğunlaşmak zorunda olduğu ve gayesinin de yorumcunun kendi düşüncesini ya da ideolojisini

³³⁴ Tatar, 3 Derste Hermenötik, ss. 79-80.

³³⁵ Burhanettin Tatar, **Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti**, Vadi Yayınları, İstanbul, 2016, (FH) s. 77.

³³⁶ Tatar, FH, s. 96.

³³⁷ Ebu Zeyd, YM, s. 59.

metne dayatmasına müsaade etmeyecek nesnel bir yorum bilincine ulaşmak olduğunda Hirsch ve Betti hemfikirdir.³³⁸

3.2. ELEŞTİREL HERMENEUTİK

Hermeneutik düşüncenin çağdaş macerasında iki ana eğilim göze çarpmaktadır. Bunlardan felsefi hermeneutik, anlamayı, bir insanın başkası aracılığıyla “kendini anlama”sı olarak ontolojik ve varoluşsal yapımıza ait bir bilme etkinliği olarak görmektedir. Romantik hermeneutik ve daha sonra felsefi-varoluşsal hermeneutikle çatışan yeni-romantik hermeneutik kuram ise anlamayı, bir ‘gönderici’nin sözel ya da yazılı bir şekilde dışa vuran zihinsel dünyasına nüfuz etmek gayesiyle bir yöntem ya da teknik olarak kabuk etmektedir. Ancak anlama ve yorumlama faaliyetinde bu iki hermeneutik anlayışın da eksik bıraktığı hususlar vardır ki bu temel sorunlardan eleştirel hermeneutik anlayışı neşet edecektir. Osman Bilen bu temel sorunları şöyle ifade etmektedir:

*Anlama, sadece bir gelenek ve tarihsel süreklilik içinde geçmişten gelen eserler aracılığıyla kendimizi anlamak ise, gelenek ve kendimiz hakkındaki bu anlama tamamen bir yanılgıya dayanıyor olmasın? Gelenek içinde gerçekleşen bu kendini anlamanın kendisini eleştirecek bir duruş noktası bulunamaz mı? Son olarak, insan bilimlerini, doğa bilimlerini esas alan yöntem aracılığıyla denetlenebilir bir anlama ve yorumlama sürecine göre, sağlam bir şekilde temellendirebilir miyiz?*³³⁹

İş bu sorular, eleştirel hermeneutik kuramın iki önemli ismi olan Jürgen Habermas (1929-) ve Karl-Otto Apel (1922-2017)’in cevaplamaya çalıştıkları sorulardandır.

Hegel ve Marks’ın düşüncelerinden çokça etkilenmiş olan Habermas’ın, Frankfurt Okuluna mensup bir düşünür olarak hermeneutiğe olan ilgisi, asıl entelektüel uğraşısı olan toplum kuramcılığı ve eleştirmenliği vesilesiyledir. Daha çok bir sosyal eleştiri kuramı geliştirebilmek amacıyla hermeneutiği dikkate alır.³⁴⁰ Gadamer gibi yaşamda zuhur eden türlü anlamları serimlemekle yetinmeyip, yorumun eleştirel fonksiyonu üzerinde durmuş; belli anlamları ve kurumları reddedip diğerlerini savunabilecek temel bir dayanak noktası oluşturmaya çalışmıştır.³⁴¹

³³⁸ Ebu Zeyd, YM, s. 60.

³³⁹ Bilen, ÇYK, ss. 217-218.

³⁴⁰ Bilen, ÇYK, s. 219.

³⁴¹ Ahmet Cevizci, s. 393.

Esasında, Habermas'ın hermeneutik ile ilgili mesaisi insan bilimlerinde anlama ve yorumlamanın rolünün ne olduğuna dair ihtilaf ve sorunlar etrafında gelişmiştir. Bilhassa felsefi hermeneutiğin öznelliğe ve göreceliğe yol açan anlayışına karşı çıkarak bu tarz bir varoluşçu hermeneutiğin dogmatizme ve tutuculuğa varacağını iddia etmiştir.³⁴² Bu meyanda Osman Bilen, Habermas'ın felsefi hermeneutikle ilgili itirazlarını dört noktada toplamaktadır. a)Gelenek ve akılsallık arasındaki ilişki. b)İktidar ve ön-yargı karşısında eleştirel bir tutumun imkânı. c)Sosyal bilimlerin yöntem meseleleri. d)Dile bağımlılık içindeki bir hermeneutik deneyimin evrenselliği meselesi.³⁴³

Bu itirazlarına rağmen Habermas, pozitivist felsefenin bilginin ön-yargıdan uzak ve nesnel olduğuna dair anlayışına karşı felsefi hermeneutiğin anlamaya dair açtığı ufukların başarısını kabul eder. Hermeneutik teorinin ontolojik iddialarını, bilhassa hermeneutik daire³⁴⁴ anlayışının pratik uygulama imkânının var olması sebebiyle, bazı epistemolojik üstünlükler taşıdığının farkındadır. Hermeneutik daireye epistemolojik ve işlevsel bir amaç yükleyerek sosyal bilimler için yeni yöntemler geliştirebilmenin zeminini oluşturabileceğini düşünmektedir. Bu, sosyal araştırmayı savunabilmek için faydalı olacaktır.³⁴⁵

Habermas ayrıca, Gadamer'in ihya ettiği *önyargı* kavramına bilimler düzeyinde kuramsal anlamda olmasa da pratik dünyanın anlam örgüsü ve *öznelerarası* iletişim anlayışı çerçevesinde işlevsel bir rol yükler. Dahası 'gelenek' kavramının da varoluşsal hermeneutik düşüncenin ve Gadamer'in yorumları bağlamında dikkat edilmesi gereken mahiyetinin bilincindedir.³⁴⁶ Gelenek salt bilgi alanı olmayıp bir yaşantı vasatıdır. Gündelik dil ve yaşam alanı bilimsel anlamda nesnelliğin gerçekleştirileceği bir mecra değil, öznelerarası anlamının ve anlaşmanın gerçekleştiği bir dünyadır. Bu öznelerarası iletişim dünyasında sadece anlama değil etkili toplumsal iletişim de *ufukların kaynaşması* şeklinde ortaya çıkabilir. Tarihsel

³⁴² Bilen, ÇYK, s. 219.

³⁴³ Bilen, ÇYK, s. 220.

³⁴⁴ Bu kavram, bir metnin parçaları ile bütünü arasındaki dâhili bir münasebete işaret eder. Bütünü anlamadan, bütünü meydana getiren bileşenlerin, bileşenlere dair sağlam bir kavrayışa ulaşmadan da bütünün anlaşılacağı ilkesine dayanır. Daha geniş bir çerçevede ise bir yorumcunun yorumladığı şeyi önceden kendi ufku içinde anlama durumunda olduğuna işaret ederek böyle bir ön-anlama veya anlama ufkuna sahip olarak metinle ilişkiye geçilebileceğine ve anlamın bu şekilde elde edileceğine işaret eder. Bkz. Osman Bilen, ÇYK, ss. 37, 190 ve 226.

³⁴⁵ Bilen, ÇYK, s. 226.

³⁴⁶ Taşdelen, s. 196.

ufukların dışında bir şimdi ufkunun bulunması muhaldir. Bu yüzden anlama, her zaman kendi kendilerine yeterli oldukları varsayılan bir çeşit ufukların kaynaşması olarak vücut bulur. Bu sebeplerden dolayı sosyal bilimler alanında nesnellik ve geçerlilik arayışına odaklanan romantik hermeneutikçilere ve pozitivist nesnellik taraftarlarına Gadamer'in yönelttiği tenkitlere Habermas da katılmaktadır. Hatta Gadamer'in tin bilimleri üzerine yapılan nesnelci yaklaşım eleştirilerini destekleyerek bunu "birinci sınıf" bir eleştiri olarak görür.³⁴⁷

Bütün bunlara rağmen, eleştirel hermeneutikçiler Heidegger ve Gadamer'in geleneğe dair nötr ya da olumlayıcı değerlendirmelerini kabul etmezler. Geleneğin içerisinde mümkün olan doğruluk iddiaları mevzusunda şüpheli bir tavır içinde olmakta ısrarcıdırlar. Bir anlayıcı yahut yorumlayıcının varoluşunun tarihsiz ve geleneksiz olamayacağını kabul etmekle birlikte, gelenek içinde öne sürülen iddia ve kabullerin arkasındaki yalan, propaganda, düşünceye uygulanan baskı ve çarpıtmalara karşı uyanık olunması taraftarıdırlar. Bu yüzden eleştirel hermeneutik daha siyasi, ahlaki ve hatta ideolojik amaçlar barındırmaktadır. Bir geleneğin veya kültürün ideolojik arka planını, hâkim politik sistemi ve toplumsal kurumları ifşa etmeyi hedefler.³⁴⁸

Sosyal bilimler planında gözetilen bu yaklaşım ve gayelerden dolayı Habermas'ın yorum bilgisine dair anlayışı 'kuşku hermeneutiği' olarak da adlandırılır. Habermas, ısrarla eleştirinin önemine dikkat çekmektedir. Hakikaten, eleştirel hermeneutiğe kadar olan yorum bilgisi mirasının doğrulama ve geçerlilik kıstasları etrafındaki tartışmalar çerçevesinde temerküz ettiği ve felsefi hermeneutikle birlikte ontolojik mecraya kayıp eleştiriye ihmal ettiği vakidir. Hâlbuki gerek doğa bilimlerinin metotları gerekse insan bilimlerinin muhteviyatı *iktidar* gücü tarafından istismar araçları olarak kullanılabilir.³⁴⁹

Habermas, esasen, asıl mesaisini harcadığı eleştirel bir sosyal bilimler kuramı oluşturabilmek adına, baskıdan arındırılmış bir iletişimin ideal şartlarını belirleme noktasında hermeneutiği işlevselleştirmiştir. Onun hermeneutik alımlaması; kişileri ve toplumsal grupları kültürel gelenekleri içinde eyleme sevk eden bir tür kendini

³⁴⁷ Taşdelen, ss. 195-197. Hülâsa olarak, "Habermas, felsefi hermeneutik kuramını, her türlü bilginin tarihsel belirlenmişliğini ifşa ettiği için ve özellikle de pozitivist bilim kuramları hakkında bir eleştiri geliştirmenin imkânlarını gösterdiği için takdir eder." Bkz. Osman Bilen, ÇYK, s. 221.

³⁴⁸ Erol Göka ve diğerleri, s. 57.

³⁴⁹ Bilen, ÇYK, s. 220.

anlama çabası kadar öznelarası anlaşmayı da teminat altına alma çabasıdır.³⁵⁰ Habermas'ın eleştirel hermeneutiği ön-yargıdan ari ve objektif bir iletişim vasatına ulaşmak için geleneğin ve otoritenin hâkimiyetinden kurtulma tasarısıdır. Bu durumda eleştirel hermeneutik, gelenek ve ideolojinin yanılgılarını aşma çabası içindeki bir öz-bilincin, toplumsal nesnelliğin ve eylemin koşullarını sağlama projesidir. Ancak, felsefi hermeneutiğin gelenek ve otoriteye karşı kayıtsızlığı ve hatta bağılılığı, bunun yanında romantik hermeneutiğin dilsel ve metinsel bağlama odaklanmış olması Habermas'ın tasarısını sonuçlandıracak girişimler değildir. Çünkü içinde yaşadığımız toplumsal iletişim ortamı, eleştiriden azade, güvenilir ve şeffaf değildir. Keza, içinde yaşadığımız durumdan hoşnut isek; yani kendi tarihselliğimizi eleştirmeyeceksek, bilim ve felsefe ile uğraşmak da beyhudedir.³⁵¹ Eleştirel hermeneutiği diğerlerinden farklı kılan husus da burasıdır:

*Eleştirel yorumsama, önyargıların kaçınılmazlığını kabul etmekle birlikte onların insanın dile ve tarihe gömülü varlığının dolaysız bir sonucu olmayıp maddi ekonomik ve toplumsal koşullar tarafından belirlendiğine ve bu nedenle kader olmadıklarına inanmaktadır.*³⁵²

Osman Bilen'e göre Habermas'ın üzerinde durduğu temel soru, felsefi hermeneutiğin anlamının düşünüm-öncesi koşulu saydığı geleneğin sansüründen ve baskısından özgürleştirici bir düşünüm yoluyla kurtulup kurtulamayacağımızdır. Habermas, bu meselenin imkânı noktasında, her ne kadar eleştirel düşünümün de hermeneutik anlamayla aynı koşullara bağımlı olduğunu itiraf etse de, iyimserdir.³⁵³ Otorite ve eleştirel akıl arasındaki dengeyi, yaşayan gelenekle hermeneutik araştırmayı anlama sürecinin bir parçası olarak tek bir noktada birleştirmek suretiyle otoriteden yana bozmayı reddeder. Zira akıl ile gelenek arasında muazzam bir karşıtlık vardır. Bu karşıtlığı, geleneğin kültürel ve dilsel şartlarla oluştuğunu belirlemekle yeterince izah edemeyiz.³⁵⁴ Toplumsal eylemler sadece dil ve kültürel gelenekle değil; *iktidar ilişkileri ve emek* gerçekleriyle birlikte düşünülmelidir. Dil, kültürel gelenek, çalışma hayatı ve iktidar arasında diyalektik bir ilişki vardır. Bu yüzden toplumsal-sosyal dünya sadece kültürel gelenekten ibaret dilsel-tarihsel bir

³⁵⁰ Bilen, s. 221.

