ANLAMA, VAHY VE TARİH

Vahyi Yorumsama Deneyimlerinin Eleştirel Bir İncelemesi

YASİN AKTAY

Giriş

Tarihselci argümanların ideolojik hegemonyasının yeterince çekildiğinin hâlen söylenemeyeceği bir dönemde yaşıyoruz. Dahası mutlak bir görecelik ortalama zihnin neredeyse tüm verimlerini koşullandırmaya yüz tutmaktadır. Bu durum, vahyin tarihle nasıl bir ilişki içinde olduğu konusunun değişik düzeylerde ilgilenilmeyi gerektiren bir sorun olarak gündeme gelmesine yol açmaktadır. Sorunun en önemli yanlarından biri, bir metin olarak vahyin, yorumsanması sürecinde diğer türden metinlere karşı bir ayrıcalığının bulunup bulunmadığıyla ilgili görünmektedir. Yani herhangi bir metnin anlaşılmasını sağlayan sürecin tüm kurallarının vahyedilmiş bir metnin anlaşılmasına uygulanabilip uygulanamayacağı; bu anlamada vahy metninin kendine özgü yanlarının neler olduğuyla ilgili. Başka bir yanı da buna bağlı olarak bizatihi anlamanın doğasıyla ilgilidir.

Öncelikle, sorunun İslâm'ın belirleyici dinî metinlerinin anlaşılması konusuna uyarlanmasıyla bağlantılı ifadesi şöyle: İslâm'ın teşekkül döneminde vahye doğrudan muhatap olan insanların anladığı gibi vahyi anlayabilir miyiz? Vahyin bize kadar aktarımını sağlamış olan geleneğin, bu anlamadaki oluşturucu/kurucu rolünü devredışı bırakmak mümkün mü? Bu mümkün olsa yaşadığımız tarihsel momentin olası bir anlama girişimi üzerindeki belirleyiciliğini devredışı bırakmak mümkün olur mu? İlk başta anlamanın imkanlarının sorulduğu bağlamların çoğunda sorun olumsuz karşılanmak üzere formüle edildiği için sıkça özdeş bir anlamanın gerekliliği üzerindeki sorguyla tekrar ifade edilir: vahyi ilk muhatap olanların anladığı gibi mi anlamak zorundayız?

Fakat sorunun bu şekilde ifadesinin gerektirdiği çözümlemelere girişmeden önce, kanımca sorunun -vahyin tarihle ne türden bir ilişki içinde olduğu ve belli bir tarihsel dönemin diliyle ifade edilmiş olması itibariyle vahyin anlaşılmasına tarihin kattığının ne olduğu sorununun- sorun olarak oluşum şartlarını gözden geçirmekte yarar vardır. Çünkü bu, bizim gerçekten de vahyle, dolayısıyla vahyedenle ne türden bir ilişki kurmaya niyetli olduğumuzu, vahyedilmiş bir metne yaklaşımımızda hangi kaygılarla harekete geçtiğimizi ve sorgulama esnasında kaygının nerelerde dönüştüğü ve başka mensûbiyetlere yol açma ihtimalini devreye soktuğunu ifşa edecek bir öz-düşünüm imkanına açılabilecek bir şeydir.

Sorunun oluşumunu belirleyen en önemli faktörlerden bir tanesi vahyle 'mensûbiyet' türünden ilişkili olan insanların vahye rağmen tezahür eden farklılık ve çeşitlilikleriyse, daha az önemli olmayan bir tanesinin de sözkonusu insanların vahyle olan ilişkilerinin çoğu kez vahy ile muhatap olunmadan önce belirlenmesi veya böylesi bir diyaloğun sağlaması muhtemel olanakların gözardı edilmesi olduğu üzerinde durulmalı. Bir de vahy hakkında elde mevcut olan tartışmasız bilgi var: her topluma o toplumun diliyle iletilmiş olması. Bu veri bir yanıyla son vahyin (Kur'an'ın) tüm Müslümanlara yüklediği bir çeviri ameliyesini teşvik ederken diğer yanıyla günümüzde karşılaşılan sosyal durumun şimdiye kadarkinden tamamen farklı olduğu gerçeğine dayanılarak, egemen zihinsel ortamın görecelik istencine çekilmeyi kolaylaştırmıştır. Modern dilbiliminin ve diğer sosyal bilimlerdeki gelişmelerin de katkısıyla vahyin bir yorumsama sorunuyla karşı karşıya olduğu kabulü gitgide yaygınlık kazanmaktadır.

Kur'an'ı Yorumsama Deneyimlerinin Bir Eleştirisi İçin Ön-Mülâhazalar

Herşeyden önce belirtmem gerekir ki, formüle edildiği bağlamlarda içinden çıkılmaz bir hale dönüşme tehlikesi taşıyan bu konuda nihai bir söz söyleme çekingenliği hakkına, ilke olarak, sığınmak isterim. Fakat salt içinden çıkılamayacak bir zorluğu aşmanın ucuz bir yolu olarak değil, daha ziyade, bu bağlamların meşruiyyeti üzerinde durmanın daha uyarıcı ve aydınlatıcı olduğunu düşünerek. Sözgelimi biz aynı zamanda ilk dönem müslümanlarına da hitap etmiş bir met-

ne muhatap olduğumuzda anladığımız şeyin tamı tamına onların anladığı şeyin aynısı olup olmadığını arayan bir soru, kesinlikle sizi sorunun içinde bocalamaya mahkum etmekten başka bir katkıya sahip değildir. Kur'an'ın tarih ve toplum farkını hiç bir şekilde kaâle almadan tüm insanlara eşit olarak konuşmasının ardında yatan îmâları yakalama isteğinden alabildiğine tuhaf bir uzaklık yaşamaktadır. Kuşkusuz içinden çıkılmamasına girildiğinde kendilerine göre bir hakikat içerikleri de bulunan bu yorumsama sorunsallarının Kur'an'ın genel sorunsalları açısından bir geçerliliğinin bulunup bulunmadığı, en azından kendilerini Müslüman olarak tanımlayanlar tarafından, daha bir önemsenmek zorundadır. Yani kısacası bu bağlamların sorunu şu veya bu şekilde ele almak için yeterli gerekçeleri vahyin muhtevasından devşirmediği gerçeği belirginken; sorunun kendisiyle uğraşmanın uyaracağı ciddi endişelere dikkat kesilmenin daha yararlı olacağını düşünüyorum. Bu bağlamda ise böyle bir konunun kimin ne kadar sorunu olduğu üzerinde düşünmenin, hem sorunun doğasını anlamak ve gerçek ağırlığını saptamak hem de bir sorun olarak kabul edildiği noktada, çözümünün imkanlarını araştırmak açısından daha verimli olacağı söylenebilir. Zira ilk mütalaaların sonucunda en azından şunları söyleyebiliyoruz:

1- Hiç değilse Kur'an metni hakkında bir anlama probleminden bahsedilmesi çoğu kez, hatta hiç bir zaman, Kur'an'ı anlama konusundaki ciddi deneyimleri izleyerek ifade olunmamaktadır. Hatta daha ileri gidilerek denilebilir ki, Kur'an'ın anlaşılmasının bir problem olarak yansıması Kur'an'la en geniş anlamıyla diyaloğun azaldığı bir duruma tekabül etmektedir.

Bununla aslında Gadamer'de ifadesini bulan çağdaş hermeneutiğin önemli bir ilkesinin işletilmesi gerektiği îması da çıkarılabilir. O da, metnin kendi içindeki belli bölümlerle bizim bir bütün olarak metin hakkındaki genel kavramsallaştırmamız arasında sürekli bir okuma sayesinde mümkün olan gidiş gelişlerle oluşan ufuklar kaynaşmasını arayan ilkedir. Bu ilke geleneksel hermeneutikten belli bir metnin kendinde bir anlaşılmasının olanağını yadsıması ve anlamanın hiç bir şekilde kişinin kendi perspektifini bir kenara bırakarak anlaşılan şeyin içinde kaybolmak demek olmadığı vurgusuna dayanmasıyla ayrılır.

Bu itibarla Kur'an'ın veya sair İslâmî metinlerin anlaşılması sorunu modern hermeneutikte sorunun ortaya konuş biçiminden dolayı, önemli sorunlar üretse de metinle metnin anlaşılmasını arayan özne arasındaki sürekli gidiş gelişlerle sağlanacak asgari bir ufuklar kaynaşmasının bile revaçta olan kurlarda bir göreceliliğe elverişle olamayacağını söyleyebiliriz. Bu, bir yanıyla Kur'an metninin kendi özgül durumundan, diğer yanıyla, ve bununla ilişkili olarak bu özgül metnin kendi okuma kural ve yöntemlerini de doğrudan doğruya kendisinin belirlemesi durumundan dolayı rahat bir vurguyla söylenebilir. Sonuçta Kur'an okumaktan doğan sorunlardan ziyade Kur'an'ı ya hiç okumamaktan veya az okumaktan veyahutta Kur'an'ı okumada kendisinin öngördüğü kurallara riayet etmemekten doğabilecek anlama sorunlarından veya çoğalmasından sözedilebilir.

