



# AKİDEDEN DEVRİME, YENİLGİDEN ZAFERE: HASAN HANEFİ VE GELENEĞİN YENİLENMESİ PROJESİ

FROM RELIGION TO REVEOLUTION, FROM DEFEAT TO VICTORY: HASAN HANAFI AND  
RENEWAL OF TRADITION PROJECT

SEVER IŞIK\*

## ABSTRACT

Egyptian thinker Hasan Hanafi is one of the most significant persons of contemporary Arabic-Islamic world of thought. Hanafi, with cultural dimension calls his reform project as 'heritage and renewal' with political dimension as 'Islamic left'. According to him in Arabic world every reformist attempt that wants to be successful must consider cultural heritage, because cultural heritage determines contemporary Arabic-Islamic Consciousness. Heritage ensures authenticity of the project as much as legitimacy of it. Its aim is introducing a new understanding by making a new reading and renewing contemporary Arabic consciousness. The think that steers the renewal Project motivated by political goals of society's reality and needs. The Project analyzes the reason of Islamic world's problems and provides a new method for progress and development. With his project, Hanafi transforms religion into revolution, revelation into reality and pushes West to draw his boundaries by occidentalism. The aim of Hanafi who reconstructed tradition as a revolutionist ideology is mobilizing Arab society and transforming defeat into victory.

**Keywords:** Heritage and Renewal, Tradition, Islamic Left, Religion, Revolution, Occidentalism

## ÖZ

Çağdaş Arap-İslâm düşünce dünyasının en önemli simalarından biri çağdaş Mısırlı düşünür Hasan Hanefi'dir. Hanefi, reform projesini kültürel boyutu ile 'geleneğe ve yenilenme'; politik boyutu ile 'İslâmî Sol' olarak adlandırır. Ona göre kültürel miras, çağdaş Arap-İslâm bilincini belirlediğinden Arap dünyasında başarılı olmak isteyen her yenilikçi girişim bu mirası dikkate almak zorundadır. Miras, projenin meşruiyeti kadar otansitesini de sağlar. Onun amacı yeni bir okuma yaparak geleneğin yeni bir kavrayışını ortaya koymak ve çağdaş Arap bilincini yenilemektir. Politik amaçların motive ettiği yenilenme projesine yön veren şey toplumun realitesi ve ihtiyaçlarıdır. Proje, İslâm dünyasındaki problemlerin sebeplerini analiz ettiği gibi ilerleme ve kalkınma için bir yöntem de sunar. Bu projesiyle Hanefi, akideyi devrime, nassı vakiyaya dönüştürür ve oksidentalizmle Batı'yı da kendi sınırlarına çekilmeye zorlar. Geleneği devrimci bir ideoloji olarak yeniden inşa eden Hanefi'nin arzusu Arap toplumu mobilize etmek ve yenilgiyi zafere dönüştürmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Miras ve Yenilenme, Geleneğe, İslâmî Sol, Din, Devrim, Oksidentalizm

\* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

## Giriş

20. yüzyıl çağdaş Arap-İslâm düşünce dünyasının en önemli simalarından biri hiç şüphesiz Hasan Hanefi'dir. Özellikle 1970'li ve 1980'li yıllarda ortaya koyduğu eserleriyle haklı bir üne kavuşan Hanefi, günümüzde "İslâmî Sol" olarak bilinen düşünsel akımın en önemli temsilcisi olarak kabul edilmektedir. 1935 yılında Mısır'da doğan Hanefi, 1966'da Sorbone'de doktorasını tamamlayarak ülkesine geri döndü ve bugüne kadar çalışmalarını devam ettirdiği Kahire Üniversitesi'nde çalışmaya başladı. Doktorası sırasında başladığı Hanefi, İslâmî düşüncenin yenilenmesi çalışmalarına, reel sorunlara çözüm bulma kaygısının eşlik ettiği bir motivasyonla, özellikle 1970'li yılların ikinci yarısından itibaren hız vererek *Kadaya Mu'asıra* (1976), *Dirasat İslamiyye* (1981), *et-Turas vet-Tecdid* (1981), *Min'el-Akide ile's-Sevra* (1988) gibi birçok önemli eser ortaya koymuştur. Aktif bir üniversite hocası olan Hanefi, dünyanın farklı yerlerinde birçok üniversitede dersler vermiş ve çok sayıda konferansa iştirak ederek görüşlerini sunma fırsatı bulmuştur.

Hanefi'nin düşünsel gelişimi, Mısır'ın siyasal ve toplumsal atmosferinin tarihsel gelişimiyle büyük ölçüde iç içe geçmiştir. 1940'lı yıllarda yükselen milliyetçi düşünce ve 1967 Arap-İsrail Savaşı'nın etkisiyle 'ulusal bilinç', 1950'li yıllarda İhvan-ı Müslimin'e katılım ile birlikte 'İslâmî bilinç', özellikle Arapların İsrail karşısındaki Haziran Yenilgisi'nden sonra 'politik bilinç' edinen Hanefi'ye Fransa'daki eğitimi de 'felsefi bilinç' kazandırmıştır (Esposito; Voll, 2001:77). Hanefi'nin kendi bilişsel gelişiminde olduğu gibi, yenilenme projesi de Arap-İslâm dünyasının gerçekliği/realitesiyle derinden bağlantılıdır. Arap-İslâm dünyasının gerçekliği olan yenilginin, başarısızlığın ve mevcut problemlerin (emperyalizm, sefalet, parçalanma, özgürlük ve demokrasinin yokluğu vb.) sebeplerini ve çözümlerini arayan Hanefi, yenilenme projesini "kriz" varsayımı üzerinden temellendirir. Bu sebeple onun en önemli başlangıç noktası Arapların 1967'deki kesin yenilgisidir. Haziran Yenilgisi'nin üzerinde şok etkisi yarattığı<sup>1</sup> Hanefi, çağdaş olan birçok Mısırlı gibi bu yenilgiye sebep olan etkenleri belirlemeye ve analiz etmeye çalışır. Krizin sebebini ve çıkış noktasını arayan Hanefi, dikkatini çağdaş Arap bilincinde hâlâ yaşamaya ve onu belirlemeye devam eden kadim kültürel mirasa/geleneğe yöneltir. Yapılmak istenen geçmişe yönelik değil, çağdaş

1 Hanefi, bilincini yeni bir boyuta taşıyan bu yenilgiye dair şöyle der; "1967 yenilgisi üzerime gök görülmüştü fırtına gibi çöktü. Her şeyin yıkıldığını ve hayallerin boşa çıktığını gördüm. Ev yamyordu ve onu söndürmeye çalışmamam düşünülemezdi. 'Şimdi'ye bile sahip değilken nasıl bir gelecek için hazırlık yapabiliydik". Ayrıca yenilgi ona güçlü bir sorumluluk bilinci ve mücadele azmi kazandırmıştır: "Günlük mücadeledeki sorumluluklarım, doğrudan mücadele ve direniş ruhunu güçlendirmek için yenilginin sebeplerini analiz etme konusunda daha da bilinçlendim" (Esposito; Voll, 2001:77).

Arap bilincinin analiz edilmesidir. Hanefi, eleştirel bir yaklaşımla geleneğin içerisinde Arapların bugün ihtiyacı olan şeye, “yenilenmeye/modernliğe” bir “çıkış yolu” inşa etmeye çalışır. Zira Arap İslâm kimliğinin otansitesini koruyacak ve kitlelerin bilincinde yer edecek bir yenilenme projesi işe gelenekten başlamak zorundadır. Gelenek, krizin en büyük sebebi olmakla beraber çıkış için bir imkân sunma potansiyeline de sahiptir. Gelenek, hâlâ Arap toplumunun bilincini ve öznelliğini belirlemeye devam ettiğinden Arap-İslâm dünyasında dönüşümü arzulayan herhangi bir girişim başarılı olmak ve halkta yankı bulmak istiyorsa geleneğin en önemli bileşeni olan İslâmî referansa sahip olmak zorundadır.

Krize çözüm aramayan Hanefi'nin gelenek vurgusu geleneği savunma amacı taşımaz. Gerçekte o, bir ‘yenilgi durumu’ olan çağdaş arap realitesinden olduğu kadar gelenekten de muzdariptir. Fakat gelenek hâlâ tüm canlılığıyla yaşamaya, çağdaş Arap toplumunun gündelik yaşamını ve tasavurlarını belirlemeye devam ettiğinden Arapların bedeni bugünde iken bilinçleri geçmişte kalmıştır. İşte Hanefi'nin de yapmaya çalıştığı şey geleneğin yeniden inşası yoluyla Arap-İslâm öznelliğinin başıyla bedenini birleştirmektir. Başka bir ifadeyle onun amacı çağdaş Arap bilincini geçmişten bugüne taşıyarak realiteyle buluşturup yenilemek/uyandırmak ve bu yolla Arap öznelliğini seferber ederek yenilgiyi zafere dönüştürmektir.

Hanefi'ye göre postkolonyal dönemde Arap devletlerin karşılaştıkları sosyal, ekonomik ve politik problemler Arap bilincinin tarihsel kompozisyonunu oluşturan “miras/gelenekte”te köklendiğinden Arap toplumunun mobilizasyonu ancak bu değerlerin yenilenmesi ile mümkün olacaktır (Daifallah, 2012: 49-50). Hanefi, İslâm dünyasında liberal, marksist, sosyalist ve milliyetçi akımların iflas etmesini bu akımların tarihsel kökenleri kadim kutsalda olan Arap bilincinde yer etmemesine bağlar. Halkı bilinçlendirip harekete geçirecek olan değişim ve devrim ideolojisinin dini kültürden beslenmesi gerektiğini düşünür; hâlâ yaşayan dini değerler ancak bu durumda devrim için psikolojik motivasyon işlevi görebilirler. Hanefi'yi toplumsal değişim, kurtuluş konusunda diğer seküler Arap aydınlarından ayıran şey bu mevcut geleneği hesaba katması ve ona bir rol biçmesidir.

Hanefi'ye göre geçmişe/geleneğe karşı konumumuz ve onunla ilişki kurma tarzımız sorunlarımızın ‘biz’ kalarak çözümünü için hayati öneme sahiptir. Burada en önemli mesele yenilenmenin yöntemi ve geçmişini temsil eden gelenekle nasıl bir ilişki kurulacağı meselesidir. Gelenek ve modernlik arasındaki ilişkiye dair güçlü bir mantığın ve modelin olmayışı üçüncü



dünyadaki başarısızlığın ve yenilginin en önemli sebeplerinden biridir (Hanefi, 2005:384-86). Arap dünyasındaki kriz modern Batı felsefesiyle çözülemeyeceğinden farklı bir yenilenme modelinin izlenmesi gerekmektedir.

Hanefi, gelenek ve modernlik/yenilenme bağlamında geçmişle üç türlü ilişki kurma modelinden bahseder. Toplumların tarihsel tecrübesi ve kültürüne bağlı olarak ortaya çıkan bu modellerin ilki esas olarak Batı toplumlarına has olan geçmişten kopuşu esas alan seküler, gelenek karşıtı *süreksizlik modeli*; ikincisi Japonya, Kore gibi ülkelerde görülen modern (kamusal yaşam) ve geleneksel (özel yaşam) olanın birlikteliğini savunan *yanyanalık modeli*; diğeri ise Güneydoğu Asya’da örnekleri görülen İslâmi bir model olan *süreklilik içinde değişim* modelidir (Hanefi, 2005:384-387,391-395). Bu üçüncü değişim modeli Hanefi’nin izlediği modeldir ve o sürekliliği temin etmek için geleneği bir “başlangıç” olarak seçer.

Hanefi, sorunlarımızı çözmek amacıyla ortaya koyduğu süreklilik içinde değişimi esas alan kapsamlı yenilenme projesini *Kültürel Miras ve Yenilenme* (et-Turas ve’t-Tecdid), *İslâmî Sol*<sup>2</sup> ve son zamanlarda ise *Aydınlanmacı İslâm* olarak isimlendirmektedir.<sup>3</sup> ‘*Gelenek/Miras*’ve ‘*Yenilenme*’ adlandırması projenin epistemolojik boyutuna vurgu yaparken; ‘*İslâmî Sol*’, projesinin politik ve toplumsal yönünü ön plana çıkarırır. Bu sebeple onun (İslâmî) sol ve gelenek kavramlarını nasıl tanımlandığına ve bu kavramlardan ne anladığına bakmak gerekir. Hanefi için sol, sadece politik bir kavram olmayıp aynı zamanda felsefi (ontolojik, epistemolojik, teolojik) bir bakış açısını da ifade eder. Sol perspektifi esas olarak sol Hegelcilere dayanan İslâmî Sol, dini uhreviyatçılığa, itaate, şekilciliğe karşı dünyevi gerçekliğe, sömürüye karşı direnişe ve başkaldırıya çağrı yapar. Ona göre, ‘sol’ ve ‘sağ’, sadece siyasette kullanılan kavramlar değildir. Bilakis bu kavramlar sosyal bilimlerde

2 *İslami Sol* (el-Yesaru’l-İslami), Hanefi’nin 1980’de tek sayı olarak çıkardığı bir derginin de adıdır. İslâmî Sol, kavramı ve İslâmî Sol düşüncesinin Arap-İslâm dünyası merkezli tarihsel geçmişi ve değerlendirmesi için bkz. Nasr Hâmid Ebu Zeyd (2002b). “İslami Sol-Genel Bir Bakış” (çev. Hayri Kırbazoğlu, Ömer Özsoy), *İslâmiyât*, c. 5, sayı 2, s. 21-36.

3 ‘Sağ’ ve ‘sol’ kavramlarının ifade ettikleri içerikler/değerler ile bunları temsil kabiliyeti ve bu değerlerle ilişki düzeyi, özellikle Soğuk Savaş sonrası dönemde tartışılır hale gelmiştir. Bunun en önemli sebebi tarihi ve siyasi tecrübenin kavramların teorik içeriğini yeniden değerlendirmeyi zorunlu kılmıştır. Tarihsel tecrübe, sağ ve sol kavramlarına yüklen anlamları, aralarındaki sınırları ve ilişkiyi aşındırdığından bu kavramların işlevsellikleri ve ifade güçleri büyük ölçüde tartışılır hale geldi. Söz konusu her iki kavram siyasal dildeki eski itibarlarını ve büyük ölçüde kaybetmişlerdir. Bu konuda konuya dair bir irdeleme ve tartışma için bkz. Noberto Bobbio, *Sağ ve Sol; Bir Politik Ayrımın Anlamı* (çev. Zühal Yılmaz). Ankara, Dost Yayınları, 1999. Lafız ve mana ilişkisini elbise ile beden ilişkisinin benzetmesi Hanefi’de İslâmî Sol isimlendirmesini tamamen terk etmememle birlikte bahsettiğimiz sebeplere binaen olsa gerek projesini zaman zaman ‘aydınlanmacı İslâm’, ‘modern İslâm’ şeklinde adlandırmayı tercih etmektedir.

ve insan bilgisinde iki ayrı tutumu ifade ederler. Buna göre felsefede, psikolojide, toplumbiliminde ve dinler tarihinde de sol ve sağ vardır (Güler, 2002ab:155). Aynı sağ ve sol eğilimler teolojide ve dini düşüncede de geçerlidir. Hanefi'nin amacı burada sola atfedilen vasıflara haiz grameri realite/dünya, vokabüleri din ve gelenek olan bir “sol ilahiyat” inşa etmek etmektedir.

Hanefi'ye göre İslâmi sol, kültürel bir akım olup ‘şimdi’yi ‘geçmiş’le veya çağı İslâm’la buluşturmaya ve birleştirmeye çalışan düşünsel bir akımdır. O, aynı zamanda İslâm tarihi içerisinde her bir asırda bulunagelmiş belirli bir toplumsal alternatif ve nassların belirli bir tarzda yorumlanma yöntemidir (Hanefi, 2002: 37). İslâm’a yabancı bir anlayış olmayan ve kökenleri İslâm’ın ilk asrına kadar uzanan, aklın fonksiyonel olmasından gurur duyan İslâmî Sol, tevhidin doğasına aykırı olan şirk gibi çok tanrılı anlayışları reddeder, kişinin zümresine bakmaz, kurtarıcı beklemez, bireysel sorumluluğu vurgular. Burada yönetim, toplum bireylerinin sözleşmesine (*şura*) dayanır, adalet ve eşitlik esas alınır. İslâm, ortaya çıkışından bu yana ilerleme, doğa, birey, özgürlük ve akıl dini olmuştur. Bu değerleri savunan İslâmî Sol, Batı’da ortaya çıkan “*Aydınlanma felsefesi*”nin tam karşılığıdır (Hanefi, 2002: 38). Sol/ Sosyalist İslâm *metodolojik olarak realitenin metin, kamusal refah ve zenginliğin metinsel argümanlara mutlak önceliğini esas alır. İslâmî Sol’da asıl olan “logos”un doğal olarak devam etmesini ifade eden praksistir. Aklın muhakemesi ve icrası sınırsız olduğundan metin veya mucize aracılığıyla ilahî müdahaleye ihtiyaç yoktur* (Hanefi, 2010:5-6). Burada esas olan insan iradesine ve eylemine dayanan bir değişimdir. Dolayısıyla sol projeye egemen olan şey “aşkınlık” değil, “içkinlik”tir.

Hanefi'ye göre İslâmî Sol, var olan bütün siyasi söylemleri tek bir söyleme dönüştürmeyi başarabilecek bir anlayıştır. O, Arap liberal, milliyetçi, marksist, İslâmî, laik söyleminde daima mevcut olagelmiş, onların içinde yer bulmuştur. Bir toplumsal yaklaşım olarak İslâmî Sol, bulunduğumuz çağda birbiriyle çatışan muhafazakârlar ve laikler arasındaki savaşı sona erdirmeye ve aralarında köprü olmaya aday bir yaklaşımdır. İslâmî Sol, hem özgürlükçü sekülerist laikçilerin hem de dindar muhafazakâr gelenekçilerin yerini doldurmaktadır. Çünkü o, insanların maslahatlarını gözetmeyi ve bütün toplumu çağdan çağa taşımayı hedefleyerek liberal, marksist, milliyetçi laiklerin; meşruiyetini gelenekten alıp, şeriatın temel hedeflerini (*makasidu’s-şeria*) gerçekleştirmeye çalışmakla İslâmcıların/muhafazakârların yerini doldurmaktadır. İslâmî Sol, müstakil bir kürsü ve reklam kampanyasına ihtiyaç duymaksızın okullarda, üniversitelerde, mescitlerde, basın yayın organlarında gerçekliğini bulan, milli kültürle içiçe yaşayan, muhalefet ile hükümeti,

yönetenler ile yönetilenleri birleştiren bir olgudur (Hanefi, 2002:39-42). Özetle İslâmî Sol, kültürel bir akım, düşünsel bir alternatif ve ülke yapılanması için pratik bir deneyimdir. O, büyük mücadelelerin verildiği zamanlarda bütün himmetlerini birleştiren kardeşleri, iç hesaplaşmadan, çekişmeden ve savaşmadan uzak tuttuğu gibi, herkesi ulusal birlik eylemine katılmaya ve ortak kültür zemininde en iyi alternatifini oluşturmaya sevkeden bir akımdır (Hanefi, 2002:42). Hanefi'nin İslâmî Sol'a yüklediği vasıflar gerçekte onun başarmak istediği amaçlardır.