³⁵¹ Bilen, ÇYK, s. 222.

³⁵² Erol Göka ve diğerleri, s. 58.

³⁵³ Bilen, s. 223.

³⁵⁴ Erol Göka ve diğerleri, s. 58.

varoluş âlemi değildir. Aksine çeşitli iktidarlar tarafından dilsel göstergelerle denetlenen ve emek-iktidar ilişkilerince yeniden üretilmekte olan bir vasat mahiyeti arz eder. İktidar-emek diyalektiğini hesaba katmayan dilsel ve felsefi bir idealizm sadece düzen ve otoritenin ekmeğine yağ süreceğinden, dili ve kültürel geleneği, bütünlüklü bir sosyal yapı ve diyalektik ilişkiler ve çatışmalar örüntüsünden teşekkül eden toplumsal süreçlerden soyutlamak bir hatadır. Habermas’a göre, bu diyalektik ve çoğulcu sosyal hayatın bir ferdi olan öznenin kendisini-anlamasında bir değişim imkânını kabul ederken, geleneğin değişmeyeceğini farz etmek Gadamer’i ‘gelenekçiliğe’ mahkûm edecektir. Çünkü gelenek, sadece bilginin kaynağı olmasının ötesinde eleştiriye de açık bir durumdur.³⁵⁵

Habermas’ın eleştirel yorumsaması, üzerine oturduğu Marksist geleneğin ve Aydınlanma’nın mirasına sahip çıkan tercihlerinin tesiriyle, toplumsal birer fail olarak gördüğü bireylere düşüncelerinin arkasındaki hakikatleri yani düşündüklerini neden öyle düşünmüş olduklarını göstermek ister. Sonuçta bireyler, yanlışlarını veya sahte bilinçlerini düzeltme ve kendi tarihsel koşullarını, hatta felsefi hermeneutik terminolojisiyle, anlama ufuklarını değiştirebilme kudretine sahiptirler. Bu noktada Freud’un psikanaliz yönteminin önemine dikkat çekerler. Freud, psikanalizi çarpıtılmış anlamlar meselesine yani analizandın iç çatışmalarını ve bastırılmış bilinçdışını bilincine çıkartarak yani kendinin farkına vararak çocukluğundan köken alan engelleyici bağlarından özgürleşmesi sorununa uygulamıştı. Eleştirel hermeneutik kuram için bu yöntem ilham vericidir. Zira psikanaliz, içine doğdukları geleneği ve toplumsal kurumları körü körüne yüceltmekten insanları kurtarmak için gerçek ve faydalı bir eleştirel teori ve pratik geliştirme çabalarına yardımcı olacaktır.³⁵⁶

Ancak Gadamer’in hermeneutiği insani bilimler veya sosyal bilimler alanlarında bu tür yöntemlerin gerekliliğini göz ardı etmektedir. Habermas, Gadamer’in bilgi ve anlam üretiminde geleneğe ve ön-yargılara ana ve belirleyici rolleri vermekle yanlışlığı kanaatindedir. Ona göre, Gadamer, pratik irade ve aklın sebep olduğu ve dilde gizlenmiş olan iktidar ilişkilerini fark edememektedir. Habermas için gerek teknik istemden neşet eden ampirik-analitik bilimler gerekse pratik istem mahreçli tarihsel hermeneutik bilimler iktidar, güç ve çıkardan muaf salt

³⁵⁵ Bilen, ÇYK, ss. 223-226.

³⁵⁶ Erol Göka ve diğerleri, ss. 58-59.

dilsel, varoluşsal ve manevi istemlerle vücut bulmamaktadır. Ampirik-analitik bilimlerin asıl kaynağı doğanın denetimini ve ona tahakküm arzusu olduğu gibi, tarihsel hermeneutik bilimler de pratik menfaatlerce şekillendirilmektedir. Bu durumda Habermas'ın amacı, bu bilimlerin ideolojik veçhelerini nasıl gizlediklerini ifşa etmeye ve çıkarsal ve pragmatik unsurlarını ortaya koymaya çalışan eleştirel bir sosyal kuram geliştirebilmektir.³⁵⁷

Apel'in hermeneutik anlayışı, teklif edilen yorumların geçerliliği için bir kıstas ve doğruluk iddiaları için nesnel bir standart araması yönleriyle öne çıkmaktadır. 'Bilgi antropolojisi' de denebilecek bu epistemolojik amaç için o, pragmatizm felsefesini, dil felsefesini ve varoluşsal ontolojiyi terkip edecek bir felsefe peşindedir. Bilgide ilerlemeyi mümkün ve garanti edecek bir felsefi yorumsama kurmayı amaçlamıştır. Gadamer'in yalnızca, anlamının nasıl mümkün olduğuna odaklandığı ve anlamayı gerçekleştirdiğimizde hep olan şeyi göstermenin dışında yorumların geçerliliği ve doğrulanmasını gündem dışı tuttuğu hermeneutik düzlemde Apel, anlamının nasıl olduğuyla doğrulanmış ve geçerli kılınmış anlamının nasıl ayırdığımızı sorgular. Çünkü ona göre, anlamının tabiatıyla doğrulanmış ve geçerlilik değeri verilmiş anlamayı birbirinden ayırabilmek muhaldir. Anlamının imkânı ve nasıllığından önce anlama ve yanlış anlama arasındaki farklı nitelikleri izhar etmek elzemdir. Ancak bu yapıldıktan sonra normatif ve yöntemsel olarak tutarlılık kazanabilen bir felsefi yorumsama kurulabilir, bilgi ve yorumlamada ilerleme gerçekleştirilebilir.³⁵⁸

Bu noktada, sosyal bilimlerin yöntem sorunlarına karşı ilgisiz bir hermeneutiğin hakikat sorununa da uzak kalacağı düşüncesindedir. Gerek Habermas gerekse Apel, özgür yorum ve iletişim toplumu kurma hedefi, bilginin ilerlemesi tasarısı ve aklın dönüştürücü gücüne halen derin itimatları gibi nitelikleriyle Aydınlanma düşüncesinin tarih felsefesine dayanmaktadırlar.³⁵⁹ Ayrıca toplumsal ve ideoloji eleştirilerini esas alan entelektüel mesailerıyla ve her ne kadar eleştirel bir şekilde olsa da Marksist diyalektiğe başvurmaları yönüyle de Frankfurt okulunun açtığı eleştirel felsefeye yakın durmaktadırlar.

³⁵⁷ Erol Göka ve diğerleri, s. 60.

³⁵⁸ Erol Göka ve diğerleri, s. 62.

³⁵⁹ Bilen, ÇYK, s. 229.

Kısacası eleştirel hermeneutik kuram, Heidegger ve Habermas'ın beyan etiği şekliyle tarihselliği ve dilselliği dikkate alsalar da gelenek ve dili eleştiriden muaf, aşkın ve iktidar isteminden bağımsız entiteler olarak görmezler. Onlar için insan bilimlerinde temel meselelerden biri, dil ve tarih aracılığıyla aktarılan anlamların gerçekliğini ve değerini geleneğin tesir ve telkininden uzak bir şekilde tayin edebilmektir. İktidar-emek-sömürü diyalektiğini dikkate almayan bir gelenek ve dil anlatımını bir tür romantizm veya idealizm olarak görürler. Tarih ve dil de mantıksal veya rasyonel bir kategori değil; birer eylem ve eleştiri kategorisidir. Eleştirisiz olarak tarihe bakmak ve onu anlamak naif bir iyimserlikten başka bir kapıya çıkmayacaktır.³⁶⁰

Kanaatimiz odur ki eleştirel hermeneutik anlayış ve söylem, gerek kültür ve gelenek kavramlarını gerekse dil ve tarihsellik gibi varoluşsal entiteleri özgür ve ilerlemeci bir tarih ve toplum fikriyle sorgulamanın önemine dikkat çekerek kendilerine kadar olan hermeneutik süreci farklılaştırmışlardır. Eleştirel hermeneutikçiler, zaman zaman fikri tartışmalara girdikleri varoluşsal yorumsama felsefesinin tarihsellik, dil, anlam ufukları, etkin tarihsel bilinç vb. mefhumlarının insani bilimlerinin anlama ve yorumlama pratiğindeki inkâr edilemez derinliklerinin ve önemlerinin farkında olarak eleştirel bir sosyal bilim kuramı geliştirmek istemişlerdir.

Düşünsel ve ideolojik zihniyetlerinin bünyesinde içkin olan Aydınlanma ve Marksist diyalektik felsefeleri tadil ve ihya etmek isteği, onlarda bilginin ve bilimin ilerlemesi, özgür birey ve toplum, eleştirel aydın ve eleştirel sosyal bilimler, ideoloji eleştirisi, geleneğin sorgulanmasının kaçınılmazlığı, iktidar ve emek çatışması, diyalektik, ideoloji eleştirileri vb. temaların öne çıkmasını sağlamıştır.

Nasr Hamid Ebu Zeyd ise yazdığı metinlerde kendisini bir eleştirel hermeneutikçi olarak sunmamış olsa da hem siyasi görüşü³⁶¹ hem de İslami geleneğe, Batı'ya ve Aydınlanma düşüncesine, topluma ve toplumsal kurumlara, dine yani bütün bir insani bilimler alanına karşı temel duruşu ve bakış açısıyla fazlasıyla eleştirel hermeneutik zihniyete yaklaşmıştır.

³⁶⁰ Bilen, ÇYK, ss. 261-262.

³⁶¹ “Kendimi fikri ve siyasi olarak daha ziyade “Milli İlerleme ve Birlik Partisi”ne yakın hissederdim. Bu parti Arap Sosyalist Birliği Cephesi’nin liberal ve milliyetçi kanadını temsil ediyor, milli birliği savunmak ve her türlü bağımlılığı reddetmek gibi düşünceleri ile tanınıyordu.” Bkz. Ebu Zeyd, SY, s. 305.

Eleştirel hermeneutik anlayışa yakınlığı ve yatkınlığı, onun metinlerinde hem gelenek ve ideoloji eleştirisinin başat mevzu olmasında, hem aydın sorumluluğuna dair sürekli çağrısında kolaylıkla tespit edilebilir. Ayrıca toplum-din-siyaset ilişkilerini ele alırken iktidar ve söylemler arasındaki ilişkilere dikkat çekmesi bu noktada önemlidir. Ebu Zeyd, kültürün ve geleneğin tarihselliğini ifşa edebilmek için Marksist diyalektik felsefeyi de kullanarak toplumsal müessese ve inançları yapıbozuma uğratmak istemiştir. Ebu Zeyd'in eleştirel hermeneutik bilince yakınlığı ve bu bilinçten etkilendiği, onun metinlerinde sıklıkla karşımıza çıkan *bilinç-sahte bilinç, gerçek aydın-otorite aydını, etkin ve verimli diyalog, eleştirel bilinç, eleştirel yöntem, çoğulcu düşünce, ideoloji eleştirisi, ilerleme ve aydınlanma* gibi kavramlara bakarak dahi fark edilebilecektir. Tezimizin bu son kısmında, bizce sabit olan bu gerçeği Ebu Zeyd'in metinleri üzerinden göstermeye çalışacağız.

