

HASAN HANEFİ'NİN TECDİD PROJESİ

-TANITIM VE BİR DEĞERLENDİRME-

HASAN HANAFİ'S REFORM PROJECT

-A PRESENTATION AND EVALUATION-

İLHAMİ GÜLER

DR., A.Ü. İLAHİYAT FAK., ANKARA

GİRİŞ

Hasan Hanefî Tecdid projesine "et-Turas vet-Tecdid" (Kültürel Miras ve Yenilenme) veya "el-Yesaru'l-İslâmî" (İslâmî sol) isimlerini vermektedir. Projenin nitelenmesine geçmeden bu tabirlere ne anlamlar yüklediğini genel manada ifade etmeye çalışalım. Tûras, "Hakim medeniyet (el-Hadaratu's-Saide)" içinde maziden bize ulaşan herşeydir. O halde sorun tûrasın hem devredilen, hem de günümüzde çeşitli seviyelerde yaşanan hazır bir veri olduğu sorunudur. Tecdid ise, tûrasın çağın ihtiyaçlarına uygun olarak yeniden yorumudur. Tecdid, tûrasın tecdidî değildir. Tecdid gayedir, tûras ise vesiledir. Tûrasın vakıanın yorumu ve onun geliştirilmesine katkıda bulunan bilimsel bir teori verme imkanının dışında bizzatı bir değeri yoktur.¹

Hanefî, 'et-Tûras vet-Tecdid' nitelemesi yerine bazen 'el-Asale ve'l-Muasara' (Asla bağlılık ve Çağdaşlaşma) tabirini de kullanır. Çağdaşlaşma olmadan asla bağlılık, taklide düşmektir. Geçmişle övünmek, vakıadan uzaklaşma ve onu unutmaktır. Asla bağlılık düşüncenin esasıdır. Çağdaşlaşma ise gerçeği hissetmektir. Asla bağlılık bizzatı bir gaye değildir, bizzatı gerçeği bütün boyutlarıyla kavramak için bir vesiledir. Asla bağlılık; fikrî, vakıaya çevirmek ise, çağdaşlaşma vakıayı düşünceye dönüştürmektir. Asla bağlılıkla çağdaşlaşmayı birbirine bağlamak, eskiyi savunanlarla yeniye savunanların iyi yönlerini bir araya getirerek birleştirmek (teflik, tevfik) değildir. Bu eklektik tavır, iki yüzlülük, korku veya aczın bir ifadesidir.²

Gelenek ve yenilenme, sadece kültürel mirasla yetinmek, ona geri dönmek ve onu ihya etmek isteyenler ile yine sadece yeniyle yetinip geleneğe hiç bir değer vermeyen; O'nu geri ka-

lışımının nedeni olarak görüp, onunla irtibat kurmayı cesaretsizlik ve yabancılaşıma ifadesi gibi görenlerin önerilerinin tamamen dışında bir şeydir. Yine bu projenin kültürden zamana uygunluk gösteren şeyleri seçip, yeniye eskinin (tûrasın) ölçüsüne vurarak ondan birşeyler alan sentezci veya eklektik görüşle de bir alakası yoktur. Gelenek ve yenilenme; gerçeğe direkt bir bakıştır. Onu bilimsel bir teori ile kavramaktır. Tûras, gerçeğin teorisi; Tecdid ise gerçeğin ve onun oluşumlarının görülebilmesi için Tûrası anlamının yenilenmesidir.³

Hanefî, projesinin toplumsal yönünü vurgulamak için projesini aynı zamanda "el-Yesaru'l-İslâmî" (İslâmî sol) olarak niteler. Bu ünvanı Mısır'da uzun süren tartışmalardan sonra vermiştir. Dini, bir doğmalar toplamı değil; gerçekliği, daha üst bir konuma getirmek için bir değişim projesi olarak anlayan Hanefî, 'sol'un İslâm ile nitelenmesi konusunda kendine karşı çıkanlara 'İslâm' isminin mücerred olarak bugün toplumsal bir gerçekliğe tekabül etmediği, oysa 'sol' kavramının toplumsal bir gerçekliği olduğunu ve nitelemenin doğru olduğunu savunur.⁴

Ona göre 'sol' ve 'sağ' sadece siyasette kullanılan birer kavram değildir. Bilakis, onlar insan bilgisinde ve beşerî, toplumsal bilimlerde iki ayrı tutum ifade ederler. Sol, siyaset bilminde ilmi bir kavramdır. Yani karşı çıkma, eleştiri, gerçeğe ideal arasındaki mesafeyi açıklama. Sol, aynı şekilde insanî bilimlerde de bir kavramdır. Psikolojide 'sol Freudcüler' Felsefede 'sol Hegelciler' ve Dinler Tarihinde

¹Hasan Hanefî, *et-Tûras ve't-Tecdid*, Kahire, Tarihiziz, 11.

²Hasan Hanefî, *Kadaya Muasara*, 49 vd. Beyrut 1983.

³*et-Tûras vet-Tecdid*, 23-28

⁴Hanefî; *el-Yemîn ve'l-Yasar fî Fikrî'd-Dîn*, 3, Kahire 1989, *el-Yesaru'l-İslâmî*, 7-8, Kahire, 1981

'dini sol' kavramları gibi⁵. Bilgi sosyolojisinin ortaya koyduğu gerçeklere göre İslam mezheplerinde de sol ve sağ vardır: Teolojide Mu'tezile sol, Eş'arilik sağdır. Felsefede İbni Rüşd'ün akılcılığı ve tabiatçılığı sol, İbni Sina ve Farabi'nin işrakılığı ve Feyazancılığı sağdır. Hukukta da sağ ve sol vardır: Masalih-i Mürsele'ye dayanan Maliki mezhebi sol, kazuistik Hanefi hukuku sağdır. Akıl ile tefsir sol, haber (eser) ile tefsir sağdır. Tarihteki "En Büyük Fitne"de de sağ ve sol vardır. Ali sol, Muaviye sağdır. Hüseyin sol, Yezid ve Emeviler sağdır.⁶

Hasan Hanefi, 'İslami sol' ismini verdiği toplumsal projesiyle Afgan, Abdurrahman ve Seyyid Kutub'un savunduğu fikirlerin günümüz şartlarında en sahih yorumcusu ve takipçisi olduğunu savunur⁷. Politik vechesiyle İslami sol, İslam dünyasında dini şekle, sembollere, akaide, uhreviyyata, zevahire dönüşüren dini akımlara, karşı olduğu gibi; ülkenin zenginliklerine sahip üst tabakanın omuzlarına dayanan liberal eğilime ve toplumsal adaleti gerçekleştirme ve sömürüye karşı olmasına rağmen hürriyeti yok eden, toplumun kültürünü geliştirmeyen ve marksizme olduğundan fazla değer veren marksist akıma da karşıdır⁸. O, Müslüman toplumlarında ezilen sessiz çoğunlukları temsil eder. İnsanların menfaatlerini müdafaa eder. Kuvvetlilere karşı zayıfları destekleyerek zenginlerden fakirlerin hakkını talep eder. İnsanları bir tarağın dışları gibi eşit sayar.⁹

Görüldüğü gibi Hanefi, sol ve sağ kavramlarını salt birer politik eğilim olarak değil, felsefi, epistemolojik, teolojik bir tutum, dünya görüşü ve bir bakış açısı olarak görmektedir. Değerlendirme bölümünde 'sol'un, bu keyfi genelleştirilmesi, merkeze alınarak 'İslam'ın sıfat konumuna indirgenmesi ve tabirin Mısır'da gördüğü tepkiye değinmeye çalışacağım. Projenin genel nitelenmesi hakkında bu kadar açıklama yeterli. Şimdi projenin muhtevasını özetlemeye geçebiliriz. Tecdid, başlıca üç bölümden veya üç saccayağından oluşmaktadır: 1. Kâdim kültür karşısındaki konumumuz, 2. Batı kültür karşısındaki konumumuz, 3. İlahî (bu günkü) gerçeklik karşısındaki konumumuz.

A- KADİM KÜLTÜR KARŞISINDAKİ KONUMUMUZ

1. Tûras ve Din

Tarihte üretilmiş olmasından dolayı 'kadim' sıfatını versek de aslında yukarıda Tûra-

s'ın tanımını verirken değindiğimiz gibi o toplumsal hayatın çeşitli düzeylerinde yaşayan dindir. Mazi ve an ikisi aynı anda insan şuurunda yaşıyor ve onu yönlendiriyor. Klasik İslami Disiplinlerin (Kelâm, Felsefe, Tasavvuf, Fıkıh) oluşturduğu din anlayışı bugün İslam toplumlarının vicdanını, dünyaya bakışını, olayları yorumlayışını belirlemektedir.¹⁰ Din, kültürün bir parçasıdır. Yoksa kültür dinin parçası değildir. O halde tûrasdan bahsetmek dinden bahsetmek değildir. Tûras, medeniyettendir; zaman ve mekanın ürünüdür. Tûrasda olan her şey dinde yoktur. Dinde olan her şey de tûrasda yoktur. Örneğin, *tecdis* ve *teşbih* kültürümüzde vardır, fakat dinde (vahy) yoktur. *Cebr* kültürde var, fakat dinde yoktur... "Özgürlük dini" dinde var fakat kültürde yoktur. Tarih ve insan dinde mevcut fakat kültürde yoktur. Dolayısıyla kültürden, gelenekten herhangi bir şeyi kabul etmemiz veya reddetmemiz bizi dinde delalete veya küfüre götürmez. Dinin kendisi zamanla tûras (kültür, gelenek) oldu. Dini, bir toplum tarihinde temsil etti ve onu yaşadığı asrın ihtiyaçlarına uygun olarak kültüre dönüştürdü. Müşahhas, kendinde, sabit, bîzatih bir din yoktur. Aksine, gelecek tarihi anlara uygun olarak geliştirilmesi mümkün, muayyen bir tarihte ortaya çıkmış muayyen bir topluma ait kültür bulunur.¹¹

İslam toplumlarında şu anda yaşanan bu kültür ve gelenek belli başlı üç türlü değerlendirilmektedir. Birinci grup ona mutlaklık atfetmekte, kutsamakta, korumakta ve yeniden *ihya* etmeye çalışmaktadır. İkinci grup ona saldırmakta ve her türlü kötülüğün ve geriliğin nedeni olarak görmekte (laik ve marksist akımlar). Üçüncü grup ise seçmeci yaklaşımdır, yenin (modernitenin) ve tûrasın iyi olanlarını, kendine göre bazen kıstas olarak yeniyi bazen de eskiyi alarak bir seçme yapmaktadır. Hanefi bu üç görüşün de bilimsel açıdan yanlış ve ümmetin menfaatlerine ters olduğunu ileri sürerek kendi görüşünü temellendirmektedir.¹² Kendi görüşü ise birinci ve ikinci yak-

⁵Hanefi, *el-Yesaru'l-İslami*, Kahire 7-8, 1981

⁶Hanefi, *el-Yesaru'l-İslami*, 7-8

⁷Yesaru'l-İslami, 5,6, mine'l-Aklde ile's-Sevra 1/46

⁸el-Yesaru'l-İslami, 9,10.

⁹el-Yesaru'l-İslami, 6.

¹⁰Tûras, 13 vd.

¹¹Tûras, 20.

¹²Tûras, 24,33-42.

laşımın tersine tûrası ne toptan red, ne de kabul etmektedir¹³. Üçüncü sentezci, eklektik (İntika) görüşün tersi olarak ta tarihi tenkid yöntemini kullanarak tûrasın tarihte toplumun ihtiyaçlarına uygun olarak üretilmiş bir başarı olduğu, onun bütün verilerinin üretildiği tarih ve toplum göz önüne alınarak anlaşılması gerektiğidir¹⁴.

2. İslamî Araştırmalarda Yöntem Sorunu

'Kültürel Miras ve Yenilenme' bir taraftan toplumsal değişme problemine yönelik bir proje iken, diğer taraftan da İslamî araştırmalarda bir tür metodolojidir. Bugün İslamî araştırmalarda bir metodoloji krizi yaşanmaktadır. Bu krizin özü, araştırma yapanın şahsiyetinde Müslüman olmasıyla araştırmacı olması arasında bir bölünmenin olmasıdır. O bir taraftan Müslüman, yani yaşadığı gerçekliğe boyun eğmiş biri, diğer taraftan araştırmacı. Tûras, araştırmacı için bir şahsiyet sorunu iken-çünkü düşünce, medeniyet dil, köken ve gelecek olarak ona aittir- o bunu salt tarihi bir fenomen olarak çalışıyor. Herhangi bir araştırma alanındaki yanlış bir hüküm, esas itibarıyla metodolojisinin yanlışlığından kaynaklandığı gibi; yine her yeni keşif de yeni 'metodolojiden' kaynaklanır.¹⁵ Bundan dolayı Hanefî öncelikle halihazırda müsteşrikler ve Müslüman aydınlar tarafından İslamî araştırmalarda kullanılan yöntemleri, kendi yöntemini ortaya koymadan önce eleştirmektedir.

a) Müsteşriklerin Söзде İlmi Yöntemleri

a.1) Tarihi Yöntem:

Bu yöntem esas itibarıyla toplumsal ve tarihi olayların bir kısmını yanyana getirerek bir sıraya koyup sonra da onlardan bahsetmek, onların vahiy ve şuurdaki fenomen köklerini bir tarafa bırakarak yorum, tevil ve anlamlardan yoksun, nedenlerini ve uydukları kanunu araştırmaksızın onları salt fikri fenomen olarak tanıtmaktır. Bu yöntemde tarih bazen hükümdar ailelerinin ve ümeranın saltanat değişikliklerinin tasviriyle siyasal tarih, olur, bazen de sanki gerçekte olan her şey şekillerin üzerine kurulmuş gibi kurumlar ve nizamların nitelenmesi ile toplumsal tarihe dönüşür. Düşünce tarihinde sadece ekoller ve onların bariz simaları sayılır. O halde Tarihi metod, fenomenin bütünlüğünü ve bağımsızlığını yoker. Onu maddi unsurlara, tarihi amillere indirger. Halbuki bu maddi unsurlar fikrin var-

lığının kaynağı değil, ona etki eden unsurlardır. Tabiat fikir üretmez aksine o düşüncenin ortaya çıkmasına vesile olur.¹⁶

a.2) Analitik Yöntem:

Bu yöntem Düşünsel (fikri) fenomenin, kendini ortaya çıkaran amillere veya birbirleriyle mütecanis olaylara değil, aralarındaki birliğin bir hüzmeye tamamlandığı unsurlar toplamının parçalanmasına dayanır. Fikri fenomen, sunî olarak bir araya getirilmiştir. Anlaşılması ve açıklanması için, ilk unsurlarına ayrılması mümkündür. Tarihi yöntem, maddi unsurların fikri fenomenle yer değiştirmesi ise; analitik yöntem, bu sunî fenomenin parçalanması ve onun ilk dini, siyasî ve toplumsal unsurlarına dayandırılmasıdır. Böylece, fenomenin oluşması için birinci derecede itici unsur olan dinî unsur diğer unsurların devamı için yardımcı bir unsur durumuna geliyor. Örneğin: Kelam ilminde tefarruatla ilgili bir sürü çalışma yapıldığı halde bu çalışmalarda kelam ilminin özü kavranmadığı gibi onun esası hakkında da kapsayıcı bir bakış açısı vermez. Bu durum bütün İslamî disiplinlerde yapılan çalışmalar için geçerlidir.¹⁷

a.3) Yansıtma Yöntemi:

Bu yöntem çoğunlukla farkında olmadan üzerinde çalışılan fenomenin başka fenomenlerle değiştirilmesidir. Yani müsteşrikin zihninde mevcut teorik yapının sorunlarıyla yer değiştirme. Müsteşrik, üzerinde çalıştığı gerçeği zihninde gizli olan bu indî, kendi fenomeni ile görür. O, zihnindeki şeklin dışında önündeki fenomenenden hiçbir şey görmediği zaman yansıtma mutlaklıktır. Yansıtma bazen de nisbi olur. Bu durumda ise fenomeni görür fakat onun gerçek yorumunu ve dinî nasdan çıkış keyfiyetini kaybederek bunun yerine zihni tasavvurlarına ait teorik yapılara boyun eğen bir yorum verir. Gerçekte bilfiil bulunmayan bir fenomen müsteşrikte zihinsel bir sûret olarak bulunur. Çünkü o bu fenomenin fiili varlığına hükmetmiştir. Yine bilfiil mevcut olan bir fenomen müsteşrikin zihninde akli bir şekil olarak bulunmaz, zira o bunun yokluğuna karar vermiştir. Örneğin: Hristiyanlığı Hz.İsa'ya nisbet edip 'Mesihîyye' dedikleri gibi 'İslam'ı da

¹³Tûras, 18.