Taklidi aşmak ve sürekliliği temin etmek için bir yöntem dahilinde yenilenmeyi gerçekleştirmek isteyen Hanefi,<sup>4</sup> hâlâ yaşayan ve içinde yaşanılan gerçeklik oluşu nedeniyle geleneği projesinin başlangıç noktası olarak seçer. Gelenek/geçmiş/kültürel miras aynı zamanda bir "milli kimlik projesi" olan İslâmî Sol'un otansitesini temin ederek yabancılaşmasını önlediği gibi, ona meşruiyet de kazandırır; kendisine yönelebilecek yabancılık, köksüzlük suçlamasını bertaraf eder; başarı şansını artırır. Bununla beraber İslâmî Sol düşüncede "gelenek" kutsal bir olgu olmayıp, dönüştürülmesi gereken beşeri/tarihsel bir oluşumu/yapıyı ifade eder. Hanefi'nin kendi ifadesiyle "gelenegin, canlı olan değişime ve dönüşüme açık bulunan realiteden bağımsız bir varlığı yoktur. O belli bir asrın anlayışını, belli bir neslin oluşumunu ve tarihi gelişimin içinde bulunduğu evreyi ifade eder" (Hanefi, 2011:14). "Hâkim medeniyet dâhilinde geçmişten bize ulaşanların tamamı"nın (Hanefi, 2011:11) ifade eden gelenek, "realitenin oluşturucu unsurlarından biri"dir (Hanefi, 2011:19). Onun için gelenekten bahsetmek dinden bahsetmek değildir. Din, geleneğin bir parçasıdır; yoksa gelenek dinin bir parçası değildir. "Gelenek, zaman ve mekâna dayalı olan her şeyi ifade eden bir veridir." Gelenekte olan her şey dinde, dinde olan her şey de gelenekte yoktur. Örneğin; devrim, tarih, insan ve sol eğilim dinde vardır; fakat gelenekte yoktur. Diğer taraftan tecsim/antropomorfizm, teşbih, teslimiyet, boyun eğme, kanaat ve çekingenlik gelenekte vardır; fakat dinde yoktur (Hanefi, 2011:26-27).

Gelenek ve Yenilenme projesinde "yenilenme", projenin günümüzdeki (asıl) ayağını oluştur ve çağdaş, laik değerlere vurgu yapar. Zaten projenin amacı ulusal kimliği koruyarak Arap/İslâm dünyasında tüm ıslahat hareketlerinin ulaşmayı arzuladığı fakat, ulaşamadığı modernliğe ulaşmaktır. Bu

4 Hanefi konuya ilişkin şöyle der: "Eskiler, her ne kadar ibdâyı, yani yeni bir şeyi ortaya koymayı değil de itbâyı, yani birine tâbi olmayı tercih ettilerse de bizler, kendi trajedimizi ibdâda değil, itbâda görüyoruz. Burada, ibtidâ ile ibdâ arasında fark vardır. Birincisi, herhangi bir usûl olmaksızın metot dışına çıkmakken; ikincisi, usûl, yöntem geliştirerek onu yenilemektir. Birincisi, sürekliliği olmayan bir inkihtayken; ikincisi, inkihtası olmayan bir sürekliliktir" (Hanefi'den aktaran Esen, 2009:50).

projede gelenek, bir veri; yenilik ise “geleneğin çağın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanmasıdır”. Yenilenme/tecdit amaç; gelenek/turas ise araçtır. Gelenek, vakianın yorumuna ve geliştirilmesine dair bilimsel bir teorinin üretilmesine katkıda bulunma dışında bizzatı bir değer ifade etmez (Hanefi, 2011:11; Güler, 2002a: 181; Akhavi, 1997: 391). Gelenek sahip olduğu düşünce tasavur ve imajlarla hâlâ halkın gündelik yaşam ve davranışlarına yön veren, halkın sahip olduğu manevi/psikolojik bir kaynaktır (Hanefi, 2011:14-15).

Yenilenme projesinin leitmotivi Hanefi'nin toplumsal değişimin sağlanabilmesi için çağdaş bilincimizde İslâm kültüründe, perdelendiğini düşündüğü, örtülü kalan “insan ve tarihi” açığa çıkarmaktır. Hanefi'ye göre içimizden biri kendisini eski kültürümüzde aramak isterse, asla bulamayacaktır. Eski kültürümüzde insan ihmal edildiği için çağdaş vicdanımızdaki kriz insanın kayboluş krizidir (Hanefi, 2000:10). Bir diğer sorun ise insanın var olmayışına bağlı olarak tarih bilincinin olmayışı problemi. Tarih, ilahî bir medeniyette değil, insani bir medeniyette doğar. Bunun için bizde tarih bahsi ortaya çıkmamış ve tarih bilinci doğmamıştır (Hanefi, 2000:41). Çünkü tarih dışı, gerçeğe, insana ve olaylara muhtaçtır (Hanefi, 2000:58). Tarih ve insanın olmadığı yerde özgürlükten söz etmek de imkânsızdır. Hanefi'ye göre bugün görevimiz, kültürümüzde kaybolan insanı ortaya çıkarmaktır. Bunu yaparsak medeniyetimizi eski ilahî döneminden yeni insanî dönemine taşıyabiliriz ve medeniyetimiz Allah'ta yoğunlaşacağına, insan çevresinde yoğunlaşır ve insan kapakların dışında kalır. Bu, zor bir görevdir. Çünkü medeniyetin hareketini Allah'tan insana taşımayı ve kutbunu “Allah'ın bilgisi”nden “insanın bilgisi”ne dönüştürmeyi amaçlar. Ancak bunu yaparsak çağımızdaki insan krizini çözebiliriz (Hanefi, 2000:11). Bu sebeple ona göre Arap-İslâm dünyasının evveliminde ihtiyacı olan şey sınaî, zirai veya politik bir devrimden önce yeni bir insan inşa edecek olan bir insan devrimini başarmaktır (Boullata, 1990:40). İşte ‘*Gelenek ve Yenilenme*’ bu zorlu görevi üstlenmeye talip iddialı bir projedir. Proje, özü itibarıyla teolojinin antropolojiye, vahyin akla ve son noktada inancın çağımızın ihtiyacı olan ideolojiye dönüştürülmesi ameliyesidir.

Hanefi'nin bazen “*asla bağlılık ve çağdaşlaşma*” (el-asale ve'l-mu'asara) olarak da adlandırdığı “*gelenek ve yenilenme*” vizyonu İslâm dünyası için yenisinden bir kalkınma hamlesi formüle etmeye çalışan projedir. Bu projenin ilk aşaması gelenek karşısındaki konumumuz (*Mevkîfunâ mine't Turâsi'l-Kadîm*) olup, kadim kültürel mirası oluşturan İslâmî ilimlerin çağın ihtiyaçlarını



karşılıyacak şekilde yeniden yorumlanmasıdır. İkincisi aşama, Batı karşısında konumumuz (*Mevkifunâ mine't-Turâsi'l-Garbî*) olup amaç Batı kültürü karşısında tavır almak, onu kendi sınırlarının içine itmek, Batı'dan tercüme ve nakil aşamasından telif, inşa ve ibda aşamasına geçmektir. Üçüncü aşama gerçeklik karşısındaki konumumuzdur (*Mevkifunâ mine'l-Vâki*) ki bu da vakıayı yeni bir kültür dönüştürmek için olduğu gibi anlama çabasıdır (Hanefi, 1992b:152-153). Söz konusu üç tutum yenilenme projesinin üç temel dayanağını oluşturmaktadır. Bu girişten sonra İslâmî Sol projenin daha ayrıntılı bir değerlendirmesine geçebiliriz.

## 1. Geçmiş Karşısındaki Konumumuz: Geleneğin Yeniden Değerlendirilmesi; İlahiyattan Tabiata, Semiyattan Akliyatla

### 1.1. Teolojiden Antropolojiye: Zat-ı İlahî'den İnsan-ı Kâmil'e

Hanefî'nin Yenilenme projesinin ilk adımı İslâm kültüründe gizli kaldığını düşündüğü insanı ortaya çıkarma girişimidir. Bu sebeple o, modern bir hümanizmanın ideolojik temellerini atmak için İslâmî kültürün yeni bir yorumunu yapmak üzere bir hermenötik geliştirmeyi amaçlar (Boullata, 1995:98). İnsan ve tarihin merkezde yer alacağı şekilde eskilerin (selefin) geleneğini yenilemek isteyen Hanefî'ye göre "belli bir devrin saf ve kültürel bir formasyonu" olan teoloji bir bilim değil, teologların formülasyonlarıdır. Bu sebeple onların her biri kendi devrinin ruhunu, zihniyetini, teknik terimlerini ve kültür seviyesini karakterize eder (Hanefi, 1978: 507). Dolayısıyla her teoloji zorunlu olarak kendi çağının yansımasıdır. Bu düşünceden hareketle Hanefî, geçmişe ait ve "çağdışı" olduğunu düşündüğü mevcut teolojiyi antropolojiye dönüştürmeye çalışır. Çünkü "antropoloji geleceğin teolojisidir; zira insanın bilimi geleceğin bilimidir." Başarısızlığa mahkûm edilecek dogmatik teoloji (kelam) yaşamını sürdürmek istiyorsa, klasik manası ile ortadan yok olup antropoloji olarak tekrar doğmak zorundadır (Hanefi, 1978: 520). İşte Hanefî'nin toplumsal değişim ve dinamizm sağlama amacına matuf geleneğin yenilenmesi projesi özü itibariyle teolojinin antropolojiye ve nihai noktada ideolojiye dönüştürülmesidir. Zira teoloji, İslâm toplumunun tasavvurunu oluşturan temel prensipleri konu edinmektedir. Tasavvur değişmeden, eski temeller sökülmeden yeni bir insanın mümkün olmadığını farkında olan Hanefî, projesine yeni bir ontoloji tesisi ile başlar ve ardından yeni bir epistemolojinin tesisiyle devam eder.

Klasik teolojide/kelamda “nasıl bilebilirim” sorusuna cevap veren disiplin ilim teorisi, “neyi bilebilirim” sorusuna cevap veren ise vücûd teorisi- dir. Hanefî, bu klasik teorileri epistemoloji ve ontolojiye çevirmeye çalışır (Hanefî, 1994a: 63). İslâm ilahiyatının özellikle vücûd teorisi kadim kül- türlerle ve zamanın fikir seviyesiyle bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. Fel- sefe (cevher, araz, külliyat, mahiyet, mevcud, ma’dum, kıdem, hudus, illet, kesret, vahdet vb. kavramlar) bu teoride kelâmı istila etmiştir. Şayet dinî ve felsefî düşüncemizdeki gelişme devam etseydi ilim ve vücûd teorilerinin, ilahiyatı ve sem’iyatı yutması kaçınılmaz olur, teoloji metafizik ve ontolojiye dönüşürdü. Bu durumda ilahiyat, genel antropoloji; akide, genel düşünce prensipleri; sem’iyat, tarih içinde bir felsefe olarak ortaya çıkabilirdi (Hanefî, 1994a: 69; 1994b: 14). İşte şimdi tarihsel durgunluk sonucu gerçekleşmeyen bu gelişimi bugün tamamına erdirmek gerekmektedir.

Tanrı (varlık) hakkındaki tasavvur, dinî, siyasi, iktisadî tasavvurların temeli olduğundan Hanefî, teolojiyi dönüştürme sürecinde ilkin aşkın olan Tanrı’yı evrene içkin hale getirmekle işe başlar. Başka bir ifadeyle önce teo- lojinin aşkın olan Tanrısını yere indirir sonra insana dönüştürür. Hanefî’nin inşa etmeye çalıştığı içkin ve yatay teoloji Batı felsefi geleneğinden izler taşır. Dualist bir karaktere sahip geleneksel varlık anlayışına karşı monist bir onto- loji inşa etmek isteyen Hanefî’nin en önemli ilham kaynağı onyedinci yüzyıl filozofu olan Beneditch de Spinoza (1632-1677)’dır. Hanefî’nin monist on- tolojisi, Spinoza’nın varlığın birliğini esas alan panteizminden etkiler taşır. Panteist Spinoza’nın felsefesinin temel ilkesi içinde hem düşüncenin hem de maddenin bulunduğu tözün birliği öğretisidir. Spinoza’ya göre evrende tek bir töz vardır (Spinoza, 1996: 28. ön. 10); bu töz sonsuz (Spinoza, 1996: 26 ön.8) ve bölünemezdir (Spinoza, 1996: 33 ön 15). Sonsuz ve bölünemez olan töz ölçülemez ve nicelleştirilemez (Spinoza, 1996: 31 ön 12-13). Varo- lan yegâne töz Tanrı’dır (Spinoza, 1996: 31 ön 14). Uzamlı şey (res extensa) ve düşünen şey (res cogitans) Tanrı’nın yüklemeleridir (Spinoza, 1996: 31 ön 14 s2). Tüm şeylerin içkin nedeni olan Tanrı’nın (Spinoza, 1996: 38 ön 18) yüklemeleri sonsuz olup (Spinoza, 1996: 38 ön 19), varolan maddi ve zihni tüm tekil şeyler Tanrı’nın yüklemelerinin değişikleridir (Spinoza, 1996: 41 ön 25s). Özetle, tek varlık Tanrı’dır. Tüm diğer tüm varlıklar Tanrı’nın mo- dülleri ve kipleri olup, sıfatlarının tezahürüdür. Ve doğa da Tanrı’ya içkin olduğundan doğa Tanrı’dır.

Hanefî, Spinoza’dan hareketle âleminden ayrı, aşkın Tanrı anlayışının ve bu anlayışının sebep olduğu piramidal, hiyerarşik dünya tasavvurunun siyasal

diktatörlüğün, baskı ve tahakkümün kökeni olduğunu söyler (Hanefi, 1978: 521; 1997b:30; Güler, 2002a: 156).<sup>5</sup> Ona göre Yunan felsefesiyle, özellikle de Eflatunculuk ve Yeni Eflatunculukla bağlantılı bu kadim evren tasavvuruna, onun hiyerarşik ve dikey olarak tekerrür eden düalizmine en büyük tepki, evreni, insanlığı ve toplumu birlik ve eşitlik içinde gören ‘vahdet-i vücûd’ anlayışıdır (Hanefi, 1997b:32). Varlığın dikey tasavvurunun dini düşünceye yansımaları varlığın madde-cisim, ruh-nefs, sonlu-sonsuz, kutsal-kutsal olmayan, bir ve çok, temiz ve kirli vb. şekillerde parçalanmasıdır; yani, ontolojik düalizmdir (Hanefi, 1978: 522). Bugün sorun teşkil eden ve baskı ve tahakküme kaynaklık eden bu hiyerarşik zihniyetin yıkılması için Hanefi, Allah ve âlem arasındaki ayrımın kaldırılması gerektiğini söyler.

Hanefi, bizzat kendi tabiatını veya zatını ilgilendiren hiçbir teorik değeri olmadığından (Hanefi, 1978: 514), dille ifade edilen aklî bir obje olmayan (Hanefi, 1978: 512) ve herhangi bir objeyi göstermeyen, aşkın olan Allah’a dair konuşmayı reddeder, çünkü “Allah obje olmadığı için onu obje olarak alan bir ilim yoktur... O halde, Allah’tan bahsetmenin en iyi şekli, parmağı dudakların üzerine koyup susmaktır” (Hanefi, 1978: 518). Sonuçta Hanefi, sadece insanı ilgilendiren pratik bir değeri olan (Hanefi, 1978: 514) Tanrı’yı, tabiata, insana ve tarihe çevirir. Zira: “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” (Hanefi, 1978: 530). Hanefi, Allah’ı, Spinoza’da olduğu gibi âleme içkin ve Hegel’de olduğu gibi tarihin içinde açılım halinde olan “evrenin ilkesi”ne dönüştürür.

Kelami ve bütün diğer dini düşüncenin kaynağı olan Kur’ân’a baktığımızda, Allah’ın kendisini teorik değil, fakat pratik bir düzeye yerleştiğini görürüz. Allah bir “Logos” değil, fakat daima “fiil” halindedir (praxis). O, akılla kavranabilen bir obje, bir fikir, bir kategori değil, fakat bir davranış ve vaziyet alıştıdır. Allah, tanımlanmadan uzak varlığın yanında olup epistemolojiye değil, ontolojiye dâhildir (Hanefi, 1978: 512).

Bu durumda Allah, tarih olarak tasavur edilen salt kuramsal bir ilke de olmayıp, dünya (tarih) içinde bir etkinliktir. Ve bu etkinlik insanın eylemi sayesinde gerçekleşir. Olasılıktan gerçekliğe/varlığa geliş/geçiş olan Tanrı ‘varlık’ değil ‘oluş’tur. Hegel’de olduğu gibi o, tarihte insanın eylemiyle

5 Tann tasavvurunun politik düzeyde dünyevi yansımasına ilişkin olarak ayrıca bkz, Mahmut Ay, “Tann Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 46. 2005, sayı 2, s. 107-130.

oluşagelmekte ve gerçeklik kazanmaktadır. Karşılaştırma yaparak söylersek Spinoza evreni Tanrı’da eritirken, Hanefi Tanrı’yı evrende eritir. Sonuçta ikiside evren-doğa özdeşliğinin ifadesi olmakla beraber Spinoza’da vurgu “doğa Tanrıdır” önermesinde iken, Hanefi de vurgu “Tanrı doğadır” önermesindedir.<sup>6</sup>

Hanefi, Allah’ı (varlığı) dünyanın/tarihin, dünyayı da Allah’ın içine koyan içkin, sol/devrimci teolojisiyle bakışlarımızı dünyaya yöneltmek ister. Yukarıda söylediğimiz gibi aşkınlık hem diktatörlüğün sebebidir hem de çağdaşı olduğumuz bu asır, dünya’ya (realiteye) semadan (metafizik alan) bakan İslâm’ın ilk asrının aksine semaya dünyadan bakmaktadır (Hanefi, 2003: 173). Yaşadığımız dünyada İslâm’ın ilk zamanından farklı olarak tehditler artık Müslüman toplumun inançlarına değil, tam aksine mağlup Müslümanların sahip olduğu doğal zenginliklerine yönelmiş olması da teolojinin dünyaya yönelmesini gerektirmektedir (Hanefi, 2003: 162). İşte içkinlik, bugün elzem olan ‘bakışı dünyaya yöneltme’ imkânını mündemiçtir. Çünkü Allah içkinlik olarak yorumlanınca “içkinlik” dinamizm şeklinde infilak eder ve sabitcilik ve gerçekliğin durağan vizyonunu parça parça eder (Hanefi, 1997a:122; 1992a: 161). Bu ileride bahsedeceğimiz gibi Hanefi’nin coşkuyla arzuladığı kitleleri devindirecek bir akidevi devrimdir.

Hanefi, Allah’ı âleme içkin hale getirdikten sonra O’nu insan-ı kâmil’e dönüştürür. Yukarıda belirtildiğimiz gibi teolojideki yeniden yapılandırmanın yani, akliyatın ve semiyatın insan ve tarihe dönüştürülmesinin amacı düşüncemizde ve toplumumuzda kayıp olan insan ve tarih boyutlarının ortaya çıkarılmasıdır. Zira insanın olmadığı yerde ne özgürlükten ne değişimden ne de tarihten bahsedilebilir.