2- Ana teması 'Kur'an-ı anlamak' diye ifade edilebilecek oldukça yaygın söylem iyi irdelendiğinde çoğunlukla Kur'andan verebileceğinden fazlasını[1] isteyen bir tutumla karakterize edilebileceği görülebilir. Bu anlamda Kur'an'dan zaten bir şey öğrenmek değil sözkonusu olan, Kur'an'a bir şeyler söyletebilmektir. **Bir anlamıyla Kur'an, Aydınlamacıların doğayı sıkıştırdıkları gibi sıkıştırılmalıdır.** Fakat, bir farkla ki, Aydınlanmacıların doğayı sıkıştırmaları ondaki cevheri açığa çıkarma amacına matuftu. Burda ise Kur'an'a muhtemelen istenen şeyleri söyletme amacı belirgin olmaktadır. Daha özelleştirmek gerekirse bu yöndeki çabalar, dışarda pişirilen bazı ideolojik kaygıların taleblerinden vazgeçmeksizin metinle eşitçi bir diyaloğun peşine düşer.

3- Bu durum her şeyden daha çok metnin yorumu etrafındaki çoğalmayı artırırken aynı zamanda metne yaklaşımda çok önemli bir yöntemin ihlaline dayanarak varolur. Ahmed Azad'ın yerinde ifadesiyle metnin kendisinden ziyade metinden otlanan (*tefsir bi'r râî*)[2]

1. Akbar S. Ahmad'ın İslam dünyasındaki hemen hemen tüm entellektüel ve siyasi oluşumların genel niteliklerini tüketebilecek bir kategorileştirme olarak gelenekselcilik ve modernizmi yeniden ele alırken tanımına esas oluşturan ilke. Ahmad, bu anlamda Fazlur Rahman'ı Kur'anda mevcut olanı aşmakta direnmeyen biri olması hesabıyla gelenekselci olarak nitelerken Hasan Hanefi'yi Kur'andan Kur'an'da olmayanı isteyecek kadar *ileri gitmesi* itibariyle modernist sayar. *Islam and Postmodernity*, Routledge, New York, 1992.

2. Mevlâna Ebu'l Kelâm Ahmed Azad, *Faiha Tefsiri*, Bir Yayınları, İstanbul, 1987.

önsel görüşlerdir burda belirleyici olan. Fakat burda vurgulanması gereken şey yalnızca metinden önce bakışı veya okumayı belirleyen önyargıyı bir kenara bırakmanın olanaklılık durumu değil,[3] daha ziyade bunun olanaklarına hiç başvurulmamasından kaynaklanan yorum çeşitliliğine de önyargının haklılaştırılmasını sağlamak ve gerekliliğini ispatlamak üzere başvurulmasıdır.

4- Kuşkusuz tüm bu girişimler, yalnızca yorumsamacılığın İslâmî bir uyarlamasını yapmak gibi kendi başına alındığında yukardaki değerlendirmeleri haketmeyebilecek masum bir çabayla özdeş tutulamaz. Fakat yorumsamacılık (hermeneutic) modern anlamda tarihselci argümanlarla bütünleşmeden önce, hristiyanlığın dinsel metinlerini efsanelerden arındırma (demythologisation) çabası olarak devreye girdiğinde zımnen ilk Hristiyanların hissiyatlarını ve anlayışlarını paylaşabileceği beklentisine dayanıyordu. Bunun için yapılması gereken metin üzerinde kilisenin oluşturmuş bulunduğu ve metni çok özel ve bozuk bir yorumla özdeşleştirmiş olan tekeli kırmak gerekiyordu.

Protestanlıkla başlayan bu hermenötik çaba, modernleşmenin Protestanlığı da etkisi altına almasıyla birlikte kendi doğasında önemli bir değişim yaşamıştır. Bu değişim metnin özünü anlama arayışından çıkmış belli bir tarihsel durum için metnin uygun (belki de 'uyumlu') yorumunun arayışına dönüşmüştür. Bu da kutsal metinleri değişik politik angajmanlara açan bir imkan olarak anlaşılmıştır. İslâmî metinlerin olası bir hermenötiğinin de bu süreçten geçeceğini veye geçmekte olduğunu kestirmek zor olmaz sanırım.

Anlamada Sahihlik Arayışının Nesnel İmkanlarına Dair

Tekrar geliyoruz, klasik yorumsamacılığın metnin özüne uygun bir anlama konusundaki isteminin alabora edildiği bir evreye. Soruya kulağımızı tıkasak da, tepeden baksak da, insandaki evrensel ve tarihdışı iğva düzeninin çağdaş bir stratejisi olarak görsek de veya hatta kendi varlıkbilimsel tasalarımız açısından önemsiz bulsak da soru

3. Bunun mümkün olmadığı; metinle ilişkimizin her halükârda tarihsel koşulumuzca belirlenen önyargıların dolayımıyla sağlanabileceği, hatta bunun anlamanın bizatihi kendisi olduğu (Gadamer) ve daha ötede bir anlamanın da zaten mümkün olmadığı üzerinde durulur. (*Truth and Method*, Seabury Press, New York)

sorulmuştur bir kez. Ve biz de artık bu sorunun sorulmadığı bir yaşam dünyasına ait özneler olmaktan çıkmışızdır. Oradan, sorunun kendisiyle haşir neşir olmaktan dolayı kışkırtılacağımız bir perspektifin, insanı verili bir vahy içeriğine karşı ne ölçüde özerkleştirebileceği sorgusuna bir geçit bulunabilir. Böylesi bir özerkliğin belirli bir miktarının meşruiyyetinden sözedilemeyeceğini söylemek mümkünse de, yine de insanın bir özerklik alanının varlığına vahyin mevcut içeriğinin bir engel teşkil etmediği bir gerçek. Fakat daha az ağırlıklı olmayan bir gerçek de belirli ölçülerde meşruiyeti tanınan bu özerkliğin, insana sınırsız bir farklılaşma, vahy doğrultusunda değişmeye karşı ölçüsüzce bir dirence dönüştürülme hakkını vermediğidir.

Yeniden 'şey' lere dönmekle karakterize edilen fenomenolojiyle birlikte sosyal bilimlerde anlama üzerindeki vurgu yeniden bir eşyanın aslının bizden bağımsız varlığına işaret edecek şekilde işlendi. Olaylara, metinlere bakışımız genel geçer kuramların eşliğinde vuku buldukça eşyanın aslına uygun anlamadan uzaklaştığımızı kabul eden fenomenoloji, olgulara etkilendiğimiz yaşam dünyalarımızdan soyutlanarak yaklaşabileceğimiz kabulünü de içeriyordu böylece. Bu yönüyle sonraki hermenötikçilerce pozitivist yöntemin bir tekrarı olarak nitelendirilecek bu bakış açısının metne yaklaşımda tam bir anlamanın imkanı konusunda çok kötümser olmadığını görebiliriz. Özetle iki konum ilerde daha iyi aydınlanacağını umduğum gibi İslâmî vahyi anlama çabalarının teorik zeminini kurmaya aday görünür. Birincisi metnin kendinde bir anlamının varolduğu ve bize düşenin kendi perspektiflerimizi bir kenara atarak bu anlama ulaşmaya çalışır. İkincisi de metnin kendinde bir anlamının olmadığı veya olamıyacağı, metnin bize karşı tamamen pasif olduğu ve bizim tarihsel ufuklarımızı oluşturan koşullarımızla buluşan bir yorumdan ibaret olduğunu varsayar. Bu iki perspektifin vahyin somut içeriğinin söylediklerine karşı kökten farklı iki tutumla izleneceğini görmek zor değil. Fakat bu perspektiflerin önceden takınılmış böylesi iki tutum tarafından beslendiğini görmek daha az önemli değildir.

Aslında metnin sahih bir yorumu düşüncesi, metni efsanelerden arındırma gayreti, -hiç bir zaman içinden çıkılmayacak bir surette efsanelere garkolmamış olsa da- Kur'an'ı ve Sünneti ilk dönemdeki insanların anladığı gibi anlama istenci bütün bir tefsir ve hadis tarihini

belirleyici olmuştur.[4] Abdullah Laroui'nin yerinde vurgusuyla İslâm'ın doğuşu esnasında hakikatin mutlak olarak yeryüzünde tecelli etmekte olduğuna duyulan inanç ilk dönem İslâm tarihçiliğinin önemli matrislerinden olmuştur.[5] Herşeyden önce Tarihçinin olayları nakledişte gözetmek zorunda olduğu ölçütlerin bağlayıcı bir kurumsallaşmaları da oluşmuş bulunduğundan olayın aktarımında bir seçicilikten veya çarpıtmadan kaynaklanabilecek kırılmaların asgariye indirilmesi temin edilebiliyordu. O kadar ki, olayların tekdüze bir anlatımının aşırı nesnelci görüntüsünün yaratmış olduğu hoşnutsuzluklar bile değişik şekillerde telaffuz edilmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın veya hadisin olduğu gibi aktarılması, ve katışmış yabancı yorumların ayıklanması konusunda yürütülmüş bir çaba olarak formüle edilebilecek bir hermenötiğin varlığına karşın günümüzde içinde yaşanan dünyada kendisini nasıl yeniden ifade edeceği şeklinde bir sorunun oturmuş bir geleneğe sahip olmadığı da bir gerçek.