3.3. EBU ZEYD'DE ELEŞTİREL HERMENEUTİK UNSURLAR

3.3.1. Gelenek ve Akıl

Ebu Zeyd, geleneksel yapıların kökenlerine yönelik tahlil ve eleştirinin günümüzde yapılacak her tür düşünsel ve bilimsel faaliyet için göz ardı edilmemesi gereken öncelikli bir iş olduğunu düşünür. Fakat bu entelektüel faaliyet, sadece geleneğin bir övgüsü, sade bir tekrarı ya da betimlemesi değil; geleneğin kökenlerine dair bir eleştiri gayesini taşımalıdır.³⁶²

Ancak bu gelenek nasıl bir karakter ve hüviyet arz etmektedir? Gelenek dediğimizde neyi anlamalıyız? Onun nezdinde gelenek, anlamları her yeni okuyuşla birlikte peyderpey ortaya çıkan bir metinler mecmuasıdır. Her yeni okuyuş ise, geçmişin günümüz açısından yeniden yorumlanmasından başka bir şey değildir.³⁶³

Bizim Ebu Zeyd'e dair bütüncül okumalarımızla edindiğimiz kanaat, onun gelenek kavramına -yukarıdaki alıntıda görüleceği üzere- ontolojik anlamda ve ahlaki planda sübjektif bir kıymet atfetmediğidir. O, daha çok günümüz Müslümanlarının geçmişten gelen inanç, değer, fikir ve kurumlara yaklaşım tarzına ve bunları alımlama biçimlerine dikkat kesilmektedir. Anlayıcı hermeneutik bir anlayışa dayanan ve tarihsel bağlamın etkisini göz önüne alan yöntemiyle o, ilk önce

³⁶² Ebu Zeyd, YYY, s. 15.

³⁶³ Ebu Zeyd, İHT, s. 47.

gelenek dediğimiz tarihsel süreç ve tecrübelerin mümkün olduğunca nesnel bir yorumlamasının yapılmasını gerekli görür. Bunun için de ideolojik olmayan ve çoğulcu görüşlere ve yorumlara imkân tanıyan bir düşünsel yaklaşımı savunur. Nesnel bir anlama imkânı için çabalamak kadar bununla eş zamanlı olarak geleneğin eleştirel bir anlama ve yorumlanmasını talep eder.

Ancak Ebu Zeyd'e göre günümüz Müslüman entelektüel ve politik kamuoyunda akli ikna etmek yerine duyguları kamçılayan hamaset ve iğva dili hala çok yaygındır. Bu dil alışkanlığının kökleri Kelamullah'a dönük Allah'ın ezeli ve değişmez sıfatı kabulüne ve bu sayede Arapçanın kutsiyet atfedilecek ölçüde bir saygınlık kazanmasında bulunabilir.³⁶⁴

Ebu Zeyd, geçmiş düşünsel ve dinsel mirasa karşı akılcı ve yenilikçi bir tarihsel pozisyonda olmayı hayati gördüğünden, bu ideolojik ve hamasi söylem ve tasavvurlarla gerçek anlamda bir yüzleşme yaşamamızı ister. Gelenek eleştirisi diyebileceğimiz bu bilinçsel ve entelektüel proje gerçekleştirilmediği sürece, İslam toplumlarının asla kendi tarihselliklerini ve zamanlarını hakkıyla idrak edemeyeceklerini düşünmektedir. Gazalileri, İbn Teymiyyeleri yaşamayı asalet ve olgunluk olarak düşündüğümüz müddetçe kendi kurduğumuz tarihsel duvarları ve çemberleri aşmamızın mümkün olmadığı kanaatindedir. Ona göre bu tekrardan ve anakronizmden kurtulmak için geleneksel düşünce ve yapıları sırf yeniden yorumlamakla yetinmemeli, bu tarihi mirastan gerçek ve yaratıcı bir kopuşu gerçekleştirmeliyiz.³⁶⁵ Çünkü onun nazarında din, ahlak ve örf kuralları manzumesi halinde yaşattığımız gelenek, mutlak olmayıp toplumdaki güç ilişkileri ve otorite tarafından belirlenen kurallardır. Kuşatıcı ve otorite merkezli toplumsal yapılarda bu kıstas ve kurallar egemen otoritenin kavramlarına ve anlayışına uyacak şekilde tanımlanır. Bu gerçeği görmezden gelen zihniyet, hakikatin toplumdan topluma, kültürden kültüre ve tabii olarak da düşünceden düşünceye değişmeyerek, mutlak ve tarih üstü olduğunu iddia eden ve bu hakikatleri tayin etme yetkisinin de sadece kendi uhdesinde olduğunu öne süren otorite merkezli bir anlayıştır.³⁶⁶

Ebu Zeyd, İslami geleneğin Şafi-Eşari çizgiden gelen ve çağdaş dönemde yükselen Hanbeli-İbn Teymiye eksenli yorumuyla iyice daraltılan tek biçimli ve

³⁶⁴ Ebu Zeyd, İBY, s. 29.

³⁶⁵ Ebu Zeyd, SY, s. 320.

³⁶⁶ Ebu Zeyd, YYY, s. 67.

otoriter görünümüne sıkıştırılmasına karşı çıkmıştır. O, geleneğin çoğulcu yapısının ve farklı düşünsel geleneklerin iktidar-siyaset-din ilişkileri içinde maksatlı bir politik iradeyle gizlendiği fikrindedir. Geleneğin kültürel yapısında mevcut olan Mutezile ve akılcı felsefe gibi, tabiattan ve canlı tarihsel gerçeklikten özgür ve akli sonuç çıkarma usulleriyle İslami zihniyeti yapılandırmak isteyen akımlar marjinal düşünceler haline getirilmiştir. Batı'dakine benzeyen ama taklit olmayan bir 'İslami Aydınlanma' arayışındaki Ebu Zeyd, söz konusu hâkim dinî gelenek ve söylemin ideolojik esaslarından biri saydığı 'metinlerin otoritesi' ve insanın terakkisine mani tüm otoritelerden kurtulmanın zamanının geldiği inancındadır.³⁶⁷

Ebu Zeyd nazarında eleştirel bir üslupla, bağlamsal ve hermeneutik bir bakış açısıyla anlaşılması ve rasyonel-ilerlemeci bir tarih felsefesi ışığında değerlendirilmesi gereken geleneğe, günümüzde değişik derecelerde de olsa ideolojik yorum yaklaşımları galebe çalmaktadır. Bu da Emevilerden beri süregelen dinî metinlerin siyasi, fıkri ve toplumsal çatışmanın alanı haline gelmesi geleneğini pekiştirmektedir. Bütün taraflar dinî metinleri kendi keyfi ve ideolojik tercihlerine göre yorumlamak suretiyle, ideolojilerine dinî, ilahi ve yüce bir meşruiyet sağlamayı amaçlamaktadırlar. Bu da -mümkün olduğunca- nesnel ve tarihsel bir hermeneutik bilinçle yaklaşılması gereken geleneğin aşkınlaştırılması, tarihsizleştirilmesi ve kutsanması gibi sonuçlara neden olmaktadır.³⁶⁸

Ebu Zeyd buna karşın, gelenek okumalarında her ne kadar epistemolojik ve hermeneutik ilkelerin gözetilmesini ısrarla talep etse de ilerlemeye ve aydınlanmaya inanan bir "akıl" vasıtasıyla geleneği değerlendirmeyi ve eleştirmeyi çok önemsemektedir. Habermas'ın Gadamer'in geleneği sadece bilginin kaynağı olarak görmesine karşı çıkararak geleneği hem bilginin hem eleştirinin konusu sayması³⁶⁹ gibi, Ebu Zeyd de "eski olanın incelenip öldürülmesi" için eleştirel analize ve hermeneutiğe başvurur.³⁷⁰

Ebu Zeyd gibi yenilikçi ve aydınlanmacı bir dinsel-düşünsel söylem gayesi ile üretim yapan bir aydın için geleneğin tarihselliği düşüncesi, hayati bir epistemolojik kaziye hükmündedir. Bu kaziyenin Müslüman dünyada insani ve

³⁶⁷ Ebu Zeyd, İmam Şafi'i ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi, s. 148.

³⁶⁸ Ebu Zeyd, KMOH, s. 17.

³⁶⁹ Bilen, ÇYK, s. 226.

³⁷⁰ Ebu Zeyd, SY, s. 28.

sosyal bilimler sahasında çalışan düşünürlerce idrak edilebilmesi için fikir, söz ve eylem düzeyinde özgürlüğün sağlanması zorunludur. Öznelerarası özgür ve eleştirel bir düşünce ve iletişim ortamının sağlanması için çabalayan Habermas gibi Ebu Zeyd de demokratik, özgür ve çoğulcu bir Müslüman entelektüel vasat peşindedir. Bu yolda gerek dinsel gerekse politik ideolojiler adına dayatılan her türlü otorite, sansür ve baskıyı eleştirmektedir. Kendi din anlayışına yakın duran Mutezile akımının siyasetle işbirliği içinde yarattığı baskı politikasına (Mihne) karşı durduğu gibi Emevilerce başlatılan dini, siyasi meşruiyetin temel kaynağı olarak göstermeyi ve siyasi-beşeri meseleleri dinselleştirme operasyonunu eleştirmektedir.³⁷¹

Ebu Zeyd, dinî geleneğin tarihselliği fikrinin yaşadığı dönemde büyük ve şiddetli baskı ve ithamlara maruz kalması karşısında, yukarıda hayal ettiği özgür ve demokratik düşünce ortamının “çağın feryadı” ve toplumsal-tabii kanunları anlayarak bilimsel olarak bu tabii zorunlulukların üstesinden gelmeye çalışan çağdaş insanın ve toplumun bir hasleti olarak değerlendirmektedir:

Bu, çağdaş insanın ve halkların rüyalarını ve arzularını en güzel şekilde ifade eden bir özgürlüktür. Bu özgürlüğün geleneğin eleştirilmesi noktasında uygulamaya konulması, uyanış projesinin, aklın “boyun eğme” ve “pasif alıcı” olma durumundan “sorgulama” ve “bilgi üretme” durumuna intikal ettirme yönünde bir değişimi gerçekleştirmesi için zorunlu sayılır. Kaldı ki bu özsel koşulun dışında, aydınlanmanın ne anlamı vardır?³⁷²

İş bu alıntıdan da açıkça görüleceği üzere Ebu Zeyd, Batı Aydınlanması söylemine ve tecrübesine karşı bir hayli olumlayıcı ve istekli bir tutum içindedir. Bu noktada Batı düşüncesinde Aydınlanma felsefesine ve ilerlemeci tarih idrakine dair felsefi eleştirileri pek hesaba katmamaktadır. Ebu Zeyd’in bu bilinçli tutumunu ve bu yaklaşımının Habermas’ın özgür ve ilerlemeci Aydınlanma söylemini ihya ve tadil etmeye yönelik projesiyle benzerliğini değerlendirme bölümünde ele almaya çalışacağız.

3.3.2. Otorite ve Aydın

Ebu Zeyd, aydını “bilinçli üretim faaliyetine girişmiş olan insan” şeklinde tarif etmektedir. Bunun karşısına ise toplumsal karar alma mekanizmalarına hükmetmek ve aydınların çaba ve ürünlerini kendi otoritesini meşrulaştırıp

³⁷¹ Ebu Zeyd, İHT, ss. 11-12.