Teosantrik İslâm kültürünü antroposantrik bir kültüre dönüştürme girişiminde en büyük fikrî desteği Ludwig Feuerbach’tan (1804-1872) alan Hanefi, onun *Hıristiyanlığın Özünü* kitabını *Faerberbach’ta Dini Yabancılaşma* adıyla geniş bir şekilde özetlemiştir (Güler, 2002a: 218). Söz konusu teolojiji

6 Hanefi’nin, Spinoza’dan çevirdiği, aynı zamanda bir kutsal kitabın kritiği olan *Tarctatus Theologico-Politicus* (Tanrıbilimsel Politik İnceleme) kitabında da onun üzerinde çalıştığı birçok temayı bulmak mümkündür. Spinoza, söz konusu eser boyunca Tanrı, Tanrı yasası, vahiy, peygamberlik, mucize, kutsal kitap, din-devlet, siyaset ve özgürlük hakkında yorumlarda bulunur. İnsanın yorumunu Tanrı kelamının yerine koymasına karşı çıkar (Spinoza, 2008: 143) ve kutsal kitabı yorumlama yönteminin doğayı yorumlama yönteminden farklı olmayacağını söyler (Spinoza, 2008: 145). Yorumlama için yegane kural “akıl doğa ışığı”dır. Spinoza kutsal metnin analizi için filolojik bir analiz önerir. Dilsel analizden başka metnin mahiyet/içerik analizi yapılmalıdır. Onu ilgilendiren metnin tarihsel “doğruluğu” değil, ‘anlamı’dır (Spinoza, 2008: 148). Kutsal Kitab’ın nassının tarihsel bağlamını da dikkate alan Spinoza metnin geneline hâkim olan anlamı ve amacı yakalamaya çalışır (Spinoza, 2008: 172). Spinoza, kitap boyunca yaptığı bir çok konuyu irdeleyen tüm yorumlarına ‘aklîlik’ damgasını vurur.



antropolojiye dönüştürme projesi ilk ortaya koyan kişi olan Feuerbach şöyleder; “yeni asrın önünde duran görev, Tanrı’nın gerçekleştirilmesi ve insanileştirilmesi, teolojinin antropolojiye dönüştürülmesi ve onun içinde eritilmesidir” (Feuerbach, 1991:77). Bunun yöntemi ise spekülâtif felsefenin (teolojinin) tersine çevrilmesidir (Feuerbach, 1991: 62). Feuerbach, asrın önüne bir vazife olarak koyduğu bu projesini *Hıristiyanlığın Özünü* isimli çalışmasında pratize eder. Ona göre insan, Tanrı’nın hakikatidir (Feuerbach, 1991:65) Tanrı’nın özü insanların dışına konmuş, soyutlanmış insanî özdür (Feuerbach, 1991: 63; 2008, 35-36); çünkü Tanrı’yı Tanrı olarak gerçekleştiren, Tanrı’yı gerçek bir varlık haline getiren güç, bilgelik, iyilik, hatta sonluluk ve kişilik gibi yüklemeler önce insan ve insan ile birlikte var olmaktadır (Feuerbach, 1991: 65). Onun için dinin içeriği ve nesnesi tamamen insanî olup, teolojinin gizi antropolojidir (Feuerbach, 2008: 341). İnsan, dinde kendi özünü kendisinin dışına koyarak kendi sıfatlarını Tanrı’ya yüklediğinden/yansıttığından Tanrı, insanın öteki “ben”idir (Feuerbach, 2008: 260), “Tanrı bilinci insanın öz bilincidir, Tanrı’nın idraki insanın kendini idrak etmesidir” (Feuerbach, 2008: 48). Dolayısıyla insanın Tanrı hakkında ifade ettikleri aslında kendi hakkında ifade ettikleridir (Feuerbach, 2008: 65). Bununla birlikte din gereksiz değildir. Sonuçta bir arzu etme biçimi ve realiteyi arzuların tatmini yönünde değiştirme çabası (Feuerbach, 2008: 246, 260) olan din, insan merkezlidir, merkezde olan Tanrı değildir. Tapınma da insanadır. “İnsan dinin başlangıcıdır, insan dinin merkezidir, insan dinin sonudur” (Feuerbach, 2008: 246). Bu durumda dinler tarihi de dinlerin veya Tanrı’nın değil, aksine insanın tarihidir.

Bu düşünceler ışığında yeniden Hanefî’ye dönecek olursak ona göre teoloji, aslında ters çevrilmiş bir antropolojidir. Teolojik olarak Tanrı’nın sıfatları ve mahiyeti hakkında konuşmak, aslında insan hakkında konuşmaktır. Teoloji yabancılaşmış bir antropolojidir. Dinin, aslında, kendine has bizatihi bir özü yoktur. Dinde olan şeylerin tümü, insanda ve tabiatta olan şeylerdir. Tanrı’nın bütün sıfatları aslında insanın sıfatlarıdır.<sup>7</sup> İnsan kendi sıfatlarını

7 Antropolojik düşüncenin temel dayanaklarından biri dile dair kavrayıştır. Tüm semavi dinlerde Tanrı’nın tamamen “aşkın ve farklı” olduğu kabul edilir; fakat Tanrı’dan bahsedildiğinde konvansiyonel olarak oluşan ve tüm gönderimleri birinci dereceden insan ve dünyaya dair olan bir dil kullanır. Dolayısıyla Tanrı’dan bahseden teolojik dil, Tanrı veya benzeri metafizik olgularla ilgili konuştuğunda, bir yargıda bulunduğu “tabii fenomenlerin ötesinde hiçbir başvuru noktası yoktur” (Ferré, 1999; 22). Bu durumda din dilinin Tanrı’ya yüklediği sıfatlar gerçekte insan sıfatlarının Tanrı’ya yansıtılması olur. Dildeki (ilim, kudret, irade, kişilik, sonsuzluk vb.) ifadeler mecazi/anolojik olarak Tanrı’ya atfedilir. Aksi halde “O’nunla ilgili hiçbir fikrimiz olamaz ve onu hiçbir zama dile getiremezdik. Tanrı’nın bütün mecazi tasavvurları antropomorfizmdir; düşünmeyi, konuşmayı, iradeyi, karanı, görmeyi vs. Tanrı’ya antropomorfizm sayesinde yükleriz” (Ferré, 1999;220). Dildeki ifadelerin mecazen Tanrı için geçerli

tecrit yoluyla kendine yabancılaşarak, kendi dışına yansıtır ve ilahlaştırır. Dolayısıyla teolojii antropolojiye çevirmek, Tanrı'yı insanlaştırmak veya insanı Tanrılaştırmaktır (Güler, 2002a: 218-219).

İleriki sayfaların da göstereceği gibi Hanefi'nin yenilenme projesindeki Feuerbach etkisi Spinoza'ya göre daha belirgindir. Hatta teolojinin antropolojiye dönüştürülmesi ameliyesi Hanefi'nin projesinin özünü oluşturduğundan Onun yaptığı kalamî yenilemenin, Feuerbach'ın Hıristiyanlık için yaptığı şeyin bir benzerinin İslâm için yapılması olduğunu söyleyebiliriz. Feuerbach antropolojisinde olduğu gibi Hanefi de İslâm kelamının Tanrı'ya nispet ettiği sıfatların gerçekte insanın sıfatları olduğunu söyler. Geleneksel İslâmî ilimlerin merkezinde olan Allah da aslında ona göre birçok "kapak" tarafından perdelenmiş olan insandır. İnsanın ortaya çıkması için geleneğin, *turasın*, antropolojik bir tarzda yenilenmesi gerekir. Ancak böyle bir okumayla insan, özünden soyutlayıp Tanrı'ya yansıttığı vasıflarını geri alarak yabancılaşmaktan kurtulabilir.

Hanefi, akaidi, müstakil bir mevcudiyete işaret eden bir inançtan çok, davranışları yönlendiren zihinsel tasavvurlar olarak değerlendirir. Böyle bir tasavvurda Allah, insan idrakinden bağımsız bir varlığa sahip müşahhas bir zat değildir. Tam aksine mantıkta kullanıldığı şekliyle salt "epistemolojik bir ilke", belirli bir düşünce, insanın soyut ve saf olana ulaşma çabasını temsil eden bir model veya örnektir (Ebu Zeyd, 2002: 166). Yine Hanefi, ulûhiyet inancını insanın dünyadaki yabancılaşmasını aşma gayretleri olarak yorumlama hususunda gözle görülür bir çaba sarf eder. Buna göre insan kendi zatından hareketle bilincinde tüm kemal ve kudret sıfatlarını en ideal biçimleriyle yüklediği ve kendisinin asal itibar etmediği noksan sıfatları uzak tuttuğu bir varlık yaratır. Hanefi'ye göre; "Allah gerçek bir obje de değildir. Dış dünyada Allah adı ile isimlendirilen bir obje yoktur. "Allah vardır" formülü, ya önceden kazanılmış bir imanı veya öğretim yolu ile geçmiş tarihi bir mirası ve nihayet bir arzuyu, bir Varlığa bağlanmayı veyahut yokluğun bir tesellisini dile getirir" (Hanefi, 1978: 508). Ona göre bu düşüncelere Allah vahyinde bizzat kendisinden de bahsediyor diye itirazda bulunulabilir. Fakat gerçekte bu bir tevil hatasıdır. Allah, insana sadece, onun varlığına ve

---

olduğuna dair Turan Koç şöyle der: "Günlük dilden aldığımız terimleri kaba sözlük anlamlarıyla, yani harfi harfine Tann'ya atfetmenin savunulacak hiçbir yanı yoktur. Böyle bir dille çizilecek Tann tasvirinin İslâm'ın ulûhiyet anlayışıyla değil, olsa olsa eski Yunan Tann telakkisi ile bir ilgisi olabilir. Zaten, sözgelimi İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan Mücessime veya Müşebbihe gibi mezheplerin başarılı olamayışları ve ciddi bir düşünce olarak kabul edilmemişleri, katı antropomorfik Tann telakkisinin kendi içinde barındırdığı bu zaafı dolaydır" (Koç, 1995:50).

hayatına nispeten kendinden bahsediyor. Allah'ın bizzat kendi şahsını, tabiatını veya zatını ilgilendiren hiçbir teorik değeri yoktur, fakat O'nun sadece insanı ilgilendiren pratik bir değeri vardır (Hanefi, 1978: 514). Allah, kendi özgünlüğünü ve bütünlüğünü insanî imkânlarda gerçekleştiren insanın niyetsel imgesi olduğundan (Karaağaç, 2008: 192) kuramsal aklın bir nesnesi değil, fakat pratik aklın bir niyetidir (Boom, 2000:86). Bu durumda Hanefi, Kant'ta olduğu gibi Tanrı'ya pratik değeri, yani gerekliliği açısından vurgu yapar. Bir niyet, ideal ve ihtiyaç olarak, evrenin/tarihin içkin ilkesi ve tarihi olayların alanı olarak Tanrı tarihte insanın etkinliği sayesinde tarihin akışı içinde vücûda/varlığa gelir. Kelamdan/sözden/logostan pratiğe/fiile/praksise dönüşür.

“Yoksun bırakıldığımızı aşık oluruz. Böylece bizde eksik olana taparız” (Hanefi, 2000:46) diyen Hanefi, dini arzu etmenin bir biçimi, yani gereksinimin hayal gücünde tatmini olarak değerlendiren Fierbach'ın izinden yürür. Ona göre aslında insan realiteyi değiştiremediğinden dine yönelmektedir. Allah'ın sıfatları aslında Allah'a yüklenmiş insan sıfatlarıdır. İnsan kendi sıfatlarını Allah için kullanmaktadır (Hanefi, 1994a: 72-73,76; 2000:15-16,45). Allah'ın sıfatları insanın arzularının, özlemlerinin ifadesi olup dış dünyada bir gerçekliğe sahip olmayan Tanrı, gerçekte insanın bir imajınasyonudur (Hanefi, 1978: 511). “İnsan-ı kâmil”in bir tanifi olan Allah, insanın ideal bir imajıdır. İnsan, kendi dilinde kendi mükemmel imajını da yaratır ve sonra onu ilahî zata atfeder (Hanefi, 1978: 525). Dolayısıyla “ilahî zat gerçekte insanî zatı açığa çıkaran bir perdedir” (Hanefi, 1978: 511)

Allah vardır, Allah âlimdir, Allah kadirdir gibi pozitif hayat tarafından formüle edilen bu tür önermeler, gerçekleri gösteren değil, arzuları bildiren ifadelerdir. İnsan, kâmil (olgun), âlim, güçlü (kadir), merhametli, şefkatli vs. olmak ister. Sonra bunlar gibi kendisinde en sevgili olan sıfatları taptığı varlığa izafe eder. O anda Allah kâmil, âlim, kadir, merhametli ve şefkat sahibi olmuştur. Böylece sıfatlar kaynaklarında sonsuzluğa itilmiş sonra da Allah üzerine gönderilmiş insanî değerler olmuş oluyorlar. İnsanın Allah için yaptığı bu imaj bir insan yaratığıdır.... Aslında pratikte olması lazım gelen şey, zihinde düşünülen bir put haline dönüştürülerek yapılmış ve böylece donuklaştırılmıştır (Hanefi, 1978: 511).

Peki, mademki Allah tarih boyunca değişen bir imajlar dizisidir. Öyleyse Tanrı'nın “ne”liğini belirleyen şey nedir? Hanefi'nin buna cevabı ‘ihtiyaçlar’ olacaktır. Çünkü Feuerbach'ın dediği gibi dinin temeli bağımlılıktır. İnsan ihtiyaç duyduğu fakat kendisinden mahrum olduğu şeyi Tanrılaştırır. Haliyle Hanefi'de Allah, üçünü dünyanın kendisinden mahrum olduğu şeylere ve bunlara ulaşmak için gerekli olan ideolojik motivasyona dönüşüverir:

Allah, bizi harekete sevk eden insan, halk, tarih, hürriyet, toprak, ekmek vs. gibi bizde en candan olan şeydir. Allah, bir arzu olarak arzulanığımız şey, hürriyet, demokrasi, ilerleme, kalkınma, vs. dir. İlahî varlığın karanlıklara gömülmesi gibi bir tehlike söz konusu olamaz, zira Allah bir imaj olarak tecelli etmektedir. Bu imaj çağ tarafından empoze edilmiştir. Çağımız da Allah'ı bir ilerleme olarak empoze ediyor (Hanefi, 1978: 531).

“Eskiden yeniyi çıkarma” gayesiyle kelamın ilk bölümü olan ilahiyatı insana çeviren Hanefi, Zatı İlahî'nin sıfatlarını öz-bilinç, fiillerini ise hürriyet şeklinde insanın sıfatları olarak tevil eder (Hanefi, 2003: 163); çünkü ona göre eski teolojideki zat ve sıfatlar sorunu, insanın bizzat kendi şahsında bulunan kaynağına atfedilmeden bir çözüme ulaşamaz (Hanefi, 1978: 513). İnsanın özgürlüğü ve kurtuluşu, yansıtmanın radikal bir şekilde aşılmasıyla mümkündür. Bu da ancak yabancılaştırıcı yansıtmanın insanî ideallere tercüme edilmesi yoluyla teistik Tanrı imgelerinin dayatmalarından kurtulmakla olabilir. Bu nedenle geleneğin yenilenmesi insanın Tanrı'nın töz ve özelliklerini kendi töz ve özellikleri olarak yeniden keşfetmesini amaçlamalıdır (Boom, 2000:91). Şayet bu başarılabilirse kültürümüzde perdelenmiş olan insan açığa çıkacaktır.

### **1.2.Vahiyden Akla: Kelam-ı İlahî'den Kelam-ı Beşer'e**

Teolojinin ilk kısmı olan ilahiyatı insanîyat ve tabiaata çeviren Hanefi, ikinci kısmı olan semiyâtı da “akliyat”a tevil eder. Bu tevilde amaç tarihi ortaya çıkarmak, tarihsel bilinci temellendirmek, “ilerleme” kavramına yer açmaktır (Hanefi, 2003: 173). Çünkü tarih çağdaş kültürümüzde ve vicdanımızda kaybolan ikinci boyuttur. İnsanın çağdaş bilince getirilmesinden sonra vahyin ele alınmasındaki amaç asrın ihtiyaçlarının karşılanması ve kitlelerdeki gizli güçlerin davranış dürtülerine dönüştürülmesi olacaktır (Hanefi, 2000:34). Bu amaçla bu bölümde göreceğimiz gibi yenilenme projesi, vahyi doğaya ve tarihsel akla dönüştürür. Kelamın “neyi bilebilirim” sorusuna cevap veren ilim teorisini modern öznede temellenen bir epistemoloji olarak inşa etmeye çalışır. Hanefi bunu şöyle dile getirir; “söz konusu olan, Descartes'in Avrupa kültüründe gerçekleştirdiği hedefin aynısı olup, o hedef de teosantrik bir kültürü antroposantrik bir kültüre çevirmektir. Descartes'in üzerinde sistemini kurduğu delili bulmaktır söz konusu olan. Fakat bu delil Descartes'in “cogito”sunda olduğu gibi düşünceye dayanan değil, daha çok aktif bir delil olacaktır” (Hanefi, 1978: 506). O, bu delili de Husserl'in fenomenolojisinde bulacaktır. Fenomenolojik yöntem sayesinde Hanefi, özgür ve cesur tevellere girer. Çünkü o, Husserl'deki 'kasti şuursal yönelme' ile nesnelere reel varlığına ait olan hükmü askıya aldıktan sonra



şuur yaşantısına dönüp nesnenin mahiyetine bakmakla, nesnenin gerçekliğinden bambaşka bir şekilde söz etme imkânına sahip olmaktadır (Güler, 2002a:212-213). Bu yöntem ile nesnelere “paranteze/askıya alınarak”<sup>8</sup> bilinçimiz ve onun yapıları üzerine yoğunlaşma imkânı veren “fenomenolojik indirgeme”ye başvurulur.

“Akaid hakkındaki antropolojik yorum, özellikle ilahi bilgi ile insani bilgi arasında ve bu iki bilgidен birincisinin vahiy hakkında metafiziği dışlayan tarihselliğın yanında yer alan insan merkezli bir yaklaşım formu aracılığıyla ikinci bilgi türüne dönüştürülmesi” projesidir. Vahyin tarihselliğında ısrar etmek, öte yandan teolojinin antropoloji ile yorumlanmasına dair önceki anlatılanlara ilaveten bir de insanî anlayışın oynadığı rolün özelliğine sınımsız sarılmak son tahlilde ilahî bilgiyi insanî bir tecrübeye, bilgiye dönüştürecektir (Ebu Zeyd, 2002: 167). Bu tam da Hanefi’nin yapmak istediğı şeydir; o, vahyin ve ilahî bilginin antropolojik olduğı anlayışını desteklemek ve temelinin olguda olduğunu göstermek için vahyin dikey boyutunun değil, risalete ifadesini bulan yatay boyut üzerinde durulması gerektiğini belirtir. Çünkü nüzûlünden sonra insanlar tarafından anlaşılması ve yaşanılmasıyla beraber vahiy beşerileşir ve ancak bu boyutu ile insanî bilginin konusu olabilir, kulların maslahatını gözetebilir. O, şöyle der: “Vahyin ne şekilde alındığı; perde arkasından mı? Elçi ile mi, hayal ile mi, uykuda mı uyanıkken mi olduğu bizi ilgilendirmemektedir. Esas önemli olan kulların maslahatlarını içeren risaleti bizatihi kendisidir.” Bu sebeple “nübüvvet konusunda önemli olan kaynağı, aracı veya mucize değildir. Çünkü nübüvvet tarihsel bir olgudur dolayısıyla esas önemli olan yatay boyuttur, dikey nübüvvet nübüvvetin cüzü değildir. Yani semiyât konularından bir cüz değildir. Tam tersine ilahiyatın yani kelim ve irade sıfatlarındaki akliyat konusunun bir cüzüdür” (Hanefi’den aktaran Ebu Zeyd, 2002: 168-167).