Fakat yukarda bu konuda nihai, tüketici bir söz söyleme konusundaki çekinceme sadık kalarak tekrar bu tür bir sorunun olası çözümleri üzerinde durmaktan ziyade[6] görevimin sorunun oluşum şartlarını vurgulamaktan ve adresini saptamaktan ibaret olduğunu hatırlatmakta yarar var. Nitekim görünen o ki, İslâmî vahyin yorumsanması ondaki bir kapalılığın açılması veya anlama zorluğunun gideril-

4. Kur'an'ın kendisine değil ama yorumlarına bulaşma ihtimali, tarihsel buluşma imkanından dolayı hep yüksekçe olmuş mukaddes metinlerin verilerini ayıklama konusunda gösterilmiş hassasiyet bu konuda tek başına kayda değerdir. (Bkz. A. Yaşar Kandemir, *Tefsirde İsrailiyyat*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara).

5. Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek: Arap Entellektüelinin Krizi*, Türkçesi: Hasan Bacanlı, Vadi Yayınları, Ankara, 1993.

6. Yoksa böyle bir sorunun görmezlikten gelinmesi kesinlikle söz konusu olamaz. En azından yukarda değindiğim gibi vahyin muhtevasının çevrilmesi zorunluluğu bizzat vahyin kendisinin belirlediği bir sorun olarak önümüzde duruyor. Dilin de yalnızca kuru bir lisandan ibaret olmadığı, önemli ölçüde kültürel bir kodlama sistemini kapsadığı bilinmektedir. Tüm dinler tarihinin bir dinlerin dejenerasyonu ve yeniden tevhidinden ibaret akışı üzerinde durmak, İslâm'ın ve diğer dinlerin bizzat kendi geleneklerinin, bu bozulmadaki katkıları hakkında oldukça uyarıcı olabilir. Dolayısıyla tüm bu durumlar bize hermenötik bir çabanın en azından dikkate alınabileceğini iltizam etse bile, ben yakamızı hiç bir zaman bırakmayan bir soruya işaret etmek istiyorum: bu hermenötik İslâm'ın kesinlikle gerektireceği bir özcülüğün (essentializm) hakkını ne kadar verebilecektir? Dahası, bu hermenötik böylesi bir özcülüğe ne kadar tahammül edebilecektir?

mesinden değil, İslâm'ın bu haliyle bazı mevcut siyasi angajmanlara veya modern yaşamın ürettiği kökten değişik alanlarla uyuma girme zorluğunu giderme ihtiyacından ileri gelmektedir. Yine de kabul etmek gerekir ki, şöyle veya böyle siyasi katılımlarda İslâm'ın onayının aranması gibi tamamen olumsuz olmayan bir yanı yok değil bu tür girişimlerin.

Yukarda vurgulanan noktaların açıkça olmasa bile en azından zımnen "bir kere ve bütün zamanlar için geçerli" bir hakikat nosyonu ve toplum modeli önerisiyle yüklü oldukları teşhisinde bulunulabilir. Doğrusu, neredeyse keyfî bir görecelikle telif edilen bir tarihselciliğe yönelik eleştirinin bu kadar vurgulanışı, her düzeyde mutlakçı bir konumda görülmeyi haklı kılmıyor değil. Böyle bir konumda görülmekten dolayı bir rahatsızlık duymak da gereksiz. Çünkü, nihayetinde böylesi bir ilkeciliğin, yaşanan zaman ve mekânda insanı müsterih kılan bir çok fıkhî imkanından, eleştirel perspektifler açısından; daha fazla haberdar olmak bu mutlakçılık görüntüsünün bir lüx olmayacağı fikrine bile zorlayabilir. Ancak böylesi bir görüntünün, sınırları belirsiz, keyfî bir göreceliliğin ve tarihselciliğin tutunabilmesini sağlayabilecek bir negatif(in)e indirgenişi önemli ölçüde bir çarpıtmasını gerektirdiğinden, şimdi görüntüyü bu (bir kere ve bütün zamanlar için muhtemel) zararlı işlevine karşı yeniden ayarlamanın önemini hissediyorum. En azından önceki yazılarıma yönelik olarak ifade olunan argümanların[7] böyle bir çarpıtmaya dayanarak varolabildiklerini söyleyebilirim. Çarpıtma çoğu kez kendi sınırlarını ve konumunu güçlendirmek üzere gerekli bir 'öteki' ni kurma ihtiyacından kaynaklanır. Öteki'nin kumdan kulesi önce söylem içerisinde kurulur, sonra bu kulenin kolay yıkıldığının gösterilebildiği oranda kendi varoluşunun haklılığı ve ifadesinin güçlülüğü tescil ettirilmiş olur. Söylem kendinden menkul bir geçerliliğe sahip olmamanın övüncünü de abartılı bir şekilde vurgulayarak geçerliliğini ötekinin karikatürüyle besler. Öyle ki siz hakikaten de "yok ben böyle demedim" diyemezsiniz. İletişim aracı, demiş olduğunuz şeyi sokmak istemediğiniz süreçlerin akışına göndererek söylenen sözün hesaplanamayacak algılarının sonsuzca

7. Ahmet Küskün, "Yasin Aktay'a Cevap: Ne O Ne de Öteki", **tezkire**, sayı 2, Şubat, 1992; İlhami Güler, "İslâm Anlayışımıza Dair", **tezkire**, sayı: 4, Eylül, 1992.

çoğaldığı yere atıverir. Üstelik tüm bu süreçler tarihle herhangi bir metnin ilişkisine ilişkin en başta işaret ettiğim sorunla haşir neşir olmanın bizi kaçınılmaz olarak götürdüğü yerle sıkı sıkıya ilişkilidir. Vahyle tarihin ilişkisininse ne ölçüde herhangi bir metnin tarihle ilişkisine tekabül edebileceği veya vahyin bu ilişkide diğer metinlere oranla bir ayrıcalığının bulunması gerekip gerekmediği, yorumsamacı gelenek içerisinde, bildiğim kadarıyla, doğru dürüst ifade edilmiş bir sorun bile değildir.

Kısaca, önceki yazılarıma yönelik eleştirileri en iyi ihtimalle bir yorumsama sorununa atıfta bulunarak açıklama imkanına kavuştururken, bir yandan yorumsamacılığın gerektiğinde nasıl bir keyfilikle buluşabileceğine değinmiş oldum, diğer bir yandansa kendi söylediklerimin, modern yorumsamacılığın kurallarına uymak gerekirse, aslında kendi varlığına (being) ait olan anlama sürecindeki etkinliğini (effectivity) artırmanın gerekliliğini farkettim.

Bu durumda üzerime düşeni kendi konumumu biraz daha netleştirmek olarak belirlemem bu yazının uzanacağı son sınırları belirlemek açısından önemli olacaktır. Yoksa yorumsamacılık hakkında az buçuk bilgili olanlar yaptığım kısa değerlendirmenin yorumsamacılığın tüm sorunlarını ve argümanlarını özetle bile olsa tüketebilecek bir çerçeve çizmede iddialı olmadığını zaten farkedeceklerdir. Daha ziyade Kur'an'ın çağdaş bir yorumu için kollarını sıvayanların hermeneutikle kurdukları bağlantıların ve olası ittifakların çoğunlukla ne tür saiklerle ne tür sonuçları aradıklarının, hermeneutiğin bir anlama yöntemi olarak sunduğu imkanların harcanmaması açısından önsel olarak sorgulanması gerektiğine dikkat çekmek istedim. Bunu yaparken yorumsamacılığı her halükârda araştırmanın veya anlama uğraşısının tüm yönelimlerini sistematik olarak belirlemek üzere çağrılmış bir metodoloji olarak düşünmedim. Disipliner anlamda sözkonusu geleneğin de benzer kullanımlara kapalı olmadığını söylemek gereksiz. Fakat hermeneutik disiplinin ilkelerine hiç de tabi olmadığı halde belli bir metnin (vahyin) yorumlanmasını sorun edinen câri girişimlerin çabalarını ifade etmek için de 'anlama' ile yorumlama arasındaki ilişkinin merkezî vurgusuna sahip olan hermeneutiğin ilgili kılınabileceğini düşündüm.