³⁷² Ebu Zeyd, KMOH, s. 69.

yaygınlaştırmak isteyen otorite (iktidar) yer alır. Toplumun cümle yaşantısına ve hareketine yön vermek ve toplumsal hareketin hâkimiyetini elinde tutmak için iktidar, “otorite adamı”nı özgür aydının karşısında konumlandırır. Ona göre bu boyut, aydın-otorite ilişkisinin kurucu nitelikte olan özelliğidir.³⁷³

Ebu Zeyd’in kanaatine siyasi iktidar, kendi tikel pratiklerini ve tarihsel-içtimai faaliyetlerini hem aşacak hem de onları aşkınlaştıracak bir üst meşruiyet merciine muhtaçtır. Otoritenin kendi tarihselliğini, politik ve iktisadi şartlarını aşma çabasında “ebedilik” kazanma gibi moral ve ontolojik bir istem varsaymaktadır. Bu meyanda iktidar için otorite damardaki kan mesabesinde olduğundan otoritenin aşkınlaşması ve toplumun derinlerine sirayet edebilmesi için “düşünce” işlevselleştirilmelidir. Düşünce ve onu üreten aydın bu ‘işe koşulma’ cenderesinden ancak düşüncenin, sanatın, felsefenin ve her tür yaratıcı faaliyetin kurumsallaşmış olduğu bir toplumsal sistemde kurtulabilir. Ebu Zeyd, bu tür kurumsallaşmış toplumlarda aydın ve otorite arasındaki *gizli ortaklığın* bozulduğunu ve çok farklı ilişki biçimlerinin kurulduğunu ifade eder.³⁷⁴

Buna karşın İslam toplumlarında aydın ve otorite arasındaki gizli ve karmaşık ilişkilerin devam ettiğini tespit etmektedir. Arap-İslam toplumlarında en yoğun aydın tipi olarak da siyasi otoriteyi bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde, gönüllü veya kerhen meşrulaştıran, iktidara istediği üst siyasi meşruiyeti kazandırmaya çalışan “otorite adamı”nı gösterir. Buna karşın “devrimci ve aykırı aydın” ise otoritenin üst egemenliğini toplumda tahkim edecek bir bilinci üretme konusunda katılım göstermeyerek otoriteye bağlanmaktan kaçınır.³⁷⁵

Ebu Zeyd, iktidar ve aydın ilişkilerinin kurucu niteliğini arz eden bu çatışmada bilinç ve otorite kavramlarının ontolojik kökenlerinden varoluşsal hareketlerine uzanan bir dizi çıkarsamada bulunur. Bilinç; ister estetik, isterse düşünsel ya da dinsel bilinç olsun, hakikatin türlü tecellilerini keşfetmeye yönelen bir çabadır. Bilinç kendi ‘tarihselliğini’ aşamayacak olsa da onun, düşünce ve yaratıcılık konusunda o ana kadar keşfedilmiş ve malum olanı aşmak ve mütemadiyen, ‘bilinmeyen’e doğru hareket etmek gibi yüksek bir ideali vardır. Bu karakteriyle bilinç sebat ve istikrardan tatmin olmayan sürekli hareketli bir faaliyet niteliği

³⁷³ Ebu Zeyd, SY, s. 21.

³⁷⁴ Ebu Zeyd, SY, s. 22.

³⁷⁵ Ebu Zeyd, SY, ss.22-23.

gösterir. Yalnızca otoriteye ve iktidara güç ve canlılık katmak isteyen otorite aydını ya da adamı ise sürekli olarak sebat ve istikrar aramaktadır. İktidarın tabiatında, düşünsel ve kültürel alanda önceliği kendi üst siyasi meşruiyetini tesis etmeye yarayacak hususlara verme alışkanlığı vardır. Bu dini-politik amaçla örtüşmeyen her tür fikir ve sanat faaliyetin payına ise tasfiye edilme ya da marjinalleştirilme düşer. Bu durum, otoritenin “hakikati işlevselleştirme” şeklindeki pragmatik hareket tarzına uygun düşen bir gerçekliktir. Hakikatin otorite temsilcisinin elinde bu menfaatçi ve işlevsel kullanımının aksine, gerçek bir aydın için hakikat menfaat temin ettiği için değil, sırf hakikat olması itibarıyla faydalı ve değerlidir. Doğrudan siyasi ve faydacı yörüngede hareket eden meşrulaştırıcı aydına karşı sorgulayıcı ve devrimci aydın, hakikatin doğrudan bir fayda temin edip etmediğine bakmadan insani ve sosyal bilimler sahasında analiz ve yorum yapmayı kendisine en değerli gaye olarak görür.³⁷⁶

Ebu Zeyd için gerçek bir aydının söylemi dogmatizmden uzak açık bir söylem olmalıdır. Aydın, kendisinin mutlak ve nihai bir otoritenin temsilcisi addetmemeli, eleştirel bir biçimde kendi düşünsel ve toplumsal üretimlerini sorgulayıp aşabilmelidir. Özgür aydın, otoritenin işe koştuğu aydın gibi yahut muhalif bir pozisyonda görünse de menfaatçi bir muhalif söylem peşinde ve otoritenin yerini almak için düşünsel faaliyeti araçsallaştıran bir aydın tarzında dogmatik ve mutlakçı bir düşünsel yaklaşımdan kaçınmalıdır. Çünkü Ebu Zeyd nazarında hangi dünya görüşü veya toplumsal ideali savunuyor olursa olsun her söylem, bir otoriteye dönüştüğü zaman düşünce, bilinç ve yaratıcılık alanlarında otoriter ve tahakkümcü bir anlayışın yerleşmesine imkân tanımış olur. Ki bu düşünsel, dinî ve sanatsal alanlardaki otorite, siyasi otoriteden daha tehlikelidir.³⁷⁷

Anlaşılabacağı üzere Ebu Zeyd, gerek politik anlamda gerekse her türlü düşünsel, sanatsal, dinî sahalarda mutlakçı ve hâkimiyetçi söylemleri reddetmektedir. Onun düşüncesinde gerçek bir aydın, bilincini ve düşünsel mesaisini çıkarıcı arzu veya korkularla -politik olsun olmasın- herhangi bir otoriteye teslim etmeyen biridir. Onun değerlendirmesinde İslam’ın siyasi ve kültürel tarihi boyunca otorite ile düşünce arasında hep gizli ve çıkara dayalı bağlar söz konusu olmuştur. Ebu Zeyd bu durumdan kurtulmanın çaresi olarak da Batı toplumunun ve düşünürlerinin başardığı

³⁷⁶ Ebu Zeyd, SY, ss. 23-24.

³⁷⁷ Ebu Zeyd, SY, s. 25.

düşüncenin kurumsallaşması gerekliliği tespitinde bulunmaktadır. Bizce bu ifade açılanmaya muhtaç olsa da Ebu Zeyd'in kendi şahsi hayatı boyunca deneyimlediği sancılı gerçeklere dayandığını da teslim etmemiz hakkaniyetli bir tutum olacaktır.³⁷⁸

İktidar-aydın ilişkileri bağlamında Ebu Zeyd'in ortaya koyduğu çerçeve; otorite olgusuna karşı bu temelci muhalif duruş ve çoğulcu, demokratik ve mutlaklıktan uzak bir düşünsel ve siyasi otorite arayışında olması itibariyle, Batılı anlamda sivil, hümanist ve özgürlükçü bir toplumsal sistemi ima etmektedir. Bu durum, Ebu Zeyd'in Aydınlanma düşüncesine olan itimadını bir kez daha gösterdiği gibi onun liberal ve sosyalist politik görüşüyle de uyumludur. Kanaatimizce bu hususlar ve Ebu Zeyd'in düşünce-otorite diyalektiğine dayalı yaptığı fikri çıkarımlar, onun Habermas ile benzer bir aydın karakteri tasarladığını gösterir niteliktedir.

3.3.3. Kur'an'ın Mesajı ve Aydınlanma

Ebu Zeyd'e göre Kur'an'ın nüzul dönemindeki muhataplarına mesajı ve çağrısı; 'cahiliye' adını verdiği bilgisizlik, taassup ve dar görüşlülüğe karşı 'akıl'; hayatın her alanında bu 'cahiliye' gücüne dayanan sistemlere karşı 'adalet' ve tüm sosyal, siyasal ve ekonomik içerikleriyle köleliğe karşı 'hürriyet'tir. Tüm bu temel referanslardan büyüsel zihniyetin etkin olduğu ilkel kültürün esaretinden kurtuluşun prensiplerini koyan kültürel, düşünsel, felsefi ve akli yapılar teşekkül etmiştir. Ne var ki, bu akli-felsefi kültür, büyüsel karakterin hâkim olduğu kültüre dair tasavvurları tam olarak ortadan kaldıramamış; yalnızca onları kenara itmiştir.³⁷⁹

Ebu Zeyd'in nazarında Kur'an metni aynı zamanda İslam'ın da metni olduğu için cari toplumsal ve siyasal güçlerin Kur'an hakkında ileri sürdükleri ideolojik yorumlar ve tezler, nesnel bir İslam kavramının tanımlanmasıyla çürütülebilir. Ciddiyet ve objektiflik içinde "İslam nedir?" sorusunu sormanın gerektiğini iddia eder. Ona göre, çağdaş dönemde İslam toplumlarında yoğun bir şekilde görülebilen Kur'an'a ve İslam'a dair derin kavramsal anarşi ortamının telafisi için bu soruyu sormak elzemdir.³⁸⁰

³⁷⁸ Ebu Zeyd'in ülkesi Mısır'da düşünceye ve akademik hayata siyasi otoritenin keyfi ve pragmatist müdahaleleri hakkında değerlendirmeleri için bkz. Ebu Zeyd, İBY, ss.119-120.

³⁷⁹ Ebu Zeyd, DSE, s. 10.

³⁸⁰ Ebu Zeyd, İHT, ss. 48-49.

Ebu Zeyd'in en cesur iddialarından biri olan "Kur'an metninin hakikati ve özü itibariyle kültürün ürünü" tezi, yukarıda sorulması elzem addedilen sorunun bağlamında düşünülebilir. Kur'an yirmi küsur yılı aşan bir süreçte, olgu ve kültür ile diyalektik ve dönüştürücü bir ilişki çerçevesinde teşekkül etmiştir.³⁸¹ Dolayısıyla Ebu Zeyd'e göre Kur'an'ın kendi zamanına ve üretken ve hermeneutik bir okumayla sonraki çağlara dönük öz ve aksiyomatik mesajını doğru tespit etmek gereklidir. Ayrıca Kur'an'ın asli tabiatı nedir sorusuna ve İslam nedir sualine verilebilecek doğru bir yanıt, ilahi kelamın modern çağa özgü yeni ihtiyaçlarla paralellik gösteren ve onun insanlığa yönelik bir söylem olasından neşet eden temel bir telakki içinde anlaşılması ve açıklanması için hayati derecede önemlidir.³⁸²

Bu başlığın ilk paragrafında belirttiğimiz gibi Ebu Zeyd'in Kur'an'ın ve İslam'ın temel mesajı ve vizyonuna dair değerlendirmesinde "akıl", "adalet" ve "hürriyet" anahtar kavramlardır. Ancak İslami idealler ve Kur'an'ın temel vizyonunu yorumlama işi muhatap olarak insan aklının faaliyetlerine bağlıdır. İnsan aklı tefsir ve tevil ürünleriyle söz konusu ilkeleri belli fikirlerle olgulara indirmeye çalışır. Bu düşünceler ise tefsir veya tevili gerçekleştiren kişinin bilgi ve anlayışına göre oluşur. Aynı zamanda anlama ve yorumlamanın yapıldığı zamandaki tarihsel ve toplumsal bağlamla da ilişkilidir. Sonuçta İslam'ın ve Kur'an'ın temel ilkeleri, idealleri ile farklı İslam toplumlarında sosyal ya da siyasal alana pratiği arasındaki farklar hiç de azımsanmayacak şekilde tezahür etmiştir.³⁸³

Söz gelimi Ebu Zeyd'e göre Kur'an ve Hz. Peygamber, insana ve insan haklarına dair güçlü bir söylemle onurlandırılmış olsa da İslam düşüncesi tarihinde kelam, fıkıh, tasavvuf ve felsefe metinlerinde "sosyal varlık olarak insan" göz ardı edilmiştir. Çünkü nasslar idealizm ve ütopyaadan fikir ve uygulama alanına geçtiği anda ön yargılar ve taassuplar devreye girecektir. Sonuç olarak İslam düşünce tarihinde "resullerin" ve "kralların" tarihi ile ilgilenilmiş insan ise "avam", "halk", ya da "maiye" vb. olarak görülmüştür.³⁸⁴

Ebu Zeyd; İslam'ın insana, akla, özgürlüğe ve adalete yönelik idealinin yerini zamanla taklidi, itaati ve teslimiyeti öne çıkaran bir söyleme bıraktığını iddia eder.

³⁸¹ Ebu Zeyd, İHT, s. 53.

³⁸² Ebu Zeyd, İHT, s. 11.

³⁸³ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Korku Çemberleri**, Çev. Hülya Afacan, Mana Yayınları, İstanbul, 2014, (KÇ), s. 109.

³⁸⁴ Ebu Zeyd, KÇ, ss. 134-135.