Vahyin yatay boyut içinde kavranmasıyla vahyin tarih içindeki hareketi olgu ve evrim süreciyle ayrılmaz hale gelir (Ebu Zeyd, 2002: 169). Hanefi’nin vahyi bu şekilde yorumlamasında en önemli dayanak noktası esbab-ı nüzûldür. Ona göre insanın gerçekliği idrak etmesini ifade eden esbab-ı nüzûlün gösterdiği şey vahyin indirilmiş ve gerçekliğe (yani nüzul ortamına) zorla kabul ettirilmiş bir şey değil, bilakis vakiya (yani olgusal olana) bir

8 Paranteze alma: Fenomenolojide, bize ideal varlıkların özelliklerini, ilişkilerini bilme imkânı veren öze ilişkin sezginin söz konusu olabilmesi için uygulanmak durumunda olan fenomenolojik teknik. Duyularımızla farkına vardığımız nesnelere özlerine, mahiyetlerine ulaşmayı sağlayan 1- *Tarihle ilgili paranteze alma*, 2- *Varoluşla ilgili paranteze alma*, 3- *İdeallerle ilgili paranteze alma* gibi üç adımdan oluşan yöntem (Cevizci, 2000).

hitap olduğudur (Hanefi, 1998a; 227). Vahyin bu kavranışı onun tarihsel bir bağlama yerleştirilmesidir. Tenzil düzeyinde vahiy;

Olgunun çağrısına cevap olarak inmiş bu olgunun gelişimine paralel olarak tamamlanmış ve nasih-mensuhta anlatıldığı şekliyle (gelişmeler karşısındaki) kapasitesi ve liyakati ölçüsünde yeniden formüle edilmemiştir. İşte bu düşünce ve olgu arasındaki diyalektiktir. Algı düşünceye çağırır ve istekte bulunur. Düşünceye de olguyu geliştirmek üzere gelir ve onu tabii olgunluğuna yönlendirir. Daha sonra olgu tekrar ama bu sefer daha gelişmiş ve oturmuş bir düşünce talebinde bulunur. İşte bu süreç sonunda düşünce aslı konumuna oturarak vakıamın içinde en olgun şeklini bulduğu ideal olgu haline dönüşür... Vahiy beşer tabiatının ifadesidir. Nübüvveti reddetmeyen aksine söz konusu tabiatın doğuşu aracılığıyla onun sürekliliğini ve devamını sağlayan bir anlayıştır. Hâsılı doğa vahiy; vahiy de doğadır. İnsanın tabiatı gereği yöneldiği her şey vahiydir. Vahyin yöneldiği her şey bu tabiatdaki bir yönelişten ibarettir. Vahiy ve doğa tek bir şeydir. Doğa sürekli olduğuna göre vahiy ve nübüvvetinde sürekli. Farkımız bizim doğadan vahiy alan nebiler olmamızdır. Doğanın sesi Allah'ın sesidir doğadan gelen vahiy, temel vahye verilmiş en büyük cevaptır. Mucizeleri melekler ve nebileri olmayan bir vahiydir. Bununla birlikte tevhide yeniden dirilmeye ve mükâfat ve ceza gününe de iman eder. Tabiatıyla bu anlamada vahiy, akıl ve doğa var olduğu müddetçe var olmaya devam eder (Hanefi'den Ebu Zeyd, 2002: 169-170).

Buradan da anlaşılacağı gibi yatay boyuta kavranan ve doğaya yerleştirilen “sürekli vahiy”, Hanefi perspektifinden aklın, tarihsel olgunun sorusuna cevabıdır. Söz konusu olan soru soran akıl ile ona cevap veren vahiy arasındaki diyalektik ilişkidir. Bu durumda vahyin varoluşunda asıl olan realitesinin egemen olduğu insanın arzu ve arayışlarıdır.

Akaide ve vahiy hakkındaki bu aydınlanmacı anlayış; doğa ve olguyu tanıma noktasındaki akılcı ve her türlü insanî çabayı vahye katkı sağlayan ve süreklilik kazandıran bir anlayış olarak kristalize eder. Bu anlayışta vahiy mazide birkaç kez tekerrür etmiş ve ardından insanı, evrende tek başına bırakarak sona ermiş bir olgudan ibaret değildir, tam tersine vahiy her zaman ve mekânda insanın zihinsel etkinliğine verilen isimdir (Ebu Zeyd, 2002: 170).

Metafizikî fiziğe, vahyi de doğaya dönüştüren Hanefi'ye göre Hz. Muhammed'e gelen vahiy de tabiata bağlıydı. Zira sebepler, ayetlerin inişini ilzam etmişti. Bu sebeple düşüncenin tabiatın değil, tabiatın vahyin düşüncenin kaynağı olduğunu düşünen Hanefi, sonuçta İslâmî “Aydınlanma”nın tabii/doğal din (natural theology) kategorisine indirger, dönüştürür. Gelenen noktada insan akli vahyi askıya alır. Harici yardımı (vahyi, nübüvveti, mucizeyi) reddeder ve tümünden bu dünya içinde iş görmeye başlar. Tanrı, evrene içkin hale gelir. Bakışlar semadan dünyaya döner. Devrimci pratik, salih amel olarak geleneksel dini ibadetlerin yerini alır.

İlkin onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında kullanılmaya başlanan ‘tabii/doğal din’ tabiri vahiyle ulaşılabilecek bir “hakikat”e bel bağlayan tanrıcılığın tersine, hiçbir aracı olmaksızın, yalnızca “akıl” yoluyla kavranabilecek yalın bir Tanrı inancını savunan din anlayışıdır (Güçlü, Uzun; 2002). Hanefi’nin dini/İslâmî kavrayışı ve onu konumlandırışı özellikle Aydınlanma döneminde revaç bulan bu tabii din çerçevesinin dışına çıkmaz. Hanefi’nin tabii dine/teolojiye ilişkin görüşleri onun ‘islam’ derken neyi ifade ettiğini ve aynı zamanda yenileme projesi sonunda yeniden şekillenecek olan İslâm’ın ne olmasını istediğinin özeti olarak okunabilir. Tabii din kavrayışı yenileme projesinin zihinsel arkaplanını ve düşünsel ufkunu belirleyen dine dair Aydınlanmacı ve devrimci bir modeldir.

Hanefi’ye göre, iki tür din vardır: Tabii ve tabiat üstü. Tabii din türü, tabiatla dışardan ilave dini bir veri getirmez; tabiatla başlar ve tabiatı geliştirir. Tabiatı daha fazla veya daha az olmaya zorlamaz. Kelimenin tam anlamıyla tabii bir din olan İslâm, tabiatın bütün öğelerini harfiyyen kabul eder. Tabii teoloji Batı’da dogma karşıtı, tarih karşıtı ve ilham karşıtı olarak mahkum edilmesine karşın, İslâmî teolojinin en temel esasını teşkil etmiştir (Hanefi, 1997a:117; 1992a: 157). Tabii bir din ise tektanrıci olup aklın doğrultusunda işler. Vahyin temelini akıl oluşturur. Özgür iradeye dayanan tabii bir dinde hiçbir harici yardıma ihtiyaç duymaz. Böyle bir dinde hiçbir esrara yer yoktur. Mucizeler ne Allahın varlığı ne de nübüvvetin varlığı için delil teşkil eder. Eğitimin yaygınlaşmasıyla fertler kendi kaderlerini ellerine alıp harici güçleri reddeder. Tabii din, insanı doğrudan doğruya Allah ile ilişkiye sokar. Bu ilişki kimsenin şefaati ve müdahalesi olmaksızın yüz yüze gerçekleşir. Ve ferdiyette olan tabii din dogmaya değil, gündelik hayata öncelik tanır. Hayattan ayrı hiçbir dini bilgi yoktur. Hayatın bizzat kendisi dinin bilgisidir. Tabii din, dogmatik dinin zıttıdır. Tabii dindeki evrensel ilkenin varlığı insanın bu evrensel ilkeye bağlanması ve salih ameller işlemesi yoluyla gerçekleşir. Yine bu din teori karşısında uygulamaya (praxis’e) mutlak bir öncelik tanır. Uygulamadan bağımsız hiçbir teorik hakikat yoktur (Hanefi, 1997a:117-119; 1992a: 158-159).

Burada şunu belirtmek gerekir; dinin aklî oluşu ile aklın inşası tümden farklı şeylerdir. İnsan tabiatı ve aklıyla uyum içinde olmak anlamında İslâm fitri/tabii bir dindir. Fakat bu tabiiğin, vahyi dışlayan tabii dinin tabiiği ile uyuşması imkân dahilinde değildir. Çünkü din tabiatı gereği vahyi içeren Allah ile metafizik bir ilişkidir. Vahyin (temelinin) akla dönüştürülmesi yukarıda değindiğimiz (devrimci) politik bir gayeyi mündemiçtir. Çünkü

vahiy, yukarıdan aşağıya inen bir hakikat olarak algılandığı müddetçe “Tanrı’ya iman” kavramı, dünyeviliğini yitirmekte ve dünyayı başka güçlerin alanı haline getirmektedir” (Boom, 2000:95). Hanefi’nin sahip olduğu politik motivasyon ve topluma dair ütopyası açıkça vahye/Kur’an’a yaklaşımını belirlemektedir ki bu sebeple o, Kur’an’ın anlatmak istediği bir dünyayı değil, kendisinin anlamak istediği bir dünyayı onda aramak ve Kur’an’a kendi arzularını söylettirmekle (Aktay, 1993: 39) eleştirilmiştir.

Vahyi İlahî’nin kelimeleri beşer dönüşü ve vahyin yorumlanması meselesinin daha iyi anlaşılması için Hanefi’nin hermenötik anlayışına da bakmak faydalı olacaktır. Mevcut Arap realitesinin özellikle dini metinler tarafından kontrol edildiğinin bilincinde olan Hanefi’ye göre bu realitenin değiştirilmesi için öncelikle yeni bir metin yorumuna, hermenötiğe ihtiyaç vardır (Wardeh, 2015:106). Ona göre hermenötik sadece ‘yorum bilim’, yani bir ‘anlam teorisi’ değil aynı zamanda ‘vahyi kelimeler aşamasından dünya aşamasına taşıyan bilim’dir. O, “yazı”dan gerçekliğe, “Söz”den (logos) “eylem”e (praxis) vahiy sürecinin bilimi olduğu gibi, vahyin ilahî irade’den insan hayatı’na bir dönüşümüdür de. Hermenötik/yorumlama üç aşamadan oluşur; birincisi, tarih içinde kutsal metnin sıhhatini temin eden *tarihsel eleştiri* aşaması; ikincisi, dilin kurallarına bağlı olarak metni *anlama* aşaması, üçüncüsü; ise metni hayata geçirmeyi hedefleyen *pratik* aşamadır (Hanefi, 1997c:39).

Hermenötik, peygamber konuştuktan ve tarihsel eleştiri, tarihte peygamber tarafından telaffuz edilmiş olan Tanrı’nın sözlerinin sıhhatini tespit ettikten sonra başlar. Hermenötik, Allah ile peygamber arasındaki ilişkinin doğasıyla ve peygamber’in ilahî sözleri nasıl aldığıyla değil, tarihte telaffuz edilmiş ve insandan insana iletilmiş olan bu kelimelerle alakadar olur. Hermenötik sözleri dikey boyutlarıyla değil, yatay boyutlarıyla ele alır. Bu sebeple ne ilahî inayet ne de iman kutsal metnin tarihsel sıhhatini garanti etmez, hatta insanı yanıltabilir de (Hanefi, 1997c 42-44). Bunu yapacak olan “Tarihsel Eleştiri Yöntemi”dir. Metnin sıhhatinin derecesini belirlendikten sonra anlama aşamasına geçilir. Bütün kutsal metinler, aynı anlama kurallarına tabidirler. “Anlamı önceden belirleyen veya bizi birtakım varsayımlarla başlamak zorunda bırakan dogmalar da yoktur. Hiçbir şey gramatik kuralla öncelenemez. Hiçbir akide, metinlerin dilbilimsel analizini ve anlamların araştırılmasını öncelemez. Yorumcu/kendi dilbilimsel analizi haric, bir *tabula rasa* ile işe başlar.”Anlama sürecinden sonra, anlamın hayata geçirilmesi olan son safha gelir. Praxis/eylem Logos’un/Kelamın gerçekleştirimidir. Kendi



başlarına varolan dogmalar yoktur. Sadece bir *idea*, bir *motivasyon* olan *dogma*, eylem için bir “imkân”dan baska bir şey değildir (Hanefi, 1997c: 50-53).

Bir dogma, beşeri eylem yoluyla ideal bir sistem olarak dünyada hayata geçirildiğinde var olur. Dogma'nın doğruluğunun tek gösterimi pratik bir gösterimdir; uğrunda biri şehid düştüğünde ortaya çıkar. Allah'ın varlığının teorik bir gösterimi yoktur, ancak Allah'ın kelamı'nın yeryüzünde gerçekleşmesi vardır; Allah'ın zatı, başlangıçtan itibaren parantez içine alınmıştır. Pozitif bir teoloji, gerçeklerin, kurumların ve düzenlerin araştırılması anlamına değil; bilakis vahyin, teori'den pratiğe dönüşümü anlamına gelir. Bir vahyin pozitifliği, temellerinin maddi olgulara dayanması değil; dünyada gerçekleşebilme kabiliyetidir. Teorik, dogmatik, sistematik, diyalektik, pastoral, vs. bütün teoloji türleri, -beşer pratiğinden bağımsız hiçbir hakikat olamayacağından- havanda su dövmetedirler (Hanefi, 1997c: 54).<sup>9</sup>

Hanefi'ye göre teoloji, Allah'ın şahsının değil, sözünün bir ilmi olarak vahyin ilmidir. Allah, vahyinde insana konuştuğundan onu muhatap aldığından Allah ilminin, kelamının objesi insandır. Bu durumda vahiy insanın ilmidir. Klasik teoloji ise insan bilgisi olan vahyi ters çevirerek Allah bilgisi olan teolojiye dönüştürmüştür. O halde tek gerçek teoloji, vahye uyumlu bir antropoloji olan Allah kelamına uyan teolojidir. Çünkü Allah vahyinde, kelimada ve ilminde, kendinden bahsederek teoloji değil, insana konuşarak antropoloji yapıyor (Hanefi, 1978: 513-514). Böylece Hanefi, insanı hem ontolojinin hem de epistemolojinin merkezine oturtuverir. Bu yüzden İslamî Sol'un geleneğin yenilenmesi ile İslâm kültürü içinden felsefi anlamda bir hümanizma elde etmenin peşinde olduğunu söyleyebiliriz.

Hanefi, vahyin 'dünyeviliğini/doğallığını' göstermek için sebep-i nüzûle başvurur. Sebeb-i nüzûl ve nasih mensuha baktığımızda Kur'an "sunulmuş bir vahiy olmayıp, insanların içinde buldukları durum ve ihtiyaçların gerektirdiği "istenilmiş" bir vahiy olmaktadır (Hanefi, 1993:47). Tepeden inme (dikey) değil, vakıya cevap veren (yatay) bir nüzûl söz konusudur. İnsanların ihtiyaçları onu yeryüzüne davet etmiştir (Polat, 2007, 41). Bu durum metnin zamanın ihtiyaçlarına bağlı olarak nasıl değiştiğini de gösterir. Hanefi'ye göre nassın kendisi yalnız başına zaman, mekân, bağlam ve insan anlayışı dışında yegâne kaynak değildir. Nassın sebep-i nüzûlu vardır. Nass

9 Konusu, inceleme nesnesi olabilecek bir Tanrı (İsa) ve onun temsilcisi olarak tecessüm etmiş bir kuruma (klise) sahip olması hasebiyle bir 'bilim' olma iddiasındaki teoloji, Hıristiyanlık ile doğrudan ilişkilidir. Bu konuya ilişkin olarak Hıristiyan teolojisini "pozitif" bilim olarak niteleyen Heidegger şöyle der; "Hıristiyanlık: verili positium; ve bu nedenle teoloji: Hıristiyanlığın bilimi. Bu açıkçası teolojinin hatalı bir nitelenmesi olacaktır; çünkü teoloji bizatihi Hıristiyanlığa aittir. Teolojinin kendisi bizatihi Hıristiyanlıkla deruni bağına şahadet eden tarihte her yerde olan bir şeydir." Hıristiyanlık (teolojisi) için verili olan dinler tarihinin de tanıklık edeceği gibi kurumları, kültürleri, cemaatleri ile görünür olan, tarihsel olarak meydana gelmiş bir şey olarak Hıristiyanlıktır (Heidegger, 2002;36).

olgunun sorduğu soruya bir cevaptır ve insan bu soruya cevaplar bulmak için içtihad eder. İnsanlar cevaplar arasında şaşakalınca vahiy bunlardan birini doğrulamak için gelir. Dolayısıyla soru vakiyadan gelir ve vahiy buna cevap verir. Nass ve olgu aynı şeyin iki yüzüdür (Hanefi, 2004a: 109-110). Bu düşünceden hareketle günümüze hitap edecek, vahiy günümüz gerçekliğiyle irtibatlandıracağını düşündüğü “konulu tefsir metodu”nu salık verir.

Konulu tefsir<sup>10</sup> sorunlarımızın çözümü için konuları bütünlük içinde ele alıp analiz eden; vakiyayı nasın/fikrin, manayı, lafzın, soruyu cevabın, değişeni durağanın önüne koyacak, müfessiri/yorumcuyu etkin kılacak olan tefsir metodudur. Bu metod vakiyayı olduğu gibi bırakmayı değil, onu değiştirmeyi hedefler (Hanefi, 1996: 157-166). Konulu tefsir, “zaman ve mekanla irtibatı olmayan, vakiyanın dışında dolaşan ve insanların problemlerini çözemeyen bir evrensel, kuşatıcı İslâm’dan dem vurmaz. Allah’ı savunmaya da kalkışmaz, çünkü O, alemlerden müstağnidir. İslâm’ı savunmaz, çünkü bu dinin bir Rabbi vardır. Aksine, kendilerini savunacak kimsesi olmayan Müslümanları savunur.” (Hanefi’den aktaran Polat, 2007:49). Konulu tefsir salt bir anlama çabası değil devrim ve değişimin hizmetinde olan bir bilimdir.

Hanefi’nin sosyal tefsir (*el-Menhac el-ictima’i fi et-Tefsir*) olarak da adlandırıldığı konulu tefsir de (*et-Tefsir el-mevzû’i*) öncelik Kur’anı açıklamak değil, toplumun sorunlarını çözmektir. Realiteyi metnin esası olarak gören Hanefi’ye göre tefsir sadece metni anlama çabası değil onda yeni anlam bulma uğraşdır. Dolayısıyla yorum, Kur’an’ın dilsel metninin en içsel anlamını ortaya çıkarma ve adeta metni yeniden yazmaktır. Müfessir de sadece alıcı değil aynı zamanda anlamı inşa ve realize edendir. O, aldığı anlamı rasyonleştirir ve somutlaştırır (Jamaruddin, 2015: 2-8). Özetle, konulu tefsir, asla literal bir tefsir değildir. O, içerik ve gaye kriterlerini göz önüne alır, mekasid ve mesalih ekseninde hareket eder; çünkü zarurat-ı diniyyeyi bırakıp; ikincil, üçüncül konulara takılmaz. O, hayatın içinde bizzat yaşanarak elde edilen tecrübeler ışığında girilen bir tefsir hareketidir. Hanefiye göre kürsü ve minberlerde bilgi ve sanat gücünü izhar etmek maksadıyla yapılan ve haçereyi geçmeyen, kanla yazılmayan; insanların yaşamlarında en ufak bir değişikliğe sebebiyet veremeyen tefsirler özsüz yorumlardan ibarettir (Polat, 2007: 46).

Vahiy doğaya/akla indirgedikten sonra Hanefi, vahiyyle bilinen sem’iyâtın diğer konularını da fenomenolojik bir yöntemle, köktenci, temelleri sarsıcı/yıkıcı bir tarzda tevil eder. Buna göre “nübüvvet” insanlığın geçmişi, bazen

10 Söz konusu metod daha önce Abdülhayy el-Farmavi tarafından *el-Bidâye fi’t-Tefsiri’l-Mevzûi* isimli eserinde formüle edilmiştir (Jamaruddin, 2015: 12).

de vahyin evrimi; “mead” insanın geleceği, ölümü aşip ömrünü uzatma arzusu; “iman-amel” konusu teori-pratik meselesi, “imamet” ise yönetim ve devrim, bazen de toplumsal sözleşme olarak tevil edilir (Hanefi, 2003: 163-164). Kur’an’ın ahiret ile ilgili tüm açıklamaları ise halkın hayal gücünü harekete geçirmek ve yığınları itaate teşvik edecek birtakım imajlar” olarak tevil eder (Hanefi, 1978: 515). “*Ahiret* (eskatoloji) ise ‘ebediyen kalınacak bir yurt’ şeklinde, bir yerde var olan maddi bir âlem değildir; bilakis o, gelecek ve en iyi mümkün-âlem boyutunu: umutsuzluktan çok umudu, adaletsizlikten çok adaleti, mağlubiyetten çok zaferi ifade eder.” Ölümsüzlük ise insanın görevini yeryüzünde gerçekleştirmesinin doğal bir neticesidir. İnsan, içinde bulunduğu bu süreç içerisinde ölümsüzleşir (Hanefi, 1997c: 55). Böylece Hanefi, semiyâtı ‘fiction’a (zihinsel kurguya) dönüştürerek onun ontolojik ve ahlakî imkânını ortadan kaldırmış olur (Güler, 2002a:214).