¹⁴Tûras, 18-19

¹⁵Tûras, 59-60

¹⁶Tûras, 64,71

¹⁷Hanefî, Tûras, 73

Hız Muhammed'e nisbet edip 'Muhammedîyye (Muhammedânizm)' diyorlar.¹⁸

a.4) Çevre Kültürlere İndirgeme:

Çevre kültürlerine indirgeme metodu, içeriğinden boşaltılmış fenomeni ortadan kaldırma ve çevreden etkilenme kavramı için öncelikle herhangi bir mantık koymaksızın başka kültürel yapılardaki harici kaynaklara itica etme temeline dayanır. İki kültürel yapı arasındaki benzeşme manevi, lafzi, hakiki, bazen de aldatıcı olmasına rağmen, bu iddia illada zorunlu bir bağın olduğunu savunur. Örneğin, bu yöntemde İslam Felsefesinin tamamen Yunan Felsefesine dayandığı iddia edilir. İslam Tasavvufunun İran ve Hint kaynaklı olduğu söylenir. Böylece Vahye ve Müslüman alimnin entellektüel kabiliyetine hiçbir şey bırakılmaz.¹⁹

Böylece görülüyor ki, müsteşriklerin çalışma yöntemleri bilimsellikten uzak olup objektif bir araştırma (drasatu mevduatin) değil, zihindeki konuların (subjektif) araştırılmasıdır (mevduatu-drasetin).²⁰

b) Müslüman Aydınların Kullandığı Duygusal (Vaaz, hitabî) Yöntem

Bu bir vaaz yöntemidir. Söyleme heyecan ve infial hakkındır. Esasa, prensibe sahip sağlam bir yöntem değildir. Fikrî bir temelden ziyade toplumun geri kalması, aklın acziyeti ve hakkın zayıf olması problemlerinden kaynaklanmaktadır. Tarih karşın vahye öncelik verir. Belli başlı dört şekilde tezahür eder.

b.1) Tekrar veya Tahsil-i Hasıl:

Eski kavram ve lafızların sınırı aşılmadan, çalışılan metinlerin içeriği yeni bir anlayış ve yorumla doldurulmadan aktarılır. Bir nevi eski şerh mantığı devam etmektedir, suyun suyla tefsiri gibi. Şerh ve haşiyede yine bir anlam taşıyan ibare, nakledildiği bu yeni çalışmalarda o anlamını da yitirmektedir. Eski metinlerden bolca iktibaslar yapılarak -çoğu zaman kaynak göstermeden- araştırmalar şişirilir. Çağdaşlar geçmişlerin sırtından geçinir. Halef, selefin sofrasında yer. Düşünce sathileşir, sığlaşır. Tekrar, araştırmacının belli bir hedefinin olmaması durumunda ortaya çıkar. Araştırmacı önceden bir hedef çizmez, onu belirli bir gaye motive etmez, kendini tahrik edecek ön bir kavrayış yoktur. Yine tekrar, araştırmacının bir mesaj sahibi değil bir memur durumuna düştüğünde ortaya çıkar. Araştırmacı, bir

dava sahibi olmaya değil, bir vazife sahibine dönüşür.²¹

b.2) Savunma veya Övünme:

Bu yöntem, önce tûras ve kaynağını metinle, sonra da onu savunma ve ona bir çağrı şeklinde ortaya çıkmaktadır. Aslında savunma, temize çıkarma ile düşünceyi birbirine karıştırmaktır. Araştırmacı önce mevzuyu kabul eder. Sonra da nasıl bir teorik yapısı olduğu, hangi akli esasa dayandığını öğrenmeye çalışmadan, onu problematik bir konuma yerleştirmeden savunur. Tûrasla övünme, onu bütün olarak savunmaya dayanır. Asrımızda savunma, vicdanlarımızda gerçek olarak isbata, akli olarak da delil getirmeye güç yetiremeyen aciz aydınların hilesi olarak ortaya çıktı. Aynı şekilde bu aciz aydın, önüne önce bir hedef koyma, daha sonra da onu gerçekleştirmek için plan yapmaktan acizdir. O, şiarları savunmanın, şiarları gerçekleştirme olduğunu sanır. Öyle savunur ki, sanki savunma aynı anda hem özne (zat) hem de nesne (mevzu) olur. Savunma, eski kültürümüzde dahili bir kuvvettir. Fakat isbatı, istidlali delil, getirmeyi başardı. Savunma, vahyi hakikatleri akli ilkel olarak isbatla neticelendi. Böylece de vahyin bir kültür ve medeniyet olarak yerleşmesi doğurdu.

Örnek vermek gerekirse, Tevhidde 'tenzih'i savunuyoruz. Fakat tenzih'in yanlış anlayışının diktatörlüğü savunmaya yardımcı olacak psikolojik bir işleme dönüştüğünü araştırmıyoruz. Sıfatları 'isbat' etmeye çalışıyoruz, fakat bunun kötü kullanımının tabiat kanunlarının objektifliğini ve insan hürriyetini ortadan kaldırdığını görmeye çalışmıyoruz. Ne olduğunu bilmeden Allah'ın hakkını müdafaa etmek için 'Kesk'i haşa savunuyoruz. Tevhid için biricik formülümüz gibi kadim ilahiyatı (teoloji) savunuyoruz. Tasavvufi ilham'ı keşfi, kerameti, velayeti savunuyoruz. Rıza, tevekkül, korku, hüzn ve ağlamanın değerini yüceltiyoruz, fakat bu olumsuz değerlerin insanların hayatında, akillarında, hürriyetlerinde doğurduğu tehlikeleri araştırmıyoruz. Gerçeklerin ve insanların hayatının nasslarla kalıba sokulması mümkünmüş gibi eski fıkıhı savunuyoruz.²²

¹⁸Hanefi, Tûras, 76.

¹⁹Hanefi, Tûras, 78,79.

²⁰Hanefi, Tûras, 63.

²¹Hanefi, Tûras, 82-84

²²Hanefi, Tûras, 84,85.

b.3) Cedel ve Suçlama:

Savunma ve övünme, kısır münakaşa (cedel) ve suçlamaya götürür. Cedel, hakikate ulaşmayı hedeflemez. Bilakis karşı tarafa (düşmana) galip gelmeyi hedefler. Mücadeleci düşünmez ve tarafsız olmaz, tersine savaşı. Bu durumda akıl yok olur, heyecan ve inşal yükselir. Artık burada biz herhangi bir özel düşüncenin karşısında değiliz, eski bir edebî sanatın karşısındayız. Edebi çalışkiler sanatlı Araştırmacılar şiir okumayan şairlere dönüştürler. Cedel ve suçlamada araştırmacı sorunların gölgesinde kendini, ilmin, mezhebini, aslını savunur. Gaye zattır, sorun değil. Cedel, teknik itibarıyla bir sanattır, maharettir; düşünce itibarıyla da bir tür zanndır, yoksa bir bilgi ilim veya yakîn değildir.

Bu tipten neticesiz tartışmalara Hanefî, Lâik devlet-Dinî devlet, İslam Felsefesinin İslamîliği-Yunanîliği, Şîa ile Ehl-i Sünnet arasındaki 'İmamet' meselesi, Tasavvufun dış kaynaklı mı yoksa iç kaynaklı mı olduğu ve şer'î hukuk-medenî hukuk etrafındaki tartışmaları örnek vermektedir.²³

b.4) Kavrayışın Mevziliği veya Geniş Ufuklu ve Kapsayıcı Olamama:

Bu özetlemeye çalıştığımız 'hıtabî eğilim' İslamî araştırmalarda 'yöntem' olarak isimlendirme imkânı varsa eğer bu yöntem, yer yer doğru kavrayışlara, fakat aynı zamanda bir ufuksuzluk ve mevzilik (kapsayıcı olamama) üzerine kurulmuştur. İslah hareketleri, kültürün bazı hakikatlerini direkt olarak kavramışlardı. Fakat Hanefî'ye göre bunların ortak çıkmazı vahyin yorumu hakkında bir yöntem, düşünsel fenomenleri niteleyen bir örnek olması gereken bütüncül bir teori olmaktan uzak olmalarıdır. Afganî, Abduh, Reşîd Rıza, Seyyid Kutub'un düşünceleri bunun örnekleridir.²⁴

Özet olarak her iki yöntemin de eksikliğini Hanefî şöyle niteliyor: "(çoğunlukla müsteşriklerin kullandığı) ilmi yöntemin hatası, "Nasıl diyorsun?"u bilmeleri fakat "Ne diyorsun?"u bilmemeleri ise, (çoğunlukla müslümanların kullandığı) Hıtabî eğilim'in hatası ise "Ne diyorsun?"u bilmeleri fakat "Nasıl diyorsun?"u bilmemeleridir. "Kültürel Miras ve Yenilenme" Tûras' ile "Ne diyorsun?"u, Tecdid' ile de "Nasıl diyorsun?"u ortaya koyarak bu iki hatayı birlikte aşıyor".²⁵

3. Tecdidin Yöntemi

a) Yeni Bir Dil Oluşturmanın Zarureti

Bir bilimin oluşturulması, öncelikle yeni bir dil oluşturmaya bağlıdır. Bilimlerin gelişmesi ve krizlerin aşılması da yeni lafızların ve kavramların keşfine bağlıdır. Dil, bir ifade aracıdır. Doğru bir düşünce, sağlam olmayan bir dille ifade edilirse anlamını yitirir. Yine yanlış bir düşünce, sağlam bir dille insanları ikna edip yayılabilir. Her yeni hareket öncelikle dilin yenilenmesiyle başlar. Dilin yenilenmesi, rastgele dilden bazı kavramları çıkarmak veya bir kavramın yerine müradifini koymakla olacak bir şey değildir. Tersine o, şuurun geleneksel lafızlardan asıl manaya dönüp onu yeni bir lafızla ifade ettiği, kendiliğinden tabii bir süreçtir. Eski dil de böyle oluştu. Aynı şekilde dilin yenilenmesi, araştırmacının odasında oturupta iradî olarak gerçekleştireceği bir şey değildir. O, araştırmacının yeni kültürü ve yeni kültürel yapısı karşısında geleceksel dilde mündemiç olan anlamları ifade edememesinden doğan kendiliğinden bir süreçtir.

Dil, düşüncenin resmi olunca dilin yenilenmesi, içeriği olan düşüncenin yenilenmesi değil, resmin yenilenmesidir. Kelime, manayı taşıyan ve ona götüren bir şeydir. Fakat manadan bağımsızdır. Eski kültürümüzde mananın kelimeden (lafız) bağımsızlığına titizlikle dikkat edilmiştir. Bu konuda kelâmcî, felsefî, sufi ve fakih fikir birliği içindeydi.

Dil gelişen bir medeniyet gibidir. Kelimelerin yenilenmesi ve gelişmesiyle fikir de yenilenir ve gelişir. Herhangi bir disiplin, halkın kullandığı herhangi bir kelimayı alır, ona kendi alanıyla ilgili teknik anlamları yükleyerek bir kavram haline getirir. Örneğin, Fıkıh usulündeki Tevâtür, Ahad, Âmm, Hass, Emir, Nchy, Helal, Haram vs. basit lisanadan alınıp birer 'istilah' haline getirilerek bir disiplinin kurucu bünyesini ve temellerini oluşturmuştur.²⁶

Yeni bir dil oluşturmanın zorunluluğunu özetle bu şekilde belirledikten sonra Hanefî, değiştirilmesi gereken klasik İslamî disiplinlerin sahip olduğu dilin (Tûras'ın dilinin) eksikliklerini ortaya koymaktadır.

²³Hanefî, *Tûras*, 85,86

²⁴Hanefî, *Tûras*, 87

²⁵Hanefî, *Tûras*, 89.

²⁶Hanefî, *Tûras*, 94,96.

b) Geleneksel Dilin Eksiklikleri

Kendi döneminde önemli hususiyetler taşıyan ve rolünü oynayan geleneksel dil, bugün vazifesini gerçekleştirememekte, amacını ifade etmeye yetmemekte ve maksadını başkalarına iletememektedir. Buna sebebiyet veren önemli eksiklikler Hanefî'ye göre şunlardır:

1) Bütün İslâmî disiplinlerdeki dil 'ilâhî' bir dil olup 'Allah' lafzı etrafında dönmektedir. Allah fıkıh usulünde 'Şari', kelimada 'Hakim', felsefede 'İlk Varlık', Tasavvufta 'Vahid' şeklinde ifade edilir. Bütün bu olanlarda kelime kullanılırken manasına ait hiçbir tanım, sınırlama getirilmez. 'Allah' lafzı, bir taraftan bazı tasavvur ve manaları tanımlayan luğavî bir konu olması; diğer taraftan da sınırlı bir lafızla ifade olunan 'mutlak' bir mana olması dolayısıyla kullanılmasında iç çelişkiler taşır. Bu tezat şu nedenlerden kaynaklanır:

Öncelikle 'Allah' belirli bir manayı ifade etme yerine bir ihtiyacı ifade eder. Yani O, akıldan bir tasavvur veya dilden bir lafızla bir manayı ifade etmekten ziyade varoluşsal bir çağrıdır. Muayyen bir manayı kasdetmekten bir duygulanım veya psikolojik bir durumdan kaynaklanan bir tepkidir.

Diğer taraftan insanın kaybettiği her olumlu şey halkın şuurunda 'Allah' olarak yüceltilmektedir. Peşine düşüp de gerçekleştiremediğimiz her şey şuurda 'Allah' oluyor. Estetik bir tecrübe, dile 'Allah' olarak yansıyor. 'Allah', bir gerçeği tasvir etmekten acı ve neşenin haykırışı olan edebî bir ifadedir. Bir haberi nitilemekten, inşai bir ifadedir. Marx'ın dediği gibi 'ezilenlerin sayhasıdır'.

Hanefîye göre 'Allah' lafzıyla ilgili ikinci bir çıkıma şudur: Tarif, tabiatı icabı sınırlamaya dayandığı halde 'Allah' için kapsamlı tam bir tanım yapılamaz. Öte yandan varlık devamlı "parça halinde" ve "özel" olup kendisine işaret etmek ve üzerinde araştırma yapmak mümkün olduğu halde bu Allah'ın varlığına uygulanamaz. Allah sadece zihinsel değil aynı zamanda 'gerçek' varlık ise ona nasıl işaret edilir veya dilde ondan nasıl bahsedilebilir?

Özet olarak Hanefî, 'Allah' kavramıyla herhangi bir manaya erişilemeyeceği kanaatinde. Çünkü bu kavram birbiriyle çelişen bir çok anlam taşımaktadır. O ezeli, mutlak, şamil, küllîdir. Kimilerine göre de, dinamik nisbi, cûzî müteharrik, mütegayyirdir. Üçüncü

bir başka gruba göre canlılık dinamiği, yaşama bağlılık ve âtifedir. Dördüncü bir gruba göre de O, tarih ve oluşum (seyrunet)dur. Daha önce de değindimiz gibi kelime ile anlamı birbirinden ayrı gören Hanefî, bir taraftan bu lafzın kullanılmasına karşı çıkarken diğer taraftan toplumların ve yapıların değişmesiyle mananın da değişeceğini kabul ettiği için bu kavrama çağımızın ihtiyaçlarına göre yeni anlamlar yüklenilmesinde bir sakınca görmüyor. Allahı bir aç için ekmek, köle için hürriyet, mazlum için adalet... kısaca kimin değerli ve aziz olarak neye ihtiyacı varsa odur. Geri kalmış ülkeler için toprak, hürriyet, kalkınma, kuvvet, kabilîyet vs.dir.²⁷

Hanefî'nin Husserl ve Feuerbach'a dayanarak bu yaklaşımını değerlendirme bölümünde tahlil edeceğim.

2) Eski dilin bir diğer eksikliği Hanefî'ye göre tamamen dinî olmasıdır. Bütün kavramları tamamen dinî konulara işaret eder: Din, resul, mucize, nübüvvet gibi. Bu dil içeriğini şimdiki asra aktarmaktan acizdir. Allah lafzı gerçek anlamda kasdettiği manayla çelişen bir sürü iç çelişki ve zıtlık taşıdığından dolayı iletişimde kullanılmadığı gibi; 'Din' kavramı da vahtıyla gelen asıl kök anlamı veya istilâhî anlamıyla çoğu zaman çelişen bir sürü anlam yüklenmiştir tarih boyu. Bugün asıl taşıdığı anlamla tarih boyu yüklendiği anlamları karşılaştırsak, bu kavram, vahyin doğuşundaki gerçek anlamını ifade etmekten acizdir. Gerçek anlamını ortaya çıkarma gayreti anlamsızdır. Çünkü tarihî yük o kadar ağırdır ki bugün kavramın içini tamamen o doldurmuştur. Bu içerik ise ilâhî olan, harikulade, uhrevîyyat ve metafiziktir. Bugün dinler bu şekilde tek yönlü ve yamuktur. Halbuki dinler tarihini göz önünde tutarsak dinleri şu şekilde tasnif etmemiz gerekir. Bir tarafta tarihî dinî, diğer tarafta vahyî dinî; metafizik din -tabii din, sırrî din - alenî din, akılsız din-aklı din, iktidar dinî - fert dinî, günah dinî-berat dinî, ayin ve merasim dinî-takva dinî, papazlar dinî-alimler dinî, ilah dinî-insan dinî... (Birincilerin olumsuzluğuna dikkat)

Günümüzde din kavramı vahyden ziyade siyasi ve toplumsal tarihe, fikri akımlara, mezheplere, belirli bir toplumsal yapıda ortaya çıkan dinî ilimlere, bunlar üzerine bina edilmiş

²⁷Hanefî, *Türas*, 96.

bir akaide işaret etmektedir. Halbuki bunların hiç birisi din'in vahiydeki anlamını ifade etmemektedir.