Bir Vahyi Yorumsama Deneyiminin Hikayesi: Hasan Hanefi

Başından beri yorumsamacılıkla ilişkili kılarak vahyi anlama ve yorumlama sorunlarına ilişkin tüm söylediklerimi sınamanın uygun ve pratik bir örneği olarak, Mısır'lı ilahiyatçı Hasan Hanefi'nin Kur'an'ın çağdaş bir yorumu için geliştirdiği öneriler üzerinde doğrudan durmanın yeri geldi sanırım. Doğrudan diyorum, çünkü bu, Hasan Hanefi'yle ilgili ilk mülahazam olmayacak. Daha önce Tezkire'nin 3. sayısında 'metnin aşağıdan yukarıya doğru okunması' gibi basit bir öneriyle özdeşleştirdiğim bir okumasına dayalı olarak 'Modernlik Durumumuz' un oldukça çarpıcı bir örneği olmak üzere isim vermeden bazı göndermelerde bulunmuştum. [8]

Hanefi'nin orda üzerinde durduğu şey yalnızca metnin günümüz şartlarına uygun bir okumasının imkanlarını oluşturmak değildi (salt anlamda bir şeyleri devirmenin bir önemi varsa, aslında kendi başına bu bile yeterince devrimci bir uğraştı). Hanefi, insan gerçekliğinin genel verili koşullarının vahyin muhtevasını belirleyici olduğu sonucuna varacak şekilde Kur'an'ın da tüm muhtevasının zaten belli bir insan gerçekliği tarafından belirlenmiş olduğu saptamasında bulunuyordu. Örneğin, Arap yarımadasının ticari bir merkezi, İbrahimi dine mensup olan bir çok kabilenin dinsel merkezi ve bünyesinde bir çok putun oluşumunun ilginç seyrine şahit bir şehir olan Mekke; ve Bizans ve İran imparatorlukları arasındaki egemenlik çatışmalarının belli ağırlıklarına ve dönemlerine göre transit önemi zaman zaman artan veya azalan ve daha ziyade bir tarım kasabası ve belli dinsel grupların mozayiğine sahip bir yapıda olan Yesrib. Bu iki şehrin insanlarının veya o dönemin tüm toplumsal ve bilişsel koşullarının analizine bile, kesinlikle vahyin bir kere ama bütün zamanlara ait olamayacak inşasının bir örneği olmak üzere başvurulabilirdi. Bu örnek günümüz için geçerli bir vahyin muhtemel muhtevasını belirlemede de gerçekliğin etkinliğini sergileyici bir işlevle özdeşleşebilir ancak.

8. Bkz. Yasin Aktay, Modernlik Durumumuza Dair, **tezkire**, 3. sayı, Mayıs, 1992.

Teolojiden Antropolojiye veya Feuerbach'tan Ateizme İslâmî bir Yol

Dolayısıyla herhangi bir vahy metni olarak Kur'an tarihte yalnızca bir kere vuku bulmuş bir takım sosyo-politik şartlara, yine bir kereye mahsus olmak üzere en uygun karşılığı vermiş olmakla miadını doldurmuş bir kitap olmuş olmuyor. Daha çok bize vahyin, herhangi bir gerçeklik karşısında bulunan insanların bu gerçekliği karşılamak üzere gerekli kuramsal ve etik donanımı nasıl üreteceklerini öğretmiş oluyordu. Hanefi, buralarda vahyin bize yaşadığımız realitelerin özgüllüklerine ilişkin doğrudan hiç bir şey söyleyemeyeceği vurgusuyla neredeye tüm insiyatifin insana verilmiş olduğu çıkarsamasında bulunur. Bu durumda diyelim ki Kur'an'dan yola çıkarak bir gerçekliği tanzim etme ameliyesini bir takım totaliter tutumlarla özdeşleştirirken aslolanın zaten gerçekliğe uygun bir metin okuması olduğunu söyler. Bu anlamda metin, Hanefi'ye göre, "yukardan aşağıya inen bir buyruk olmaktan ziyade aşağıdan yukarıya doğru gelişen ve şekillenen bir yorum" dan ibaret oluyor.

Vahy insana insan aklının verileriyle hitap eden bir iletişim durumu olduğundan vahy dolayısıyla oluşmuş metinlerin vahyden yola çıkılarak anlaşılmasının bir önemi yoktu. Metin verili şartlarda sürekli yenilenen aklın verileriyle yeniden yorumlanır, hatta -hiç çekinmeden telaffuz edilebilir ki- yeniden yazılır.[9] Bunun, sürekli değişen gerçekliğin karşısında sağladığı olağanüstü bir teorik esneklik sayesinde dini salt bir haklılaştırım aracına indirgeyeceğini, dine bağlanmanın ağır yükümlülüklerinden de bu sayede kurtulabilmenin ucuz bir aracına dönüşeceğini göstermeye çalışmıştım. Oysa Hanefi orada durmayacak, daha ötede Allah'ın bile tarih içerisinde sürekli olarak yenilenen, değişen ve şekillenen, yeniden tanımlanan bir imajdan ibaret olduğunu göstermenin ilginç ve ileri derecede dev(i)ri(m)ci yoluna sapacaktı.

9. Hasan Hanefi, Teoloji mi Antropoloji mi?, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakultesi Dergisi*, 23. sayı. 1978, çeviren: M. Sait Yazıcıoğlu; Ayrıca Hasan Hanefi'nin Türkçe'deki diğer iki yazısına da bakılabilir: İlhami Güler, Hasan Hanefi ile "Tecdid" Projesi üzerine bir Söyleşi, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 6, Sayı: 3, 1993; Dini değişme ve Kültürel Tahakküm, çev. İlhami Güler, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 6, sayı: 3, 1993.

Allah bir imaj olarak neye göre şekillenir? Hanefi'nin bu soruya cevabı çok da çetrefilli değildir: İhtiyaçlara göre. Şayet ülkemiz açlık çeken bir ülkeyse ihtiyaç duyduğumuz Allah ekmekle özdeşleşmiş bir Allah olacaktır. Toprağımız işgal altındaysa Allah toprak olacaktır, ülkeyle özdeşleşecektir v.s. Çünkü Allah'ın bizzat kendi şahsını, doğasını veya zatını ilgilendiren hiçbir teorik değeri yoktur, fakat O'nun sadece insanı ilgilendiren pratik bir değeri vardır.[10] Dolayısıyla Allah, ne zihinsel alanda ne de varlık alanında değil, fakat Kant ve Fichte'de olduğu gibi gerekliliği yönünden yerini buluyor. Allah insanî bir ihtiyaçtır ve bu da antropolojik ilahiyatın doğuşunu hazırlayan faktörü oluşturmaktadır. Bu noktada Hanefi, Allah'la birlikte tüm dinsel ögeleri öyle bir yere koymuş olur ki, bu yer mutlak bir sekülerizmin yaşamın her düzeyine nüfuz etmeden hemen önce Batı'da tanrının durduğu yerin aynısıdır. Onun teolojiyi antropolojiye çevirme girişimi de Batı'da sekülarizmin, hatta daha ötede ateizmin olağan tarihinde oldukça önemli bir aşamayı temsil eden Feuerbach'ınkiyle benzeşmektedir. Bilindiği gibi Feurbach, Marx ile Hegel arasında bir felsefi aracılık rolünü oynamış, dinlerin kökenine ilişkin söyledikleriyle Marx'ın dinlerin oluşumuna ilişkin söylediklerine önemli bir vasat oluşturmuş bir düşünür. *The Essence of Christiany*' de Feuerbach, Allah'ın gerçek varlığının ancak insanların kendi zihin serüvenlerinin bir ürünü olduğunu söylüyordu. Allah basitçe insanların mükemmellik arayışının, insanlığın gerçeklenmemiş umut ve beklentilerinin sembolik bir ifadesi olarak insan muhayyilesinin bir ürünüydü. İnsanlar bilinçsiz olarak ideallerini sonradan kutsal ve ilahi addedecekleri hipotetik varlıklar üzerinde yansıtıyorlardı. Böylece onlar bizzat kendi zihinlerinin bir ürününe ibadet ediyorlardı. Bilindiği gibi bu varsayımları, dinin oluşumunun fazlasıyla psikolojik bir temellendirilişini

10. "Mükemmel, sonsuz, ezeli gibi klasik Allah anlayışı insanî bir atıf ve O'nun zatını şahıslaştırmaktır. Kalkınmakta olan halk için Allah, birlik ve kalkınmadır. Hürriyetini elde etmek için savaş halinde olan halk için Allah, hürriyet ve gücün iradesidir. Çağın imajı olarak teoloji çağımızda bir kalkınma, bir özgürlük mücadelesidir." Hanefi, Teoloji mi Antropoloji mi?, s. 520.