Onun iddiasına göre, bu bağlamda insanın tek standardı itaat etmek olmuştur. Bu otoriter ve hâkimiyetçi dinî ve politik söylemin otoriteleri, ister Müslüman ister gayri Müslim; hiç kimseye kendi dışında bir yaşam alanı bırakmamıştır.³⁸⁵

Hâlbuki Ebu Zeyd için İslam, yalın bir inanç olup karmaşadan uzaktır. İslam ve Kur'an temel esasları itibariyle insana dönük, insan için bir ilahi söylem olup İslam medeniyet tarihinde hâkim tasavvurun iddia ettiği gibi Allah, insandan kendine boyun eğmesini değil, bağlanmasını talep etmektedir. Diğer insanlarla ve evren ile özenli bir ilişki kuran ve iyi bir iz bırakmaya gayret eden insan Müslüman'dır.³⁸⁶

Ebu Zeyd'in zikrettiğimiz düşüncelerine bakacak olursak, onun, İslam'ın ve Kur'an'ın vizyonuna ve insan felsefesine dair temel ilkelerini "insan merkezli" bir bakış açısıyla yorumladığını fark edeceğiz. Ebu Zeyd bunu başka bir çalışmasında "İnsan Merkezli bir Kur'an Hermeneutiği" şeklinde bir yorumbilim teşebbüsü olarak da geliştirmeye çalışmıştır.³⁸⁷ Onun hümanist ve özgürlükçü bir dinî söylem aradığını ve bu arayışında akıl, adalet, eşitlik ve hürriyet gibi asırlar sonra Batı Aydınlanması sürecinde yüceltilen kavramları ön plana çıkardığını görüyoruz. Biz bu benzerlik gerçeğini bartarak düşünsel bir kolaycılığa ve eşleştirme naifliğine düşmek istemiyoruz. Ancak Ebu Zeyd'in kendi fikri projesini ve çağdaş dönemde İslam düşüncesinde yenilik gayesiyle ortaya çıkan ekolleri birçok kez "aydınlanma" "aydınlanma söylemi" ve "aydınlanmacı söylem" kavramlarıyla tanımladığını hatırlatmak istiyoruz.³⁸⁸ Onun Kur'an'ın ve İslam'ın temel ilkelerini tespit ederken Batılı Aydınlanmacı söylemin tamamen tesirinde kaldığını iddia etmek yanlış olur. Ancak Ebu Zeyd'in Aydınlanma düşüncesini olumlu ve müspet karşılayan bir yaklaşım içinde olduğunu görmemek de mümkün değildir. Akıl, özgürlük, eşitlik ve adalet değerlerine İslam'ın dünya görüşünü ve insan felsefesini anlatırken kurucu bir rol vermiş olması ve İslami geleneği eleştirirken bu değerleri bir kıstas olarak kullanması, kanaatimiz odur ki, Ebu Zeyd'i eleştirel hermeneutik birikime ve Habermas'ın toplumsal ve düşünsel misyonuna yakın bir pozisyona taşımaktadır.

³⁸⁵ Ebu Zeyd, KÇ, s. 137.

³⁸⁶ Ebu Zeyd, İBY, ss. 200-201.

³⁸⁷ Bkz. Ebu Zeyd, YYY, ss. 147-188.

³⁸⁸ Bkz. Ebu Zeyd, SY, ss. 14, 25, 94, 99. Ebu Zeyd, DSE, ss. 7, 128, 144, 178.

3.3.4. Eleştirel İletişim Kuramı ve Ebu Zeyd

Osman Bilen, Apel'in hermeneutik anlayışını "Aşkın Bir Eleştirel İletişim Kuramı" başlığı altında analiz etmiştir.³⁸⁹ Apel açısından sosyal bilimlerin yöntem sorunlarını çözmeye çalışmayan bir hermeneutik mesai beyhude bir çaba olmaya mahkûmdur. Zira bu tür bir ihmal, insani bilimlerde ve yorumlama meselelerinde hakikat sorununa kayıtsız kalmakla eş değer bir düşünsel zafiyettir.³⁹⁰ Ebu Zeyd'in metin yorumu merkezli bir hermeneutik anlayışı, kanaatimizce, Apel'in sosyal bilimler alanında yorumların geçerliliği için bir ölçüt ve doğruluk iddiaları için nesnel bir standart arayışıyla³⁹¹ benzer kaygılar ve amaçlar taşımaktadır.

Apel, anlamın tarihselliğinin sosyal bilimlerde bilginin koşulu olduğu kanısındadır. Özne, bu tarihsel gelenekten kendini soyutlayamaz. Farklı bir bağlamda Ebu Zeyd de Apel ile aynı kanıdadır. Ebu Zeyd, çağdaş dinsel söylemleri analiz ve tenkit ederken, herhangi bir öznenin, yorumcunun veya âlimin kendi tarihsel anlama ufkundan bağımsız bir düşünme faaliyeti yapamayacağını iddia eder. Dinî metinlerin geleneksel okuyuş ve anlama tarzlarının, yani hâkim İslami geleneğin meşru ve sahih gördüğü mezhep ve ekollerin de bu gerçekten azade olmadığını ısrarla ifade etmiştir. O, bu gerçeği şu sözlerle de ifade etmiştir: "*Müslümanların tarihini kutsal bir tarih olarak değil; beşeri her tarih gibi, içerdiği tüm çekişmelerle birlikte, sosyal, ekonomik ve siyasal unsurların yön verdiği beşeri bir tarih olarak düşünmeliyiz.*"³⁹²

Şunu hatırlatmalıyız ki, Ebu Zeyd, hermeneutiği -Apel gibi sosyal bilimler alanında epistemolojik ve kuramsal çalışmalar için değil- daha çok kendi düşünsel ve akademik mesaisinde Kur'an ilimleri, Kur'an'ın yorumu, dinî söylemlerin tahlili vb. konularda kullanmıştır. Ebu Zeyd, yorum faaliyetinde tarihsel anlamın ve bağlamın merkeze konmasının gerektiğini düşünür. Diğer taraftan yorumcunun, 'tarihsel anlam' ile 'çağdaş anlam'ın etkileşimi çerçevesinde 'anlam'ı belirlerken sahip olduğu ön yargı ve telakkileri eleştiriye tabi tutmasının zorunluluk arz ettiğini düşünmekle birlikte mutlak nesnellik taşıyan, yani her zaman ve zeminde genel geçerliğe sahip bir yorumun olmasının imkânsız olduğunun bilincindedir. Diğer bir

³⁸⁹ Bkz. Osman Bilen, ÇYK, ss. 227-251.

³⁹⁰ Bilen, ÇYK, s. 228.

³⁹¹ Erol Göka ve diğerleri, s. 62.

³⁹² Ebu Zeyd, DSE, s. 11. Ayrıca bkz. Ebu Zeyd, SY, s. 29. , Ebu Zeyd, KMOH, s. 8.

etkinliği, bir *önyargılı okuma*³⁹⁸ olacaktır. Anlamanın tespiti ve anlam düzeyleri ile ilgili bu yaklaşımıyla Ebu Zeyd, -açıkça belirttiği üzere-, yorumda nesnellik iddiasında bulunan ve buna bağlı olarak da 'metin' ve 'yazar' üzerine yoğunlaşan Hirsch'ü esas alır.³⁹⁹ Ancak kanaatimizce, Ebu Zeyd bu noktada sadece Hirsch ile değil, eleştirel hermeneutikçiler ile de benzer düşüncelere sahiptir.

Bizim tespitimize göre Ebu Zeyd, eleştirel hermeneutiğin sosyal bilimler alanında oluşturmaya çalıştığı, eleştirel ve özneler arası bir iletişim kuram adına gerçekleştirmek için aradığı eleştirel ölçütleri, hakim dinî söylemlerin eklektik ve pragmatik metin yorumlarını eleştirmek için işe koşmaktadır. Ebu Zeyd'in eleştirel hermeneutiğe olan yakınlığı, dinî metinlerin geçerli ve doğru yorumu için ölçütler ihdas etmek istemesinde görülebilir. Bu yakınlık aynı zamanda, Ebu Zeyd'in bu ölçütleri oluştururken akıl, özgürlük, ilerleme ve bilimsellik gibi Aydınlanma düşüncesinin anahtar kavramlarını -tamamıyla aynı düzlemde olmasa bile- kullanmasında da görülebilir.

Apel'e göre var olan geleneğin hakikat iddiaları olduğu gibi alınamaz. Mevcut tarihsel durumumuzun hakikatının özgür ve masum bir vasatta oluşmuş sayamayız. Bundan dolayı o da kuşku hermeneutiğini benimseyerek, özgürlük temeline dayandırılan bir eleştirinin lüzumunun bilincindedir.⁴⁰⁰ Kanaatimizce, Apel'in geleneğe ve hâlihazırdaki düşünsel, maddi ve kültürel ortama yönelik kuşku hermeneutiğini öne çıkaran bakış açısı Ebu Zeyd'in entelektüel ve aydın duruşuyla örtüşmektedir. Ebu Zeyd'in bütün düşünsel ve ilmi faaliyetlerinin merkezinde, geleneğe ve mevcut dinî-düşünsel zihniyetlere eleştirel bir sorgulamayla yaklaşma iradesi mevcuttur. O, bunu hakiki aydının en büyük ahlaki vazifesi olarak görür. O, ikinci bölümde gösterdiğimiz gibi, sadece muhalifi olduğu egemen yeni-selefi dinî söyleme karşı değil kendini içinde hissettiği ve geliştirmeye çalıştığı yenilikçi-aydınlanmacı söyleme karşı da eleştirel bir bilinçle yaklaşabilmiştir.

³⁹⁸ Ebu Zeyd, DSE, ss. 115-117.

³⁹⁹ Maşalı, YT, s. 89.

⁴⁰⁰ Bilen, ÇYK, s. 240.

SONUÇ

Tezimizde, çağdaş İslam düşünürü Ebu Zeyd'in ülkesi Mısır'ı odağına alarak gerçekleştirdiği, son dönem dinî söylemlerine yönelik tahlil ve eleştirilerini ve bu tahlil ve eleştirilerin içinde genel olarak hermeneutiğin özel olarak da eleştirel hermeneutik kavram, söylem ve düşünme biçimlerinin ne denli rol aldığını incelemeye çalıştık. Çalışmamıza, yenileşme dönemi İslam düşüncesinin siyasi, toplumsal ve düşünsel bir panoramasını vermeye çalışarak başladık. Çünkü Ebu Zeyd'in makale ve yazılarında gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak odağına aldığı, analiz ettiği, tenkit ve değerlendirmeler yaptığı 'çağdaş dinî söylemler' büyük nispette bu dönemin siyasi, iktisadi, fikri ve içtimai bağlamlarında neşvünema bulmuştur.

Bu konu ile ilgili yapmış olduğumuz okumalarda gördük ki modern dönemde İslam düşüncesi, politik ve askeri koşullara fazlasıyla bağımlı bir vasatta zuhur etmiştir. Batı dünyası ve İslam toplumları arasındaki son derece gergin ve çatışmacı sosyo-politik vasat, birincisinin büyük nispette fail; ikincisinin ise aynı nispette münfail bir pozisyonda yer almasını ve ikisi arasındaki kültürel ve düşünsel ilişki ve mücadelelerin de bu zeminde oluşmasını sağlamıştır. Bu orantısız sosyo-politik koşullar, İslam düşüncesinin ve bu düşünceyi geliştirecek ve sahiplenecek müntesiplerinin kendi iç dinamikleriyle ve tarihsel süreklilikleriyle özgün düşünsel ve kültürel üretimler yapmasına mani olmuştur. İslam toplumlarının ve bu toplumların düşünce ve kanaat önderlerinin Batı'ya ve İslam'a yönelik ürettikleri söylemler de bu menfî ve buhranlı ilişkiyi yansıtır bir seyir izlemiştir. Dolayısıyla - önüne ister modernleşme ister yenilenme isterse başka herhangi bir tanımlayıcı ifade koyalım- son dönem İslam düşüncesi, "Batı ile büyük, çok yönlü, sancılı ve sürekli bir karşılaşma" süreçlerinin bir ürünüdür.

Bizim kanaatimize göre, Batılı oryantalist ve misyonerlerin XIX. yüzyıllarda yoğunluğu artan bir derecede İslam dünyası, düşüncesi ve hatta bizzat İslam dininin kendi varlığına dönük eleştirileri ve Afgani, Abduh, Namık Kemal gibi aydınların bunlara dönük savunuları ve cevapları, çağdaş dönem İslam düşüncesinin yönelişini ve söylemini fazlasıyla belirlemiştir. Bu ilk tepki ve savunuların, çağdaş İslam düşüncesinin dilini ve muhtevasını büyük ölçüde tayin ettiği noktasında Ebu Zeyd ile

hemfikir olduğumuzu ifade edebiliriz. Bu etki öylesine kudretli ve kalıcı oldu ki, kanaatimizce, son iki asır İslam dünyasının entelektüel ve kültürel zihniyetini, bir bakıma Batı dünyasının baskıları ve modernleşme meselelerini hal yoluna koyma süreçleri olarak da okuyabiliriz. Bize göre bu tarihsel süreçlerin en bariz sonucu, çağdaş dönem İslam düşüncesinin -genel hatlarıyla- savunmacı bir dinî-düşünsel söylem karakterine bürünmesi ve düşünsel-kültürel meselelerde eklektik çözüm arayışları içine gömülmüş olmasıdır. Bu aceleci ve toptancı arayışlar, eklektik ve savunmacı tabiatının bir sonucu olarak epistemolojik ve düşünsel bir derinlikten uzak pragmatik amaçlar ve kaygılarla mücehhez bir görünüm arz etmiştir. Dolayısıyla, İslam düşüncesinin modernleşme sürecindeki entelektüel ve kültürel birikimi, her beşeri hâsıla gibi eleştiriye ve tahlile açıktır ki bu durum Ebu Zeyd'in de en başta gelen entelektüel üretimlerinin bir konusudur.