Hanefî'ye göre 'İslâm' ismi de 'din' isminin paylaştığı kaderi aynen paylaşmaktadır. Mana ile isim birbirine zorunlu olarak bağlı olmadığına göre 'İslâm' ismini tarihi süreç içinde etrafında toplanan artıklardan temizlemek için onun vahiydeki asıl anlamını bugün 'özgürlük' veya 'özgürleştirme'le değiştirebiliriz.²⁸

3) Geleneksel eski dilin bir diğer kusuru fikri ifade etmekten çok tarihi vakalara dayanması ve onları ifade etmesidir. Fıkıh usulünde Hanefî, Malikî, Hanbelî, Şafî; Kelamda Mutezile, Eşarîye, Havaric (Hariciler), Şîa; Felsefede Kindî, Farabî, İbnî Sina; Tasavvufî Halâç, Gazzalî, İbnî Arabî, İbnî Sebîn. Bütün bunlar tarihi gerçeklere işaret eden isimlerden başka bir şey değildir. Bunlar ya tarihi kişiler, olaylar veya coğrafi bölgelerdir. Yoksa kendine has delaletleri olan ilmi kavramlar değil. Şahıslştırma, düşüncenin bağımsızlığı ve evrenselliği için bir engeldir. Düşüncenin zamanı, mekanı ismi olmaz. Kişiler fikirlerin önünde durdukça kavga, kişiler arasına indirgenmiş olur. Halbuki bugün bizim için önemli olan fikrin müstakillliğini ortaya koyma ve şahıslştırmayı ortadan kaldırmaktır.

4) Geleneksel kültürdeki dil 'kanunlaştırıcı' bir dildir. Varlığı katlar ve kalıplara koyar. Felsefede, Kelamda, Usul-i fikh da çokça istilahların kanunlaştırılması vardır. Bu kanunlaştırıcı ifadeler, sanki hayata dışardan kanun dikte ettirilebilmiş gibi "...zorunludur", "...zorunluluklardandır" ifadeleri ile biter. Eski dil, dinin doğuşuyla tam bir ittifak halindeydi. Din ise gerçeğe uygun bir proje ve ahkâmın kaynağı olarak geldi. Fakat kanunlaştırma dili her asır için geçerli olmaz. Çağımız vahyin indiği çağa benziyor. Dolayısıyla yeni bir kanunlaştırma gerekiyor. Bizim sorunlarımız tamamen farklı olduğuna göre kanunlaştırmamızda farklı olacaktır.²⁹

5) Kadim Tûras'ın dilinin olumsuz bir özelliği de mücerred ve şekli oluşudur. Varlık, Kelam ve Felsefede mümkün, vacib, müstahil, cevher, araz diye çeşitli bölümlere ayrılır. Yine fıkıh usulünde illetler mucib, kasire, muhsine, münasibe, mülâime diye arkalarındaki gerçeğin ne olduğunu bilmediğimiz bölümlere ayrılır. Halbuki tarih, toplum, ben, diğeri, insan, alem,

ilerleme, gerikalma gibi tabirler ilk anda kişiye bir anlam verir.³⁰

c. Tecdid Dilinin Özellikleri

Tûrası (geleneksel kültür) oluşturan İslâmî Disiplinlerin kullandığı dilin kusurlarını ortaya koyan Hanefî, daha sonra yeni dilin özelliklerini belirlemektedir. Bu yeni dilin özelliklerini sıralamaya geçmeden önce, 'manaya mutabık tabir ilkesine dayanan bu dil mantığının tabir ve manayı ifade etme (isal) şeklinde birbirinden ayrılmaz yapısının nasıl ortaya konulduğunu görülim. Bu üç şekilde olur:

c.a) Eski Kavramdan (lafız) Yeni Kavrama:

Aslında eski dil zati itibarıyla kusurlu değildir. Yani ilahî, dinî, tarihî kanunlaştırıcı, mücerred, sınırlı, şekli, kapalı değildir. Aksine özü itibarıyla açık, aklı, insanî ve gerçekçidir. Kusurları tarih yüklemiştir. O halde eğer bugün bir kavram doğduğu andaki muhtevasının tümünü, işaret ettiği şeylerin tümünü kapsamıyorsa bu kavramı değiştirmeliyiz. Örneğin: 'icma' ve 'ictihad' kavramları kullanılmaya elverişli iki kavramdır. Fakat bugün içerikleri münakaşa ve ithamla dolu sınırlı, tarihî ve fikhî mezheplere ait birer kavram durumuna düşmüşlerdir. Doğdukları dönemdeki anlamlarını ifade etmeleri kesinlikle mümkün değildir. 'Şeri' kelimesi de bunlara benzer. Bu kavram özü itibarıyla aklidir. Vakıayı planlayan fikir demektir. Fakat bugün salt dinî, kanunî ve tarihî bir kavram olarak devam ediyor. Bu duruma bir diğer örnek 'Allah' kavramıdır. 'Allah'ı 'Esmâul-Hüsna'dan herhangi biriyle şerh etmeye gerek yok. Bunlar insanın amelleri ve peşinde koştuğu gayelerdir. O halde bu lafzın dönüştürülmesi gereken yeni kavram 'İnsan-ı Kamil'dir.³¹

c.b) Gizli Manadan Yeni Lafıza:

Yukarıdakından daha kötüsü bazen eski lafız zımnındaki manayı ifade etmek yetersiz olduğu gibi mutlak anlamda olumsuzdur. Bu durumda kavram tamamen terkedilmeli ve zımnındaki mana yeni bir lafızla ifade edilmeli. 'Hadd' ve 'Keffaret' kavramları bu duruma örnektir.

Keffaret aslında kişinin kendine ve manevi yapısına olumsuz tesirleri olan menfi bir fiil

²⁸Hanefî, Tûras, 98-99.

²⁹Hanefî, Tûras, 99-100.

³⁰Hanefî, Tûras, 100.

³¹Hanefî, Tûras, 105.

işledikten sonra şuur yapısını yenileme hareketlerinden biridir. Ferdin ideal varoluşunun itibarını tekrar yenilemedir. Halbuki bugün sadece cezaya işaret etmektedir. 'Hadd' ise ferdin olumsuz bir fiili yaptıktan sonra şuur yapısını -lyl niyetini isbat için- diğer olumlu bir fiili yerleştirme yoluyla yenilemedir. Hadd kendine ve başkalarına zarar veren fiilleri işleyen kişinin içinde bulunduğu konumu farketmesi için bir etkidir.³²

c.c) İşaret Edilen Şeyden Yeni Bir Lafıza:

Birinci durumun sebebi eski lafzın nisbi noksanlığı, ikinci durumun sebebi eski geleneksel lafzın tam eksikliği iken bu durum, işaret edilen bir şeyden yeni bir lafza geçiştir. Burada eski bir lafız yoktur. Aksine burada daha önce kendine işaret edilen bir durum, kendiliğinden yeni bir tabire kavuşuyor. Örneğin fıkıh usulü ilminin umumi iskeleti şu üç yeni kavramca ifade edilebilir: 'şekil (suret)', 'içerik (madmun)' ve 'objektiflik (mavduyye)'. Örneğin 'haberler' üzerindeki çalışmalar (Tarihin mantığını analiz etme) da rivayet yöntemi, tarihî şuurun şekli, şeriatın dört kaynağı tarihî şuurun 'içeriği' ve rivayetin ve ravinin şartları ise objektifliği (mevduyye)dir.

Yeni dilin kuruluş mantığını bu şekilde özetledikten sonra bu dilin başlıca özelliklerini sıralamaya geçebiliriz.³³

1) Hanefî'ye göre yeni dilin birinci özelliği umumi olmasıdır. Dil umumi olmalıdır. Dil umumi olacak ki bütün zihinlere hitab edebilsin. Örneğin, fıkıh usulündeki 'Amm' ve 'Hass' kavramları bütün zihinlere hitab edecek şekilde umumdur. Kelamda nazar, amel, hürriyet, ihtiyar, akıl, nakil kavramları aynı şekilde duyan kişilerde hiç bir sorun çıkarmadan anlaşılabilen kavramlardır. Hele Tasavvuf direkt vicdana dayanan kavramlar kullandığı ve vicdanda tüm insanlıkta bir olduğu için daha umumi kavramlar üretebilmiştir.

2) Yeni dil, kavramların varlığında, anlam ve mefhumlarında taşıyıcı ve tebdile 'açık' olmalıdır. Bunların hepsi korunabilir ve ilga edilebilir olmalı. Açık dil, sınırlı ve donmuş değildir. Aksine her türlü izafeti, değişmeyi, bütün ferdî ve müşterek tecrübeleri kabul eder.

3) Yeni dil akli olmalı. Manaya ulaşmak için akıl gereklidir. 'Mutlak' dil hiç bir şey ifade etmez ve kendi üstüne kapanıktır. Mut-

lak dil, tamamen tevkifidir (nedensiz). Ya kabul edilir veya reddedilir. Fakat değiştirilmesi, yeni anlamlar yüklenmesi mümkün değildir. Akli dili şerh, talik, soru ve tefsir ihtiyacı olmadan herkes anlar. Amel, hürriyet, şura, tabiat, akıl v.s. hepsi de Kelamda akli terimlerdir. Aklın onları reddetmesi mümkün değildir. Fakat, Allah, cennet, nar, ahiret, hesap, ikab, sırat, mizan, havz terimleri 'mutlak'lırlar. Aklın onlarla te'vil ve tefsire girişmeksizin iş görmesi mümkün değildir.

4) Tecrübe, müşahade ve algı (hiss) dünyasında karşılığı olan bir dil olmalı. Anlamlar çatıştığı, zıtlığına doğruluk mercii bu dünyaya olmalı. Bundan dolayı yine cinn, melaikeler, şeytan, yaratma, dirlime, kıyamet, vb. gibi kelimeler algıyı ve tecrübeyi aşan kavramlardır. Bütün insanlar bunları kabul etmez. Dolayısıyla bunlarla iletişim olmaz.

5) Yeni dil 'insani' olmalı: Düşünce, amel, zann, yakın, kasd, fıl, zaman, itici (bals) gibi. Bunların hepsi insanın günlük hayatında yaşamı ile ilgilidir. Akidesi ve mezhebi ne olursa olsun herkes kullanır. Fakat, kadim, hadis, cevher, araz, vücud, mahiyet vb. kavramlar akli ve umumi olsalar da günlük gidişatımıza tekabül etmezler.³⁴

4. Klasik İslamî Disiplinlerin (ilimlerin) Muhtevasının Yenilenmesi

Hanefî 'Dil' konusunda ortaya koyduğu bu teorisiyle klasik İslamî ilimlerin muhtevasını eleştirmekte ve bunların hem yöntemlerini (menahic) hem de konularını yenilemektedir. Projenin bu bölümünü anlatmaya geçmeden Hanefî'nin mevcut kültürel yapının değiştirilmesinin gerekçesini ortaya koymaya çalışalım.

Hanefîye göre, ilim, belirli bir konuda ortaya konmuş akli bir yapı iken, konusunu zaman ve mekanla sınırlı kültürel yapı verir. Yapı değişmez, fakat konu değişir. Geleneksel İslamî ilimler, kendine has şartları ve bağları olan belirli bir gerçeklikte ortaya çıktı. Bu tarihî gerçeklik, her ilmin yapısını, mahiyetini, yöntemini, neticelerini ve dilini belirledi. Bu manada eski ilimler, bir defa mutlak olarak sabitleşmiş ve ebediyete kadar değişmeyecek değildir. Tersine bu ilimler, eski çağlardaki mevcut kültürel ortamın çerçevesinde vahiy

³²Hanefî, *Türas*, 107

³³Hanefî, a.g.e. 108.

³⁴Hanefî, *Türas*, 102-104.

nisbî olarak ifade etmeye çalışmışlardır. O dönemin sorunlarına cevap bulmaya çalışmışlardır. Günümüzde ise, hem ihtiyaçlar hem de kültürel ve toplumsal yapı değişmiştir. Dolayısıyla bu bilimlerin konuları da tabii olarak değişecektir³⁵. Tecdid'in kullandığı tahlil kriterlerinin en önemlisi ise şuurdur. Çünkü şuur, insana has bir değerlendirme ölçütü ve alanı olarak aklın en önemli yanı, kalbin en dikkatli tarafı ve bilincin en tarafsız yanısıdır³⁶.

Hanefî'nin en fazla üzerinde durupta muhtevanın ve yönteminin değiştirilmesini istediği geleneksel İslâmî disiplinler fıkıh usulü, kelâm, felsefe, tasavvuf ve tefsirdir. Şimdi tek tek Hanefî'nin bu ilimlerin muhtevalarına yönelttiği eleştiriler ve önerdiği yeni muhtevaları özet olarak vermeye çalışalım.

a) Fıkıh Usulü:

Projenin birinci cephesi yani 'Kadim Kültür Karşısındaki Konumumuz' alanında Hanefî'nin yaptığı ilk çalışma, doktora tez konusu olan fıkıh usulünün yeniden kurulmasıdır³⁷. Hanefî'ye göre fıkıh usulü, müslümanların vahyi toplumsal bir proje olarak geliştirmek için ortaya koydukları en temel akli bir ilimdir. O, nassın mantığı, medeniyetin ruhu, düşüncenin yöntemi ve yaratıcılığın kaynağıdır³⁸. Hanefî, çalışmasında fıkıh usulünü şuur düzeyinde tahlil etmeye çalışmıştır. Çalışma, şuurun tahlili yapıldıktan sonra başlıca üç bölümden oluşmaktadır. Birincisi kaynakların rivayeti. Bu bölümde yapılan çalışmaları ve gösterilen gayreti Hanefî, 'tarihin mantığı'³⁹ veya 'tarihî şuur' diye isimlendirmektedir. Vazifesi ise vahiy metinlerinin ve kaynakların sıhhatini korumaktır⁴⁰. İkincisi lafızlarla ilgili hüküm çıkarma bölümüdür (elfaz). Bu bölümde yapılanlara ise Hanefî 'dilî mantığı'⁴¹ ve 'fikrî (teemmüli) şuur' ismini vermektedir. Gördüğü işlev ise nüzul sebeplerini ve dilin kurallarını göz önünde tutarak vahiy metinleri anlama ve yorumlamadır⁴². Üçüncü bölüm ise 'Ahkam'dır. Bu da 'davranış mantığı (mantıku's-suluk)⁴³ veya diğer deyişle 'amelî şuur'dur. Bunun görevi ise hukukun hükümlerini toplumda tatbik etmek ve vahyin amaçlarının tarihde gerçekleştirilmesidir⁴⁴.

Usul mükemmel olmasına rağmen bu yöntemle ortaya konan çözümlerin ebedî olduğu sanılmıştır. Tarih içinde giderek ichtihadın birinci sıraya yerleşmesi ve hükümün kaynağı kitap değil vakia (esbab-ı nüzul) olması gerekir

ken naslar donuklaştırılmıştır. Halbuki 'nasihi-mansuh' ve 'sebebi nüzul' konuları bize değişimin anahtarını vermekte idiler.⁴⁵

Fıkıh'a gelince, eski fıkıh ibadetler konusuna, muamelattan daha fazla önem vermiştir. Çünkü ibadetler o dönemde insanlara yeni bir yaşama gidişatı oluşturmakta idi. Muamelat vahiyyle belirlenmişti. Dolayısıyla muamelatı önemseyecek bir durum yoktu. Günümüzde ise gerçekler değişti. Şartlar başkalaştı. İbadetler yerli yerinde duruyor fakat muamelat yok oldu. Eski fıkıh yenilemek, muamelata öncelik vermekle olur. Allah'a şükretme ve onu övmenin ibadetle olduğu inancını yıkıp bugün için bunun muamelatla gerçekleşebileceğini ortaya koymalıyız. Fıkıh bir nevi özel hukuktur. Halbuki günümüzde amme hukukuna önem vermemiz gerekir. Biz hayız, nıfaz fukahası değiliz. Gaz çıkarmanın, ölünün eteklerini traş etmenin, biri tarafından tecavüze maruz kalan tavuğun yumurtasının yenip yenmeyeceği, aslanın pençeleri arasındaki kişinin yazdığı vasiyetin hükmünün ne olduğu bizi ilgilendirmiyor. Bugün fiziki varlığımız tehlikededir. Toprak kaybı ve işgalden dolayı hayatımız zillet ve utançla doludur. Kısaca teşriin konusu içinde bulunduğumuz gerçeklikte alabildiğine mevcuttur.⁴⁶

b. Kelâm (Usulî'd-Dîn):

Projenin tûras karşısındaki konumumuz cephesinde Hanefî'nin yenilemeye giriştiği ikinci disiplin Kelâmdır. Beş cilt olarak yazdığı *Akideden Devrime* (mine'l -Akide ile's-Sevra) adlı eserinde bunu gerçekleştirmeye çalışmıştır. Hanefî'ye göre kelâm ilmi dîni nasda ilk akli ilimdir. Kelamcılarının amacı nass'ı ma-

³⁵Hanefî, *Tûras*, 116, ed-*Drasatu'l-Felsefiyye*, Kahire, 1987

³⁶Hanefî, *Tûras*, 112

³⁷Les Methodes d'Exegese, essai sur la science der fondement de la comprehension (usul al-fiqh.) Le Caire, 1965.