sağlamaya çalıştıkları gerekçesiyle reddeden Genç Marx asıl insanları bu tür psikolojik arayışlara yönelten sosyal etkenlerin neler olduğu üzerinde durulması gerektiğini öngörüyordu. Ona göre insanları dinsel sığınaklar yaratmaya zorlayan çarpık maddi koşullar vardı ve bunlar sayesinde insanlar zaman zaman ruhsuz bir dünyanın ruhuna dönüşerek devrimci bir pragmatizmle uzlaşabilecek bir potansiyeli olsa bile genelde egemen güçlerin elinde kitleleri uyuşturan bir afyon olan dini, Allah'ı bizzat kendileri yaratarak ibadet ediyorlardı. Çözüm basitti ama basit olduğu kadar o güne kadar Feuerbach'la belli bir yere gelmiş dinsel düşünce biliminde güçlü bir hegemonyanın başlangıcı olacaktı: Çarpık maddi koşullar düzeltilince insanların böylesi sığınaklara ihtiyacı kalmayacaktır.[11] Feuerbach'ın, Marx için, dinin tamamen ilgasının tarihsel imkanını sağladığı bu görüşlerinin Hanefi'de yeni bir teolojinin genel özellikleri olarak ifadesi şöyle:

> Allah vardır, Allah âlimdir, Allah kâdirdir gibi pozitif hayat tarafından formüle edilen bu tür önermeler, gerçekleri gösteren değil arzuları bildiren ifadelerdir. İnsan kâmil (olgun), âlim, güçlü (kâdir), merhametli, şefkatli vs. olmak ister. Sonra bunlar gibi kendisinde en sevgili olan sıfatları taptığı varlığa izafe eder. O anda Allah kâmil, âlim, kâdir, merhametli ve şefkat sahibi olmuştur. Böylece sıfatlar kaynaklarında sonsuzluğa itilmiş sonra da Allah üzerine gönderilmiş insanî değerler olmuş oluyorlar. İnsanın Allah için yaptığı bu imaj bir insan yaratığıdır.[12]

Yalnız bu sözlerin teolojinin doğrudan ifadesi olduğunu söylemek yanlış olur. Bunlar daha ziyade bir bilim nesnesi olarak Allah'ın mutlak varlığının adresini saptamayı arayan ve Allah'ın *de facto* imajının insanlar arasında belirlendiğinden hareketle antropolojik çıkış nokta-

11 Feuerbach ile Marx arasındaki ilişkinin güzel bir özeti için bkz. Irving Zeitlin, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, 1981, Prentice-Hall Sociology Series, London; ayrıca Feuerbach'ın Hegel ile Marx arasındaki konumunun Marxist yaklaşımı için bkz. Friedrich Engels, *Ludwing Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Çev. Sevim Belli, 1979, Sol Yayınları, Ankara.

12. Teoloji mi Antropoloji mi?, s.511.

sını temellendirmeye çalışan sözler.[13] Zaten Allah vahyinde, kelâmında ve ilminde, kendinden bahsederek, teoloji değil insana konuşarak antropoloji yapıyor. Zaman zaman Allah'ın kendisinden de bahsediyor oluşu da yalnızca insanın varlığına ve yaşamına nisbet iledir. Allah hakkındaki anlayış böylece tadil edildikten sonra diğer dini imajlar, melek, şeytan, ahiret v.s haydi haydi "yalnızca halkın hayal gücünü harekete geçirmek ve yığınları itaate teşvik edecek şekilde bir takım imajlar" olarak yorumlanırlar. Hanefi'nin bu görüşünü tamamlayan asıl önermesi aslında aklın buna yeteceği ve bu iş için felsefenin herhangi bir vahye ihtiyacı olmadığıdır. Burda Feuerbach'ın bizzat kendi -teolojiyi antropolojiye çevirme- uğraşısı hakkında öngördüğü sonucu da[14] paylaşmak isteyip istemeyeceği sorusu geliyor akla; daha ötede ise böyle bir sonuçla kendi dinsel mensubiyyetini nasıl uzlaştırabileceği.

Aslında Hanefi'nin burdaki en önemli sorunlarından biri metinden doğru yola çıkan ve hatta çokça eleştirdiği gibi yalnızca bir tanrı sorunu olarak işlenmiş bir teolojinin bile pratikteki muhtemel sonuçlarını yeterince değerlendiremeyişidir. Pratikteki çarpık durumların

13. Hanefi burda aslında felsefecilerin veya positivist din sosyologlarının dinlerin kökenine dair, vahy türünden bir bilgi veri tabanını kabul etmedikleri bir noktadan yola çıkarak söylediklerini oldukça gecikmiş ve basit bir şekilde tekrarlamış oluyor. Referansları arasında, ilgili konularda Kur'an'ın en yalın sözlerinin bile hiç bulunmaması bir yana, tarih böylesi bir verisizlik durumunda ister dinlere ait ister herhangi bir kurumun tarihine ait bir köken saplantısının tam ortasına düşer. Köken düşüncesi, yani Nietzche'nin şu, canavar dediği 'köken' düşüncesi, Foucault'nun modern tarihyazımı konusundaki köklü eleştirilerinden nasibini alır. Vahy gibi mutlak doğruluğu temin edilmiş bir bilginin olanaklarını da dışlayarak bir köken tasavvuruna, tarihe bir yön, kontrol ve bütünlük isnad etmeye girişmenin özünde ne tür iktidar istençlerini gizlediği, dahası ne kadar büyük bir illüzyon olduğu konusunda ilginç tartışmalar için bkz. Michel Foucault, "Nietzche, Geneolology and History", *Language, Counter, Memory, Practice*'in içinde (Donald F. Bouchard Ed. and Translator Withsherry Simon), Basil Blackwell, Oxford; tabiî ki Foucault'dan insanların vahy diye kabul ettikleri bilgi aracılığıyla tarihi okuma girişimlerini diğerlerinden ayırd etmesi beklenmemeli. Bu konuda da Foucoult'un bu konumunun bir değerlendirmesi için bkz. Yasin Aktay, Tarihler İçinde Tarihsiz Olmak, tezkire, 4. Sayı, Eylül, 1992.

14. Feuerbach, teolojinin doğal hatta zorunlu bir sonucu olarak gördüğü "kamutanrıcılık" ve antropolojinin tutarlı bir teoloji olarak ateizmle zorunlu olarak buluşacağını öngörüyordu. Bkz. Ludwing Feuerbach, Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, Çev. Oğuz Özügül, 1991, Ankara, Ara Yayınları,

çoğunun itikattaki bir çok sapmadan kaynaklandığı konusundaki en güçlü vurgu bizzat Kur'an'ın kendisinde yalnızca yüzeysel bir bakışla bile çok kolay bulunabilir. Gerçek şu ki teolojide doğrudan Tanrının kendi tanımı hakkında hassasiyetle durulması geleneğinin en önemli nedeni de bizzat Kur'an'ın kendisidir. Yoksa Hanefi'nin, Eşari'nin insanla Allah'ın karşılaşmasını fil ile farenin müsabakasına dönüştürdüğünden, ve buna katılarak Güler'in de 'Eşari'nin attığı kazık' olarak nitelediği Allah'ın tenzihi temasının kaynağı olarak Eşari'yi gösterebilmek için hakikaten de Kur'an'ı hiç okumuyor olmak gerekiyor.

Kur'an'da, insanlar arasındaki pratik dengesizliğin, adaletsizliğin ve çarpıklığın adı olan zulmün Allah'ın yanlış tasavvur edilmesinden kaynaklandığı vurgulanmıştır. Buna karşılık, kesinlikle kafalardaki bir sapmadan başlayan Allah'a ortak koşma (şirk), zulümler hiyerarşisi içinde en üst sıraya konmuştur.[15] Kur'an'da Allah'ın bizzat kendi tanımı üzerindeki vurgular sayılamayacak kadar çoktur ve tüm vurgular Allah hakkında daha önce de yapılmış bir 'düzeltme' ameliyesi olarak gündeme gelir. Tarih boyunca tüm insanların en önemli sorunu, Allah imajını hep başlıca bir kaç biçimde çarpıtmış olmaları olarak sunulur. Örneğin toplumsal yaşamda Allah'ın müdahalesini (onu inkar etmeden) devredışı bırakma istencinin kışkırttığı bir düşünceye yapılan göndermenin günümüzde de tüm güncelliğiye geçerli olmadığını kim söyleyebilir? Sözkonusu gönderme Yahudilerin "Allah bize bir kitap indirmedi" deyişlerine karşı "böylece (böyle demekle, böyle düşünmekle) onlar(ın) Allah'ı yanlış tanımış"[16] olduklarını ilan eder. Bu düşünce tarzı, Aristo'nun "Allah evreni yarattı, sonra da bir kenara çekildi, çünkü Allah böylesi sıradan şeylerle uğraşmaktan âlîdir" deyişinden Newton'un mekanik evren tasarımına kadar tüm deist yaklaşımları belirleyici, şekillendirici olmuştur. Kuşkusuz sekülarizm gibi bir pratiğin en güçlü dayanağı olan bu düşünceyle uğraşmanın yolu gene metinden yola çıkarak bir yeniden tanımlamaya gitmektir. Fakat bu yeniden tanımlama sadece bu anlayışı veri kabul ettiğimiz durumda bir yeniden tanımlamadır. Aksi taktirde metin içerisinde Allah'tan bir delil olarak gerçek tanımını bulmaktır. Çünkü bizim haki-

15. "Ve hatırla o vakti ki, Lokman, oğluna nasihat ederek ona demişti ki: Allah'a ortak koşma, şüphe yok ki, şirk en büyük zulümdür" Lokman: 13.