Gelinen noktada Hanefi, ontolojisiyle Allah’ı “şey”leştirirken, epistemolojisiyle de metafiziği/dini imkânsız hale getirir. Çünkü metafiziğin konuları tümünden dünyevi/maddi şeyler ve psikolojik süreçler olarak yeniden yapılandırılınca metafizik yapmanın imkânı kalmaz. Hanefi’nin düşüncesi (cogitosu), şuuru fizik âlem içinde iş görür. Vahyin doğaya, tarihsel akla dönüştürmesi ile tecrübeye dayanan tümevarım yöntemi, vahiyden hareket eden klasik İslâmî ilimlerin yöntemi olan tüm dengelim yönteminin aleyhine epistemolojik alanı tümünden işgal eder. Bu durumda verili hakikatler değil, sadece tarihsel olarak keşfedilecek doğrular vardır. Vahiy beşeri bilime dönüştükten sonra geriye bir adım kalır: Dini ideolojiye dönüştürmek.

### **1.3. İnançtan İdeolojiye: Akideden Devrime**

Teoloji/din, antropoloji sayesinde bir insan bilimine dönüştür ki kalkınmakta olan bir ülkede insan bilimi angaje olmuş militan bir bilimdir, yani bir ideolojidir. Teolojinin antropolojiye çevrilmesi dinin ideolojiye çevrilmesinin girişi mahiyetinde olup günümüzün ihtiyacını olan ideolojiyi karşılama amacına matuftur (Hanefi, 1978: 517-519). Hanefi’nin arzu ettiği şekilde ideolojiye dönüşmesi durumunda gelenek, tarihi zaman ve mekânlarda çıkarlarımızı koruyacak ve sağlama alacak düşünsel silahların temin edileceği bir kaynağa dönüştür (Akhavi, 1997: 388) Ona göre iman ilkelerinin devrim ideolojisine dönüştürülmesi süreci geçen asırda ıslahat hareketleri ile başlamıştır. Bu hareket Müslümanların çağın sorunlarını göğüsleyebilmeleri için tevhidden yola çıkıp ümmetin birliğinin sağlanıp harekete geçirilmesi için

atılmış bir adım olarak bugüne dek yaşaya gelmiştir (Hanefi, 1994a: 58). Yenilenme projesi de söz konusu hareketin devamı olmak iddiasındadır.

Hanefi'nin amacı modern insanın ihtiyaçlarını karşılayacak bir ideoloji oluşturmak üzere İslâmî bilimlerin birleştirilmesi ve yeniden yapılandırılmasıdır (Boullata, 1990: 44). Bu noktada hem daha önce anlattıklarımızın hem de bundan sonra anlatacağımızın daha iyi anlaşılabilmesi için İslâmî Sol'un ideoloji haline dönüştürmeye çalıştığı geleneksel teolojiye bakışına ve ona yönelttiği eleştirilere dair bazı bilgiler vermek için bir parantez açmak gerekiyor.

Hanefi'nin dekonstrüksiyona uğratmaya, antropolojiye/ideolojiye çevirmeye çalıştığı yaşayan geleneğin akide boyutunun egemen ve direngen gövdesini Eş'arilik oluşturduğundan, İslâmî Sol, eleştiri güzünü Eş'ariliğin göğsüne indirerek onu yıkmaya, köklerini sökmeye, çalışır. Ona göre içinde bulunulan kötü halin en büyük teorik müsebbibi Eşari'nin ontoloji ve epistemolojisidir. Hanefi, bu (teolojik) gelenek yıkılmadan (ideolojik) yenisinin inşa edilemeyeceğinin bilincindedir; "geçmişin güçlü etkisi ve tarihin, bilinçaltında ilerlemeye mani bir unsur olarak yer alması sayesinde, bu çağın sonlarındaki reform, değişim ve devrim çabaları sonuçsuz kaldı" (Hanefi, 1997b:36). Dolayısıyla devrimin yolunun açılması için tarihsel mirasın prangalarından kurtulmak gerekmektedir.

Söz konusu toplumsal realitenin bilinciyle Hanefi, yenileme projesine 'olumsuzlama' ile başlar. Bu, "olumsuzlama olumsuzlamak suretiyle olumlulamadır, yani hareketsizliğin ve sabitliğin köklerini sökmek suretiyle realiteyi harekete geçirmektir." Olumsuzlama, olumlamada olduğu gibi realiteyi atlamaz, onun üzerine çıkmaz. Realitenin içine girer, onu oluşturan unsurları tahlil eder, yapıyı bozuma uğratmak için kilitlerini açar ki şekil verilecek kıvama gelsin. Hegelyen düşüncede olduğu gibi olumsuzlama ters çevrilmiş olumlulamadır. Yani, "olumsuz düşünme, yapmadan önce yıkmak; yeni bir şey ortaya koymadan önce, verili olanı eleştirmek; uygulamaya koymadan önce temizlemek; vaadde bulunmadan önce dürüst olmak; cezadan önce tövbe etmektir." Bu olmadığı için çağdaş Arap dünyasında uyanış geriye dönmüş, Arap bilincinde kök salamayan liberal, milliyetçi, sosyalist, kapitalist ideolojiler başarılı olamamış, sonuçta tarihin derinliklerinden gelen gelenek, mirası devralmak ve geçmişin düşmanı bu ideolojilerden öç almak için geri gelmiştir. İşte "olumsuzlayıcı düşünce, kuruyan yaprakların kendiliğinden dökülmesi ve çağdaş Arap bilincinde hiç yaprak ve meyve vermemiş köklere hayat vermek için, bazı eski kökleri sökmektir" (Hanefi, 1997b:28).

Tecdit projesinin yerinden sökmeye teşebbüs ettiği köklerin, İslâmî ortodoksinin omurgasını oluşturan değerler olduğu ise izahtan varestedir. Başka bir ifade ile mevcut din algısı ve anlayışının kendisi ile kaim olduğu “dinin direkleri”dir.

Hanefî'nin Eş'ariliğe eleştirisini konumuzla bağlantılı olarak üç başlık altında toplayabiliriz. Buna göre: 1. Eş'arilik insanın tüm sıfatlarını Allah'a atfederek tenzihçi bir akide oluşturmuş, bunun sonucunda Allah tümden aşkın hale gelip âlemden ayrılırken, insanı kendisine yabancılaştırmıştır. 2. Eş'arilik akli nassa/metne tabi kılarak akli aciz bırakmıştır. 3. Eş'arilik fiillerin yaratılmışlığı (halk'ul-ef'al) teorisi, kaza ve kader anlayışı ile birlikte insanı özgürlüğünden etmiş, Allah karşısında ellerini kollarını bağlayarak pasifleştirmiştir.

Aslında Hanefî, antropolojik felsefi yaklaşıma da Eş'ari kelamının üstesinden gelmek için başvurmaktadır. Allah karşısında insanı farenin fil karşısındaki konumuna indirgediğini düşündüğü Eş'ari kelamına karşı antropolojik düşünce ve hermenötik gelenekte bir çıkış görmekte ve onu gelenekte kök salmış olan Eş'ari kelamı yerinden sökmek için kaldıraç olarak kullanmaktadır. Çünkü eğer insan sıfatlarını Tanrı'dan geri alırsa/alabilirse yabancılaşmadan kurtulacak ve insanın kendisi ile beraber tarihte vücûda gelecektir. Yabancılaşmaktan kurtulan insan nesne konumundan çıkarak özneleşecek, özgürleşecek ve kendi kaderine hükmedecektir. Tarih ise bu özgür insanın iradi hareketinin ve amelinin sonucudur.

Hanefî, İslam dünyasının tarihsizliğinden, talihsizliğinden ve iktidarsızlığından Eş'ariliği sorumlu tutar. Ona göre pasifizm ve teslimiyete katkı sağlayan Eş'ari anlayış, başta Arap dünyası olmak üzere tüm İslâm dünyasında geçmişte sultanların, günümüzde otoriter hükümetlerin elinde politik denetimi sağlamaya yarayan bir araç olmuştur. Mutlak ilahî iradenin, mevcudat üzerindeki hâkimiyetini savunan Eş'arilik çağdaş vicdanımızda demokrasi ve özgürlüğün olmayışının, buna mukabil otoriteryenliğin ise mevcudiyetinin temelidir. Bu 'eski kelam' Allah'ı aşkınlaştıran, hiyerarşik, piramidal evren tasavvuru ile otoriteryenliğin ontolojik temelini, akli nakle, vakiayı nassa tabi kılarak da onun epistemolojik temellerini kavileştirmiştir. (Hanefî, 1997b:29-30). Eş'arilik, sultana, dinî düşüncede merkezi bir yere sahip olan mutlak otorite imkânı vermiştir. Allah, istediğini yapandır, ancak insanlar yaptıklarından hesap verir. Onun yaptığından sual olunmaz. Sonra yönetime bağlı fakihler bu psikolojik yapıyı kullanarak söz konusu özellikleri Allah'tan sultana, yaratandan devlet başkanına intikal ettirmiştir. Eş'ari sultanı övmek



için iktidarın ideolojisini, Eş'ariliği tasavvufla birleştiren Gazzali ise teslimiyet ideolojisini savunmuştur (Hanefi, 2008:126). Sonuçta "Allah ve sultan, tarih boyunca Arap bilincinde ve halk kültüründe aynı işlevi yerine getirdiği için, halkın maslahatını idareci bilir; dolayısıyla, o yaptıklarından sorumlu tutulmaz, ama halk yaptıklarından sorumlu tutulur" (Hanefi, 1997b:29). Ayrıca Gazzali'nin Eş'ariliği tasavvufla birleştirmesi sonucu yaygınlaşan tasavvufun savuduğu değerler olan zühd, kanaat, sabır, rıza, tevekkül, insanları itaate, sultana baş eğmeye, kadere teslimiyete çağırmaktadır. Özgürlük çağrısının başarılı olması için bu "olumsuz değerler" in ret, devrim, öfke, isyan, özgürleşme, muhalefet, direniş gibi "olumlu değerler" e dönüşmesi gerekir (Hanefi, 2008:126).

Nizamülmülk yönetimini desteklemek için tekçilik lehine çoğulculuğu öldüren Gazali itikatta Eş'ariliği, fıkhıta Şafiliği hâkim kılarak hakikati tekleştirdi. O, *el-İktisad* isimli eserinde halifeye/sultana güç ideolojisi sunarken, İhya'u Ulumu'd-Din'de de halka bağlılık ve itaat ideolojisi vermiştir. Muhalefeti (Mutezili, Harici, Bâtını ve diğerlerini ) tekfir ederek yönetimi meşrulaştırmış, kültür, bilgi ve zihinleri itaate hazırlamış, düşüncenin gelişimine büyük darbe vurmuştur. Fukahanın tahakkümü ve Arap bilincinin Eş'ariliğin ve Şafiliğin egemenliği altına oluşu sebebi ile İbn-i Rüşd'ün çaktığı kıvılcım da düşünceye özgürlük ve itibarını vermede başarılı olamamıştır (Hanefi, 1997b:28).

Görüldüğü gibi Hanefi, modern İslâm düşüncesindeki İslâmî düşüncenin çöküşünün Gazali ile başladığı şeklindeki artık popüler olmuş yorumu paylaşır. Hanefi, krizin başlıca müsebiblerinden biri olarak gördüğü Gazali'yi sağın soy kütüğüne dâhil ederken onun karşısında konumlandığı İbn-i Rüşd'ü İslâmî Sol'un tarihine dâhil eder. İbn-i Rüşd'ün İslâmî Sol'un esas epistemolojik dayanağı haline getirir ve M.A. Cabiri vb. diğer modern Müslüman düşünürler gibi İbn-i Rüşd'ün bilimsel rasyonalizminin canlandırılmasının önemi üzerinde ısrar eder (Wahyudi, 2002:135). Toplumsal aydınlanmayı sağlama kapasitesine sahip olan bu rasyonel yönelim daha sonra mecrasından çıkarıldığından ve devam ettirilemediğinden İslâm dünyasında insanın dinamizmini yok eden teosantrik bir düşünce egemen olmuştur.

Hanefi'nin üstesinden gelmeye çalıştığı diğer kişi ise yukarıda ismi geçen Şafii'dir. Çünkü o, akli nakle tabi kılan geleneğin, özellikle usul ilmindeki tesis edicisidir. Hanefiye'ye göre onun, Sünnet'i kanunlaştırması ve ona Kur'an'a denk bir statü vermesi sonucunda nass donuklaştı; nakle dayalı

görüŖ (ehl-i eser) akla dayanan görüŖe (ehl-i rey'e) karşı zafer kazandı. Sünnetin kanunlaştırılması nassın hükümlerinin gelişiminin zaman ile bağımlı kesti. Tarihin bu şekilde durdurulmasını Şafii, kanun haline getirdi. Oysa esbab-ı nüzûlün gösterdiği gibi her olayın bir nüzûl sebebi vardır; bunun anlamı ise, realitenin nassdan, sorunun cevaptan önce gelmesidir. Nasih ve mensuh olayından bilindiği üzere nassın hükümlerinin gelişimi, zamana bağımlı olarak gerçekleşir. Şafii'nin merkezi figür olduğu usul geleneğinde ise şeriat'in dört kaynağı realite karşısında nassa öncelik verir; o denli ki, "İslâm medeniyeti, sonuçta realite medeniyeti değil de, nass medeniyeti, yani bir tabiat medeniyeti değil, kitap medeniyeti olmuştur. Kitap, kapalı bir tabiat; tabiat ise, açık bir kitaptır. İslâm medeniyeti, kendisini, evrene ancak nass aracılığıyla bakan bir nass medeniyeti olarak görür. Nassa sığındık, eve hırsız girdi" (Hanefi, 1997b:30). İşte yenilenme projesi "ev"i hırsızlara karşı korumasız bıraktığını iddia ettiği "nas sultanı"na son verme arzusunun motive ettiği bir içtihad teşebbüsü olma iddiasındadır.

Eş'ari'nin yaptığı şeyin Şafii'nin daha önce usul ilminde yapmış olduğu şeyin kelam için yapılması olduğunu söyleyebiliriz. Şafii pratik aklı (fıkhi) nassa/nakle tabii kılarken Eş'ari aynı şeyi teorik akıl/kelam için yapmıştır. Hanefi, aklı nakle tabii kılarak "nassa sığınan Eş'ari kelamına karşı, mutezili görüşü tercih eder; çünkü "çağın şartları akla çağrıyı ve rasyonaliteyi savunmayı gerektirmektedir. Bu nedenle, çağın şartları "Akıl naklin esasıdır" diyen Mutezili alternatifini tercih etmeyi gerektirmektedir" (Hanefi, 2003: 168). Hanefi'ye göre kelam İslâmî rasyonalizmin sembolü olmaktan öte İslâm dünyasının realitesi, mevcut durumu ışığında yeniden okunması elzem olan bir metinsel gelenektir (Martin; Woodward; Atmaja, 1997: 214).

Hanefi'nin ve birçok modern İslâm düşünürünün Mutezile referansı ve vurgusu büyük ölçüde geleneğin içinden bir meşruiyet devşirme amacı taşıyan bir stratejidir. Realitenin incelemesinde geleneği paranteze alan Hanefi, geleneksel alternatifler çağın ihtiyaçlarının karşılamadığı/karşılayamayacağı için, bu makalede işlemeye çalıştığımız yeni bir kreasyon, yeni kelam önerir. Bu durumda onun akıl bağlamında mutezile vurgusu anlaşılır olmakla beraber pragmatik ve çelişkilidir. Çünkü Mutezili kelamın, tecdit projesi ile ne derecede uyumlu olduğu veya olacağı süphelidir. Örneğin Mutezile'nin Allah'ın aşkınlığı düşüncesi İslâmî Sol'un Allah'ın içkinliği anlayışına tümenden zıddır. Fakat Hanefi, İslâm düşünce geleneğinin tüm ekollerine karşı açık/hoşgörülü olup bu düşünce mirasının içinden projesine uygun bulduğunu alır, olmayanı dışta bırakır. Sünni, Şii, Harici vs. hiçbir ekolün İslâmî anlama

ve okuması onun nazarında bir diğerine üstünlük arzetmez ve Hanefi, bu mirastan istediği şekilde faydalanır, örneğin birçok unsurunu benimsemeyeceği Hariciliğin devrimci modelini İslâmî Sol'un mirasına dâhil eder.

Hanefi, Marks'ın "*Feuerbach Üzerine Tezler*"in 11.sinde söylediği "filozoflar sadece dünyayı değişik şekillerde yorumlamakla yetindiler, söz konusu olan onu *değiştirmek*." (Fredrich Engels, 1976: 72) sözünü neredeyse olduğu gibi tekrar eder; "bize göre esas önemli şey, geçmişin dünyayı nasıl gördüğü değildir; tam tersine, geçmişin bu konudaki düşüncelerini değiştirmek, geliştirmek ve egemenliğimiz altına almaktır." (Hanefi'den aktaran Zeyd, 2002: 122). Ona göre İslâm'daki iman-amel konusu teori-pratik (fikir-eylem) meselesi olup siyasi ideolojilerdeki anlamıyla teori ve pratik, birinin diğerine olan önceliğine göre, evrenin anlaşılması ve değiştirilmesidir (Hanefi, 2003: 173). Hanefi'ye göre biz bugün geçmişi/geleneği tekrar edemeyiz. Şu anda yaşadığımız yenilginin en önemli sebebi gelenek olduğundan geleneği yenilemek zorundayız. Hegemonik kültür ve yeni çağdaş sorunlarla geleneğin kavram ve kurumlarıyla, klasik teoloji ile başa çıkamayacağımızdan yeni bir vatan ve bağımsızlık teorisi geliştirmemiz gerekmektedir. Bugün bize lazım olan başkaldırı ve protesto kültürüdür (Hanefi, 2004b: 52). İslâmî Sol'un projesinde kitlelere hareket ve heyecan bağışlayacak bu kültür ideolojidir. Hanefi'nin ideoloji kavrayışına göre ideoloji salt dünyanın yorumu (iman) olmayıp aynı zamanda onu değiştirmektedir (amel). Hanefi bu amacına kelam ilmini ideolojiye dönüştürerek ulaşmaya çalışır.