³⁸Hanefî, ed-*Drasatu'l-Felsefiyye*, 99.

³⁹Hanefî, *Tûras*, 106

⁴⁰Hanefî, ed-*Drasatu'l-İslamiyye*, 69; *Les Methodes d'Exegese*, 27 vd. Kahire 1965

⁴¹Hanefî, *Tûras*, 106.

⁴²Hanefî, ed-*Drasatu'l-Felsefiyye*, 69, *Les Methodes d'Exegese* 165 vd.

⁴³Hanefî, *Tûras*, 106.

⁴⁴Hanefî, ed-*Drasatu'l-Felsefiyye*, 69; *Les Methodes d'Exegese* 325 vd.

⁴⁵Hanefî, ed-*Drasatu'l-Felsefiyye*, 439.

⁴⁶Hanefî, *Tûras*, 116, 117, *el-Yesaru'l-İslâmî* 19-20, Kahire, 1981.

naya, ayeti fıkre çevirmekti. Kelam, dinî nassı salt akli teoriye çevirmenin ilk gayretidir. Bu bilimin doğuşu dikkate alınrsa, hiç bir dış etki olmadan ortaya çıkan ilk ilimdir. Doğduğu asırdaki Kelam iliminin fonksiyonu günümüzdeki içişleri bakanlığına benzetilebilir. Vazifesi siyasi coğrafyanın içinde beliren yanlış itikatlarla karşı yeni doğmuş kültür ve medeniyetin dahilli nizamını ve teorik tutarlılığını korumaktır.⁴⁷ Teoloji, ilahî ve kutsal bir ilim değildir. Diğerleri gibi devrin kültürel seviyesinin yapısına bağlı saf ve tarihî bir ilimdir. Yunan'dan yapılan çevirilerden sonra Yunan felsefesinin terminolojisiyle kendini ifade etmiştir. Her devrin ayrı bir teolojisi vardır.

Hanefî'nin günümüz 'bilim' anlayışından kalkarak klasik kelama yönelttiği genel eleştiriler şunlardır. Birincisi, Teoloji (Kelam) 'bilim' anlamında bir ilim değildir. Onun ne bir konusu, ne bir metodu, ne de ulaşacağı bir hedefi ve elde edeceği neticeleri vardır. Allah bir obje olmadığı için onu obje olarak ele alan bir ilim olamaz. İkincisi, teoloji bir metoda sahip değildir. Kelam'ın diyalektiği bir münakaşadır. Her konuşmacı rakibinin fikrine galip gelmek isterken gerçeği değil inandırıcılığı arar. Kullandığı öncüller doğru veya yanlış olmuş önemli değildir. Üçüncü olarak, teoloji bir din müdafaasıdır. Din müdafaası, bilim değil bir sanattır. Bilimin gayesi ise bir gerçeği savunmak veya başka bir gerçeğe saldırmak değildir. Dördüncü olarak da teolojinin vardığı sonuçlar çok fakirdir. Allah üzerine olan doktrinlerin tümü zayıf ve akli tatmin edici değildir.⁴⁸

Hanefî'nin *Akideden Devrime* adlı kitabında yaptığına gelecek olursak; Birinci ciltte klasik kelimadaki bilgi ve varlık konularını ele almaktadır. Bu konuda söylenenleri özetledikten sonra 'semîyyat'ı kapalı doğmalar olmaktan çıkarıp aklîyyat'a, varlık teorisinden de ilahiyat'ı tabîyyat'a çevirmenin gerekliliğini ileri sürer. İkinci ciltte 'Tevhid' konusunu işler. Orta Çağ'da şîrk tehlikesinin ortada olması dolayısıyla Kelamın bir tenzih gayreti halinde "Tevhid İlmî" olarak ortaya çıkmasını makul karşılayan Hanefî, günümüzde Tevhid'in 'İnsan-ı Kamil' olarak te'vil edilmesini önermektedir. Üçüncü cildin ünvanı 'Adalet'dir. Alt başlık ise 'Etkin İnsan' (el-insanu'l-müteayyin). Burada klasik kelamın konularından hürriyet (kader) problemi ile ahlak sorunu (Husn-Kubûh) tartışılır. Hanefî burada hürriyeti şuurun dahili, harici

ve tabiatındaki filler olarak değerlendirerek karşısındaki tarafın Allah değil, tabiat olduğunu ileri sürer. Ona göre hürriyet, bir teori değil bir tutumdur. Hazır bir hürriyet yok, özgürleşme vardır. Husn-Kubûh konusunda da Mutezilenin görüşünü benimser. Dördüncü cildin konusu klasik kelamın konularından 'İman-amel ilişkisi ve İmamet' tir. Burada amelîn imandan ayrı olduğu görüşünü eleştirerek tekrar birleştirmeye çalışmakta; tarihin nübüvvetten hilafete ardarda meliklere doğru gerilediği şeklindeki imamet teorisini eleştirerek itaate önem veren klasik teoriye nisbetle iktidara karşı ayaklanmanın şartlarını aramakta ve akaidi fırkalardan, fırka-ı naciyyeden vatanın bütünlüğünü hedeflemeye geçmeyi önermektedir. Beşinci cildin konusu 'Nübüvvet ve Me'ad' dir (Peygamberlik ve Ahiret). Burada peygamberler tarihinin insanlığın bilincinin özgürleşmesi açısından taşıdığı önem, mucizenin imkanı ve lüzumu, peygamberlerin taşıdığı mesajın öneminin azaltılarak kişiliklerinin ön plana çıkarılmasının tehlikelerine değinmektedir. Ahireti ontolojik bir olay olarak değil de insanlığın geleceği olarak tevil etmektedir. Yani ahiretle ilgili Kur'an'daki bütün ifadeler insanları yeryüzünde ahlaki aksiyona itmek için kullanılmış edebî tasvirlerdir.⁴⁹

Özetle, Hanefî'ye göre dogmatik teoloji yirminci yüzyılda yaşayamaz. İnsanların giderek laikleşmesi ve 'Tanrı öldü' çılgınları bunu ifade etmektedir. Teoloji yaşamak istiyorsa klasik anlamıyla yok olup 'Antropoloji' şeklinde yeniden doğmalıdır. Buna uygun olan da ahlaki ve pastoral teolojidir. Teolojinin Antropolojiye çevrilmesi, aslında dinin ideolojiye çevrilmesinin girişi mahiyetindedir. Çünkü Hanefî'ye göre İslâm dünyasının bugün bir ideolojiye ihtiyacı var.⁵⁰

c. Felsefe:

Felsefe, İslam dünyasında dışarıdan gelen saldırıları karşılamak için hariciye bakanlığına benzer bir yapı şeklinde tabii olarak gelişti. Felsefe kudret, ufuk ve düşünce itibarıyla kelamın gelişmesi ve ileri bir aşamasıdır. Felse-

⁴⁷Hanefî, *Tûras*, 132, *Drasatu'l-İslamiyye*: 7 vd. Ayrıca 412 vd. *el-Yesaru'l-İslamî*, 15.

⁴⁸Hanefî, *Teoloji mi Antropoloji mi?* (Çev: Dr. M. Yazıcıoğlu) A.Ü.İ.F.D. Sayı: XIII, s. 507-508.

⁴⁹Hanefî, *Minel Akide ile's-Sevra* 1-5, Beyrut 1986, *Drasatu'l-İslamiyye*, 8 vd.

⁵⁰Hanefî, *Teoloji mi Antropoloji mi?* agd. 519-20.

fede Teoloji, Ontolojiye çevrildi. Yani Allah, Vacibu'l-Vücut' oldu. Kelamda delil olarak kişiden kopuk olarak kullanılan 'nass' felsefede yakını (içselleştirilmiş) manaya dönüştü. Kelam, dini nasslardaki sembolik anlatımları harf yorumla mutlaklaştırırken felsefe, bunu aşarak bu anlatımların arkasındaki manayı yakalamaya çalıştı. Felsefe kapalı olan teolojik dil (ilah, resul, sevap, hesap, ikab, melek, şeytan... vb.) akli, açık ve insani bir dile çevirdi: (İnsan, akıl, amel, nazar, fazilet gibi). Kelam, fırkalaşmanın kaynağını da oluştururken felsefe, daha geniş bir yaklaşımla bu farklılaşmayı ortadan kaldırmayı hedefledi. Felsefe, akla dayanan 'burhan'ı yöntem olarak seçerken Kelam, demogoji ve heyecan'a dayanan 'Cedel'i yöntem olarak benimsemişti.

Özetle felsefe fikirle gerçeklik, şekille muh-teva, mücerred ile müşahhas, akli olan ile hissi olan, ruhla beden, dünya ile ahiret, fert ile toplum, hürriyet ile zorunluluk... arasında bir denge oluşturmuştu. Fakat felsefe özellikle 'İşrakilik' kanadında bir sürü de olumsuzluklar taşıdı. Bu olumsuz unsurları şöyle sıralayabiliriz: Aristo mantığının şekilliliği, eleştiri ve redd-den yoksun herşeyi makulleştirmeye yönelmiş bir akla sahip olması, aklın işrak'a dayanması, ontolojide hiçbir temelli olmayan 'sudur' teorisi ve varlığın sürekli dūalitleyle kavranması (yücedüşük, kutsal-kutsal olmayan, ruh-beden, ıylkötü vs.), bu ontolojiye dayanan hiyerarşik devlet felsefesi (medinetü'l-fadila), insanın 'ilahiyat' ve tabiiyat konuları arasında kaybolması; tarihin (Tarih felsefesinin) kaybolması...

Yeni İslam Felsefesi, varlığın 'dikey' (mih-veru'r-Re'si) ve ikili (sūnatiyye) kavranışını terkedip, yatay (ufki) ve monist (Tevhid) kavranışını temele almalıdır. İşrak'ı terkedip İbni Rüşd'ün akılcılığını benimsemelidir. İnsanı ve tarihi ön plana çıkarmalı ve ilk doğuşunda yaptığı gibi bütün felsefelerden yararlanmalıdır⁵¹.

d- Tasavvuf:

Hanefi'ye göre Tasavvuf, Emeviler döneminde Hz. Ali'nin oğlu Hüseyin'in yürüttüğü muhalefet hareketinin şiddetle bastırılmasından sonra toplumu ve diğer insanları kurtarmaya gücü yetmeyen, bundan umudunu kesen insanların toplumdan koparak kendi içlerine dönüp kendilerini ruhi olarak arındırma hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Giderek de bir tür dini anlama ve yaşama yöntemi oldu. Böylece

suflerde İslam, tarihin içinde bir amaç olması yerine, tarih dışı bir amaç oldu. Yine İslam, onların nazarında müslümanların tümünün uyguladığı bir şeriat olmaktan çıkıp sadece kendi arkadaşlarının hakikatı oldu.

Kelam, dini nass etrafında cedeli akıl; felsefe, salt akıl; fıkıh usulü de pratik akıl şeklinde tezahür ederken tasavvuf, akla zıt bir hareket olarak gelişti. O kendini akıl ile tanımlamaz, tersine kalbi bir yöntemdir. Böylece İslam dünyasında akıl ile kalb, düşünce ile zevk arasında zıtlık ortaya çıktı. Tasavvuf İslam kültüründe vicdan ve şuur boyutu ortaya çıkarılmış oldu. Sevgi şuurun merkezi ve ilk duygusu (atife) oldu. Düşünceye karşı amele öncelik verdi. Ona göre ilimler amellerin meyvesidir.

Yine Hanefi'ye göre Tasavvuf, Kelam ve Fıkıh gibi teorik (nazari) bir yöntem yerine fıkıh usulüne yakın olarak pratik bir yaşama yöntemi oldu. Fakat fıkıh usulünden ayrıldığı nokta ise, fıkıh usulü, yöntem olarak nassla birlikte vahye dönerken Tasavvuf, nassı gayesi olan gerçekliğe ve insan yaşamına götürmeyi istiyor. Dolayısıyla tasavvufun yöntemi alemde Allah'a çıkan bir yöntem iken fıkıh usulününki Allah'dan aleme inen bir yöntem. Bu halyle tasavvuf, tefsirde felsefeyle yakınlaşarak daha gelişmiş bir yöntemdir. Hakikat kişiye göre 'il-mel-yakın', 'hakkal-yakın' ve 'aynel-yakın' olmak üzere değişiyor. Antropoloji tasavvufu ruhun tutkularının bir analizi olarak ortaya çıkıyor. O, teolojideki aşkınlığa karşı kuvvetli bir reaksiyonu ifade eder.

Tasavvufun gelişmesini başlıca üç merhalede özetlemek mümkün. Birincisi, sabır, korku, rıza, hüzün, boyun eğme (hudu) ve ağlama gibi olumsuz değerler halinde 'makamlar' olarak isimlendirilen bir ahlak, ikincisi, harici çatışmanın 'korku-ümit, sarhoşluk-uyanıklık, gaybet ve huzur gibi iç çatışmaya dönüştüğü aşama; üçüncüsü ise, hayal ve vehim yoluyla Allahla birleşme (ittihad) ve onda yok olma (fena). Dolayısıyla Tasavvufi sahadaki gelişme önde, tarih içinde insan fiillerinin gerçekleşmesinde değil, yukarıda, ruhun Allah'a inişinde olmuştur. Bu manada Tasavvuf devamlı yukarıya doğru çıkan ve ancak 'fena' anında duran

⁵¹Hanefi, *Türas*, 133-34, *Drasatu'l-İslamiyye*, 107 vd. *Religious Dialogue and Revolution* 240, Kahire, 1977. Ayrıca 402-406. *Teoloji mi Antropoloji mi?* a.g.d. 515.

dünya ile ilişkiliyken kesen ve ruhun dışarıya taşıdığı dikey bir çizgidir.⁵²

Bugün İslam dünyasının durumu tamamen değişmiştir. Artık bize boyun eğme değil, başkaldırma ve direniş ahlaki gerekli. Evrensel mesajdan yoksun kendini kurtarma gayreti bencilliktir. Dünyayı kurtarmadan vazgeçip kendini kurtarmak acz ve çöküntü halidir. Tasavvuf, zühde ve fakr'a çağırıyordu. Halbuki bugün kendisinden kaçacağımız (zühde) bir dünya yok, hepimiz açız. 'Rıza' bizi herşeye razı olan bir hale getirdi. 'Tevekkül' ile geleceğe hazırlanmayı ve planlamayı terketтік. 'Fena' ve 'ittihad'la hayal dünyasında boğulduk. İsrakiliğin egemenliğiyle dünyamızda akıl kayboldu. Bugün bizim kalpten önce akla değer vermemiz gerekir. Sezgi, objektif kritere dayanan bir kontrol olmaksızın inancın yanında kalabilir. Fakat biz nazari düşünceye öncelik vermiyoruz.⁵³

e. Tefsir:

Hanefi, tarihte oluşmuş geleneksel lugavi, tarihi, fıkhi, işari (sufi), felsefi, ilmi, akaidi, ıslahi tefsir ekollerinin tek tek olumlu ve olumsuz yanlarını belirttikten⁵⁴ sonra kendi 'içtimai' tefsir yöntemini ortaya koyar. Hanefi'ye göre bütün ekollerin içine alacak şekilde geleneksel tefsirin en önemli eksiklikleri şunlardır:

1. İster 'rey' ile olsun isterse 'haber' (me'sur)lerle yapılan tefsir olsun müfessirin dahili tecrübî delili yerine sürekli zanni olmaya mahkum 'dışardan' delillerle yapılmış bir tefsirdir.

2. Geleneksel tefsir, içinde yaşanan anın ihtiyaçlarına tekabül eden ayetleri alıp yorumlayacağı yerde, Kur'an'ın başından başlayıp sonunda biten ve bütün ayetlerin şerh edildiği bir tefsirdir.

3. Geleneksel tefsir, hala Allah'ın varlığı etrafında bir teori olmaya devam ediyor. Halbuki Allah artık sabittir, tevhid yerleşmiştir. Oysa uzun süreden beri ve günümüzde insan kaybolmuştur. Dolayısıyla günümüzde insanın varlığı ve onun çeşitli düzeydeki ilişkileri üzerinde durmak gerekir⁵⁵.