16. Ayetin tam meali şöyle: "Ve Yahudiler Allah'ı gereği gibi takdir etmediler. Çünkü: 'Allah insanlara bir şey indirmiş değildir' dediler...." Enam: 91.

katen O'nun hakkında O'nun bize öğrettiğinden başka bir bilgimiz yoktur. [17]

Ayrıca başka durumlarda Allah'ın insana benzetilmesine, Allah'a cinsiyet atfedilmesine karşı Kur'an'da çok sert cevaplar vardır ve çoğunun gerçekten de pratik muhtemel sonuçları, Hanefi'nin bu tür bahisleri insanın varlığına nisbetle indirgeyişinin aksine, çok çeşitlidir. Pekâlâ çocuk doğuran, evlenen, cinsiyeti olan bir Tanrı belli bir dönem için ona inanan toplumların büyük zaferleri ve kalkınmalarıyla buluşabilir. Hanefi'nin açtığı yoldan gidersek, o taktirde böylesi bir Allah düşüncesinin sağlıklılığını kabul etmek zorundayız.[18] Nitekim, göstermeye çalıştığım gibi Hanefi, Batı'da tasavvur edilen Allah'ın tüm özelliklerine özenmektedir. Çünkü ona göre Batı başarmıştır.

Şimdi insanlar Allah'ı yanlış tasavvur ettikleri için mi toplumsal yaşamda çarpık bir görüntüye yol açarlar yoksa toplumsal yaşamdaki bir takım durumlar mı bizi Allah hakkında belirli tasavvurlara götürmektedir? sorusu batı metafiziğinde içkin bulunan şu başbelası kartezyen düalizmin kurgu-dünyasına bizi saplandırmaktan başka bir işleve sahip değildir. Aslında, bir anlamda müslümanların çağdaş bir misyonu olacaksa belki de en önemlisi bu kartezyen ikiliyi çözmek; bugünkü insanları saplanmış oldukları bu bataktan çıkarmak olacaktır. Buna mukâbil Hanefi'nin yaptığı bizi oraya davet etmek; oradaki dünyaya ait ikili karşıtlığı yeniden üretmekle kalmayıp bu karşıtlık içerisinde en uygunsuz konumu önermektir; üstelik bilinçsiz olarak değil, bilinçli olarak ve metinden yola çıkarak değil, bir beşer olarak etkilendiğimiz sosyal ve maddî koşullarımızın dayatacağı ihtiyaçlara uygun olarak Tanrı(lar)ı yaratmak.

17. Bakara: 32.

18. Nitekim bu yoldan giderek "Kur'an'daki sorunsala dikkat eden biri bunun yine Arap toplumunu aşmadığını hemen farkeder" diyen ve yaşadığımız gerçekliğin ağır vurgusunun insanın aşağılanması, zelil kılınması üzerinde vuku buluyor olmasından ötürü modernlikle birlikte insanlık tapısının birikmiş tüm değerlerine sahip çıkmayı öneren Güler'e (a.g.m) not: Kur'an'ın ilk sureleri, en merkezi temalardan biri olarak, insanın kendine yeterliliğinden bahsettiği zaman Mekke'de insana saygısızlık, açlık, eşitsizlik, zulüm yok değildi. Dahası, istiğna hali hiçbir zaman tüm insanların tek tek kendilerini yeter görmeleri üzerinde temellenmemiştir. İnsanın kendine yeterliliği hissi, istiğna, genelde hep belli bir elit zümrenin başarı motivasyonlarıyla beslenir ve bu durum her toplumun teşekkül yapısına göre değişen kümelerin mübtela olduğu bir şey olur. O halde niye şöyle düşünmeyi denemiyoruz?: Allah hakkında insanların yanlış ve karşılıksız tasavvurları insanın diğer düzeylerdeki ontolojik, epistemolojik ve toplumsal çarpıklıkların kaynağıdır. İnsanın kendisi hakkındaki tasavvurları da Allah'la ve diğer insanlarla olan ilişkilerini belirler. Nefsini bilen Rabbine bilir (veya tersi).

'Varlıkbilimsel Ufuk' ile Çarpıtma Arasında Anlamaya Bir Yol Var mı?

Her şeyden önce belirtilmesi gerekir ki Hasan Hanefi'nin teoloji için önerdiği değişimin boyutları ve bunun vahy metninin yeniden yorumsanması noktasına varan uzanımları bir çok açıdan ilgilenme hakkını bile yitirecek sınırların dahilinde faaliyet göstermektedir. Bir defa, genelde dinin anlaşılma tarzı üzerine sergilediği düşüncelerin, özelinde de İslâm'ın çağın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumsanması gereği üzerindeki vurgularının tümünü dinsel ve İslâmî anlamda meşrûiyyetini muhafaza edebileceğinin söylenemeyeceği bir yerden yapıyor. İkincisi, bir metin yorumsaması örneği olarak da Hanefi bir çok teknik kuralın gözardı edilmesi sayesinde argümanlarına yol açmaktadır. Bu önemli noktayı biraz açmakta yarar var.

Başından beri açmak istediğim yolu izlediğimizde, Hanefi'nin, yorumsamacılığın en kötü kullanımlarıyla işini yürüttüğünü görebiliriz. Onun Kur'an metnine ilişkin en dolaysız anlama yollarından ve imkanlarından ısrarla kaçtığını görebiliriz, örneğin. Böylece Kur'an'dan, kendisinde olmayan düşüncelerin de gerektiğinde taleb edilebilmesi imkanını kurumsallaştırmak isterken amacının gerçekten de metinden öğüt almak, arınma yolunu öğrenmek olmadığını açığa vurmuş olur. En azından genelde tüm vahy metinlerinin, özelde de tahrif olmamış bir metin olarak Kur'an'ın olası bir yorumbiliminin hiç bir şekilde gözardı etmemek zorunda olduğu bir özgüllüğü olarak "öğüt alma ve arınma istenci"ni bastırınca geriye aslında Kur'an'a istediğini söyletmekten başka bir şey kalmıyor. Bu durumda Kur'an'ın insanlara yönelik değişim çağrısı tamamen insanın kendinden intikal edecek hidayet vehimlerinin istikametine sokulmuş olur. Kur'an'ın içindeki tüm imajlarla birlikte (yukarda gösterildiği gibi Allah'ta dahil olmak üzere) bugün tüm çelişkileri ve çatışkılarıyla verili herhangi bir ilişkiler setinde yaşayan insanlar için bir atılım ve kalkınma ideolojisinin malzemesine dönüştürülmesi şeklinde de ifade edilebilecek (ki Hanefi'nin böyle bir tanımı telaffuz etmekten çekinebileceğini cidden sanmıyorum) metodolojik öncüle dayalı olarak geliştirilen teolojik antropolojide dinin tanrısının kim olacağını kim kestiremez?

Aynı şekilde, Hanefinin yorumsama deneyimlerinin en önemli teknik sorunlarından biri de, aynı zamanda, vahyi anlamaya yönelik

ilk dönem Müslümanlarının deneyimlerinin en dolaysız anlatımlarına yeterince başvurmamış olmasından ileri gelir. Yüzeysel bir fenomenolojik çaba dışardan birine bile ilk dönem Müslümanlarının Kur'an buyruklarını anlamaları noktasında bizi hiç de çetrefilli yollara sürüklemeyecek bir ufuklar kaynaşması imkanı verebilirdi. Elbetteki hiç kimse Ali olamaz. Ebu Bekir, Ömer, Osman olamaz. Olması da gerekmiyor zaten. Hiç kimse diğerinin günahını yüklenemez. Ama bir gerçek var ki, tüm bu insanlar duyu ve anlama farklılıklarını çok iyi bilen bir zat tarafından hiç birine özel bir atıfta bulunulmaksızın aynı metinle muhatap alınmış ve koca bir millet olarak büyük bir birlik ve nesnellik iddiasıyla yüklenmişlerdir. Ve aynı metin yüzyıllarca kendisine muhatap olan insanlar açısından, aynı iddianın gösterimini yansıtan bir tutumla okunmuştur.