Tespit edebildiğimize göre, Ebu Zeyd'in, çağdaş dönemde İslam düşüncesine ve bu düşünce içerisindeki dinsel söylemlere karşı *radikal ve yapıbozuncu bir eleştirmen-aydın* hüviyetiyle yönelmesinin başlangıcı 1967'deki trajik yenilgidir. Bu mağlubiyet, onun kendi toplumuna ve İslam düşüncesinin çağdaş dönemdeki düşünsel ve sosyolojik yapılarına dair esaslı ve radikal eleştiriler getirmesine neden olmuştur.

Ebu Zeyd, Arap-İslam toplumunun cari siyasi, kültürel ve toplumsal yapıları ile bu yapılarla ilişkili olduğunu düşündüğü dinî-düşünsel mirasları; *radikal, toplumcu, sivil, aydınlanmacı ve ilerlemeci bir sosyal bilimci* kimliği ile tahlil etmek istemiştir. Ancak bu fikri ameliyeyi, -hakiki bir bilimsel eleştiri ve düşünce için elzem gördüğü- *epistemolojik ve metodolojik gereksinimleri* de içeren bir seviyede gerçekleştirebilmeyi amaçlamıştır. Bu noktada Ebu Zeyd kendi fikri ve siyasi pozisyonunu, Afgani ve Abduh ile başlayan yenilenme ve ıslahat düşüncesinin akılcı, reformcu ve liberal kanadına oturtmaktadır.

Kanaatimizce, Ebu Zeyd'in kendisini de dâhil ettiği yenilikçi ve aydınlanmacı dinî-düşünsel söyleme en önemli katkısı, bu söyleme *epistemolojik bir derinlik ve çağdaş sosyal bilimsel disiplinlerle mücehhez yeni bakış açıları kazandırmış olmasıdır*. Hermeneutik tarihi üzerine Arapça yazılmış ilk makalenin sahibi olması, dilbilim ve göstergebilim disiplinlerinin temel kavramları ve yaklaşım biçimleriyle dinî metinleri tahlil etme girişimleri, söylem analizi yöntemiyle dinî ve düşünsel

mirasımızı tahlil etme denemelerinde bulunmuş olması, bu savımızı doğrulayacak yeterlilikte örneklerdir. O halde Ebu Zeyd'i, sadece kendini ait hissettiği aydınlanmacı ve yenilenmeci dinî-düşünsel söyleme yeni metodolojik ve epistemolojik açılımlar kazandırmakla kalmamış, çağdaş İslam düşüncesi mirasına da kavram, metot ve disiplinler düzeylerde yeni anlama ve yorumlama ufukları getirmiş öncü bir düşünür olarak da değerlendirebiliriz.

Ebu Zeyd, çağdaş dönemde felsefe, ilahiyat, edebiyat, sosyoloji ve tarih gibi beşeri bilimler alanında büyük rağbet gören hermeneutik, dilbilim, semiyoloji ve semantik gibi disiplin, yöntem ve anlayışların neşet ettikleri Batı düşüncesindeki tarihsel ve felsefî mecralarına kısmen değinmiştir. Bu, kanaatimizce, tabii bir durumdur. Çünkü Ebu Zeyd'in mezkûr disiplin ve anlayışlardan istifade etmek istediği sahalar; tefsir, Kur'an ilimleri, kelim ve fıkıh gibi İslami ilim ve disiplin alanlarıdır. Bu durumun tabii neticesi ise Ebu Zeyd'in mezkûr Batı menşeli anlayış ve disiplinlerin kendi tarihsel bağlamlarını izah etmekten imtina etmesi olmuştur.

Ebu Zeyd'e göre çağdaş İslam düşüncesinin ve dinî söylem ve anlayışların en mühim eksiklik ve zaafları; epistemolojik temellerinin zayıf ve tek-boyutlu olması, özgür ve eleştirel bir bilincin eksikliği, çoğulcu ve diyalektik bir düşünme biçiminden uzak olması ve taklide dayalı bir hüviyet arz etmesidir. Kendi değerlendirmesine göre kısır ve verimsiz bulduğu bu düşünsel vasata, mezkûr disiplin ve anlayışlarla epistemolojik ve metodolojik zenginlik ve derinlik katmayı gaye edinmiştir. Bu meyanda en çok üzerinde çalıştığı ve kendisini şiddetli çatışmaların ve kavgaların ortasına bırakan mesele, Kur'an'ın tabiatı ve mahiyeti üzerine sarf ettiği yeni ve çarpıcı yaklaşımlardır.

Ebu Zeyd, yoğun mesai harcadığı Kur'an'ın mahiyeti ve anlaşılması meselesinde, Mutezile'nin "Kur'an'ın mahlûk ve hadis olduğu, yaratılmasının ve inzalinin beşerin ihtiyaçları ve maslahatlarıyla uyumlu olduğu anlayışı"nın safında yer tutmuştur. Ebu Zeyd, Kur'an'ın tarihsel bir hitap olduğu öncülünü, en köktenci ve radikal eleştirilerinin hedefindeki yeni-ihyacı ve hâkimiyetçi dinî söylemin düşünsel ilkelerini ve temellerini bir tür yapıbozuma uğratabilmek amacıyla da öne sürmüştür. Bu meyanda o, egemen dinî söylemin, ilahi hitap hakkında sarsılmaz bir itikat esası halinde toplumsal bilince yerleşmiş olan "Kur'an Allah'ın ezeli ve ebedi sıfatlarından olan kelimadır" ve tarihsellikten, olgudan ve insani âlemin

değişiminden münezzehtir şeklindeki bir tasavvura yaslandığını düşünür. Ebu Zeyd’e göre bu Kur’an tasavvurunun ideolojik ve tarihsel kökenleri analiz edilip çözümlenmediği müddetçe, ilahi kelimelerin siyasi, ideolojik ve toplumsal çatışmalarda tarafların sübjektif, keyfi ve konjonktürel yorumlarına kurban olmaya devam edecektir. Ebu Zeyd, metne her şeyi söyletmeye çalışan ve metni sürekli kendi tarihsel şartlarına göre konuşturan, nesnellik kaygısından uzak çağdaş dinî söylemlerin ideolojik üretimlerine karşı epistemolojik ve metodolojik önlemler almayı amaç edinmiştir. Bu bağlamda o, semantik ve dilbilimin çağdaş dönemde ulaştığı kazanımlardan yararlandığı gibi, en çok da çağdaş hermeneutik kuramlardan istifade etmeye çalışmıştır. Bu meyanda Ebu Zeyd, Kur’an’ın ve dinî metinlerin asıl kaynağı beşeri menfaat ve iktidar mücadeleleri olan içtimai ve politik çatışmaların taraflarınca istismar ve istimal edilmesine karşı ontolojik ve metodolojik bir karşı-okuma inşa etmeyi hedeflemiştir. Nitekim ona göre Kur’an, “Hakem Olayı”ndan ve “Mihne” meselesinden itibaren, metni anlama ve yorumlama (tefsir ve tevil) noktasındaki düşünsel ihtilaflardan ziyade; İslam toplumundaki cari siyasi ve toplumsal çekişmelerin Kur’an tasavvurları üzerinden yürütülmesine alet edilmiştir. O, Kur’an’ın ‘tarihsel’ bir hitap olduğunu ve onun anlaşılıp yorumlanması esnasında üretilen fikir ve kabullerin ‘beşeri’ ve dolayısıyla tartışmaya açık olduğunu gösterebilirse, düşünsel ve dinsel görünümlü ideolojik çekişmelerin asıl menşelerinin deşifre edilebileceği kanısındadır. Onun nazarında, başta tefsir ve tevil faaliyetleri olmak üzere cümle dinî ilimler ve gelenekler, kendi beşeri ve tarihsel ufuklarını aşamayacak olan insani birer tecrübe olarak yenilenmeye ve eleştiriye açıktır.

Kanaatimizce Ebu Zeyd’in çağdaş İslam düşüncesi, zihniyeti ve dinî söylemleri üzerine temel yaklaşımı ve düşünsel perspektifi; yirminci asır İslam düşünürleri içerisinde en çok Fazlur Rahman ve Muhammed Arkoun’un “Arap-İslam düşüncesine tarihsellik fikrini yerleştirme tasarısı” çabalarıyla büyük bir paralellik taşımaktadır. Ancak Fazlur Rahman’ın tarihsellik anlayışı, daha çok İslam düşünce mirasını ve tarihini bütüncül bir açıdan yorumlayabilme ve bu anlama-yorumlama faaliyetiyle eş zamanlı olarak İslami dünya görüşü ve ahlak ilkelerine referansla yenilenmiş bir İslami bilinç ve kavrayışa ulaşabilmek adına *yöntemsel planda* kalmıştır. Buna karşın Ebu Zeyd ve Arkoun’un tarihsellik düşüncesinden anladıkları çok daha radikal ve ontolojik bir muhtevaya haizdir. Şöyle ki bu iki düşünür, her

türlü hakikat fikrinin tarihsellik ve beşerilik yazgısından kurtulamayacağını ve dolayısıyla dinî hakikatlerin ve bunların üzerinde yükselen dinî söylemlerin de bu gerçeklikten masun olmadığını tüm açıklığıyla dile getirmişlerdir. Dahası, Ebu Zeyd ve Arkoun'un modern Batı düşüncesinin İslam dünyası üzerindeki en kesif ve şiddetli yansımasını teşkil eden Aydınlanma felsefesinin temel uknumları olan akılcılık, ilerleme, özgürlük ve sekülerizm kavramlarına karşı tutumları, Fazlur Rahman'ın mezkûr ilkelere karşı tereddüdü ve bunları istimal ederkenki itidalinden uzak ve naif bir iyimserlik içermektedir.

Büyük İslam mütefekkeri Fazlur Rahman gibi Ebu Zeyd de yeni romantik hermeneutik düşünürlerinden Betti'nin "bir metin yorum yöntemi olarak hermeneutik" projesini, kendi İslami yenilenme meseleleri ve İslam düşünce geleneğini tahlil ve tenkit etme tasarısı çerçevesinde kullanmıştır. Ebu Zeyd ayrıca, Hirsch'un metnin tarihsel anlam ve çağdaş anlam(lar)ı (*mana-önem*) ayrımını da çok önemseyip bu ayrımı, çağdaş dinsel söylemlerin dinî metinler üzerinden *aşırı*, *keyfi* ve *ideolojik yorumsama* edimlerinin önüne epistemolojik bir set çekebilme endişesiyle Kur'an'ı ve dinî metinleri yorumlamada temel bir usul olarak teklif etmiştir.

Kanaatimizce, Ebu Zeyd'in hermeneutik anlayışı kısaca *esnek ve çoğulcu bir hermeneutik idrak* olarak görülmelidir. Şöyle ki Ebu Zeyd, çağdaş egemen dinî söylemin 'bağlamsız, tarihüstü ve evrenselci' Kur'an yorumlama edimlerine karşı nesnel yorumbilim kuramcılarının metinleri yorumlamada nesnellik arayışları çerçevesinde ürettikleri esas ve ilkeleri ön plana çıkarmıştır. Bununla o, çağdaş siyasal ve ideolojik dinî söylemlerin Kur'an'ın söylem ve anlam çerçevesini, kendi siyasi ve içtimai idealleri adına, sınırsızca genişletmelerine de engel olmayı hedeflemektedir. Nitekim Ebu Zeyd, günümüz İslam tefekküründe siyaset, bilim ve kültür gibi tabii ve beşeri varoluş sahalarının beşeri aklın ve tecrübelerinin tecelli edeceği pozitif bir alan olarak görülmediği kanısındadır. Aksine bu beşeri sahaların meşruiyetlerini ve hal çarelerini ancak dinsel metinlerden devşirebilen edilgen bir konuma mahkûm edildiklerini düşünür. Onun projesinde -yenilikçi yahut gelenekçi bir ufukla yapılan- mezkûr anlam genişletme operasyonların temel vasıtası olan Kur'an'ın tefsiri ve tevili için metnin mahiyeti ve ilkeleriyle uyumlu nesnel, akli ve hermeneutik ilkeler manzumesi geliştirebilmek hayati önemdedir. Bu noktada onun,

Kur'an'ın tefsir ve teviliyle ilgili asgari nesnellik şartlarının imkânını aradığını söyleyebiliriz.