Hanefi'nin genel manada tefsir teorisi şöyle özetlenebilir: Tefsir teorisi vahiy için bir tür mantıktır. Fakat o geleneksel tefsirde olduğu gibi metinden gerçeğe 'inen' bir yol değil gerçekten metne doğru 'çıkan' bir yoldur.⁵⁶ Nass için bir tek mana vermeye çalışan lafzi yorum nass için bir ölümdür. Nass, 'şey' olarak objektif bir mana taşımaz. O, tedvin edil-

diği andan son okunuşuna (yorumuna) kadar tamamen insani bir faaliyettir. Klasik Kur'an ilimlerinden 'Nuzul sebepleri' ve 'Nasih-men-suh' ilmi bize vakıanın fikre olan önceliğini öğretir. Biz şu anda Kur'an'ın indiği dönemdeki nuzul sebeplerini ne kadar araştırırsak araştıralım bu neticede kendine dayanabileceğimiz yetkin bir açıklama imkanı vermez. Bizim 'nuzul sebepleri'nden öğreneceğimiz, bu günün nuzul sebeplerine göre metni yeniden yorumlamaktır. Gerçekte nass çeşitli şuur muhtevalarına göre şekillenen bir kalıptır. Bundan dolayı 'doğru' veya 'yanlış' yorum yoktur, tersine nassın ortadan kaldırılması veya tatbik edildiği yerde 'kasdi' bir yorum vardır. Yorum olayında zannedildiği gibi objektif mana nassdan zihne intikal etmiyor, tersine gerçekte şuurdan gelen subjektif mana nassa gidiyor. Yorum (tefsir) aslında nass ile şimdiki ilmi gerçeklik arasında bir bağ kurmaktır. Yaşanan probleme teorik bir esas ortaya koymak için gerçekten nassa gidilir. Gerçekliğin, faal bir teorik esasa doğru yönlendirilmesi için de nassdan gerçekliğe gidilir.⁵⁷

Yorum olayında bu subjektifliğe rağmen Hanefi 'objektifliği' de tamamen imkansız görmüyor. Ona göre Nassda sabit olan unsurlar ise, Aklın bedahetle gördüğü şeyler. İnsanlığın tecrübe birikimi olan şeyler ve birde dilin mantığıdır.⁵⁸ Hanefi'nin bu fikirleri büyük ölçüde Gadamer'e dayanmaktadır. Bu düşüncelerin eleştirisini değerlendirme bölümüne bırakıyoruz.

Bu genel yorum metodu ışığında Kur'an'ın 'içtimai' tefsiri konusundaki düşünceleri ise şöyledir:

1. Bu tefsir, Kur'an'ın tümünü yorumlamaya kalkmaz. Konulu tefsirdir. Kur'an'dan ihtiyaçlarımızı okuyup anlamaya, yorumlamaya çalışacağız. İhtiyacımız olmayan şeyleri okumaya gerek yok. Çünkü anlamayız.

⁵²Hanefi, *Türas*, 137, *el-Yesaru'l-İslami*, 16-17. *Teoloji mi Antropoloji mi?* a.g.m. 515-516, *Drasatu'l-İslamiyye*, 435 vd.

⁵³Hanefi, *el-Yesaru'l-İslami*, 17. *Teoloji mi Antropoloji mi?* a.g.m. 516, *el-Türas ve'l-Tecdîd*, 137.

⁵⁴Hanefi, *ed-Din ve's-Sevra fî Mısır* (el-Yemin ve'l-Yessar fî İskrit-Din) 7/77 vd. Kahire, 1979

⁵⁵Hanefi, *Kadaya Muasıra* (fî fikruna'l-muasır) 1/177-79, Beyrut 1983.

⁵⁶Hanefi, *Türas*, 155, *Teoloji mi Antropoloji mi?* a.g.m. 518.

⁵⁷Hanefi, *Kadaya Muasıra* 1/89, Beyrut, 1983.

⁵⁸Hanefi, *Drasatu'l-Felsefiyye*, 536 vd.

2. Bu yorum, teorik bir gayret değil pratik bir amaca yönelmiş ameli bir gayrettir. Çağdaştır (geçmiş veya gelecekle ilgilenmez).

3. İctimaî tefsir gerçekçidir. Gerçekliğin üzerinde uçup insanların hiçbir sorununu halletmeyen İslam'dan bahsetmez. Allah'ı müdafaa etmez. Çünkü *Allah alemlerden mustağnidir*. O zayıf ve fakir müslümanların hakkını müdafaa eder.

4. İctimaî tefsir lafzî ve harfî bir tefsir değil mana ve kasdî bir tefsirdir. Çünkü vahiy maksatlara binaen geldi.

5. İctimaî tefsir müfesssirin yaşanan hayat tecrübelerine dayanır. Çünkü dinî naslar aslında yaşanmış tecrübelerdir. İlerici güçlerle gerici güçler arasındaki şiddet ve gerilim, peygamberlerin öldürülmesi, mutlakilerin korkusu, umera ve meliklerin tuğyanı bunlardandır. Yakup üzüntüden gözleri kör olmasına rağmen öfkesini yendi. Yusuf, kuyunun derinliğinde, meliklin karısı ile birlikte ve hapistede idi. Musa, Tur'a bir çıkıp bir iniyordu. Yunus balinanın karnında, İsa ölünceye kadar üzüntülü, Nuh kavmine beddua ediyor, İbrahim ateşte, Muhammed kavmini iman ettirmek için kendini mahvediyordu.

Vazife olsun diye memur olarak minberlerde, koltuklarda bilgiçlik taslamak için yazılmış tefsirler, kalpten çıkmadığı ve kanla yazılmadığı için toplumda hiçbirşey değiştirmez.⁵⁹

B- BATI KÜLTÜRÜ KARŞISINDAKİ KONUMUMUZ

1. Batı Kültürünün Bir Bilim Konusu Haline Getirilmesi

Hanefî'nin Tecdid projesinin ikinci sayacağını veya cephelerini bu bölüm oluşturur. Hanefî bu sorunu tartışmak için *Batıbilime Giriş* (Mukaddime fi İlmil-İstığrab)⁶⁰ adlı eserini yazmıştır. Yazar'a göre bugün batı kültürü ve uygarlığı karşısında İslam dünyasında iki türlü tavır sergilenmektedir. Birinci tavır, benliğini ve hüviyetini korumak için batının tümünü ve oradan gelen herşeyi reddediyor. İkinci tavır ise, oradan gelen herşeyi kabul ediyor. Hanefî'ye göre her iki tavırda hatadır. İlmî değil ceddîdir. Başlangıç itibarıyla (*de-jure*) batıyı red tavrı doğrudur. Çünkü başlangıç ancak 'ben' ile mümkün olur. Fakat gerçeklik açısından (*de facto*) yanlıştır. Çünkü batıyı bilimsel olarak çalışma mevzusu yapmayı terk ediyor. İkinci görüş ise başlangıç itibarıyla yanlıştır.

Zira ben'in diğeriyle ilişkisi zıtlık ilişkisidir, benzerlik ilişkisi değil. Fakat gerçeklik açısından doğrudur. Çünkü 'diğer'in kültür ve medeniyeti üzerine eğilmek, onu çalışmak ve onunla alışveriş yapmak zorunludur⁶¹.

Oryantalizmin karşıtı olarak 'Batı bilimi' (occidentalism - ilmi'l-istığrab) Hanefî'ye göre 'ben'in yeniden kuruluşunun bir başlangıcı olarak onun batılaşmasını durdurmaya yardımcı olacak bir adımdır. İslam düşüncesinin yabancılaşmaya karşı hüviyetli (kimliği) koruyucu dinamiklere sahip olduğunu söyleyen Hanefî bunları şöyle sıralar:

a. Kur'an, 5/51, 2/12, 3/100 ve 109. suredeki ayetleriyle düşmanlara yakınlaşmayı, onlara sevgi ve dostluk göstermeyi yasaklıyor.

b. Yine Kur'an, 13/23. 35/27-28 ayetlerinde başkalarının yaşam biçimlerini ve dünya görüşlerini (akaid) benimsemeyi onları taklit etmeyi yasaklıyor.

c. Ortaçağda İslam düşüncesi ve kültürü, kimliğini kaybetmeden, kendisi kalarak diğer kültürlerle ilişkisini tam bir bağımsızlıkla sürdürdürebildi.

d. Afganî ve İkbâl gibi Batı'nın sarayısı, eğitimi, anayasa ve parlamenter düzenlerini örnek almayı öneren düşünürler yine batıyı, maddeciliği, makyavalistliği ve dünyeviliğiyle eleştirmişlerdir.

e. Ortaçağda Moğol, Tatar ve Haçlı saldırılarına karşı selefiye 'diğer'c' karşı 'kişiliğe' önem verdi⁶².

Şu anda da İslam dünyası benzer bir siyasî, iktisadî, kültürel saldırı yaşamaktadır. O halde bu saldırıyı göğüslemenin temel şartı, kimliğin, ben'in korunmasıdır. İslamî hareketlerdeki 'ben' ve 'diğer' arasında kurulan iman-küfür, İslam-cahiliyye, Allah-Tağut ikilemini Hanefî bu bilimle bilen-bilinen, özne-nesne; bilim konusu olarak çalışan-çalışılan, gören-görülen ve mulahaza eden-mulazaha edilen ilişkisine çevirmektedir. Hanefî açıkça bu bilimi oryantalizmin karşıtı olarak kurmayı öneriyor. Çünkü oryantalizmle batı bizi bilim nesnesi yaptı. Kendisi alim, biz malum, kendisi merkez, biz etraf olduk. O halde 'Batı bilimi' bunu tersine çeviriyor. Amacı, batıyı diğer mil-

⁵⁹Hanefî, *ed-Din ve's-Sevra fi Mısır*, 7/102 vd.

⁶⁰Hanefî, *Mukaddime fi İlmil-İstığrab*, Kahire, 1991.

⁶¹Hanefî, a.g.e., 16.

⁶²Hanefî, *İlmil-İstığrab*, 27.

letlere karşı büyüklük psikozundan kurtarmak; müslümanları da Batıyı taklitten, ona tabi olmaktan, ondan korkmaktan ve onun karşısında şuur eksikliğinden kurtarmaktır. Hanefi aynı şekilde bu bilimle batı kültürünün evrenselliği mitolojisini yıkarak onun diğer kültürler gibi tarihi bir kültür olduğu; bir kaynağı, gelişmesi ve bir sonu olduğunu ortaya koymaya çalışıyor.⁶³

Fakat oryantalizmin ortaya çıktığı şartlarla occidentalizmin doğduğu tarihi şartlar farklı olduğu için bu bilimlerin yapılarında da önemli farklar vardır. Şöyleki:

1. Oryantalizm, coğrafi keşiflerin yapıldığı ve batının emperyalist saldırılarının dorukta olduğu bir dönemde ortaya çıktığı halde, Batıbilim, İslam dünyasındaki kurtuluş hareketlerinden sonra nefsi müdafaa olarak ortaya çıkıyor.

2. Oryantalizm, Epistemoloji ve siyasi ekollerde objektiflik, Tarihseccilik, siyantizm ve ırkçılığın hakim olduğu bir dönemde ortaya çıkmışken 'Batı bilimi', millî kurtuluş ideolojileri, yaşam tecrübelerinin analizi ve dil yöntemlerinde (filoloji) ortaya çıkıyor.

3. Oryantalizm, kültürel Antropoloji ve kültür sosyolojisi gibi insanî bilimlerin mirasıdır. Batıbilim ise henüz başlangıç safhasındadır. Henüz kendine iyi bir yöntem geliştirememiştir.

4. Oryantalizm, modernleşme sürecinde oluşan Avrupa bilincini oluşturan tarihi, analitik, yansıtma ve çevre-etkilenme yöntemlerinin bir ifadesi olarak tarafsız olamadı. Halbuki bir Batıbilimci tarafsız olmaya daha yakındır. Çünkü o hakimiyet peşinde değil, kendini ve diğer'i aynı seviyeye koymaktadır.

Netice itibarıyla batı kendi kültürüyle doymuş olduğu için kendini objektif olarak tanıyamaz. Kendiyle nesnesi arasında mesafe yoktur. Dolayısıyla kendini doğru olarak görmesi zordur. Oysa Avrupalı olmayan araştırmacının ayrı bir şuru vardır. Kendiyle nesnesi arasında belirli bir mesafe bulunmaktadır. Belki burada da oryantalistin içine düştüğü tehlikelere düşme riski vardır. Fakat bunlar uyanık bir bilinçle aşılmaz değildir⁶⁴.

Hanefi, bu çalışmasında önce Modern Avrupa (Batı) bilincinin kaynaklarını⁶⁵, daha sonra bu bilincin oluşum sürecini⁶⁶ yapısını⁶⁷ ve son olarak da bu bilincin geleceğini⁶⁸ tartışmaktadır.

Hanefi sonuç itibarıyla bazı batılı Tarih Felsefecilerine katılarak batı medeniyetinin artık sonuna geldiğini çökme işaretlerini vermeye başladığını söyleyerek alternatif bir medeniyetin Çin, Hind, İran ve Mısır gibi eskiden medeniyet kurmuş coğrafyalardan çıkabileceğini belirtiyor⁶⁹.

2. İslam Dünyasında Batı Kültürünün Değerlendirmenin Üç Şekli

Hanefi'ye göre bugün İslam dünyasında batı kültürü karşısında başlıca üç tavır alış vardır.

1. Batıdan gelen herşeyi olduğu gibi kabul eden tavır. Batıcılar, batının her felsefi ve sanat ekolünü orjinal, yeni ve ibda olarak değerlendirir. Batı kültürünü yerel (mahalli) ve tarihsel (zamana bağlı) bir kültür olarak görme yerine onu bütün zamanlar ve mekanlar için evrensel bir yapıda görürler.⁷⁰ Batıcı modernist eğilimin başlıca hataları şunlardır:

a. Bunların önerdiği değişim derinlikli değil sathidir. Özde değil ilintidedir. Merkezde değil çevrededir. Örneğin yerli alfabenin latin alfabesiyle değiştirilmesi, yerli giysilerin avrupa giysileri ile değiştirilmesi, doğu müziği yerine batı müziğini yerleştirme, ülkeyi doğunun bir parçası olarak görme yerine batının bir parçası olarak görme... kısaca kimliği yok edip batılaşma. Şairin dediği gibi: "Uygarlık giysisini giydik, ruh ise cahilliye ruhu".

b. İlerleme, medeni hayatın endüstri, tarım ve ticaret alanlarında bir takım bürokratik teşkilatlar kurarak teknoloji ithaliyle sağlanmıştır.

c. Değişme iktisadi, siyasi ve toplumsal örgütlerde değerlerin tanziminde dengeli bir değişme olmadan gerçekleşir.

d. Böylece toplumun şahsiyetinde bir parçalanma meydana gelir. Bir grup tarihi değerlere bağlı diğer grup ise onlardan tamamen kopmuş yeni, ithal değerlere bağlı.

e. Sathî yenilenme projeleri başarısızlıkla neticelenince, bir tepki olarak dinî ve Selefî

⁶³Hanefi, *İstîğrab*, 29.

⁶⁴Hanefi, *İstîğrab*, 32,33.

⁶⁵Hanefi, a.g.e. 107-235.

⁶⁶Hanefi, a.g.e.237-607.

⁶⁷Hanefi, a.g.e. 609-689.

⁶⁸Hanefi, a.g.e. 693-785.

⁶⁹Hanefi, *İstîğrab*, 764 vd.