Ama burda, tekrar hatırlatmak gerekirse, Hanefi'nin yorumsamacılığının metni anlamaya çalışmanın saf ve katışıksız durumuyla zaten yetinmediğini söylemiştik. O, metne teammüden kendi önyargılarını dayatmanın meşruiyyetini tesis etmeyi arar. Bilindiği gibi Gadamer'in, insanların içinden çıkamıyacakları, dolayısıyla anlama denilen süreçte mübtelâ olduklarından bahsettiği önyargıların önceden işlenmiş ve iradî bir seçilişleri sözkonusu değildir. Onlar bir insan teki olarak varoluşumuza ilişkin, kendileriyle birlikte varolunabilen ve anlamayı o halleriyle mümkün kılan evrensel kategoriler olarak, yine de anlama sürecinde metinle özne arasındaki sürekli geliş gidişlerle temin edilen bir ufukların kaynaşmasıyla bir ölçüde aşılmak istenmektedirler. Hiç bir saf hermeneutik çaba insanın bir varoluş durumu olarak taşımak zorunda olduğu önyargılar veya Gadamer'in deyimiyle 'etkin tarih'inin üstüne teammüden yerleştirdiği önyargıları da ekleyebilme imkanını meşrulaştırmayı aramaz. Orda devreye giren şey iradî bir çarpıtmadır ve bu çarpıtmanın doğasını ortaya koyma çabası varoluşsal yorumsamacılığın işi olmaktan çıkar.

Kısaca, Hanefi bir insanoğlu mahsulü olarak maruz olduğumuz önyargılarımızın veya etkin tarihselliğimizin metne bakışaçısını yönlendirme şartlarının nesnel teşhisiyle çok da fazla ilgili değildir. Yoksa böyle bir teşhisin, aslında iyi bir diyalog ortamında hiç kimsenin itiraz edemeyeceği ve pekâlâ da yorumsama sürecinde beşerî kapasitelerin açığa çıkarılması gibi olumlu bir işlevi olabilir her zaman. Fa-

kat o, başından beri, vahyi yorumlama işini, verili koşulların belirleyebileceği ihtiyaçlara endeksli bir ideoloji olarak üstlenmek ister. Bu itibarla Kur'an'ın ilk indirildiği dönemde anlaşıldığı gibi günümüzde de anlaşılmasının imkan(sızlık)larına olan vurgusu nesnel bir durumu ortaya çıkarmaktan ziyade iyi işlenmiş -veya en azından iyice farkedilmiş ideolojik- öntaleplerin Kur'an'la uyumunu aramak ister. Yani, Hanefi'nin kullanmaktan hiç çekinmeyeceğine emin olduğum bir tabirle, Kur'an'ın yalın anlamını hiç bir zaman beğenmez, onu yeniden yazmanın yoluna bakar. Allah' hakkındaki verili imajı beğenmez,[19] onu değiştirmenin gereğini vurgular. Gerçi bu her zaman itiraz edilmesi gereken bir şey değil. Tarih boyunca peygamber gönderilmesini gerektirmiş tüm durumların insanların Allah hakkındaki imajın çarpıtılmış olmasından kaynaklandığı hatırlandığında, verili herhangi bir durumda Allah'ın yeniden tanınması/tanıtılmasının tüm peygamberlerin ilk başta ele aldığı bir iş olduğu da farkedilir. O takdirde Hanefi'nin çarpıtılmış bir Allah imajını düzeltme işine koyulmasına da bir itirazımız olamaz. Fakat bir imajın çarpıtılmış olduğunu bize temin eden şey nedir? Hanefi burda tüm haklılık dayanaklarını yok edecek şekilde çarpıtmayı olanaklı kılacak bir özün varlığını yadsıdığı halde gene de bir çarpıtmanın kökenini teşkil edecek antropolojik bir temelde ısrar edince, Allah imajı hakkındaki muhtemel sonuçlara/sorunlara karşı gerçek çözümün, bizzat Kur'an'da anlatılan, peygaberlere özgü yolundan açıkça inhiraf eder. Öyle ki, onun hümanizm hakkında ve akıl nosyonunun tarihsel ve toplumsal doğası üzerine bir hayli gelişkin eleştirel argümanlar hakkında ne kadar haberdar olduğu sorusu geliyor akla. En basitinden "Modernlik Durumuza Dair" de sorulan soruyu, soruya yol açan gerekçelerle birlikte yineleyebilmemizden bizi alıkoyacak bir çözümü hâlen yoktur; Hanefi'nin:

19. Biraz acımasız gibi gelecek bu teşhisim ama bu tür durumlarda kesinlikle psikoanalitik ve estetik yaklaşımların devreye sokulması gerektiğini savunuyorum. Kelimenin bir çok mümkün anlamıyla bir beğeni sorunu olduğunu savunuyorum. İnsandaki beğeni melekelerinin nasıl geliştiği, ne tür iktidar complexlerinin bir türevi olduğu da zaten bu çalışmanın başından beri önemine işaret etmeye çalıştığı bir şey.

"...İnsandan yola çıkan bir yorumun doğruluk sistemi noktasında bir çok açmazı olduğu, olacağı da çok açıktır... Kur'an'daki kesin ve mutlakçı söylemle uyuşmadığı halde insanın kaçınılmaz olarak göreli olan yorumunun Kur'an'daki bu mutlakçı söyleme yaslanmasının hem meşruluk sorunu olacaktır, hem de yer yer oldukça çelişkili bir despotluğun sınırlarını zorlayacaktır. Çünkü bu bağlamda tarihselci düşünüşün cevaplamak zorunda olduğu bir sorunun ağırlığı her an kendini hissettirecektir: Gerçeklik, vahyin kendi paralelinde sürekli yeniden şekillenişini sağlamalı ise, toplumsal yapının içinde farklı konumlar edinmiş, dolayısıyla farklı gerçeklikleri yaşantılayan insanların ulaşacakları vahy yorumları arasında bir birlik sağlama kaygısı olmayacak mıdır? Kur'an'ın müminlerin ayrılığa düşmemesini sarâheten emretmesine karşılık yorumdaki böylesi bir çoğulluğun teşvik görmesiyle, İslâm, herkesin kendi konumunu haklılaştırıcı anlamda ideolojik bir işlevselliğe indirgenmeyecek midir?"

Fakat, tekrarlamak gerekirse, Hanefi için zaten önemli olan şey Kur'an'ın bir ideolojik kalkınma dayanağı olarak başarılı bir şekilde yorumlanmasıdır, doğru bir şekilde yorumlanması imkanı çok önemli değildir. Buna rağmen daha ilginç olanı, her ne kadar yukarda sorduğum soruya doyurucu bir cevabı olmasa da Hanefi'nin yine de garip bir consensus arayışı içinde olmasıdır. Üstelik adına "doğal" dediği, bu consensusun oluşum şartları konusunda ise 17 ve 18. yüzyıl Aydınlanmacıların doğal din, doğal hukuk kurgularının bildik temalarını tekrarlamaktan başka bir şey yapmaz. Halbuki, doğal din aydınlanmacıların zihinlerinde resmettikleri ve tarihsel ve toplumsal kökenlerine sımsıkı bağlı bir tasarımdır; o dönemlerin doğacılık furyasının hukuka dair evrensel ve tarihüstü (veya Ahmet Çiğdem'in bolca kullanmayı sevdiği deyimiyle 'bir kere ve bütün zamanlar için') geçerlilik nosyonuna paralel olarak gelişmiş bir düşünce biçimidir. Altında kesinlikle evrimci bir evrenselcilik istencinin yattığı bu yönelimiyle kültürel bir görecililikten başka bir alana açılması imkanı olmayan antropolojik yorumsamacılığının uzlaştırılabilmesi başarısını (!) nasıl sağlayabileceğininse, Hanefi'nin önünde hep gözardı etmek zorunda kalacağı bir sorun olarak duracağını görmek zor değil.

Tarih ve 'Kim'lik

Vahy metninin revaçta olan hermeneutiğiyle ilgili yazının başında aktardığımız tesbitlerimizin başında bu tür girişimleri sevkeden sorunların daha ziyade Kur'an okumalarının önünde belirlendiğini söylemiştik. Sonraki satırlarda da bu belirlenimin daha ziyade başka ideolojik taleplerle (kesinlikle çoğu kez kendiliğinden olmayan bir tarzda) buluşturulduğunu anlattık. O kadar ki, Hasan Hanefi örneğinde gözlemlediğimiz şey, genelde batılı, özelde de Marxist değerlerin cazibesinin Kur'an yorumsamalarının tüm yönelimlerini belirlediği bir noktaya geldiğidir. Şunu da gördük ki, Hanefi, Aydınlanmanın tüm akidelerine tek tek meşhur Aydınlanmacıların her birinden daha fazla inanmıştır:[20] Örneğin bu akidelerin başında evrimci tarih anlayışı vardır ki, bu Hanefi'nin Arap toplumu için önerdiği atılımların hepsinde tam bir Avrupa öykünmesini teşvik etmektedir.