İdeolojilerin Avrupa'da oynadığı role sahip olan ümmetin hâlihazırdaki akidesi olan ilmî *usulu'd din* (kelam) kalplerde diriltilmedikçe, harekete, gayrete dönüştüremediği sürece toplumlar hareket edemez (Hanefi, 1992b: 155;1994a: 62). İlk zamanlarda Müslümanların şuurunun diriliğini koruyan akide onları çalışmaya sevk ediyor, fedakârlığa çağırıyor, tarihin inşasına katkıda bulunmaya teşvik ediyor, birliğini koruyarak dağılma ve çözülmeden koruyordu. Fakat dini düşüncenin duraklaması ve felsefenin tıkanmasıyla birlikte akide (ilmi/kelam) kudema nezdinde kabul gördüğü hal üzere kaldı. "Dini düşünce hareketsiz hale gelerek akide içinde taşlaştı" (Hanefi, 1994b: 14-15). Çağımız insanın vicdanında yaşanan çekişme de içinde bulunduğumuz çağın eski kelam ilmi ile olan sürtüşmesidir (Hanefi, 2003: 174). Yaşadığımız asrın görevi *usul'i din ilmi'*ni (teolojiyi) ümmetin birliğini ve Müslüman kitlelerin menfaatlerini esas alan devrimci bir ideolojiye dönüştürmektir (Hanefi, 1994a:102). Hanefi, "*Teoloji mi Antropoloji mi?*" adlı makalesinde ideoloji ihtiyacını karşılayacak olan *usulu'd-din*'in antropolojiye

dönüştürülmesi projesinin ana hatlarını verir; *Akideden Devrime* adlı çalışması ise bu projenin detaylı bir uygulamasıdır (Güler, 2002a:218). Onun bu çalışmadaki amacı inançlarına dayalı, ilkeleri belirgin devrim teolojisi ortaya koymak ve ümmetin “inançları bazında bir devrim yaparak halkın ayaklandırılması ve bu suretle tarihte ideolojinin bilfiil gerçekleşmesidir” (Ebu Zeyd, 2002: 122). Kalam ilminde yapılacak bir yenilenme ile beraber “statik İslâm” yerini “dinamik İslâm”a bırakacaktır.

Hanefi’ye göre bugün müslümanların yüzyüze oldukları sorunlar sebebiyle akidenin devrime dönüştürülmesi bir zorunluluktur. Çünkü artık tehdit ne gökyüzünden ne de ilahî iradedden değil, bilakis yeryüzünden ve içerisinde bulunduğumuz realite dünyasından gelmektedir (Hanefi, 2003: 172). Tehditler artık doğrudan galip İslâm ümmetinin inançlarına değil, tam aksine mağlup ümmetin sahip olduğu doğal zenginliklerine yöneliktir (Hanefi, 2003: 162). Düşman işgaline kaşı koyabilmek için vatan toprağı olgusu ile Allah arasındaki ilişkiyi ön plana çıkarılmalı, akide, asrın diliyle ve onun kültür yapısına göre yeniden sistemleştirmelidir. Zira İslâm’ın ilk asrı dünyaya (realiteye) semadan (metafizik alandan) bakarken, çağdaşı olduğumuz bu asır semaya dünyadan bakmaktadır (Hanefi, 2003: 172-173). Nasıl ki kadim kültür, eski kalam ilminin oluşumunun temeli olmuşsa, modern Avrupa kültürü de, aynı şekilde Yeni kalam ilminin sistemleştirilmesinde temel alınmak zorundadır (Hanefi, 2003: 163). Bahsedilen kültür ‘Aydınlatma’nın değerleridir. Bu değerler İslâmî Sol için “deniz feneri” mesabesinde.

İslâmî Sol’a göre sömürgeciliğın egemen olduğu çağımızda İslâm sömürü karşıtı bir ideolojide dönüşme potansiyelini haiz bir dindir. Bireysel ve toplumsal hayat için pratik bir yöntem olan din (İslâm) kendini milli kültürle özdeşleştirdiğı için yabancı hâkimiyeti altında milli harekete dönüşür. İslamlaşma bağımsızlıkla özdeşleşir, yok oluşu engellemek ve varlığını garantiye almak için geleneğė dönen toplumlar, kurtuluşu sağlamak için geleceğė “özgürlükçü teolojisi” olarak yorumlarlar (Hanefi, 1997a:122; Hanefi, 1992a: 161). Hanefi’nin nazarında özgürlükçü teoloji onun temin etmeye çalıştığı devrimci İslâm/din ve kurtuluş ideolojisidir.<sup>11</sup> Dinin/İslâm’ın, devrim ve değışim ideolojisi olarak yorumlanması/dönüştürülmesi ise dört düzeyde gerçekleşir: (1.) *Teolojik Düzey*: Dinin teolojik düzeyde yeniden

11 Hanefi, İslâmî bir terminolojiyle İslâmî bir devrimci din ve kurtuluş teolojisi olarak formüle etmeye çalışır. Belçika’dayken ilgilendiğı Katolik/Hristiyan kurtuluş teolojisinden etkilenen Hanefi, özellikle Camillo Torres’in çalışmalarına ilgi duymuştur. İslâmî, İslâmî terimlerle bir devrimci din olarak yorumlamasında Hristiyan kurtuluş teolojisi ona geniş bir kavramsal temel sağlamıştır (Esposito; Voll, 2001:78).

yorumlanmasıyla aşkın Tanrı içkin hale gelir; kadercilik özgür iredeye, ontolojik şer epistemolojik şerre dönüşür; ilahî otoritenin yerini akıl alır ve insan ilahî müdahaleden özerkleşir; uhreviyat yerini ümid teolojisine (geleceğin felsefesine), logos praxis'e, mesihcilik ise kitle devrimine bırakır. Aşkınlık, içkinlik olarak yorumlanınca "içkinlik dinamizm şeklinde infilak eder ve sabitcilik ve gerçekliğin durağan vizyonunu parça parça eder, (2.) *Felsefi Düzey*: Dinin felsefi düzeyde yeniden yorumlanmasıyla teoloji ontolojiye, düalizm monizme, teokozmoloji tarihe dönüşür, şekli ritüeller yerini devrimci eylemlere bırakır, (3.) *Hukuki Düzey*: Dinin hukuki düzeyde yorumlanmasıyla biçimsel hukuktan içerik uygulamasına, tümdengelimden tümevarıma, metinden gerçekliğe, lafızdan ruha geçilir. Gerçeklik, bir hukuk kaynağı olur. Geleneksel hukuk tabiatın hukuku (kanunu) haline gelir, (4.) *Manevi Düzeyde*: Dinin manevi düzeyde yorumlanmasıyla pasif değerler yerini aktif değerlere bırakır; içsellik dışsallığa, tarikatlar kurtuluş hareketlerine, Theos Pantheos'a dönüşür (Hanefi, 1997a:122-129; 1992a:161-164).

Bu yorumlamanın yenilenme projesinin yaşanılan tarihsellik bağlamında nihai formu olduğunu söyleyebiliriz. Bu yorumlamadan sonra geleneksel eski kelam/teolojiyi yeni kelam/ideolojiye dönüştürme projesi tamamlanır. Hanefi'ye göre (ideoloji olarak) 'yeni kelam' Allah adına bir konuşma değil, Allah hakkında bir konuşmadır. Akideyi müdafaa etmek değil, realitenin formülasyonu için sorunların çözümlemesini yapmaktır. Onun amacı ahiret hayatının da kurtuluşu değildir, bilakis o realiteden uzaklaşmak yerine, ona dönmek, toplumun ve bireyin yabancılaşmasına son vermek ve dünyanın akışına istikamet kazandırmaktır. Dolayısıyla akaid, yaşamının düzenlenmesinde bir araçtır, bizatihi gaye olamaz (Hanefi, 2003: 171). Amaç 'öte dünya'nın ihyası değil, bu dünyanın inşasıdır. Aslında sadece akaid değil tüm bilimler kendi zamanlarının reel ihtiyaçlarını karşılamak için farklı perspektiflerden yapılmış teorik formülasyonlardır.

## 2. Batı Karşısındaki Konumumuz: Taklitten İnşaya

### 1. Batı'yı Değerlendirmenin Üç Tarzı

Hanefi'nin yenilenme projesinin ikinci ayağını Batı karşısındaki konumumuz teşkil etmektedir. Batı çağdaş realitemizin bir parçasıdır. Yenilenme projesi kapsamında Batı karşısında aktif ve yaratıcı yeni bir öznelliğin inşa edilmesi için önce "öteki"miz olan Batı'nın sağlıklı bir değerlendirilmesi yapılmalıdır.



Hanefî'ye göre İslâm dünyasında üç ayrı Batı'yı değerlendirme tarzı vardır. Birinci değerlendirme tarzı laik/seküler Batıcılarındır. Batıcılar, Batı'nın olduğu gibi transfer edilmesinden yanadırlar. Onlar, Batı kültürünü yerel ve tarihsel bir yapı olarak değil, tüm mekânlar ve zamanlar için geçerli bir yapı, Batılı gelişim modelini de tüm insanlığı temsil eden biricik gelişim modeli olarak olarak görürler. Onlara göre Batı ebedi muallim, Batılı olmayan ebedi öğrencidir. Batı karşısında aşağılık kompleksine sahip olan Batıcılar, tüm yaratıcılığı Batı'ya mal edip, yerel/mahalli kültürleri Batı kültür ve ekollerinin birer temsilcisi ve uzantısı konumuna çevirirler. Batıcılar, Batı'dan yaptıkları sosyal, kültürel, sosyal ve siyasi kurumlarla milli kimliğin yok olmasına ve şahsiyetin parçalanmasına sebep olurlar. Batıcı proje İslâm dünyasında toplumsal tepkiyle karşılaştığından tek parti veya askeri idarelerce zorla kabul ettirilmeye çalışılmıştır (Güler, 2002a:206).

Batı'yı ikinci değerlendirme tarzı ise selefi/gelenekselcilerindir. Gelenekselciler Batı'dan gelen her şeyi olumsuzlayan, geçmişi yücelten ve geçmiş mirası yeterli gören kesimlerdir. Onlara göre gelenek ihtiyacımız olan her şeyi içinde taşır. Çağdaş değerlerde geleneğin içinde zımnen mevcuttur. Bilimsel gelişmelerin tümü potansiyel olarak Kur'an'da mevcuttur. Bunlar geleneği gelişme ve ilerleme için bir vasıta olarak değil, bizzat amaç olarak gördüklerinden geleneği kutsallaştırıp kültürel yaratıcılığı reddetmektedirler. Onlara göre gelenek tümünden ya kabul ya da ret edilmesi gereken bir bütündür; iman ile küfür, hak ile batıl arasında bir durum yoktur. Zaman ve mekân üstü (tarih dışı) ebedî olan tüm hakikatleri içine alan gelenek, tevîl edilmez, değiştirilemez (Güler, 2002a:207). Toplumun saadeti ve selameti, geçici ve arızı olan Batıda değil, asli ve daimi bir değer olan gelenektedir.

Batı'yı değerlendirmenin üçüncü tarzı ise İslâmî Sol'un tavrı olan "asla bağlı çağdaşlaşma"dır. Batı karşısında kendimizi nesne, Batı'yı özne kıldığımızı vurgulayan Hanefî'ye göre biz Batı'dan özgürlük ve demokrasi gibi kavramları aşırarak Batı'yı sorduğumuz sorulara cevap veren bir bilgi kaynağı kılmış oluyoruz. Bunun bir tür hurafe olduğunu belirten Hanefî, sorunların çözümünü yanlış yerde aradığımızı defaaten vurgular. Sorunlarımızı(zı)n çözümü 'ben'de/kendim(iz)dedir. Çünkü diğer türlü 'ben' çözüm arayışında Batı'yı transfer etmekle meşgulken Batı beni geçmeye devam ediyor. Sonuçta ise aşağılık kompleksine kapılıyoruz. Çünkü icat etmenin ritmi transfer ritminden daha hızlı işlemekte ve biz Batı'yı transferle meşgulken Batı yeni şeyler icat etmekte ve böylece mesafe daha da açılmış olmaktadır. İslâm dünyası iki yüz yıldır Batı'yı transfer etmeye çalışıyor, oysa bunun yerine

Batı'yı geçmenin yolları üzerinde kafa yormak gerekir. Hanefi, Batı'nın bilgi kaynağı ve model olarak transfer edilmesine karşı çıkararak yöntemimizi ve modelimizi değiştirmemizi önerir. Batı'yı bilginin kaynağı olarak kabul etmekten vazgeçip, bilginin nesnesi yapmamız gerekir (Hanefi, 2004b: 55-56). Başka bir ifadeyle Batı'nın oryantalizmine karşı, İslâm/Doğu dünyasına oksidentalizmi salık verir.

## **2. Oksidentalizm: De-Kolonizasyon ve “Ben”in “Öteki”nin Dayatmasından Kurtuluşu**

Batı karşısındaki tavrını ve kavrayışını ortaya koymak için *Oksidentalizme Giriş (Mukadime fi İlmi-İstiğrab)* isimli eserini yazmış olan Hanefi, oksidentalizm ile aslında Batı mirasını yeniden değerlendirir ve yapılandırır. Amaç sadece Batı'yı anlamak değil onunla mücadele etmektir. Hanefi için bir direniş cephesi olan oksidentalizm evrensellik mitini yıkararak ve yerelliğini göstererek Batı'yı kendi sınırlarına çekmeye zorlar.

Hanefi, Batı'yı üç ekseninde inceler; Batı bilincinin kaynakları, Batı bilincinin başlangıcı ve Batı bilincinin sonu (Polat, 2006: 75). Ona göre Batı bir coğrafya olmaktan çok, köklerini Helenistik kültürden alan Batı düşüncesini ifade eder. Kendini Doğu'ya ait gören bir öznenin, 'ben ve öteki' ikileminde Batı'ya ait olduğunu düşündüğü öznenin kültürünü, siyasetini, dinini; hülâsa bütün birikimlerini değerlendirmeye alması oksidentalizmdir. Hanefi, oksidentalizm ile modern bir çalışmada ancak kadim bir muhtevayı olması gerektiğini kasteder. Batı ile karşılaştığımız ilk andan itibaren yaşadıklarımız ilmin konusu olacaktır (Polat, 2006: 76-77). Oksidentalizm Batılılara karşı İslâm'ın bir savunusu değil, Batı'nın Müslüman bilim adamları tarafından analiz konusu edilmesidir. Bu da özne ve nesnenin konumunda tarihsel bir değişimi ifade etmektedir.

*Oksidentalizm, Hanefi'nin hem Müslüman hem de Müslüman olmayan diğer üçüncü dünya ülkelerinde üzerinde önemle durulmasını istediği bir çalışma sahasıdır. Zira oksidentalizm, on altıncı yüzyıldan bu yana Batılıların kendilerine ait olduğunu iddia ettikleri insanlığın rasyonel bilgisine Müslümanların sahip olmasını sağlayacak olan bir söylemdir* (Martin; Woodward; Atmaja, 1997: 212). Batı'yı çalışma konusu/nesnesi yapan bir 'bilim' olan oksidentalizmle Hanefi, Batı'yı büyüklük psikozundan, Müslümanları da aşağılık kompleksinden, taklitten ve şuur eksikliğinden kurtarmak ister. Ona göre Batı oryantalizmle kendisini özne, doğuyu nesne kılmıştır. Şimdi ise rolleri değiştirmemiz, yıkmamız, tersine çevirip 'de-colonization' sürecini işletmemiz gerekiyor. “Ben”im

bilen özne, Batı'nın ise bilinen nesne rolünü oynaması gerekiyor. Şayet bunu başarabilirsek Batı'nın 'evrensel kültür' mitine de son vererek onu kendi sınırlarına oturtabiliriz (Hanefi, 2004b: 57; 2007:80). Oksidentalizm, İslâm dünyası başta olmak üzere tüm "üçüncü dünya"da Batılılaşmayı durduracak bir bilim olmaya adaydır. Hanefi'nin oryantalizme ve oryantalizme karşı konumlandığı oksidentalizme/Batubilimine dair görüşlerine daha yakından bakmakta fayda var.

Doğu bilimi/araştırmaları demek olan oryantalizm, Edward Said tarafından 'Batı'nın Doğu'ya dair söylemi' olarak tanımlanır. Bu söylemin ana eksenini "Doğu'nun Doğulaştırılmasıdır" (Said, 1999: 63). Batı'nın üstünlüğü, Doğu'nun geriliği temel ayrımından/ikiliğinden hareket eden oryantalizm (Said, 1999: 63) "doğuya hâkim olmak, onu yeniden, kurmak ve amiri olmak için" Batı'nın bulduğu bir yoldur. Doğu oryantalizmin keşif ve uygulama sahasıdır (Said, 1999: 63). Oryantalist, Doğu'yu sürekli olarak bir şeyden bir şeye dönüştürür ve bu dönüşüm disipline tabiidir. Bu dönüşüm aynı zamanda Batı'ya hükmeden kültürel ve siyasi normlara bağlıdır ve bu normlar marifetiyle üretilirler (Said, 1999: 63). Said, oryantalizmin doğu hakkındaki bu söyleminin, bilgi üretiminin, iktidar/güç ilişkilerinden bağımsız olmaya-çağını düşündüğünden konunun analizi için Foucault'nun söylem, iktidar/bilgi analizine başvurur. Çünkü oryantalizm salt doğu hakkındaki doğru bir tasavvur veya muhakeme değil, Batı'nın Doğu karşısındaki gücünün ve hegemonyasının işaretidir (Said, 1999: 63). Yani Batı'nın ürettiği Doğu, salt metin değil, aynı zamanda bir iktidar uygulama biçimidir. Zira Foucault'nun nazarında akademik çalışma, bilgi üretimi, aynı zamanda güç üretimi ve uygulamasıdır. İktidar ilişkilerinden bağımsız bilgi yoktur. Metin daima pratik ile ilişki içindedir.

Said, oryantalizmi Doğu hakkındaki bir gerçeklik olarak değil, fakat siyasi, kültürel ve düşünsel olarak Batı hakkında bir şey olarak görür. Oryantalizmin analizi Doğu'dan çok Batı bilinci ve bu bilincin ötekini üretim/yaratım tarzı hakkında bir şeyler öğretir. Batı bu söylem ile tüm olumsuz vasıfları "öteki"leştirdiği Doğu'ya atfeder. Doğu hakkında indirgemeciliğe başvurarak onu kendi bilincinin karşıtı olarak kurgular. Foucaultcu kavramlarla söylersek Batı kendini akli ve norm/al olarak konumlandırırken, ötekini/Doğu'yu akıl dışı/anormal olarak konumlandırır. Batı'nın Doğu hakkındaki tüm bu çarpık imajları Doğu üzerinde egemenlik kurmaya yöneliktir. Zira kurumsal/ siyasal desteğe sahip bu tasarımda Doğu, aktif/özne olan Batı karşısında kendini temsil yeteneğinden mahrum olan pasif/nesne

konumundadır. Doğu-Batı hakkındaki bu dikotomik söylemler fiiliyatta sömürgeciliği meşru kılmaya yöneliktir.

Hanefi'nin oryantalizme dair görüşleri birçok noktada Edward Said'inki ile çakışır. Her ikisi de Doğu'ya egemen olmak isteyen Batılı öznenin perspektifinden teşekkül eden ve sömürüye katkı sağlayan oryantalist söylemi çözmeye ve çökertmeye çalışır. Tüm Doğu adına konuşmaya çalışmakla beraber ikisinin de "Doğu"su Arap/İslâm dünyasının merkezinde bulunduğu Ortadoğu'dur. Yine Hanefi, Said'in yaptığı gibi "ben"i, Araplar/ Müslümanlar, "ötekini" ise Batı ve İsrail olarak tanımlar.

Hanefi'ye göre oryantalizm, "araştırmanın konusunu" tanımlamaktan ziyade "araştıran özneyi" ifade etmektedir. Batı tarihinin ikinci döngüsü boyunca ortaya çıkan oryantalizm, Batı'nın kendi coğrafi sınırlarını aşarken kendinden olmayanı hâkimiyet altına almak için onu anlama çabasının sonucudur. Bu sebeple klasik oryantalizm, emperyalizm, ırkçılık, nazizm ve faşizm gibi ideolojilere benzer olup, Avrupa'nın üstünlüğünü esas alan Batılı sömürge kültürüne aittir. Yani Batılı bir eylemdir; kendi/Batı ile öteki/Batılı olmayan ve kadim zamanlarla modern zamanlar arasındaki güç ilişkisinin nasıl olacağını tanımlayan Batılı bir 'Yaşam Kaynağı'nın (Elan Vital) ifadesidir. Etno-ırkçı bir kültür içinde doğan ve Avrupa merkezci bir organik üstünlükle tarihsel bir kibir temeline dayanan oryantalizm, öteki olarak Doğu'yu karikatürleştirip, tüm olumsuz sıfatları (ilkelik, despotizm, vahşilik, akıl dışılık, şiddet, fanatizm, az gelişmişlik, ayrımcılık vb.) ona yüklerken olumlulukları (demokrasi, akıl, aryanilik, barış, tolerans, gelişmişlik, uygarlık, sekülerizm, hoşgörü, modernizm, ilerleme vb.) kendine, "ben"ine atfeder. Böylece Batı ile Doğu arasında bir üstünlük aşağılık kompleksi/ilişkisi geliştirir. Motivasyonunu "Avrupalılık bilinci"nde bulan taraflı bir disiplin olan oryantalizmde dünya tarihi, sanki Batı evrenin merkezi ve aynı zamanda "tarihin sonu"ymuş gibi yazılmıştır. Kadim medeniyetlerin tarihi, en alt düzeye indirgenmiş, buna mukabil modern Batı'nın tarihi, en yüksek düzeye yükseltilmiştir. Oryantalizm ne tarafsız ne de neseldir (Hanefi, 2007:79-82).