⁷⁰Hanefi, *Kadaya Muasıra*, 1/63.

hareketler gelişme ortamı buluyor, bu da sağlıklı toplumsal değişmeyi durduruyor.

f. Batıcıların önerdiği değişme ve yenilenme projeleri, toplum tarafından tepkiyle karşılanınca, tek parti veya askeri idarelerce zorla, işkenceyle kabul ettirilmeye çalışıldı.⁷¹ Yoksa, değişme ve yenilenme toplumun vicdanında makas bulmadı. Batıcı veya modernistlerin konuştukları dil, etkilendikleri kaynaklar ve hedefleri halktan tamamen ayırdır. Temsil ettikleri ideolojilerin merkezleriyle kurdukları dostluklar, kendi halklarıyla olan ilişkilerinden daha sıkıdır.⁷² Batı kültürünü tamamen benimsemiş olanlar, batının geliştirdiği gelişme modelini biricik olarak değerlendirmekte, batıyı bütün insanlığı temsil eder olarak görmektedirler. Onlara göre batı ebedi muallim, batılı olmayan ise chedi öğrencidir. Avrupa dışındaki bütün yerli, milli yaratıcılıklar avrupalıya veya batıya mal edilir. Avrupalının aklını ve onun düşünme yöntemini veya çıkmazlarını bütün insanlığın aklına mal ederler. Batıcılar, mahalli ve yerli kültürü batı kültürünün, onun ekollerinin birer temsilcisi, uzantısı konumuna çevirirler. Bunlar batı karşısında büyük bir aşağılık kompleksine sahiptirler.⁷³

2. İkinci grup ise, geleneksel kültür birliğini (Türas) yeterli görüp batıdan gelen her şeyi reddeder. Onlara göre kadim kültür bizim ihtiyaç duyacağımız her yeni şeyi içinde taşır. Bütün çağdaş fikir akımları bizim geniş kültürümüzde zımnen mevcuttur. Örneğin, bütün bilimsel keşifler potansiyel olarak Kur'an ayetlerinde gizlidir. Batı kültürünün tümü onlara göre kafir ve müşrik olan insanların ürünüdür.⁷⁴ Bu eğilimin en temel çıkmazlarından bazıları Hanefi'ye göre şunlardır:

a. Bunlar geleneği milletlerin ilerlemesi, gelişmesi için bir vasıta olarak görme yerine onu kendinde bizzatlı bir amaç olarak görüyorlar. Böylece din ile gelenek karıştırılıyor. Gelenek kutsallaşıyor, insanın kültür üzerindeki yaratıcılığı, geliştirilmesi reddediliyor.

b. Gelenek, gerçeğin bir parçası olarak görülecek yerde gerçekten müstakil olarak görülüyor. Halbuki, o aynı anda düşünce ve gerçek, akide ve şeriat, tasavvur ve nizam, din ve dünya, mushaf ve kılıçtır. Gelenekçiler olanla olması gereken, usulcülerin deyişiyle usul ile furu'u birbirine karıştırırlar.

c. Gelenekçiler geleneği parçalanmaz bir bütün olarak görüyorlar. Ya tam alırsın veya tümünden reddedersin. İnsanlar onların gözünde iki gruptur. Mümin ve kafir. Hak ve batıl arasında ara bir durum yoktur.

d. Yine onlar geleneği zaman ve mekan üstü (tarih dışı) olarak görüyorlar. Geleneğin verdiği bilgi ebedidir. Geliştirilemez. Bakış açısına, teville, yoruma boyuneğmez. Bütün hakikatleri içerir. Mazi, an ve gelecek arasında bir fark yoktur. Milletlerin ve tarihin kendine has özellikleri yoktur. Böylece akide şeriatla galip geldi. Geleneği inşa edenler gerçeğin içinde onu değiştirmeye çalışan kişiler olmaktan çıkıp birer ilke konumuna geldiler.⁷⁵

Hanefi'ye göre: Gelenekçiler batıdaki bazı post-modernist akımları ve onların moderniteye yönelttikleri eleştirileri, İslam dünyasının içinde bulunduğu şartları dikkate almadan olduğu gibi taklid ederler. Halbuki Hanefi'ye göre İslam dünyasının bugün batıda eleştirilen bu hususlara şiddetle ihtiyacı vardır. Biz bunları savunmalı, yaymalı ve geliştirmeliyiz. Bunların başlıcalarını şöyle sıralayabiliriz. Makinalaşma, aklın önemi, ihtisaslaşma, bilimin önemi ve bilimde tarafsızlık (objektiflik), demokrasi ve parlamenter rejim.⁷⁶

3. Üçüncü tavır Hanefi'nin kendi tavrıdır. Hanefi bu tavra "Asla bağlı kalarak çağdaşlaşma" (el-asale ve'l-muasara) ünvanını vermektedir. Çağdaşlaşma ve asla bağlılık birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Çünkü ikisi birlikte düşünce ile gerçekliğin birbirine bağlılığını ifade eder. Asalet, tarih alanında düşünce, çağdaşlaşma ise yaşama tarzı düzeyinde gerçekliktir. Asla bağlılık, düşüncenin esası, çağdaşlaşma ise gerçekliğe karşı duyarlı olmaktır. Asla bağlılık ve çağdaşlaşma yenilenme mantığının iki problematığıdır. Asla bağlılık düşüncenin gerçeğe dönüştürülmesi ise çağdaşlaşma gerçeği düşünceye dönüştürmektir.⁷⁷ Yalnız Hanefi kendi tavrı ile eklektik (tevfik, intika, telif) tavrın birbirine karıştırılmamasına dikkat çeker. Çünkü eklektisizm, ne gelenek ne de batı kültürü üzerinde derin bir bilince, bunlar karşısında bir otonomiye sahip değildir. Her zaman taklitle benimsediği birini (batı kültürü ve türas) mikyas olarak kabul edip diğerini tercih eder. Bu tutum, korku, acz veya nifakin ürünüdür.⁷⁸ Netice olarak Hanefi'ye göre evrensellik mitosunu yıkıldıktan sonra bağımsız

⁷¹Hanefi, *Drasatu'l-Felsefiyye*, 140-142.

⁷²Hanefi, *Drasatu'l-Felsefiyye*, 140-141.

⁷³Hanefi, *Drasatu'l-Felsefiyye*, 33-34.

⁷⁴Hanefi, *Kadaya Muasıra*, 1/63.

⁷⁵Hanefi, *Drasatu'l-Felsefiyye*, 136-137.

⁷⁶Hanefi, *Kadaya Muasıra*, 1/66-67.

⁷⁷Hanefi, a.g.e. 1/49 vd.

⁷⁸Hanefi, a.g.e. 1/49 vd.

bir 'ben' olarak ihtiyaçlarımıza uygun olan şeyi sadece batı kültürü değil her kültürden korkusuzca alabiliriz. Çünkü gerçeğin vatani yoktur.

D- İÇİNDE BULUNDUĞUMUZ GERÇEKLIK KARŞISINDA KONUMUMUZ

Hanefi'nin Tecdid projesinin üçüncü sacayağını içinde bulunduğumuz vakıa karşısındaki tutumumuzun ne olması gerektiği oluşturur. Bu da bir başka deyimle içinde bulunduğumuz gerçekliği ve sahip olduğumuz en temel dini metinleri vahyin bu gerçekliğe uygun bir şekilde 'Yorumlama Teorisi' geliştirmektir. Dolayısıyla yorumlama teorisi iki uçludur. Birincisi içinde bulunulan şartları yorumlama, ikincisi ise vahyi yeniden yorumlama, yani vahyi içinde bulunulan şartları idare edip, ihtiyaçları cevaplayıp toplumları geliştirecek ve daha üst bir seviyeye çıkaracak şekilde yorumlamak.⁷⁹

Hanefi vahyi yorumlamada Hürssel'in 'Fenomenolojik' metodu ile Hermenütüğü kullanarak vahyin 'Kitab-ı mukaddes' bölümüne uygular. Bu konuda başlıca iki çalışması vardır. Biri 'Fenomenolojik Yorum' fenomenolojik metodun aktüel durumu ve dini fenomene uygulanışı⁸⁰, ikincisi ise; tefsirin fenomenolojisi: Yeni Ahitten hareketle varoluşsal bir Hermenütik temellendirmesi⁸¹dir. Hanefi 'Yorumlama Teorisi'nin Nassın yorumu bölümünü tamamlamak için iki de çeviri yapmıştır. Bunlardan biri Spinoza'nın Ahd-ı Kadim'i eleştiren *Siyaset ve Teoloji Üzerine Bir Deneme*⁸² adlı eseri; diğeri de Gotthold Ephraim Lessing'in Tarih Felsefesi açısından İngilizce eleştirdiği kitabı *İnsan Cinsinin Terbiyesi*⁸³dir. Nassın yorumu'nun İslami Tüvas'a uygulanışı ise *Kültürel Miras ve Yenilenme*⁸⁴dir.

İçinde bulunduğumuz gerçeklik karşısındaki konumumuzun vakıayı yorumlama bölümünü, anlaşıldığı kadarıyla Hanefi sosyal bilimlere bırakmaktadır. O, bir felsefeci olarak Mısır'ın içinde bulunduğu gerçekliği yorumlayan makalelerini *Mısır'da Din ve Devrim* adıyla sekiz ciltte toplamıştır.⁸⁵ Ayrıca Hanefi Arap dünyasının içinde bulunduğu sorunları önem sırasına göre şöyle sıralamaktadır: İşgal edilmiş toprakların kurtarılması, sosyal adalet ve servetin adil bölüşümü, demokrasinin geliştirilmesi ve hürriyetlerin garanti altına alınması, Arap birliğinin sağlanması, batılılaşma ve yabancılaşmaya karşı benliğin korunması, kişiliğin geliştirilmesi, kalkınmanın ve ilerleme-

nin gerçekleştirilmesi, toplumun örgütlenerek bireysel sorumluluğun geliştirilmesi.⁸⁶

E- DEĞERLENDİRME

Hanefi'nin projesi, kadim kültüre veya batı kültürüne ağırlık veren veya bunlar arasında çeşitli derecelerde eklektik yapılar kuran geleceksel ve günümüzde de hala devam eden ıslah ve reform hareketlerinin taşıdığı zaafı taşımaz. O, binasını (projesini) tuğlalarını tek tek kendisi kadim kültürden, batı kültüründen ve hazır gerçeklikten toplayarak 'kendisi' yapar. Bu inşaat yapımında hazır gerçeklik ile tüvas ve batı kültürü malzeme olarak aynı değerdedir ve yanyana durmaktadır. Yeni yapı 'asla bağlılık' ve 'çağdaşlaşma' (el asale ve'l-muasara) olarak gerçekleşir. "Zata ait dini düşünce şekilsiz bir düşüncedir ve onun şekli tarihten gelir. Aslında her devir kendi şeklini empoze eder. Bu noktadan bakılınca dini düşüncenin devrin şeklini aldığı görülür. O hiçbir surette eklektik değildir.

Projenin politik hedefi, genelde üçüncü dünyada özelde ise Arap dünyasında ve Mısırda ezilen, sessiz, zayıf çoğunluğun haklarını korumak olduğu söylenebilir. Projenin diğer ismi olan (İslami sol) nitelmesi de bir anlamda burdan geliyordu. Daha sonra üzerinde duracağımız gibi tüm projenin ideolojik ve felsefi solculuğu ise sol Hegelciler ve özellikle Feuerbach'dan gelmektedir.

⁷⁹Hanefi, *Tüvas*, 155.

⁸⁰L'Exegese de La Phenomenologie, L'etat actuel de la methode phenomenologique et son application au phenomene religieux. Paris, 1965.

⁸¹La Phenomenologie de Exegese, essai d'une hermenetique existentielle a partir du Nouveau Testament, Paris 1966.

⁸²Spinoza: *Risale fi'llahut ve's-Siyasa* (Tercüme H. Hanefi) Kahire, 1971.

⁸³Lessing, *Terbiyetu'l-Cinsin'l-Beşeri*, Beyrut 1981.

⁸⁴Hanefi, *et-Tüvas ve't-Tecdid*, Kahire, tarihsiz.

⁸⁵Hanefi, *ed-Din ve's-Sevra fi Misr* 1-8. (1952-1981), Kahire, 1989.

1. Cilt-ed-Din ve's-Sekafetu'l-Vatanıyye (Din ve Millî Kültür).

2. Cilt-ed-Din ve't-Teherruru's-Sekafi (Din ve Kültürel Özgürleşme).

3. Cilt-ed-Din ve'n-Nidalu'l-Vatani (Din ve Millî Direnisi).

4. Cilt-ed-Din ve't-Tenmiyyetu'l-Kavmiyye (Din ve Millî Kalkınma).

5. Cilt-el-Harakatu'd-Diniyyetu'l-Muasira (Çağdaş Dini Hareketler).

6. Cilt-el-Usulıyye'l-İslamiyye (İslami Kökenlilik).

7. Cilt-el-Yemin ve'l-Yesar fi Fikri'd-Dini (Dini Düşüncede Sol ve Sağ).

8. Cilt-el-Yesaru'l-İslami ve'l-Vahdetu'l-Vatanıyye (İslami Sol ve Vatanın Birliği).

⁸⁶Hanefi, *Drasatu'l-Felsefiyye*, 43 vd.

Vahyin veya Kur'an'ın, özel isim olarak da İslam'ın Adem'den bu tarafa devam ettiği şekliyle ezilen zulme uğrayan, hor görülen zayıf bırakılmış insanların haklarını savunduğunu rahat bir şekilde söyleyebiliriz: "Doğrusu uyarıcı gönderdiğimiz her kasabanın varlıkları onlara: "Biz sizinle gönderilen şeyleri inkar ediyoruz" demişlerdir" (34/Sebe-34) İler ne kadar 'İslam' kelimesi kavram olarak Hz. Muhammed'in ölümünden sonraki 'tarîhî' uygulamaları da kapsıyorsa da bu tarihî uygulamaların yanlışlığından kalkılarak bu özneyi (İslam'ı) ortadan kaldırıp 17 yy.dan sonra oluşmuş bir politik eğilimi (solu) İslam'ın, Kur'an'ın ve vahyin politik hedefleriyle kınıl örtüşür tarafları olsa bile merkeze alıp -diğer deyimle özne olmaya onu layık görüp- İslam'ı da onun sıfatı yapmanın (İslamî sol) doğru olmadığı kanaatindeyim. Nitekim 'sol' kavramının bahsettiğimiz ahlaki (politik) olumluluğunu bir tarafa bırakalım, onun somut toplumsal projelerinin taşıdığı çıkmazlar, ayrıca 'sol' kavramının çağrıştırdığı metafizik imajlar (genelde komünizm ve marksizmde olduğu gibi, tanrıtanımaz oluşu gibi) yüzünden Mısır'da ve Arap dünyasında soğuk karşılanmış ve karşı çıkmıştır. Ayrıca Haneî, İslam tarihindeki akıldan yana (dogmatik olmayan), statükocu olmayan, halkın maslahatını gözetken bütün hareketleri 'sol' olarak niteliyordu. Solun günümüze kadar olan tarihi ve son durum, yukarıdaki niteliklerin birer 'sol tutum' olduklarını kabul etmenin hiç de zorunlu olmadığını göstermiştir.

Müsteşriklerin kullandıkları 'İlmî' yöntemin altında yatan ve batılı olmaktan doğan subjektifliklere işaret etmesi doğrudur. Fakat buna rağmen yaklaşık 250 yıllık oryantal çalışmaları bir kalemde silip veya bunların hepsini aynı kefeyle koyup 'kullanılmaz' olarak değerlendirmek doğru olmasa gerek.

Kaldı ki Haneî'nin kendisi de işaret ettiği gibi müslüman araştırmacıların kullandıkları hitabî (vaaz) yöntem oryantalistlerinkinden daha iyi değildir. Belki çözüm son zamanlarda görüldüğü gibi sorumlu müslüman entellektüellerin batıda tabiat, tarih, toplum ve insan bilimlerindeki gelişmelerden istifade ederek Kadim kültürü ve batıyı değerlendirme metodları geliştirmeleridir⁸⁷.

Haneî'nin projesi bir anlamda iki bölümden oluşmaktadır. Birincisi, Kadim kültürel miras'ın eleştirisi (Türas), ikinci bölüm ise, bu kültürün yeniden yorumlanması (Tecdîd). Bu

bağlamda kültürün teoloji ve toplumsal proje olarak üretilmesinin kaynakları olan kelim, fıkıh usulü, felsefe ve tasavvuf disiplinleri ve bu disiplinler vasıtasıyla üretilen çözümlerin olumlu ve olumsuz yanlarına işaret etmesini değerli buluyorum. Bu disiplinlerin çağımız ihtiyaçları ve problemlerini göz önünde bulundurarak muhteva ve yöntemlerinin yenilenmesini de ilke olarak benimsiyorum. Fakat Haneî'nin yaptığı yenileme projesine gelince projenin dayandığı felsefî köklere işaret ederek bazı itirazlarda bulunacağım.

Haneî, 1967 Arap-İsrail savaşında Arapların yenilmesinden sonra İslam dünyasının özeldi ise Arap dünyasının ve Mısır'ın içinde bulunduğu geriliktan kurtulması için öncelikle zihni yapının değişmesi gerektiğine karar vererek salt akademik söylemi terkedip ideolojik muhircvası ağırbasan bu projeyi kendi deyimle bir araştırmacı, bilim adamı ve düşünür olarak hazırlamıştı.⁸⁸

Dolayısıyla projeye kendinin teoloji için söylediği bir devrin ve onun ihtiyaçlarının yansıması⁸⁹ olarak bakmak kanaatimce daha doğru olur. Dolayısıyla projeyi oluşturmaya iten yerel ve politik 'ihtiyaçlar' İsrail karşısında sürrekli yenilme, Filistin'in kaybı, Mısır'daki sınıfsal çelişki ve Eş'arılığın Mısır'da büründüğü dini yapı ve genel olarak batıyla İslam dünyası arasındaki kalkınma farkıdır. Proje bu durumdan kurtulmak ve batıyla Arap dünyasının, genelde ise İslam dünyasının arasındaki farkı kısa zamanda kapatmak için mucizevi dinamikler arama peşindedir. Proje, üçüncü dünya marksist aydınlarının mucizevi kurtuluş vasıtası olan devrim ile ıslahatçı ve gelenekçilerin 'asla dönme' yollarının bir birleşimidir. (El-asale ve'l- muasara). Kendi deyimle ile uzun süre içinde bulunduğu Müslüman Kardeşler ile Nasır'ın sosyalist devriminin birleştirilmesi.⁹⁰

Haneî bu projeyi oluştururken tarihî tenkid ve fenomenolojik yöntemi birlikte kullanmıştır. Çünkü "Tecdîd, çağın bakış açısıyla kültürü yeniden okumaktır"⁹¹. Kültürü eleştiri-

⁸⁷Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, M. Abid al-Cabiri, *Bünyetu'l-Akl'l-Arabi*, M. Arkoun: *Critique de raison islamique*, H. Haneî, *Mukaddime fi'l-İlm'l-İstîğrah, et-Türas ve't Tecdîd* gibi eserler bu tip çalışmalara örnek olarak gösterilebilir.

⁸⁸Haneî'nin fikri gelişiminin geniş bir özeti için bkz. Haneî, *mine'l-Akide ile's-Sevra* 1/47.