Hanefi'nin, sonradan İlhamî Güler'in[21] Avrupa karşısında ne kadar bağımsız ve gerektiğinde nasıl eleştirel olabildiğini örneklemek üzere başvurduğu, occidentalizm gibi oryantalizmin ters çevrilmesinden ibaret ve kökenini güçlendirmekten hiç bir zaman geri kalmayacak girişimleri ise kendisinin Batılı bir tarihin içerisine bulaşmışlığını dezenfekte edemeyecektir. Dünyada batının ilk kez bir bilim konusu yapılmasını sağlayan bir kişi olması ve hatta batıya karşı alabildiğine eleştirel olması, batıya özgü ideolojik istençlerle güdülendikçe ne kadar kayda değer olabilir. Gerçekten de tarih telakkisine dokunmadığı sürece ve ancak batı kökenli olan değerlerle bir yargı mekanizmasına dayandıkça batıya karşı girişilecek bir eleştiri ameliyesinin sonuçta

20. Örneğin, Stjepan Metroviç, modernitenin ilk iki sosyoloğu olarak Durkheim ve Simmel'i ele alırken bunların yaygın olarak bilinenin aksine saf rasyonalist bir çizgiden öyle çok kolay inhiraf etmeyen tipler olmadıklarını gösterir. Metroviç bu iki sosyoloğun duygu tapısına dayanan epistemolojilerinden, bilinçdışına olan bağlılıklarından ve modern medeniyetin kötücüllükleri hakkındaki yaklaşımlarından sözetmek yoluyla bu tip eğilimleri gene yaygın olarak modernizmin önemli temsilcileri olarak bilinen büyük ustalara genelleştirmeyi mümkün kılan bir anlatım yoluna girince, insanın ister istemez rasyonalizmin batıda bile hiç bir zaman soy haliyle varolmadığını düşünesi geliyor. Bkz. Modernliğin İki Sosyoloğu: Durkheim ve Simmel, *Modernite Versus Postmodernite*'nin içinde, derleyen ve Türkçeye çeviren Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, 1993, Ankara.

21. İslâm Anlayışımıza Dair, **t e z k i r e**, 4. sayı, Eylül, 1992.

batılı değerleri, Avrupa merkezli bir tarihin güzergahını mukadderleştirerek güçlendirmekten başka bir işe yaramayacağını Hanefi gibi fenomenoloji ve bilgi sosyolojisinin tüm verimlerini kullanan birinin nasıl olupta görememesi hayrete değerdir.

"Tarihler İçinde Tarihsiz Olmak" ta Foucault'yan eleştirilere de başvurarak insanın vahy gibi bir bilgi olanağını devre dışı bıraktığı halde tarihe bir bütünlük, bir yön veya kontrol isnad etme girişimlerinin ancak birer yanılsama ile açıklanabileceğini söylemiştik. Çünkü insanın kendi bilişsel/aklî kapasiteleri tarih içerisindeki (var kabul edilse bile) nesnel bir yolu bulma noktasında rüşdünü ispatlayabilmiş değil, şimdiden sonra ise ispatlayabileceğini ummak hayal olur. İnsan aklı beşerî ihtiraslar, tutkular, arzular, istençlerle mâluldür. Sonuçta bulur bir yol, fakat bu yol sonuçta gitmeyi seçmiş olduğu yoldur; yolun doğruluğu vehmi, ancak girilen her yolun dayattığı hakikat sistemlerince belirlenmektedir. Buna mukabil bir zaman algısı, bir tarih tasavvuru insanın varoluşunun ayrılmaz bir boyutudur. İnsanın kendini tanıması kendine kimlik edinmesi bir tarih içinde bulunmasını farketme yoluyla mümkün olmaktadır. Vahyin bize haber verdiği tarihin yönü, bütünlüğü, kontrolü ve bizim kökenimize ilişkin bilgiler bizi inanmaya götüren tüm süreçlerin eşliğinde yeniden düşünülebilirler. Vahye inanmışsak vahyin bize haber verdiği tarihsel istikâmet içerisine yerleşir o istikâmetin gerektirdiği ödevleri îfâ etmeye girişiriz. Yani yukarda zikrettiğim yazımı bitirdiğim gibi:

Hülâsâ, varoluşun her türü dış dünyayı ve yaşamı belli bir zaman anlayışı içinde idrak etmekse eğer; ve öznellik ontolojik bir zorunluluksa eğer, İslâm adına hareket ettiklerini söyleyenlerin ısrarla, bir itiraf hâlet-i rûhiyesi içinde, nesnellik istenciyle yüklenmelerinin; herkesin yaşamak zorunda olduğunu zannettikleri bir tarihi kendilerine emrivakiler yapabilen bir iktidara yerleştirmelerinin ne nesnellikle ne de tarihin kendisinden beklediği sözümona tarihsel tavırla bir ilgisi yoktur. İnsanın kendisini nasıl tanımlıyorsa öyle varolmasının olmazsa olmaz şartlarındandır kendine âit zaman hattını bulup onda diretmesi. Dolayısıyla, Müslümanca varoluş yalnızca Müslüman bir tarihin çizgisinde konumlanmak değil, aynı zamanda başka zamanların oyalamalarından kaçınmaktır da denilebilir.

Sonuç

Bu yazıda bir vahy metni olarak Kur'an'ın hiç bir yorumsama sorununun olmadığı; herhangi bir anlama girişiminin hiç bir zorlukla karşılaşmadan, onu nasıl anlaması gerekiyorsa öyle anlayabileceği gibi naif bir sonuca ulaşılmaya çalışılmadı. Her şeyden önce bizzat Kur'an'ın muhtevasındaki evrensel talebler, onun tek tek her toplumun, tüm linguistik îmâlarıyla birlikte, diline çevrilmesi gibi bir problemin dinamiğiyle birlikte varlığının gözetilmesi böyle bir sonucu aramayı engellemektedir. Fakat bu yazıda böylesi bir sorunun vahyin muhtevasını ne ölçüde belirlediği, belirleyeceği konusunun ayrıntılarına da girilmedi. Daha ziyade, Kur'an'ın anlaşılmasını bir sorun olarak işleyen temaların çoğunun varlıklarını Kur'an'la gerçek bir diyaloga dayandıramadıkları, Hasan Hanefi örneğiyle gösterilmeye çalışıldı. Benzer bir şey, özellikle İslâmî metinler üzerinde yapısalcı analizleriyle bilinen Muhammed Arkoun ile İslâm ve marksizm arasında değişik türden eklemlenmelerin arayışındaki modern Arap düşüncesinin pek çok yönelişinin analiziyle ortaya konulabilir.

Tüm bu yönelimlerin Kur'an'la ilişkilerinin, Kur'an'nın muhtevasında oldukça belirgin olan ve en dolaysız bir okumayla rahatlıkla farkedilebilecek düstûrları açısından önemli sorunları hatırlatılmaya çalışıldı. Çünkü Kur'an, bir vahy metni olarak kendi okuma yöntemi ve kurallarını da oldukça güçlü vurgularla kapsayan, okuyucuya karşı çok da pasif durmayan bir kitaptır. **Kuşkusuz kitap, bu vurgularıyla belirli bir ortak anlaşılma biçimini hedeflemektedir. Sözgelimi Kur'an'a yönelik bazı okuma biçimlerinin insanların sapıklıklarını daha bir artıracağı sarahaten belirtilir. Kitaba yaklaşımda ise, bizzat kitab tarafından önerilen en önemli tutumun 'öğüt arayışı' ve 'arınma istenci' olduğu hatırlandığında, olası bir Kur'an hermeneutiğinin şimdiye kadar neleri eksik bırakmış olmaktan kaynaklanmış sorunlara maruz olduğu farkedilecektir.**

Bu arada bu yazının bir katkısı olacaksa, o da modern hermeneutiğin tematize ettiği anlama sorunlarının vahy metinlerinin iletişim sorunlarıyla sanıldığı kadar yoğun kesişmelerinin olmadığı uyarısını böylece üstlenmesi olacaktır. Şu kadarı var ki, Kur'an'a yaklaşımlarını Kur'an'da tarif edilen şartları yerine getirerek gerçekleştirebilen

özneler arasında bile bazı anlayış farklılıkları olabilir. Fakat bu farklılıklar, hiç bir tahrif kastı taşımayıp, salt bir varoluşsal kökene indirgenebiliyorsa (yorumbilimlerinin çoğu kez yaptıkları gibi), o taktirde insanların vahy karşısındaki, öngörülmemiş olmayan, mümkün durumlarının bir örneğiyle karşı karşıyayızdır. Bu da Kur'an'ın kendi terimleriyle Allah'ın bir sınaması olarak ele alınabilir. Yoksa, metnin değişen durumlara hemen uydurulması gibi keyfiliğe varan bir insiyatifi meşrulaştırıcı olarak değil. Bunu hatırlatmak (tezkire) istedim.