Hanefi'nin, Batı'nın oryantalizmine karşı bir panzehir ve mücadele aracı olarak inşa etmek istediği oksidentalizmi şu vasıflara sahiptir: (1.) Oksidentalizm, Üçüncü Dünya'da sömürgeleşme süreçlerini tamamlamak üzere ikame edilmiş bir yaklaşım biçimidir. Günümüzde oryantalizmin sonu ve oksidentalizmin başlangıcı, üçüncü kez bir değişim anlamına gelmektedir. Artık Batı, özne olma vasfını kaybetmeye ve yavaş yavaş nesne olmaya başlamıştır. Bunun tersi de Doğu için geçerlidir. Batı'nın bilen bir özne olduğuna

ilan eden “cogito ergo sum”ı (düşünüyorum, öyleyse varım) *üçüncü dünya-*nın “studio ergo sum”ı (çalışıyorum, öyleyse varım) hâline gelmiştir. (2.) Oksidentalizm, Doğu’da Batı’yı, Batılı olmayan bir dünya görüşünden yola çıkarak geliştirebilecek bir karşı çalışma alanıdır. (3.) Oryantalizm merkezin, oksidentalizm de çevrenin bir ürünüdür. Merkez efendidir; çevre ise itaat eder. Merkez eğitmen, çevre ise eğitilendir. Oksidentalizm yeni bir bilim olarak bu ilişkiyi tam tersine çevirerek, ilişkinin tarafların rollerini bugünkü tersine çevirecektir, (4.) Oksidentalizm, “ben” olarak Batı ile “öteki” olarak Doğu arasındaki ilişki tarzını düzelterek Doğu’yu “ben”, Batı’yı ise “öteki” hâline getirmektedir. “Ben” ile “öteki” arasındaki ilişki, bir üst-alt ilişkisi yaratmadan özneler arası eşit ve akli başında bir ilişki olabilir. Yapıcı oksidentalizm, yıkıcı oryantlizmin yerine geçecek bir karşılıktır. (5.) Oksidentalizm, medeniyetler tarihine karşı yapılan tarih yazımı hatasını ortadan kaldıracak bir dengeyi hedeflemektedir. Dünya tarihi, sanki Batı evrenin merkezi ve aynı zamanda “tarihin sonu” imiş gibi yazılmıştır. Oksidentalizm incelediği nesnesiyle kullandığı metoduyla ve taşıdığı amaçlarıyla gayretli bir bilim olmaya çalışır. “Öteki”nin kendisi üzerindeki baskıcı imgeleminden kurtulmaya çalışır ve kendisine yönelik tanımlama çabalarına izin vermez. Oryantalizmdeki özne-nesne, güç ilişkisinin üzerindeki perdeyi yırtarak hakikati ortaya çıkarır. (6.) Oksidentalizmin amacı, “üçüncü dünya”daki Batılılaşma eğilimlerine karşı bir denge oluşturmaktır. Bu sebeple oksidentalizm ulusal karakterin, ulusal kültürün ve ulusal hayat tarzının yabancılaşmasına ve sadakatsizliğe karşı kısmi bir savunmasıdır; aynı zamanda elitlerin seçimi olan oryantlizme karşı halkı temsil eden daha kapsamlı ve geniş bir açılımdır; yönetenlerin seçimi olan oryantlizme karşı yönetilenlerin ideolojisidir; kilise dogmalarına dayalı olarak hareket eden hükmedici oryantlizme karşı özgürlükçü teolojiler gibi özgürleştiren bir araçtır. (7.) Kültürel bir hareket olarak oksidentalizm, gelişmekte olan toplumları bilgi transferi aşamasından kültürel yaratıcılık düzeyine taşımaya amaçlamaktadır. (8.) Yeni bir bilim olarak oksidentalizm, “evrensel kültür birliğini” değil, “ulusal, partiküler kültür”ü esas alır. Çünkü “dünya kültürü” merkez tarafından çevreyi daha çok domine etmek ve onu kültürsüzleştirmek için yaratılmış bir mitten başka bir şey değildir. Bu dünya kültürü miti de yine merkez tarafından kontrol edilen kitle iletişim araçları sayesinde yaratılmış ve yaygınlaştırılmıştır. Dünyada üzerinde birçok kültür vardır. Kendi otonom alanına sahip olan her bir kültür bir halkın ve onun tarihinin ifade alanıdır. (9.) Oksidentalizm, tarihsel bilimlerin “politikleştirilmesi” anlamına gelmektedir. Gerçekte bilimin politikleştirilmesi tüm kültürler ve toplumlar için ortak bir deneyimdir.



Sadece klasik oryantalizmde değil, Avrupa bilimlerinde, beşerî bilimlerde, sosyal ve hatta fen bilimlerinde de bu durum yaşanmıştır. (10.) Oksidentalizmin konusu, Avrupa bilincinin bizzat kendisi, onun doğuşu, gelişimi ve ölümüdür (Hanefi, 2007:80-90).

Avrupa bilinci kendi kaynaklarına sahip olup, bir başlangıcı bir sonu ve kendi gelişiminden ortaya çıkan bir yapısı vardır. Yirmi birinci yüzyıla girdiğimiz bu dönemde ise onun geleceği tartışılmaktadır. Avrupa bilincinin üç ana kaynağı vardır: “Greko Romen, Judeo Hristiyan ve Avrupa çevresi.” Avrupa bilinci, kartezyen cogito ile modern zamanlarda ortaya çıkmıştır. Bu anlayışta öznenin nesne üzerinde mutlak bir hâkimiyeti söz konusudur. Bu öznel tavırdan birbirine zıt iki yaklaşım doğmuştur: Rasyonalizm ve empirisizm. Bu durum, modern Avrupa felsefesinin doğduğu ve aynı zamanda acı çektiği Batı düalizminin ta kendisidir (Hanefi, 2007:85-85). Yaşadığı süreçler kendi başlangıç ve sonunu da kendi içinde barındırındığından Avrupa bilinci, Descartes’in “cogito”sundan başlayıp Husserl’in “cogitatum”una ulaşan bir başlangıç ve bir ulaşma yeridir (Hanefi, 2007:88). Dolayısıyla bu bilinç tarih aşkın ve evrensel değil, tarihsel ve sonludur.

Günümüzde Batı bilincinin yüz yüze olduğu sorun “nihilizm”den başka bir şey değildir. Şimdiki soru, Avrupa bilincinin geleceğinin ne olacağıdır. Zira son durağına Alman, Fransız, İtalyan ve Amerikan aydınlanmasında ulaşmış olan Avrupa bilinci dünya tarihinin çarkları arasındaki yolculuğunu artık tamamlamıştır. Şimdiki soru hangi “dünya bilinci”nin liderliği ele alacağı sorusudur. “Üçüncü Dünya” bilinci yeni bir açılım olarak liderliği eline alıp Avrupa mirasını da alarak dünya tarihinin yeni dönemecinde öne geçebilir mi? Pek çok bulgu, bu tür bir olasılığı tarihsel olarak mümkün kılıyor, yeni bir doğuş ve “üçüncü dünya” bilinci, optimistik bir açılımın habercisi olarak karşımıza çıkıyor. Batılı birçok dünya tarihçisi Doğu’daki dünya tarihinin yeniden doğuşunu ve aynı zamanda Batı tarihinin çöküşünü haber veriyor. “Üçüncü Dünya”daki bilincin gerçekten de güç kazanması çok önemli olmuştur: Özgürlük hareketleri, sömürsüzleşme, kalkınma, kitle mobilizasyonu, modernleşme, modern devletin inşa edilmesi, sürekli yaratıcılık, yeni bir değerler dünyası sistemi önermek, Güney Afrika ve “sionizm”deki ırkçı ayrımcılığa karşı bir dünya konsensüsü, Filistin’deki yeni sömürsüzleşme rejimi vd. bu süreçteki kimi geri adımlar, sadece geçici karşı devrimlerdir (Hanefi, 2007:88-89). İşte oksidentalizm üçüncü dünyadaki tüm bu oluşumları bir söylenti ve hayalden bir disiplin seviyesine, siyasal bir söylemden bilimsel bir analiz düzeyine çıkarmayı hedefler (Polat, 2006:

85). Onun için oksidentalizm, salt entelektüel bir meraktan çok entelektüel bir mücadelenin aracıdır.

Siyasetin motive ettiği düşünür olarak Hanefi'nin, karşı çıktığı ve alt etmek istediği Coğrafi Keşiflerle sembolize olan Batı sömürgeciliğinin, siyasal ve kültürel hegemonyasının kırılmasıdır. Oryantalizm sömürge sürecini tamamlamak üzere ikame edilmişken; oksidentalizm sömürgeleşme sürecini tamamlamak üzere ikame edilmiş bir yaklaşımdır. Fakat oksidentalizm sadece de-kolonizasyon süreci değildir; o, Batılı bir konuma da taliptir; oryantalizmden oksidentalizme geçiş aynı zaman da güçler dengesindeki değişim anlamına da gelmektedir (Polat, 2006: 85). Nasıl ki Batı, oryantalizmle Doğu'yu tanı/mla/yarak ona egemen olmuşsa Doğu'da oksidentalizmle bu güç ilişkisini tersine çevirmelidir. Doğu lehine güç devşirmek isteyen oksidentalizmin, karşı bir cevap olmaya çalıştığı oryantalizmle aynı noktaya gelmesi söz konusudur.

Genel olarak bakıldığında Hanefi'nin Avrupa merkeziliğini yok etmeyi hedefleyen oksidentalizmi bir ilimden çok ideoloji olduğu gerekçesiyle eleştirilmiş ve oryantalizme yönelttiği eleştirilerin neredeyse tamamı kendisine yöneltilmiştir. Bu eleştirilerin önemli bir kısmı Arap dünyasından gelmiştir. (Wahyudi, 2006: 341-355). Oksidentalizm söylemi doğuran tarihsel bilinç, bizzat oryantalist söylemin ve modernliğin oluşturduğu yeni epistemik düzlem ve kavramlar dünyasıyla ilgilidir. Oryantalizm, Batı tarafından "Doğu'nun doğrululaştırılması" iken; oksidentalizm, doğrululaştırılmış Doğu gözlüğünün sisli camlarından bir Batı okuması yapmayı tasarlamaktadır. Bununla beraber oksidentalizm okumalarının çoğu Batı karşıtı bir duruşu ifade etse de Hanefi'nin Batı'yı eleştirisi asla Batı'nın toptan reddi anlamına gelmez. O, Doğu ve Batı mirasının sentezini uygun görmemekle birlikte birbirlerine verecekleri pek çok şey olduğunu düşünür ve her iki mirası da bu gözle okur. Hanefi'nin olmasını arzu ettiği oksidentalizm, Doğu'nun kendi mirasını yeni bir gözle sil baştan ele almasını öngördüğü gibi Batı'yı hazmetmeyi de gerekli kılar (Polat, 2006: 85). Hanefi'nin İslâmî Sol'u Batı'nın siyasal iktidarına karşı çıkmakla birlikte yukarıda da gördüğümüz gibi Aydınlanma'nın değerlerine sahip çıkmakta tereddüt göstermez.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; oksidentalizm, oryantalizmin muadili olarak bir bilgi/iktidar söylemidir. Bu söylemin kökeni Edward Said'in üzerinden Foucault'ya oradan Nietzsche'ye kadar uzanır. Bu haliyle oksidentalizm bir bilgi/güç söylemi olan oryantalizmle ortak bir kavrayış zemine sahiptir. Oksidentalizm, oryantalizme karşı panzehir olmaya ve Batı'nın

'bilimsel' bir analizini yapmaya çalışırken Batılı oryantalist mantalitenin yaslandığı felsefi altyapıyı kabullenir. İslâmî Sol'un oksidentalizmi bir yerde Batı'yı Doğu'da inşa etme girişimidir. Zaten Sol'a göre Batı bilincini tesis eden "Aydınlanma"nın değerleri Batı'da gerileme durumunda Doğu'da ise yükselişteyken "Tanrı'nın ölümü"nü ilan eden postmodern nihilizm Batı değerlerinin düşüşünü, Batı bilincinin krizini ve nihai noktada ölümü imlemektedir. Oksidentalizm tüm bu yükselen ve alçalan trendleri 'ben'i merkeze alarak çözümlenmeye ve anlamlandırmaya çalışır.

### **3. Gerçeklik Karşısındaki Konumumuz: Nاستan Vakıya**

Yenilenme projesinin üçüncü ayağı gerçeklik karşısındaki konumumuzdur. Bu da vakıyı yeni bir kültüre dönüştürmek için olduğu gibi anlama çabası ve çalışmadır. Hanefî, yenileme projesinin ilk aşamasında geçmişî, tekrarı ve taklidi aşmak için metni yorumlamaya ve yenilemeye; ikinci aşamada Batı'dan özerkleşmek için Batılı metni yapı sökülümüne uğratmaya; üçüncü aşamada ise gerçekliği olduğu gibi gözlemleyerek onu analiz edip yeni bir metne dönüştürmeye çalışır.

Hanefî, bir röportajında 'ilk iki soruna (gelenek ve Batı sorununa) ilişkin yorumlarım sadece hermenötikti, ama artık gerçekle yüzleşmem, realiteyi adaya, adalara hapsedmeden, bizatihi realitenin kendisiyle uğraşmam gerekir' der. 'Burada realitenin yorumuyla değil, bizzat realitenin kendisiyle uğraşmam, kafa yormam ve onu çözümlenmem gerekir.' Filistin, Keşmir, baskıcı yönetimler, İslâm dünyasının parçalanmışlığı, ekonomik durgunluk, cehalet ve daha niceleri... Sadece hermenötik yapmanın sorunları görmezden gelmek anlamına geldiğini vurgulayan Hanefî'ye göre sadece kendi kültürümüzü yenilemek ve Batı kültürünü eleştirmek yetmez. Aynı zamanda kültür üreten, kültürü yenileyen olmalı, gerçeği insanlarla birlikte yaşama, romana, filme, öyküye, söyleme dönüştürmeliyiz (Hanefî, 2004b: 60).

İster İslâm'dan ister Batı'dan gelsin Hanefî, gerçekliğin bizzat kendisini gözlemleyerek metne çevirir. Zira bizim kültürümüz bir kitap kültürüdür ve biz her şeye metinden çıkarak bakıyoruz. Oysa bizim kültürümüzde süreklilik esas olduğundan sorunlarımızı çözmek için içtihat yapmamız gerekir. İctihadı geliştirmek, içtihad alanını genişletmek, etkinlik ve verimliliğini artırmak için ise akılla işe başlamak gerekir, metinle değil (Hanefî, 2004b: 58-60). Bu perspektiften hareketle Hanefî, gerçekliği/aklı kitabın/metnin/nasın önüne koyar ve metni gerçekliğin doğrultusunda yeniden inşa eder. Kendi tabiriyle vakıya nassa dönüşür. Gerçekliği yeniden metne dönüştürme

çabasına onu değiştirme gayreti eşlik eder. Çünkü onun nazarında salt anlama çabası/hermenötik sorunlardan kaçmak, onunla yüzleşmemek ve sorunları olduğu gibi bırakmaktır.

İslâmî Sol'a göre çağdaş gerçekliğimizi belirleyen şey "yenilgi" içinde yaşıyor olmamız, ulusal birliğimizin olmayışı ve coğrafyamızda hüküm süren otoriter rejimlerdir. Gerçekliğimizi belirleyen bir başka unsur ise Arap/İslâm dünyasındaki laikler/Batıcılar ve gelenekselciler/İslamcılar arasındaki rekabet ve çatışmadır. Bu iki kanat aynı zamanda Batı'ya ve geleneğe karşı yukarıda bahsettiğimiz gibi iki farklı tutuma/bakış açısına sahiptirler. İslâmî Sol, ümmetin bu iki kanadı arasında bir uzlaştırma projesi olmaya ve oluşturmaya aday olduğundan onun İslamcılar ve laikler arasındaki ihtilafların kaynağına ve çözümüne dair önerilerine bakmak gerekir.

Hanefî, mevcut halde İslâm dünyasının iki kanadı arasındaki ayrılığı dört başlık altında analiz eder. Bunlar;

1. *Metod Farklılığı*; İslamcılar hükümleri direk olarak nasstan çıkararak dogmatik/nasçı literal metodu kullanırken, laikler olguları tekrar tekrar inceleyerek tümevarımla hükme ulaşan deneysel metodu kullanmaktadırlar.

2. *Dil Farklılığı*; İslamcılar itaate, içe kapanmaya, öte dünyaya çağıran (iman, küfür, şirk, farz, vacip, tevekkül, takva, huşu, korku, zühd, sabır, rıza, kanaat, cin, melek, şeytan, mizân, havz, cennet, cehennem, a'raf gibi) kapalı şariat ve inanç dilini kullanırken;<sup>12</sup> laikler dünyayı imar etmeye çağıran (fakirlik, açlık, yoksulluk, kıtlık, baskı, sindirme, mahrum etme, marjinalleştirme, dışlama, adalet, milli gelir ve ücretlerin dağılımı, barınma, plansız yerleşim, kırsal alan, ulaşım, su gibi) açık, akli beşeri bir dil kullanıyorlar.

3. *Amaç Farklılığı*; İslamcı söylem Allah'ı savunan, onun etrafında dönüp dolaşan, onun adıyla konuşan, onun hukukunu ilan eden, sanki o insanın, beşeriyetin, olgunun ve tarihin karşısındaymış gibi hareket eden bir söylem iken; laik söyleme genellikle bunun tersi egemen olur. İnsan, toplum ve beşeri tarih çerçevesinde odaklaşan laik söylem "İnsan Hakları ve Vatandaşlık Evrensel Beyanamesi"ne dayanır ve kimi zaman din adına kimi zaman da devlet adına çiğnenen insan haklarını savunur.

12 Yenilenme projesi çerçevesinde Hanefî, kadim kültürel mirasın/geleneğin teosantrik, din ve tarih merkezli, kanunlaştırıcı, soyut ve formel dilini kapsayıcı, açık, akli, tecrübi/deneysel ve insanî bir dile dönüştürür (Ulukütük; 2012: 65-67; Hanefî,2011:146-159) Bu dilsel yenileme mekanik bir tarzda bir kavramın eşanlamlısı veya benzeriyle değiştirilmesi değil, bilincin dönüşümüne paralel yürüyen bir yenden ifade etme sürecidir (Hanefî, 2011:142).

4. *Kaynak Farklılığı*; Başta usul ve akaid ilmi olmak üzere Kur'an, hadis, tefsir, siyer, fıkıh gibi aklî ve naklî ilimler konusunda önceki kuşakların geriye bıraktıkları geleneksel ilim mirası İslamcılarının ilk kaynağı iken, laiklerin ilk kaynağı Batı kültürüdür. Bu kültür iki asırdan beri Arap uyanışının başlamasıyla birlikte tercüme, özet, yorum, telif olarak yüz yüze kaldığımız bir kültürdür.