⁸⁹Haneî, *Teoloji mi Antropoloji mi?* a.g.d. 507.

⁹⁰Haneî, *mine'l-Akide ile's-Sevra*, 47.

⁹¹Haneî, *Türas*, 112.

rirken ve tecdidi oluştururken dayandığı bilgilisel ve felsefi temel ise aydınlanma filozoflarından Descartes, Spinoza Kant, Hegel ve Sol Hegelciler (Marx, Feuerbach, Stainer)dir.

Hanefi, daha önce belirttiğimiz gibi Tûrasın veya eski dilin 'Tanrı' ve 'din' kavramları etrafında dönen 'Teosantrik' bir kültür ve 'dil' olduğunu söyleyerek bugün bu yapı devam ettiği sürece insan, toprak, hürriyet, demokrasi, esaretten kurtulma, kalkınma, ilerleme gibi hedeflerin gerçekleştirilemeyeceğini ileri sürerek merkezden 'Allah'ı' çıkarıp insanı yerleştirmeyi hedeflemektedir: "Allah henüz vicdanlarımızda yüce bir değere sahiptir. Fakat insanın kendisi de bir değerdir. Söz konusu olan, Descartes'ın Avrupa kültüründe gerçekleştirdiği hedefin aynısı olup, o hedef de teosantrik bir kültürü antrepositentrik bir kültüre çevirmektir. Descartes'ın üzerinde sistemini kurduğu delili bulmaktır söz konusu olan".⁹²

Hanefi Tecdid dilinin özelliklerini sayarken aslında kastettiği kaynakları da belirtmiş olur. Yeni dilin 'Açık' olması gerektiğini⁹³ söylerken Fenomenolojiye; 'aklı' ve 'tecrübeye, müşahadeye dayanması' gerektiğini⁹⁴ söylerken 'tabii din'e (Hegel, Kant, Spinoza), insanî olması gerektiğini⁹⁵ söylerken de Feuerbach'a dayanmış oluyor. Şimdi bu kaynaklar üzerinde biraz durarak değerlendirmeye çalışalım.

1.Fenomenoloji ve Aktif Delil Olarak 'Kasdi Şuur'

Hanefi, Descartes'ın düşünceye dayanan 'cogito'su yerine daha çok aktif bir delille dayanmayı⁹⁶ söylerken Husserl'in Descartes'dan ayrıldığı nokta olan 'kasdi şuur'sal yönelme'yi kasdediyordu.⁹⁷ Çünkü nesnelerin reel varlığına ait olan hükmü 'askıya alma'dan sonra şuur yaşantısına dönüp nesnenin 'mahiyetine' (varlığına değil) bakmakla nesnenin gerçekliğinden bambaşka bir şekilde söz etme imkanı doğuyor.⁹⁸ Bir mahiyet ilmi olan fenomenoloji için temel idrak ve tecrübe verileri değil fiksasyondur.⁹⁹ Hanefi, Kur'an'da ve klasik teolojide, Keldam'daki Allah, ahiret, cin, melek, şeytan, mucize gibi gaybi inanç ilkelerini çok rahat bir şekilde te'vile girilirken sanıyorum fenomenolojideki istendiği şekilde (kasdi) fiksasyon üretme yetkisiinden alıyor. Halbuki, açıkça Kur'an'dan teolojiye geçmiş olan bu ilkelerin 'keyfi te'vil edilmemeleri gerektiği noktasında Kur'an uyarıda bulunur.¹⁰⁰ Hanefi, Allah kavramının geleneksel kültürdeki anlamını eleştirirken ileri sürdüğü bütün deliller

öz itibarıyla Husserl'in *Düşünceler* adlı kitabının birinci cildinde 58. bölümdeki izahlara dayanmaktadır.¹⁰¹

Hanefi'nin cüretkâr te'vil yönteminin beslendiği kaynaklardan biri de H.G. Gadamer'dır. Hanefi tevil metodunu temellendirdiği 'Nass'ın okunması'¹⁰² adlı makalesinde Gadamer'in *Truth and Method* adlı kitabına bolca atıf yapmaktadır. Gadamer'in anlamının şartı ön yargıdır.¹⁰³ şeklinde özetlenebilecek fenomenolojik yöntemini Fazlur Rahman *İslam ve Çağdaşlık* adlı kitabında eleştirmektedir. Fazlur Rahman şöyle diyor: "Bize göre makul olan görüş, geçmişe yönelik her bilinçli cevabın (okumanın) birbirinden ayrılması gereken iki durumu olduğudur. Biri, geçmişin nesnel olarak araştırılıp bilinmesi -ki Gadamer bunun mümkün olmadığını ileri sürmektedir-; bize göre yeterince delil elde mevcut ise bu mümkündür. Diğer ise, verilen cevabın kendisidir. Bu ikinci durum, zorunlu olarak değerleri içerir ve cevabı veren (okuyan) kişinin içinde bulunduğu ortam tarafından belirlenir, şartlanır. Ama önceden belirlenemez, şartlanamaz. Diğer taraftan etkin tarih içinde bulunan ortamın parçasıdır. Fakat kişinin şuurlu çabaları ve özbilinçli davranışları onun önemli parçalarıdır".¹⁰⁴

Fenomenolojinin, septsizmin ve solipsizmin tehdidi altında olduğu açık bir gerçektir. Husserl'i tam bilmiyorum ama Hanefi Kur'an'daki aşkın kişilik sahibi ve güç sıfatlarına sahip bir Allah'ı 'İnsan-ı Kamil' olarak yorumlarken¹⁰⁵ ve Kur'an Ahiretten bahsederken "Rabbimiz doğrusu geleceği şüphe götürmeyen günde insanları toplayacak olan sensin.

⁹²Hanefi, *Teoloji mi, Antropoloji mi?* 506, Tûras, 96-98.

⁹³Hanefi, Tûras, 102.

⁹⁴Hanefi a.g.e., 102.

⁹⁵Hanefi a.g.e. 103.

⁹⁶Hanefi, *Teoloji mi*, 506.

⁹⁷Hanefi, Tûras, 116, Emel Koç, E. Husserl'in Felsefesinde Cogito, Felsefe Dünyası sayı: 6, s. 79. Ankara 1992.

⁹⁸Koç Husserl'in Felsefesinde Cogito, 81.

⁹⁹Takiyeddin Mengüşoğlu, *Fenomenoloji ve Nicolai Hartman* s. 5, İst. 1976.

¹⁰⁰3/Âl-ı İmran, 7-9.

¹⁰¹Karş. Hanefi, Tûras 96-97. Hanefi, Husserl'de Din Fenomenolojisi (Kadaya Muasıra-ı Fikrîl-Garbl'i-Muasır 2/284 vd.

¹⁰²Hanefi, *Drasatü'l-Felsefiyye*, 525 vd.

¹⁰³Hanefi, *Drasatü'l-Felsefiyye*, 546. Önyargıya Husserl 'Kasdi şuur' (Ego-cogito-capitatum) diyordu. Bkz. E. Koç, Husserl Felsefesinde Cogito, Felsefe Dünyası, 6/79.

¹⁰⁴Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık* (çev. A. Açıkgenç), 81, Ankara, 1990.

¹⁰⁵Hanefi, Tûras, 105, *Mtne'l-Akte İla's-Sevra*, 2/650 vd.

Şüphesiz ki Allah verdiği sözden caymaz" (3/Al-ı İmran) dediği halde ve buna benzer yüzlerce açık net ifadelerle rağmen onun Ahl-rette ilgili bütün açıklamaları "insanı aktif olmaya sevk etmek için edebî tasvirler" olarak¹⁰⁶ tevîl edip (daha doğrusu fiction), onun ontolojik ve ahlaki imkanını ortadan kaldırırken tamamen solipsizme düşmektedir. Zira aşkın olan 'semîyyat'ın, akliyyat'a dönüştürülmesi, objektif bir temelli olmadığı için bir tür solipsizme kaymadır. Daha önemlisi böyle bir konumda artık bir 'dîn' den bahsetme imkanı kalmıyor. Dîn, bir kalkınma ideolojisine dönüştürülmüş oluyor.

2. Spinoza ve Projenin Varlık Anlayışının Temeli

Tecdid projesine egemen olan tekçi varlık anlayışı (et-Tasavvur-ı ulkî) kanaatimce Spinoza'ya ve onun pantelizmine dayanmaktadır. Hanefî, Spinoza'nın *Teoloji-Politika Üzerine Bir Deneme* (Taractatus Theologico-Politicus) adlı kitabını Arapça'ya çevirmiş¹⁰⁷ ve yüz sayfalık bir önsöz yazmıştır. Hanefî burada Spinoza'nın bu eserle yazmadaki gayelerinden birinin teolojyle politika, teolojik sulta ile siyasal sulta arasındaki ilişkiyi ortaya koymak olduğunu belirtir¹⁰⁸. Müellifin kitabının isminde 'Teoloji' ismini başa almasının nedeni de budur. Dolayısıyla Hanefî Spinoza'ya dayanarak siyasal diktatörlüğün temelinin alemden ayrı, aşkın bir ilah tasavvuru olduğunu söyler¹⁰⁹.

Spinoza'nın pantelizmi bilindiği gibi Allah'ın alemin içinde içkin olduğu, alemin Allah'ın sonsuz sıfatlarının bir tezahürü olduğu, Tanrı'nın alemin ezeli prensibi olduğu fikrine dayanır, Spinoza, Descartes'in cevherlerini (Tanrı-ruh, madde) tek cevher'e indirgeyerek ona Tanrı ismini vermektedir¹¹⁰.

Hanefî, varlıkla Tanrı'nın birbirinden ayrı düşünülmesinin piramit şeklinde bir ontolojiye dönüştüğü (et-tasavvur-ı haremî veya re'sî) böylece varlığın dîni düşüncede sonlu, sonsuz, kutsal-kutsal olmayan, bir-çok, temiz-kirli, ruh-beden şeklinde parçalandığını söyler¹¹¹. Bugün İslam dünyasının içinde bulunduğu durumun böyle bir alem tasavvurunun neticesi olduğunu söyleyen Hanefî, bu yaşanan durumun değişmesi için Allah ile alem arasındaki ayırımın kaldırılması gerektiğini ileri sürer¹¹². Böyle bir alem anlayışının diğer deyimle içkin bir Tanrı anlayışının bir işgal durumunda şöyle aktuelleşeceğini tasavvur ediyor: "Allah

her yerdedir. O sadece 'var' değil, aynı zamanda olmaktadır! İçkinlik dinamizm içinde patlar. Realitenin statik görüntüsünü, sabıtlığın her çeşidini dışarı atar. Allah var oluşur oluşmaz halk çalışır. İç sömürüye ve yabancı tahakkümüne karşı mücadele eder. Çok yüce olan Allah olabildiğine alçalar ve kişisiz Allah kişilik kazanır"¹¹³. Hanefî, aşkın Allah'ı tanımaz, gösterilmez ve izah edilemez bir varlık olarak parantez içine koyarak¹¹⁴ onun üzerinde konuşmayı tamamen reddederek¹¹⁵ Kur'an ve geleneksel teolojideki bütün niteliklerini tabiata, tarihe ve insana çevirmektedir. "Kutsal olmayandan ayrı ve onun dışında bir kutsal yoktur. Kutsal olmayandan ayrı olan kutsal bir şey donmuş, hayattan tamamen kopmuş bir puttur. Kutsal bizzat kutsal olmayandır ve kutsal olmayan da bizzat kutsaldır. Allah'a tapmak tabiat içinde hareket etmek demektir, zira Allah tabiat veya tarihtir"¹¹⁶.

Teolojideki Allah'ın imajınasyonlarına karşı çıkılabilir. Nitekim Hanefî'de *Akideden Devrim* adlı eserinde özellikle Eş'ârî Kelâmının oluşturduğu imajınasyonun insan özgürlüğü açısından doğurduğu tehlikelere işaret etmektedir¹¹⁷. Fakat Hanefî bununla yetinmiyor. Kur'an'dan yeni imajlar oluşturma yerine; Kur'an'da ahlaki ve güç sıfatlarıyla birlikte aşkın varlıklarından uzak: (Ganiyyun ânil-alemîn)¹¹⁸ ve kişilik sahibi, aynı zamanda varlıkla her an ontolojik ilişkide¹¹⁹, insanlık ile de ahlaki ilişkisini sürdüren¹²⁰, kutsal (Kuddûs)¹²¹ olarak insan için yeryüzünde ahlaki yaptırımın en dinamik motivasyon kaynağı olan Allah'ı, toprağı ve tarihi kutsallaştırmak için toprağı ve

¹⁰⁶Hanefî, *Drasatül-Felsefiyye*, 30.

¹⁰⁷Spinoza, *Risale fi'llahut ve's-Siyasa* (çev. H. Hanefî) Kahire, Tarihîsiz.

¹⁰⁸Spinoza, *Risale fi'llahut ve's-Siyasa* 15.

¹⁰⁹Hanefî, *Teoloji mi, Antropoloji mi?* a.g.d. 522.

¹¹⁰Spinoza, *Elîka* (Çev. H.Z. Ülken) İst. 1984, 27 vd. H. Erdem, *Pantelizm ve Vahdet-i Vücut*, 16 vd. Ank. 1990

¹¹¹Hanefî, *Teoloji mi Antropoloji mi?* a.g.d. 522.

¹¹²Hanefî, *Teoloji mi Antropoloji mi?* a.g.d. 513 *Drasatü'l-Felsefiyye*, 145.

¹¹³Hanefî, *Religious Dialogue and Revolution*, Kahire, 1977

¹¹⁴Hanefî, *Teoloji mi Antropoloji mi?* a.g.d. 530.

¹¹⁵Hanefî, *Teoloji mi Antropoloji mi?* a.g.d. 508.

¹¹⁶Hanefî, *Teoloji mi Antropoloji mi?* a.g.d. 530.

¹¹⁷Mine'l-Akide İla's-sevra, 1/5 vd. 2/231 vd.

¹¹⁸3/Al-ı İmran-97, 29/Ankebut-6.

¹¹⁹35/Rahman-29.

¹²⁰55/Rahman-29, 8/Enfal-24.

¹²¹59/Haşr-23.

tarife çevirmeye çalışmak, tersine kutsalın buharlaşmasını doğuracak ve netice de materyalizme varacaktır. Kutsal olmayana kutsal laştırmak için kutsalı kutsal olmayana çevirme yerine, bizzatlı kutsal olanla (Allah) tabiatın, tarihin ve insanın bağlarını yeniden gözden geçirip sağlamlaştırmaya çalışmak kanaatimce daha doğrudur. Kur'an'ın yaptığı da budur.

3. Tecdid Dilinin Akla ve Tecrübeye Dayanması veya Tabii Din

Hanefi, batıda kiliseye karşı 'Reform' hareketiyle yöneltilen eleştirilerden sonra gelişen 'Tabii Din' taraftarları olan Spinoza, Hegel, Kant gibi filozofların görüşlerine oldukça yakındır. Dogma, ritüel ve dini kurumların reddine dayanan ve tamamen dini metinlerin rasyonel yorumunu yapan bu filozofların söylediklerini *Çağdaş Batı Düşüncesinde Sorunlar* adlı kitabında Hanefi tasvip ederek özetlemektedir¹²². Hanefi, İslam'ı tam anlamıyla tabii bir din olarak değerlendirmektedir. Onun İngilizce yazdığı *Dini Diyaloglar ve Devrin* adlı kitabındaki 'Dini Değişme ve Kültürel Tahakküm' adlı makalesinin birinci bölümü tamamen bu görüşünü açıkça ortaya koymaktadır. Şöyle diyor: "Tabii ve tabiat üstü olmak üzere iki türlü din vardır. İslam birinci tipten bir dindir"¹²³. Tabii bir din günlük hayata doğmanın üzerinde bir yer verir. Tabii bir din dogmatik bir dinin karşısıdır. Tabii bir din hiçbir dini ritüel (ibadet, merasim, ayin) içermez... Sina-goglar, kiliseler, camiler, mabetler ve diğer ibadet evlerine gerek yoktur. Bütün yeryüzü bir mabet ve ahlaki her davranış ise bir ibadettir¹²⁴. Her tutucu veya sağ teoloji dogmalarının varlığını 'şey' olarak belirleyen 'şeyci' bir teolojidir. Buna karşılık fıkır veya hut mana arayan şuurun bir teolojisi, ilerici bir teolojidir¹²⁵. Dogmalar, şeyler değil, fakat gizli gerçekler, yani her milletin halk, atasözlerinde olduğu gibi her zaman ve her yerde var olan insanî gerçeklerdir¹²⁶. Allah, din, peygamber, ibadet, melekle, cin, şeytan, cennet, cehennem vs. gibi terimler içerikleri önceden hesaba katılmaksızın (dogmatik olmaksızın) telaffuz edilemezler. Bu terimler belirli bir dine ve ortama tiye yerleştikleri ve irtibat fonksiyonlarını kaybettikleri için herkes tarafından kabul edilebilecek şekilde kullanılamazlar. Antropolojik teoloji bu geleneksel dil olmaksızın bir teolojidir¹²⁷. Kur'an'a dayanarak İslam dininin insan aklına ve tabiatına uygun olması anlamında tabii bir din olduğunu söyleyebiliriz: "Tam doğru bir yönelişle kendini Allah'ın insanlara yaratılıştan verdiği

dine (fıtrat dînine) dön. Zira Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte doğru din budur, fakat insanların çoğu bilmezler" (30/Rum-30).