Ebu Zeyd'in hermeneutik alımlamasını tayin eden tesirlerden bir diğeri, yeni romantik hermeneutik kuramın karşı cephesinden, yani varoluşçu ve felsefi hermeneutik kuramcılardan gelmektedir. Bilhassa Gadamer'in her tür anlama ediminin yorumcunun tarihsel anlama ufuklarından ve 'etkin tarihsel bilinci'nden ayrıştırılamayacağı yönündeki tezlerinden oldukça etkilenmiş görünmektedir. Dolayısıyla Ebu Zeyd'de nesnel yorumbilim anlayışları kadar felsefi hermeneutik kuramların tesiri de aşikârdır. Ebu Zeyd, epistemolojik ve hermeneutik ilkeleri göz ardı eden evrenselci ve tarihüstücü yorum kirliliğine karşı nesnel yorumbilim kavram ve perspektifini işe koşturmuştur. Aynı zamanda ve çok daha ontolojik bir planda, felsefi hermeneutiğin insana ve anlama dair felsefi tezlerini de -özellikle ilahi hitabın tarihselliği fikrini tahkim etme noktasında- hermeneutik anlayışının bünyesine yerleştirmiştir. Varoluşçu ve felsefi hermeneutik perspektiflerin bilimsel, dinî ve sosyolojik müesseseler karşısında insana ve insanın (Dasein) cümle anlama ve düşünce ufuklarına doğru yönelişlerine odaklanan felsefesinde, Ebu Zeyd'in metnin müesses otoritesi karşısında *insan merkezli bir Kur'an hermeneutiği arayışına* ilham verici bir ufuk mevcuttur.

Ancak bize göre, Ebu Zeyd'in hermeneutik ile ilişkisini, sadece, birbirleriyle ihtilaf halindeki nesnel ve felsefi hermeneutik miraslardan etkilere hasretmek yeterli olmayacaktır. Ebu Zeyd'in dünya görüşünün ve entelektüel bilincinin en önemli bir yansımaları tezahür ettiren 'eleştirel bir aydın' olma vasfının doğrudan neticesi addettiğimiz eleştirel hermeneutik mirasla ilişkisi, onun hermeneutik anlayışında kavramsal ve söylemsel düzeyde derin tesirlere sahiptir.

Ebu Zeyd, çağdaş dinî söylemleri tahlil ve eleştirilerinde, eleştirel hermeneutikçilerin düşünsel ve ahlaki duruşlarına oldukça benzer bir pozisyonadadır. O, hâlihazırdaki dinî söylemlerin temel yönelimlerini ve bu yönelimlerin arka planında işleyen zihniyet ve yapılarını, aydınlanmacı ve ilerlemeci bir eleştirel akılla izah etmek ve değerlendirmek amacındadır. Çünkü Ebu Zeyd'in gözünde, insani olan her şey (din, dil, düşünce, devlet, hukuk vb.) çağdaş dinî söylemlerin -bilhassa hâkimiyetçi yeni-ihyacı söylemin- göz ardı ettiği gibi tarihsellikten, güç istencinden, fikir ve iktidar ilişkilerinden azade bir şekilde varlık bulan olgular değildir. Ne de

İslami gelenek (farklı gelenek tasavvurlarının varlığını göz ardı etmeden), temel metni olan Kur'an-ı Kerim'in ilahi menşesine rağmen, bu insani realiteden muaf bir halde kutsal ve aşkın bir tarihiüstü kategoriye yükseltilmelidir. Bu bilinç, bizi, Ebu Zeyd'in arzuladığı eleştirel, özgürlükçü, yenilikçi ve çoğulcu bir dinî ve düşünsel söyleme ulaştırabilecek bir başlangıç noktası sayılmalıdır.

Kanaatimizce, Ebu Zeyd'in İslam toplumlarının kendi reel meselelerini çözebilmeleri adına demokratik ve eleştirel bir fikri özgürlük ortamı oluşturmak ideali, sosyal bilimlerin uygulama sahaları ile felsefi-düşünsel tartışmalarda baskıdan uzak, öznelarası bir iletişim ortamı sağlamak arayışındaki eleştirel hermeneutik anlayışla -birçok bakımdan- büyük benzerlikler taşımaktadır. Öte yandan, Ebu Zeyd'in metinlerine dönük esaslı ve dikkatli bir okuma, onun Aydınlanma felsefesinin idealleriyle Kur'an'ın temel ilkeleri olarak kabul ettiği *akıl, hürriyet ve adalet* gibi değerleri büyük nispette benzeştirdiğini veya en azından ilişkilendirdiğini görebilir.

Ebu Zeyd'i eleştirel hermeneutik bilince yaklaştıran bir diğer husus daha vardır. O da Ebu Zeyd'in iktidar/otorite/gelenek ile aydın/özgürlük/akıl mefhumları arasındaki ilişkiye dair ortaya koyduğu çatışmacı-dikotomik analiz ve değerlendirmelerin, ancak, diyalektik, ilerlemeci ve rasyonalist bir tarih felsefesinde temellenebileceği gerçeğidir. Ayrıca, onun eserlerinde sık sık karşımıza çıkan *aydınlanma, ilerleme, eleştirel diyalog, etkin diyalog, çoğulculuk, eleştirel ve bilimsel bilinç, diyalektik* vb. kavramlar, daha çok, geleneğimizi yahut Batı'yı yorumlama faaliyetlerimizde temel bir tutum ve yaklaşım tarzı olarak ısrarla teklif edilmektedir. Buna karşın, *gerici-mitolojik zihniyet, sahte bilinç, ideolojik yorumlama, pragmatik yaklaşım, mutlakçı ve hâkimiyetçi söylem* vb. tanımlamalar ise Ebu Zeyd'in cari egemen dinsel söylemlere karşı sıkça kullandığı değer-yüklü ifadeler ve belirlemelerdir. O halde, kendisinin dünya görüşünde önemli bir role haiz sosyalist, aydınlanmacı ve rasyonalist fikirlerin mevcudiyetiyle birlikte düşünüldüğünde, bizim tezimizin iddiası şöyle olacaktır. *Ebu Zeyd'in savunduğu dinî-düşünsel söylem, epistemolojik ve metodolojik olarak nesnel ve felsefi hermeneutik mirastan çokça etkilenmekle birlikte, ideoloji ve dünya görüşü planında eleştirel hermeneutik anlayışla çok daha benzer bir eğilimdedir.*

Ebu Zeyd, kendisini hiçbir zaman bir eleştirel hermeneutikçi olarak ifade etmediği gibi -hermeneutik üzerine yazdığı makale dâhil- hemen hiçbir eserinde Habermas ve Apel'in ne fikirlerinden ne de isimlerinden bahsetmiştir. Bizim bu noktadaki çıkarımlarımız Ebu Zeyd'in metinlerinin bütüncül okumalarına ve bu metinlerin *söylenmeyen boyutlarına* dayanmaktadır.

İş bu çıkarımlarımızın ve bunlara dayalı olarak ortaya attığımız iddianın bir diğer kanıtı ise Ebu Zeyd'in yeni romantik yorumbilim kuramı ile felsefi hermeneutik anlayışların ancak *maddeci diyalektik bakış açısıyla* yorumlanarak kullanılması gerektiğine dair kanaatidir. O, yeni romantik ve felsefi hermeneutik mirasa yapılacak bu maddeci diyalektik 'aşı' ile birlikte, Kur'an tefsiri ve tevili etrafında gelişen dinî geleneğin yeniden tahlili ve eleştirisi için temel bir başlangıç perspektifi geliştirebilmeyi hedeflemiş görünmektedir. Aynı zamanda dinî ve düşünsel metinlerin yorumlanmasında çoğulculuğu da önemseyen Ebu Zeyd için bu hermeneutik operasyon büyük bir imkân taşımaktadır. Yorumcunun kendi çağının ve tarihselliğinin onun Kur'an'ı ve dinî metinleri yorumlama faaliyetini ne derece belirlediğini, bu diyalektik okumanın ortaya koyabileceğini düşünmüş olmalıdır. Maddeci diyalektik kavramı ile Marksist tarih felsefesini işaret ettiği açıktır. Dolayısıyla bu durum, tezimizin son bölümünde de ifade ettiğimiz üzere, Ebu Zeyd'in Habermas'a paralel biçimde Aydınlanmacı, rasyonalist ve ilerlemeci felsefeye yakınlığını bir kez daha göstermektedir. Bizce bu gerçek, Ebu Zeyd'i eleştirel hermeneutiğin *anlama ufuklarına* biraz daha yakınlaştırmaktadır.

Bütün bunlardan sonra Ebu Zeyd'in hermeneutik alımlamasındaki gerilim noktalarını yahut onun hermeneutik ile ilişkisinin sinir uçlarını teşhis ve tespit etmek mümkün olabilir. Ebu Zeyd'in hermeneutiği, *metnin kendi otantik anlamının ilk hitap bağlamının tarihsel anlam ufukları çerçevesinde mukim olduğunu* esas alması itibarıyla nesnel yorumbilim kuramının tarafındadır. Diğer yandan *metnin tarihsel tabiatını izhar edebilme ve metni anlama ve yorumlama faaliyetindeki alıcının etkin tarihsel bilincinin metinle kurduğu diyalektik ilişkiyi çözümleyebilme* noktasında felsefi hermeneutiğe yaklaşmaktadır. Son olarak *hermeneutik bilincin, iktidar mücadeleleri ve toplumsal-maddi üretim süreçlerinin belirlediği içtimai gerçekliğin zemininde müspet ve rasyonel bir terakki idealiyle eleştirel ve diyalektik bir kavrayışı temel alması* gerektiği inancıyla eleştirel hermeneutik söyleme benzetmektedir.

Şüphesiz bu *çoklu hermeneutik* idrak, bünyesinde *yapısal çelişki ve gerilimler* barındırmaktadır. Dolayısıyla, Ebu Zeyd'in çoklu hermeneutik istimalinin ürettiği bu yapısal çelişkiler ancak onun entelektüel arayışları ve ideolojik mücadeleleri ışığında; yani kendi 'tarihselliği'nde değerlendirilmelidir.

Ebu Zeyd'i düşünsel mesaisinde çoklu hermeneutik kullanımına iten bir başka önemli sebep daha vardır. Ebu Zeyd, *metin ve söylem analizlerinde epistemolojik kaygılarla üretim yapan bir tür düşünce tarihçisi hüviyetindeki akademisyen ve düşünür kimliği* ile arzı endam eder. Buna karşın onun, çağdaş dinî söylemler ve cari sosyo-politik iktidarlar karşısında *kendi idealleri ve dünya görüşü çerçevesinde fikri mücadele veren toplumcu, eleştirel ve sivil bir aydın kimliğiyle* ideolojik söylemler üretmeye çalıştığı da yadsınamaz. Ebu Zeyd'in hermeneutik ve düşünsel bilincindeki bu yapısal paradoks, onun fikir dünyasında sosyal bilimci perspektiflerle hermeneutikçi felsefenin bir aradalığından neşet etmiştir.

Kanaatimizce, Ebu Zeyd'in çağdaş dinî söylemlere dönük tahlil ve eleştirileri, her insani faaliyet gibi tenkite ve itiraza açıktır. Onun entelektüel mirası, -tabii olarak- kendi tarihsel anlama ufukları ve ideolojik tasarımlarıyla kayıtlı olup çağdaş İslam düşüncesi içinde bireysel bir aşama ve tecrübe olarak değerlendirilmelidir. Nitekim modern zamanlarda İslam düşüncesinin malul olduğu ontolojik, epistemolojik ve teolojik karmaşadan Ebu Zeyd de nasibini almıştır. Onun gerek Batı düşüncesine dönük naif iyimserliği ve özcü yaklaşımı gerekse hermeneutik alımlamasındaki tenakuz ve gerilimlerin mevcudiyeti, Ebu Zeyd'in fikri projesinin eksik taraflarından ilk tespit ettiklerimizdir. O, İslam'a dönük bütüncül bir kelami çerçeve ihdas edemediği gibi, İslami geleneği ve çağdaş İslami söylemleri tenkit noktasında açık ve seçik olarak hangi temel umdelere dayandığını da yeterince izhar edememiştir. Eleştirel bilinci ve tahlilleri çağdaş İslam düşüncesine ne denli yeni ufuklar açmış olsa da yeni ve kuşatıcı bir İslami kavrayış ve düşünceyi inşa etme noktasında bir o kadar eksik ve tartışmalı olduğu da unutulmamalıdır. İş bu gerçek bizce olağan bir sonuçtur; zira böyle bir yeniden inşa faaliyeti bir kişinin tek başına başarabileceğinin çok ötesindedir.