Kilisenin her biri birer tarihî olay olan dogma ve ritüellerine reformistlerin ve aydınlanma filozoflarının akıl ve insan tabiatı adına başkaldırmalarına bir şey denemez. Fakat aydınlanmanın neredeyse ilah konumuna çıkardığı ve teorisini kendi yaptığı 'akıl' postmodernistlerin göstermeye çalıştıkları gibi o kadar da aydınlık kaynağı olmadığı ortaya çıkmıştır. Aydınlanmanın ürünü olan pozitivizm çeşitli türleriyle giderek metafiziği inkar eden bir konuma geldi.

Hanefi'nin Kur'an ilimlerinden ayetlerin inisi sebeplerine (esbab-ı nuzul) ve nasih-mensuh'a önem vererek¹²⁸ metni okurken vakiyi fikrin önüne koymasını Kur'an'da birçok yerde metnin yeni yorumları için bir yol olarak benimsiyorum. Fakat onun metnin ideolojik bütünlüğünün ve genelde de Arap dilinin kurallarının kabul edemeyeceği te'villere girerek namazın gayesini Kur'an'ın belirttiği gibi "ahlsızlıktan (fuhşiyat) alıkoymak"¹²⁹tan çıkarıp zamana ve işi zamanında yapmaya karşı bir duyarlılık verme"¹³⁰ olarak yorumlamasını temellendirmek mümkün değildir. Bu ancak fenomenolojik bir fiksasyonla yapılabilir ki Hanefi'de aynı şeyi yapıyor.

İslam'da Namaz, Oruç, Hac ve Zekat gibi ibadetler kendi başlarına elbetteki 'akli' değildirler. Fakat temeli akli ilkelere dayanan sistemin (Allah, Vahy, Ahiret içinde) makul'dürler. Çünkü her ibadet fonksiyonel olarak temellendirilir¹³¹.

Cin, Melek, Şeytan, Cennet ve Cehennem gibi varlık kategorileri ise ancak akliyattan olan Allah'ın otoritesine (doğru söylemesine) dayanan 'dogma'lardır.

Netice itibarıyla Hanefi'nin 'akıl' kavramının Kur'anî olmaktan daha çok 'ratio' anlamında aydınlanmanın akıl teorisine daha yakın olduğu kanaatindeyim. İslam dünyası olarak

¹²²Hanefi, *Kadaya Muasıra* cilt: 2, Spinozanın görüşleri için bkz. 59 vd. Kant'ın görüşleri (saf Akıl sınırları içinde din) bkz. 117 vd. Hanefi'nin kendi görüşleri 155 vd.

¹²³Hanefi, *Dini Değişme ve Kültürel Tahakküm* (Çev. İlhami Güler) İslamî Araştırmalar cilt 6, s. 3, s. 157.

¹²⁴Hanefi, a.g.e.m. s. 159.

¹²⁵Hanefi, *Teoloji mi Antropoloji mi?* 523.

¹²⁶Hanefi, *Teoloji mi Antropoloji mi?* 530.

¹²⁷Hanefi, *Teoloji mi Antropoloji mi?* 509.

¹²⁸Hanefi, *el-Yemîn ve'l-Yesar fî fıkrî'd Dîni*, 7/69 vd.

¹²⁹29/Ankebut-45.

¹³⁰Hanefi, *el-Yesaru'l-İslamî*, 20

¹³¹29/Ankebut-45, 9/Tevbe-103, 22/Hacc-28-28.

bugün akla daha fazla ihtiyacımız olduğu doğru. Fakat bu aklın, aydınlanmanın akıl teorisi olmak zorunda olmadığı bir, ikincisi ise bu akıl ile dünya görüşünün metafizik alanının (Semiyat) ontolojik içeriğini yok edip tevil ile 'akliyyat'a veya tecdid dilinin müşahadeye dayanması gerektiği ilkesinden kalkarak 'şahadet' alemine çevirmeye gerek yoktur. Bu düpedüz materyalizmdir. Bizim ekmeğe, hürriyete ihtiyacımız olduğu kadar Allah'a, Ahiret'e de ihtiyacımız var. Ekmek ve hürriyet için Allah'ı bunlara çevirmek zorunda değiliz.

4. Allah'ın İnsan-ı Kamile Dönüştürülmesi veya Dilin İnsan Merkezli Oluşu

Hanefi, Teosantrik İslam Kültürünü Antroposantrik bir kültüre dönüştürme girişiminde en büyük fikri desteği Feuerbach'tan alır. Bu değişimi gerçekleştirecek temel ise batıda ideolojilerin rolünü İslam dünyasında oynayan akidenin veya usulü-din (Kelam)'ın Antropolojiye dönüştürülmesidir. Hanefi'nin Teoloji mi Antropoloji mi?¹³² adlı makalesi bu projenin ana hatlarını verir, Akideden Devrime adlı çalışması ise bu projenin detaylı bir uygulamasıdır.

Hanefi, Feuerbach'ın *Hristiyanlığın Özü*¹³³ adlı kitabını 'Feuerbach'da Dini Yabancılaşma' adıyla geniş bir şekilde özetlenmiştir¹³⁴. Önce buradan Teoloji ile Antropoloji ilişkisi hakkında Feuerbach'ın görüşlerini çok kısa olarak özetleyip sonra Hanefi'nin benimsemiş olduğu bu görüşlerin değerlendirilmesini yapacağız.

Feuerbach'a göre Teoloji aslında ters çevrilmiş bir Antropolojidir. Teolojik olarak Allah'ın sıfatları, mahiyeti hakkında konuşmak aslında insan hakkında konuşmaktır. Teoloji yabancılaşmış bir antropolojidir¹³⁵. Dinin aslında kendine has bizzatlı bir özü yoktur. Dinde olan şeylerin tümü insanda ve tabiatla olan şeylerdir. Allah'ın bütün sıfatları aslında insanın sıfatlarıdır. İnsan kendi sıfatlarını tecrid yoluyla öldürüp kendine yabancılaşarak kendi dışına yansıtır ve ilahlaştırır¹³⁶. Dolayısıyla Teolojiyi Antropolojiye çevirmek Allah'ı insanlaştırmak veya insanı Allahlaştırmaktır.

Hanefi yaptığı özetin başında Feuerbach'ın Hristiyanlık ve onun teolojisi için söylediklerinin Kur'an vahyi (İslam) için geçerli olmadığını söyler. Fakat 'Kelam' disiplini bu söylenenlerden istisna tutmaz ve projesinde teolojiyi antropolojiye çevirmeyi teklif eder¹³⁷.

Kur'an'da Allah'ın kendinden bahsedişini (alim, kadir, semî, basar vs.) Hanefi şöyle yo-

rumluyor: "Allah vahyinde bizzat kendisinden de bahsediyor diye itirazda bulunulabilir. Aslında bu bir te'vil hatasıdır. Allah insana sadece onun varlığına ve hayatına nisbetle kendinden bahsediyor. Allah'ın bizzat kendi şahsını, tabiatını veya zatını ilgilendiren hiçbir teorik değeri yoktur. Fakat onun sadece insanı ilgilendiren pratik bir değeri vardır"¹³⁸. "Kur'an'a baktığımızda Allah'ın kendini teorik değil pratik bir düzeye yerleştirdiğini görürüz. Allah bir Logos değil fakat daima fiil halindedir (Praxis). O, akulla kavranabilen bir obje, bir fikir bir kategori değil fakat bir davranış ve bir vaziyet alıştıdır. Allah, tanımlamadan uzak fakat varlığın yanında olup epistemolojiye değil, ontolojiye dahildir"¹³⁹. Bu sıfatların Allah hakkında teorik bir anlamı olduğu şeklindeki düşüncüyü ise şöyle eleştirmektedir. "Allah vardır, alımdır, kadirdir gibi pozitif hayat tarafından ifade edilen bu tür önermeler gerçekleri gösteren değil arzuları bildiren ifadelerdir. İnsan, kamîl, alim, kadir, merhametli, şefkatli vs. olmak ister. Sonra bunlar gibi kendisinde sevgili olan sıfatları taptığı varlığa izafe eder. Böylece sıfatlar kaynaklarında sonsuzluğa itilmiş, sonra da Allah üzerine gönderilmiş insani değerler olmuş oluyor... Aslında pratikte olması lazım gelen şey (sıfatlar) zihinde düşünülen bir put halinde dönüştürülerek yapılmış ve böylece donuklaştırılmıştır. İkinci olarak Allah'a atfedilen sözde eksiklikler ve onların yalanlanması aslında Allah için hiç bir anlam ifade etmez. Bu durumda, Allah üzerinde yürütülen her münakaşa, atıfta bulunmak ve yalanlamak gibi bir suur oyununa dönüşür"¹⁴⁰. (Bu söylemin Feuerbach'la aynı olduğuna dikkat edilsin) Netice itibarıyla yapılması gereken bu sıfatların 'İnsan-ı Kamîl' olarak yorumlanmasıdır. Allah alımdır' demek yani 'insan alımdır' demektir. Allah ezelidir; Allah ebedidir; demek, insanlık ebedidir demektir...¹⁴¹

Hanefi tarafından kabul edilen Feuerbach'ın yansıtma teorisinin insanlığın tarih boyunca ilah veya din edinme ve ona bağlan-

¹³²Teoloji mi Antropoloji mi? (Çev: Dr.Mustafa Yazıcıoğlu), A.Ü.İ.F.D. S. XXIII, s. 505-531.

¹³³L. Feuerbach-L'Essence du Christianisme, Paris, 1968.

¹³⁴Hanefi, *Drasatü'l-Felsefiyye*, 400-445.

¹³⁵Hanefi, a.g.e. 407.

¹³⁶Hanefi, a.g.e. 414 vd.

¹³⁷Teoloji mi, Antropoloji mi? a.g.d. 518.

¹³⁸Teoloji mi, Antropoloji mi? a.g.d. 514.

¹³⁹Teoloji mi, Antropoloji mi? a.g.d. 512.

¹⁴⁰Teoloji mi, Antropoloji mi? a.g.d. 511.

¹⁴¹Hanefi, *Mine'l-Aktide İle's-Sevra* 2/424, 640 vd. Et-Türas ve't-Tecdid, 105.

ma süreçlerinde doğruluk payı vardır. Fakat bunu vahiy/nübüvvet dinlerine uygulamak mümkün değildir. Nitekim Kur'an kendinden önce Arap yarımadasındaki paganizmi Feuerbach'a benzer şekilde izah etmektedir.

"Arzularını ilah edineni gördün mü?" (25/Furkan-43).

"Kendilerine kuvvet şeref kazandırın diye Allah'dan ayrı olarak ilahlar edindiler" (19/Meryem-81).

"O putlar sizin ve atalarınızın uydurduğu isimlerden başka birşey değildir" (53/Necm-23).

Fakat Hanefi'nin 'esma-i Hüsnay', yani Kur'an'daki sıfatların Allah için bir anlam taşıdığı şeklindeki Kelamın çözümünü Feuerbach'a dayanarak olumsuzlaması, Mehmet Aydın'ın dediği gibi "Metafizik bir problemi psiko-anthropolojik bir terminoloji içinde çözmeye çalışmaktır"¹⁴². Bazı insanların bu arada Müslümanların da Feuerbach ve Husserl'in tasvir ettikleri ve Hanefi'ninde kabul ettiği gibi Tanrı fikrine varmalarının temelinde bir arzu, bir varlığa bağlanma ihtiyacı veya yokluğun bir tesellisi¹⁴³ olsa bile, vahiy dinlerinin tanıttığı sıfatlı, diri tanrı fikrinin ontolojik bir temelden yoksun olduğunu göstermez. Kur'an'da Allah'ın kendine sıfat olarak aldığı kaliteler elbetteki Hanefi'nin dediği gibi insanın sıfatlarıdır. Fakat Allah'ın onları kendine sıfat olarak almasının temeli, Hanefi'nin dediğinin tam tersidir. O sıfatların (alim, kadir, semî, basar vb.) Allah'daki mahiyetleri elbetteki insandakilerden farklıdır: "Ona benzer bir şey yoktur, o iştir ve görür" (42/Şura-11) Fakat onda bu sıfatlar vardır ve Mu'tezilenin dediği gibi zatıyla aynı şeydir.¹⁴⁴ Allah'ın bu sıfatlarla kendinden bahsedebilmesinin temeli ise Hanefi'nin söylediği gibi salt ahlaki ve pratik değildir. Gerçek anlamı, Allah kendi sonsuz sıfatlarını sınırlı düzeyde taşıyacak şekilde insanı yaratmıştır. Mevdudi'nin dediği gibi "Ona (insana) kendi ruhumdan üfle-dim" (15/Hicr-29) ayetinin anlamı, ona ilahî özelliklerimin bir yansımasını verdim" demektir. İnsanı yeryüzünde Allah'ın halifesi konumuna yükseltende bu niteliklerdir.¹⁴⁵

Netice itibarıyla Hanefi, "Allah'ı parantez içine koyup onun üzerinde konuşmamayı önererek toplumda bir dinamizm yaratmak amacıyla onun sıfatlarını insana vermeyi veya insanın gerçekleştirmesi gerektiği hedefler yapmayı öneriyor."¹⁴⁶ Fakat burada Allah'ın parantez içinde unutulması insanın kendi kendini unutmaması doğuracaktır. "Allah'ı unutup da, Allah'ın da kendilerini kendilerine unuttuğu kimseler gibi olmayın. Onlar yoldan çıkmış

kimselerdir" (59/Haşr-19). Son ifade (onlar yoldan çıkmış kimselerdir)nin anlamı insanın kendine, fıtratına yabancılaşmasıdır. Bunun yerine Kur'an'ın imajını çizdiği ahlaki kişilik sahibi bir kutsalı, varlığın dışında (tenzil) ama ahlaki ve fiilleriyle içinde (teşbih, içkinlik) düşünmek, insanlara dinamizm vermek açısından daha doğrudur. Kur'an'ın Allah hakkında sağduyuya hitap eden basit ve gerçek anlatımı da budur. Böyle bir imaj ilk nesiller için dinamizm kaynağı olduğu gibi günümüzde de olabilir ve olmaktadır. Bugün İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde yabancı işgaline karşı sürmekte olan direniş hareketlerinde 'Allah' en temel motivasyon kaynağıdır.

5. Sonuç

Metodoloji itibarıyla Hanefi'nin Kadim Kültür ve Batı Kültürü karşısındaki toptan red, toptan kabul ve eklektik (sentezci) tavırların çık-mazlarını gören yeniden yapılanmacı tutumu oldukça yeni ve metodoloji arayışlarında ileri bir durumdur. Fakat projenin özünü oluşturan Teo-santrik İslam Kültürünü antroposantrik bir kültüre çevirme tezi, tipik bir üçüncü dünya aydın aceleciliğidir. Bunun yerine, Kur'an'da rahatça görüleceği gibi Kültürü Teo-antroposantrik bir çift merkezliğe dönüştürerek, Hanefi'nin dediği gibi kültürümüzde kaybolan insanı ve tarihini¹⁴⁷ tekrar su yüzüne çıkarmak ve Allah'ın karşısına koymak, sanırım Allah'a da insana da tam hakkını vermek olacaktır.

Ahret inancının giderek müslüman kitlelerde bir sığınak, bir teselli kaynağı ve bu dünyadan kaybedilen şeylerin ümid edildiği bir tür uyuşturucu (veya Marx'ın deyimi ile afyon) olduğu doğrudur. Fakat bu durumu değiştirmenin yolu onun ahlaki ve ontolojik içeriğini keyfi olarak yok edip insanı yeryüzüne kapatmak değildir. Yapılması gereken kanımca bu ilkeyi Kur'an çerçevesinde tekrar İslami ahlak teorisinin bir parçası olarak yeniden yorumlamaktır. İlk nesillere dinamizm verdiği gibi tekrar yeryüzünde ileri doğru yatay bir harekete bir dinamizm kaynağı olabilir.

¹⁴²Mehmet Aydın, (Doç.Dr.) *Atetizmin Çıkmazları*. A.Ü.İ.F.D. C. XXV, 197.

¹⁴³Hanefi, *Teoloji mi Antropoloji mi?* a.g.d. 508.

¹⁴⁴Krş. Hanefi, *İlme'l-Akide, İle's-Sevra C. II* (Tevhid) 78 vd.

¹⁴⁵Ebu'l-Âlâ Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an* (Çev. M.H. Keyanî, Y. Karaca) 2/537 İst. 1986

¹⁴⁶Onun "Allah ekmeştir, hürriyettir, demokrasidir, toprak-tır..." şeklindeki 'şatahat'ları bu anlayışının ürünüdür. Teolojimi Antropoloji mi? a.g.d. 530-31, *et-Turas ve't-Tecdid* 96

¹⁴⁷Hanefi, *Drasatu'l-İslamiyye*, 393.