Yine Ebu Zeyd, maruz kaldığı itham ve saldırıların da tesiriyle, İslam toplumlarında egemen olduğunu düşündüğü yeni-selefi ve hâkimiyetçi dinî söylem diye isimlendirdiği kesimlere ve bunların söylemlerine dönük eleştirilerinde –iddia

ettiği- nesnel ve bilimsel bir tutumu çok da muhafaza edememiştir. Mesela, İslam dünyasındaki modernleşme teorilerinin ve totaliter ulus devlet tecrübelerinin bu söylemlerin mutlakçı ve otoriter fikirlerinin teşekkülündeki olası rollerine – neredeyse- hiç değinmemiştir. Bu meyanda Seyyid Kutup ve Mevdudi gibi İslamcı düşünürlerin ürettikleri söylemlerin hangi tarihsel ve siyasal koşullara bir cevap olduğu hususunu da yeterince açıklamamıştır. Nitekim bizim tespitimize göre, mezkûr dinî söylemleri -Ebu Zeyd'in tahayyül ettiğinin çok ötesinde- içinde doğdukları sosyal ve siyasi koşulları hesaba katmadan salt İslami gelenekteki düşünsel ve epistemolojik kökenleriyle izah etmek, kolaycı, eksik ve özcü bir tutum olacaktır. Çağdaş dinî söylemlerin mutlakçı ve otoriter tabiatlarını ifşa etme noktasında yetkin bir düşünsel çaba ortaya koyan Ebu Zeyd -yine bu söylemlerin bünyesinde içkin olan- modern totaliter ideolojilere, iktisadi ve politik hegemonyalara karşı 'İslami' bir özgürlük ve gelecek arayışı idealini ise görmezden gelmiştir.

Ebu Zeyd, Mevdudi ve Seyyid Kutup gibi yeni-ihyacı söylem sahiplerinin mücadele ettikleri sosyo-politik iktidarlara karşı inşa etmeye çalıştıkları dünya görüşü ve gelecek ideallerinden ziyade kullanmış oldukları 'din dili'ni odağına almıştır. Kanaatimizce Ebu Zeyd bunlara dönük analizlerinde, bu dinî söylem kurucularının teşkil etmeye çalıştıkları din dili vasıtasıyla çağdaş politik hegemonya ve sistemlere karşı bir İslami ve özgürlükçü bir söylem arzuladıkları gerçeğini ihmal etmiştir. Dahası mezkûr söylem sahipleri bu politik-ideolojik hegemonya ve iktidar yapılarının topluma telkin ettikleri söylemlerin ne denli dinsel ve kültürel bir propaganda ile yüklü kurgular olduklarını ifşa etmeyi amaçlamışlardır. Aslında Ebu Zeyd'in eleştirdiği bu dinî söylem -tam da Ebu Zeyd'in kendilerine tatbik ettiği- yapıbozumu ve eleştirel analizi egemen politik iktidarların İslam'ı araçsallaştırmalarına ve istismarlarına karşı kullanmak peşindeydiler. Bu meyanda onların 'ilah', 'rabb', 'ulûhiyet', 'hâkimiyet' ve 'cahiliye' gibi kavramlar üzerinde gerçekleştirdikleri semantik ve düşünsel edimler, Ebu Zeyd'in iddia ettiği gibi salt ideolojik ve pragmatist argüman üretimleri olarak görülmemelidir. Aksine, kendini mutlak, biricik ve evrensel varlık ve hakikat biçimi olarak modern toplumlara dayatan Batılı ve Batı mahreçli ideoloji ve sistemleri kendi içinde yapıbozuma ve yıkıma uğratma yolunda üretilmiş kavramlaştırmalardır. Dinî söylemin cari iktidar

odaklarına karşı ihdas ettikleri din dili ve söyleminin bünyesinde totaliter ideolojilere karşı sistemsal ve yapısal bir eleştiri imkânını barındırdığı unutulmamalıdır. Bize göre Ebu Zeyd, söz konusu yeni-ihyacı dinî söylem sahiplerini ve onların bütün bir külliyyatını salt dinsel mutaassıplık ve bağnazlıkla izah ettiği durumlarda oryantalist ithamlara kapı aralamıştır.



KAYNAKÇA

Arkoun, Muhammed. **Kur'an Okumaları**, çev. Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Bilen, Osman. **Çağdaş Yorumbilim Kuramları**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2016.

Bilen, Osman. İslam Yorum Gelenekleri ve Çağdaş Hermeneutik, **Cogito Dergisi**, Yapı Kredi Yayınları, 2017 Kış, Sayı: 89, ss. 94-118.

Büyükkara, Mehmet Ali. **Çağdaş İslami Akımlar**, Klasik, İstanbul, 6. Basım, 2016.

Cevizci, Ahmet. **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, 3. Basım, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

Çağbayır, Yaşar. **Ötüken Türkçe Sözlük**, Cilt:4, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007.

Demir, Ömer ve Mustafa Acar. **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, 3. Basım, Vadi Yayınları, Ankara, 2002.

Dilthey, Wilhelm. **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, çev. Doğan Özlem, 3. Basım, Notos Kitap, İstanbul, 2017.

Duman, Fatih. “İdeoloji Kuramları”, **Feodaliteden Küreselleşmeye Temel Kavram ve Süreçler**, (Ed. Tevfik Erdem), Ankara: Lotus Yayınları, 2006.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid. “İmam Şafi’i ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi”, çev. Salih Özer, **Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafi’i’nin Rolü**, Yay. Haz. M. Hayri Kırbasoğlu, 2. Basım, Kitabiyat, Ankara, 2000, ss. 89-148.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid. **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, çev. Fethi Ahmet Polat, Kitabiyat, Ankara, 2002.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid. **İslam’la Bir Yaşam**, çev. Celadet Moralıgil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid. **İlahi Hitabın Tabiatı**, çev. Mehmet Emin Maşalı, Otto Yayınları, Ankara, 2013.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid. **Korku Çemberleri**, Çev. Hülya Afacan, Mana Yayınları, İstanbul, 2014.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid. **Yenilik Yasaklama Yorum**, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul, 2014.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid. **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat**, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul, 2015.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid. **Söylem ve Yorum**, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul, 2015.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid. **Tefsirde Akılcı Eğilim Mutezile’ye Göre Kur’an’da Mecaz Meselesi**, çev. Numan Konaklı ve Nihat Uzun, Mana Yayınları, İstanbul, 2015.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid. **Yorum Meselesi**, çev. Muhammed Coşkun ve Numan Konaklı, Mana Yayınları, İstanbul, 2016.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid. **Sufi Hermenötik İbn Arabi’nin Yorum Felsefesi**, çev. Semih Ceyhan, Mana Yayınları, İstanbul, 2018.

El-Cabiri, Muhammed Abid. **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, çev. İbrahim Akbaba, 2. Basım, Kitabevi, İstanbul, 2000.

El-Cabiri, Muhammed Abid. **Felsefi Mirasımız ve Biz**, çev. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul, 2000.

El-Cabiri, Muhammed Abid. **Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, Düşün Yayıncılık, çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar, İstanbul, 2011.

El-Cabiri, Muhammed Abid. **Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller**, çev. Numan Konaklı, Mana Yayınları, İstanbul, 2019.

Emin, Osman. “Cemaleddin Afgani”, **İslam Düşüncesi Tarihi** C: 4, çev. Kerim Urtekin, (Ed. M. M. Şerif), İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.

Esposito, John L. İslam ve Müslümanların Siyasal Yaşamı, çev. Erol Çatalbaş, **Güçlenen İslam’ın Yankıları**, (Ed. John L. Esposito), Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989.

Gibb, Hamilton A. R. **İslam’da Modern Eğilimler**, çev. M. Kürşad Atalar, Çağlar Yayınları, Ankara, 2006.

Göka, Erol, Yasin Aktay ve Abdullah Topçuoğlu. **Önce Söz Vardı**, 2. Basım, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.

Hodgson, M. G. S. **İslam’ın Serüveni**, C: 3, Çev. Nurdan Hacıislamoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Grondin, Jean. Hermeneutik, çev. Kaan H. Ökten, **Cogito Dergisi**, Yapı Kredi Yayınları, 2017 Kış, Sayı: 89, ss. 7-41.

(sarp erk ulaş) **Felsefe Sözlüğü**, Hazırlayanlar: A. Baki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun ve Ümit Hüsrev Yolsal. Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002.

Hanefi, Hasan. **Gelenek ve Yenilenme**, Çev. M. Emin Maşalı, Otto Yayınları, Ankara, 2011.

Hourani, Albert, **Çağdaş Arap Düşüncesi**, çev. Latif Boyacı ve Hüseyin Yılmaz, 3. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.

İşcan, Mehmet Zeki. **Gelenekten Geleceğe İslami Düşüncede Yenilik**, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015.

Kara, İsmail. **Türkiye’de İslamcılık**, Yeni Şafak Kitaplığı, İstanbul, 1995.

Kutub, Seyyid. **İslami Etüdler**, çev. H. Fehmi Ulus, Arslan Yayınları, İstanbul, 1990.

Kutub, Seyyid. **Yoldaki İşaretler**, çev. Murat Hazine, 4. Basım, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Laroui, Abdullah. **İslam ve Modernlik**, çev. Ayşegül Başbuğu, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1993.

Lemke, Thomas. **Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, çev. Özge Karlık, Phoenix Yayınları, Ankara, 2016.

Lewis, Bernard. **Müslümanların Avrupa’yı Keşfi**, çev. İhsan Durdu, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.

Maşalı, Mehmet Emin. “Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:13, Sayı:1, 2004, ss. 73-90.

Maşalı, Mehmet Emin. “Nasr Hamid Ebu Zeyd”, **Çağdaş İslam Düşünürleri**, (Ed. Cağfer Karadaş, 4. Basım, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016, ss. 243-268.

Maşalı, Mehmet Emin, “Nasr Hamid Ebu Zeyd Maddesi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2016, C: EK-1, ss. 379-383.

Merquior, J.G. **Foucault**, çev. Nurettin Elhüseyni, AFA Yayınları, İstanbul, 1986.

Mevdudi, Ebu'l Ala. **Kur'an'a Göre Dört Terim**, çev. Murat Hazine, 4. Basım, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Örs, H. Birsen. “İdeoloji”, **Modern Siyasal İdeolojiler**, (Der. H. Birsen Örs), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

Özcan, Zeki. **Teolojik Hermenötik**, Alfa Basım Yayın Dağıtım, İstanbul, 1998.

Özervarlı, M. Sait. **Kelamda Yenilik Arayışları**, İsam Yayınları, İstanbul, 1998.

Palmer, Richard E. **Hermenötik**, çev. İbrahim Görener, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Rahman, Fazlur. **İslam**, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, 6. Basım, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.

Rahman, Fazlur. **İslami Yenilenme (Makaleler I)**, Der. ve çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, Ankara, Eylül, 2004,

Rahman, Fazlur. **İslami Yenilenme (Makaleler III)**, Der. ve çev. Adil Çiftçi, İkinci Basım, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.

Sancar, Serpil. **İdeolojinin Serüveni (YanlıŞ Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme)**, İmge Yayınları, Ankara, 2008.

Sözen, Edibe. **Söylem**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

Taşdelen, Vefa. **Hermeneutiğin Evrimi**, Hece Yayınları, Ankara, 2008.

Tatar, Burhanettin. **Din, İlim ve Sanatta Hermenötik**, İsam Yayınları, İstanbul, 2014.

Tatar, Burhanettin. **3 Derste Hermenötik**, Vadi Yayınları, İstanbul, 2016.

Tatar, Burhanettin. **Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti**, 2. Basım, Vadi Yayınları, İstanbul, 2016.

Toprak, Metin. **Hermeneutik ve Edebiyat**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.

Urhan, Veli. **Michel Foucault**, Say Yayınları, İstanbul, 2013.

Zubaida, Sami. **İslam, Halk ve Devlet**, çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.