5. İktidar Mücadelesi, Her iki akımın da otoriter düşünceye sahip oldukları görülmektedir. İslamcılar hâkimiyeti/iktidarı, Allah adına ele geçirmek ve kullanmak istemektedirler. Çünkü Allah bizzat kendi başına hükmetmez insan aracılığıyla bunu gerçekleştirir. İktidar, mevcut hukuka son verilip şeriatının tatbik edilmesinin aracı olarak görülmektedir. Laiklerin sloganları da iktidar alanı üzerinedir. Onlar da hurafelerin otoritesine karşı aklın, cehaletin egemenliğine karşı bilginin, ağızlara gem vuran, susturan ve baskı altında tutan otoriteye karşı insanı ve insan özgürlüğünü dile getiren otoriteyi savunmaktadırlar. Ayrıca toplumsal zulümlerin, devletin baskıcı organlarının, ordu, polis ve güvenlik birimlerinin, askeri darbelerin veya geleneksel krallıkların, diktatörlüklerin otoritesine karşı da sosyal adaletin insan haklarının ve "toplumsal sözleşme"nin otoritesini ileri sürmektedirler.

Hanefî, iktidarı ele geçirmeye çalışan İslamcıları da laikleri de eleştirir. İslamcılarının projelerini sloganik ve içerikten yoksun olarak değerlendirirken, laikleri de bir kısım kayıplardan sorumlu tutar. Herkesin mutlak hakikate şartlandığı, kendini fırka-i naciye olarak gördüğü bu durumda ona göre bir gurubu diğer bir guruba tercih etmeksizin çoğulculuğu gerçekleştirebilecek tek otorite devlettir. Mevcut olanı korumak, alternatif çözümler adına daha sonra inşa edilmesi zor olanın yıkılmasından daha iyidir Yaşadığımız coğrafyada devlet İslamcı ve laiklerden oluşan her iki kanadıyla diyaloga geçmeden hayat bulamaz. Bu sebeple bağımsızlık hareketinin vârisi olan bağımsız milli devlet için, laikler ve İslamcılar arasında tarihi bir barış zorunludur (Hanefî, 2004a: 109-128).

İslâmî Sol'a göre, her iki akımda başarısız olmuştur. Dinsel ıslah hareketi düşünsel donukluğu ve düşünürlerinin dünya görüşlerinde radikal bir değişim gerçekleştirme konusunda başarısız olması sebebiyle akılcı aydınlanmayı gerçekleştiremediği için kontrolü ele geçirme noktasında alanı düşünsel karşıtı olan laikliğe bırakmak zorunda kalmıştır, ne var ki laiklerde istenen değişimi gerçekleştirememişlerdir. Çünkü laik hareketler akide konusunu ihmal etmiş ve halkın dünyevi çıkarlarını göz ardı eden ve gayretlerini akindenin sağlamaştırılmasına teksif eden dinsel ıslah hareketine bir tepki olarak



yalnızca maslahatlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Laik projelerin başarısızlığı Batı projelerinden etkilenmeye doğru seğırtmesi ile toplumun belleğini temsil eden geleneğin ve olgunun yapıları hakkında teorik temeli dikkate almamasıyla ilgilidir (Ebu Zeyd, 2002: 126). İslâmî Sol ise her iki akıma karşı bir alternatif olarak milli kimliği korumaya ve kendisi kalarak geleceğı inşa etmeye adaydır.

Söz konusu her iki akımın problem teşkil eden başka benzer noktaları da vardır. Laik Batıcıların ve Selefi İslamcılarının her ikisinin de zihniyeti ortaktır, aynıdır; taklitçilik zihniyeti. Aralarındaki tek fark modelleri transfer etiketleri “yer”lerdir. Biri “eski” atalarını, diğeri ise “yeni” atalarını taklit ediyorlar (Hanefi, 2004b: 64). Her iki akım da kendi asırları olmayan bir asırdan nakil yapıp duruyor. Oysa ne İslamcılarının yaptığı gibi geçmiş şimdinin çağıdır ve ne de laiklerin yaptığı gibi gelecek şimdinin çağıdır. Yanlış olan İslamcılarının geçmişi, laiklerin de geleceğı taklit etmesidir. Her iki taraf da kolaycılığa kaçıyor ve ikisi de içtihad etme hakkından vazgeçiyor. Oysa her çağın kendine göre bir içtihadı ve kendine göre insanları vardır. Çağdaş düşünür aynı anda hem İslamcı hem de laiktir, katıksız İslamcının yaptığı gibi ikinci kaynağı dışlayarak yalnızca birinci kaynağı ve katıksız laikin yaptığı gibi de birinci kaynağı dışlayarak yalnızca ikinci kaynağı almaz. O, mevcut olanla muamele eder ve her kaynağı ötekinin diliyle ifade eder. Geleneksel olanı geliştirmek amacıyla modern olanın diliyle, modern olanı da temsil etmek ve tamamlamak için geleneksel olanın diliyle ifade eder. Kadim filozoflarında yaptığı buydu. Onlar, aslı koruyup fer’i yenileyerek kimliğe sıkı sıkıya bağlı kalıp, çağa göre düzenleyerek ve anlamı yeni lafız içerisinde belirginleştirerek geleneksel olanın anlamını yeni dilde ortaya koymuşlardır. Geleneksel olanın değeri, şeklinde (lafız) değil içeriğindedir. Yeni olanın da değeri anlamda (içerik) değil şeklindedir (Hanefi, 2004a: 121- 124). Onun için yapılması gereken şey ne laiklerin yaptığı gibi sürekli Batı’dan ne de seleflerin yaptığı gibi kadim kültürden nas aktarmak değil, her iki anlayışında değerli yönlerini içeren yeni alternatif ortaya koymaktır.

Hanefi, çağdaş kültürümüzün iki ana unsurunu oluşturan geleneksel kültür ile modern kültür arasındaki etkileşim sağlayacak olan geleneğin (modern tarzda) yenilenmesi projesini Batıcılık ve gelenekselciliğin dışında Üçüncü yol olarak tanımlayıp kavramsallaştırır. Ona göre “üçüncü yol” çağdaş Müslüman toplumların sorunlarının çözümede işe yarayabilir. Çünkü onların Batı’yı taklit etmeleri sorunlarını çözmez, bilakis içinden çıkılmaz hale getirir. Bu sebeple izlenecek ve üzerinde kafa yorulacak en tutarlı yol,

geleneği yenilenmenin yollarını aramak ve kendi modernleşmemizi İslâmî geleneğin içinde aramaktır. Bugün karşılaştığımız sorunlara İslâm geleneği içinde çözüm olacak unsurları keşfetmeli buradan bir yenileşme projesi geliştirmeliyiz. Bütün toplumu birleştirecek ve bütünleştirecek bir “modern islam”ın etrafında halkalanmalıyız. Böyle bir İslâm anlayışında hem seküler aydınlar hem de muhafazakârlar istediklerini bulacaklardır. Çünkü “modern İslâm” ile hem modernleşme, hem sanayileşme hem de ilerleme sağlamak mümkündür (Hanefi, 2004b:69-70). Burada hem “üçüncü yol” kavramı hem de “modern İslâm” kavramı, Hanefi’nin yenilenme/tecdit projesinin başka isimlendirmeleri olduğunu görüyoruz.

Gerçeklik bağlamında dinin yenilenmesi ve yeni bir metnin elde edilmesiyle Hanefi, gerçeklik esas alınarak metod birliğinin sağlanacağını, teolojinin dönüşümü ile amaç olarak insanın ve tarihin ortaya çıkacağını, ideolojiyle dinin itaate, uhreviyata çağıran kapalı dilinin dünyaya dönük bir dile dönüşeceğini, geleneğin yenilenmesi ve oksidentalizm ile hem geçmişin hem de Batı’nın bilgi ve taklit kaynağı olmaktan çıkacağını düşünür. Geleneğin yorumlanmasıyla ortaya çıkan modern İslâmı, hem İslamcılarının hem de laiklerin üzerinde uzlaşacakları bir vasat olarak görür. Çünkü modern İslâm, hem İslamcılarının kimliği koruma arzusuna hem de laiklerin kalkınma, ilerleme, sanayileşme arzusuna cevap verecektir.

Toplumsal uzlaşma ve ilerlemeyi sağlayacak olan geleneğin ideoloji formunda yenilenmesi ve gerçekliğin metne dönüştürülmesi beraber yürüten faaliyetlerdir. Yani vakıanın nassa dönüştürülmesi, teolojinin antropolojiye dönüştürülmesine eş ve paralel bir süreçtir. Gerçekçilik teolojinin şimdide ne olması gerektiğini belirler. Zira her metin çağın/ın soru/n/larından hareketle oluşur/vücûda gelir. Yedinci yüzyılın toplumsal gerçekliğinde vahyi davet eden “sana ganimetlerden sorarlar”, “sana hayızdan sorarlar”, “sana doğan aylardan sorarlar” şeklindeki zaman ve mekânla kayıtlı soru/n/lar bizim gerçekliğimizde “Sana sömürgecilikten sorarlar”, “sana sekülerizmden/laiklikten sorarlar”, “sana medeniyetler çatışmasından sorarlar”, “sana tarihin sonundan sorarlar” şeklinde kendilerinden işe başlamanız gereken günümüzün soru/n/larına dönüşmüşlerdir. Yukarıda geçen Kur’an’ın cevap verdiği soru ve sorunlar zaman ve mekân ile kayıtlı soru/n/lardır. “Kur’an zaman ve mekânla göre daima değişiyor. Nüzûl, mekânın öncelenmesi; nass ise zamanın öncelenmesi, öncelik arzetmesi demektir.” Dolayısıyla Kur’an yönetime göre zaman ve mekân ile işe başlamak gerekir (Hanefi, 2004b: 54).

Gerçeklik bağlamında vahiy yukarıdan aşağı inen bir ‘tenzil’ değil, aşağıdan yukarı çıkan bir yükseliştir. Vahiy, tarihle birlikte hareket eder. Vakiya/gerçekliğe göre şekillenir. Dolayısıyla o, sürekli yenilenir. Bu düşüncelerden hareketle Hanefi, ilahî vahiy olan Kur’an’ı yenilemek gerektiğini söyler. Ona göre Kur’an’ı yenilemek şöyledir: Kur’an’ın her bir ayeti bir sebebe binaen nazil olmuştur. Kur’an hilal, hayız ve ganimetlere ilişkin soru/sorunlara cevaplar vermiştir; fakat bunlar günümüzde mesele olmaktan çıkmıştır. Şimdi laiklik/sekülerizm, siyonizm, “tarihin sonu”, “medeniyetler çatışması” gibi sorunları Kur’an bazında halletmek ve Kur’an’dan bunların cevabını bulmak gerekir (Hanefi, 2004b). Makalemizin birinci bölümde gördüğümüz gibi teolojinin zirvesi olan Allah’ı tarihselliğin/gerçekliğin belirlediği ihtiyaçlarımız bağlamında insana ve sonra da vatana, toprağa, özgürlüğe, ilerlemeye, ekmeğe kalkınmaya dönüştüren Hanefi’nin tecdit projesinin ne denli radikal olduğu ve yenilenmenin boyutlarının nerelere vardığı açıkça ortadadır.

Hanefi’ye göre Allah’ın zatından, sıfatlarından bahseden klasik teolojinin bugün artık bu konularda söyleyeceği bir şey yoktur. Bizim bugün konuşmamız ve çözmemiz gereken acil sorunlarımız vardır. İçinde bulunduğumuz gerçeklikte “Ulusal Arap Projesi”nin hayata geçirilebilecek bir anlayış olan İslâmî Sol’un gerçekleştirmeye çalıştığı hedefler şunlardır: İşgal altındaki Filistin topraklarının bağısızlaştırılması; bireylerin özgürlüklerine kavuşturulması; toplumsal adaletin sağlanması; ülke ve ümmetin birliğinin gerçekleştirilmesi; doğal kaynakların bağımsız olarak geliştirilmesi ve üretime dönüştürülmesi, ulusal projenin sorumluluğunun taşınabilmesi için kitlelerin harekete geçirilmesi ve halkın sahip bulunduğu dinamiklerin birleştirilmesidir (Hanefi, 2002:41). Ulaşılmak istenen bu hedefler yenilenme projesini motive eden Arap-İslâm dünyasının gerçek özlemleridir.

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı gibi tecdit projesinde “miras” arızı, “gerçeklik” ise asli olan boyuttur. Yenilenme gerçekliği merkeze alır. Asıl olan şimdinin problemlerini çözmek olduğundan güncel olan geleneksel olana kendisini dayatır ve nassı/metni aktüalite bağlamında yeniden yazar. Değişim sürekli olduğundan metinde sürekli yenilenmek ve yeniden yazılmak durumundadır. Hanefi’nin kendi tabiri ile “sabit nass yoktur”. Değişim içinde olan gerçeklik nassın önüde gider, dolayısı ile nass gerçekliğe göre yorumlanmalı hatta ona tabii olmalıdır. Kur’an nassının cevap verdiği problemler çağımızdan tümünden farklı bir tarihselliğe ait olduğundan, bugünüme gerçekliğimize dair doğrudan bir şey söylemeyen metne karşı insan, tüm insiyatı ve yetkiyi üstlenmek durumunda kalır. Bu aynı zamanda

insanın doğumunun başlangıcı olacak olan özgürlük ve sorumluluğun doğuşu olarak değerlendirilebilir.

Burada metin ve gerçeklik ilişkisine dair şunu gözden kaçırmamak gerekir. Metin yeniden yorumlanırken gerçeklik esas alındığında mevcut durumun tümünden meşrulaştırılması söz konusu olur. Gerçekliği veri olarak almak metnin sürekli olarak statükoya uydurulması ve onun tahakkümü altına girmesi tehlikesini mündemiçtir (Arslan, 2004: 184). Yine aynı durumun bir “yorum kaosu” ve “yorum enflasyonu”na yol açacağını söyleyebiliriz. Ve yine bu zımni olarak nassın bize bir şey söyle/ye/meyeceği, bilakis insanın ve mevcut gerçekliğinin nassı konuşturacağı düşüncesini barındırır. Sonuç olarak Gelenek ve Yenilenme projesi;

Akılcı bir anlayış içinde uygulamıyor. Geleneği bir daha açılmamak üzere kapatmayı istiyor, öyle ki din, kalkınmada gerçeğin bir parçası olsun. Klasikten hiçbir şey kalmıyor. Allah tarih, din bir ideoloji, vahiy gerçeğin bir analizi, ibadet devrimci bir davranış oluyor. Sadece “din” kelimesi bırakıldı, fakat o da temelde tamamen ayrı bir şey kastediyor. Teolojik terminoloji muhtevadaki akılcı bir değişim şartı ile kalabilir. Kısaca bu proje basit bir reformculuk değil, fakat bir akılcılıktır (Hanefi, 1978: 528).

## Sonuç

İslam, “akıl, özgürlük, tabiat, insanlık, demokrasi, ilerleme ve tarih dindir” (Hanefi, 2004:148) diyen Hanefi, özellikle vahyin zaman ve mekan boyutu üzerine yoğunlaşır. Olguları analiz etmek ve realite ile daha sıkı bir ilişki kurmak amacıyla edile-i şeriyye sıralamasını değiştirir. İctihattan icmaya oradan sünnet ve Kur’an’a, dolayısıyla metinden realiteye değil, realite ve akıldan metne gider, hatta onu yeniden inşa eder. Vakıyı nassa, akideyi devrime dönüştürür. Yenilenme projesinin bu ameliye ile amaçladığı şey İslami dünyasını geçmişten bugüne taşımak, başı ile bedenini buluşturmak ve işgalci İsrail ve Batı karşısında zafere ulaştırmaktır. Başka bir ifadeyle evvelmirde Hanefi’nin amacı kitleleri uyandırmak ve ayaklandırmaktır.

Arap-İslâm öznelliğinin bilinciyle gerçekliğini buluşturmayı hedefleyen Hanefi’nin “İslâmî Sol” projesi entellektüel formasyonu ve özellikle de politik motivasyonu itibarıyla bir tür “Arap Üçüncü Dünyacılığı”dır. Bu proje varoluşundan bu yana otantikliğe karşı bağımlılık düşüncesiyle mücadele eden, Batı’nın Arap dünyasındaki kültürel tasarımlarını ve tahakkümünü yenmeyi, otonom ve modern bir Arap kültürü yaratmayı hedefleyen entellektüel bir direniş hareketidir. Bu entellektüel direniş söylemi dünyayı sadece yorumlamakla kalmayan aynı zamanda onu değiştirmeye çalışan

(Ebu-Rabi, 2005: 34-35) ideolojik bir söylemdir ki sömürgeciliğin yoğun saldırısı sebebiyle çağdaş Arap düşüncesi tüm eğilim ve ifade tarzlarıyla birlikte başlangıcından beri ideolojik bir söylem olagelmıştır (Ebu-Rabi, 2005: 32). Bu ideolojik söylem Arap dünyasının realitesiyle ilişki içinde farklı trendlere sahip olmuştur. Özellikle milliyetçilik ve sosyalizmin doruk noktasına çıktığı yıllarda dinsel terimler içermeyen modernist/reformcu Arap siyasal ve toplumsal mücadelesi kapitalizm ve emperyalizme karşı yürütülüyordu. Bu mücadele bugün anlaşılan şekliyle kültürel emperyalizme karşı bir savaş değildi. O dönemde Batı’da yaygın olan siyasal, iktisadî çözümlerinde Arap ulusu “üçüncü dünya”nın bir parçası, dolayısıyla Batı ile sömürü ilişkileri içerisinde olan bir halk olarak ele almaktaydı (Al-Azmeh, 2003: 69). Seküler söylemlerin başarısızlığının analaşılmasından sonraki süreçte Arap dünyasındaki Batı karşıtı söylem giderek daha fazla dinî bir karakter kazanmaya başlamıştır.

Geçmişten bugüne Arap dünyasında ideolojik söylemi belirleyen aydınlar arasında derin bir bölünme varolmuştur. “Arap entelijensiyasının bir kanadının selefi/gelenekselci bir kanadının laik/modern olmasından kaynaklanan bu düalist yapı gelenekçilik ve çağdaşlık probleminin doğmasına sebep olmuş ve bu düalist yapı düşüncede, eylemde, bakışta çağdaş Arap dünyasının gerçekliği olmuştur”. Bu düalizme bağlı olarak Arap düşüncesinin öyküsü geleneğe karşı modernite, ümmete karşı millet, demokrasiye karşı diktatörlük, eleştiriye karşı sessizlik ikilemlerinin karşılaştırılmasında yatmaktadır (Ebu-Rabi, 2005: 31-33). Arap toplumları tahakküm, bağımlılık, siyasal ve kültürel uydulaşma, yer değiştirme gibi süreçlerin damgasını vurduğu kopmaz bağlarla dünya tarih sahnesinden çekilmiş olmakla beraber kendilerini moderniteye, kendi iktisadî, toplumsal, kültürel bağlarıyla yeni ve sağlam bir şekilde eklemlendirme fırsatına sahip olamamışlardır. Bunun sonunda Arap toplumları adeta ne kendi geçmişlerine ait, ne de bir başkasının bugününe aittir. Netice itibariyle “tarihsel bir araf” ortaya çıkmıştır (Al-Azmeh, 2003: 78).

İşte İslâmî Sol, İslamcılığın yükselişinin de temel sebeplerinden biri olan bu “tarihsel araf”ta ortaya çıkmıştır. Şimdiye kadar anlatıklarımızdan anlaşılacağı gibi İslâmî Sol Arap/İslâm dünyasındaki tüm laik ve selefi ıslah hareketinin cevabını aradığı soru/n/larının çözümüne yönelik entellektüel bir arayışın neticesinde teşekül etmiştir. Dolayısıyla İslâmî Sol’u Mısır merkez olmak üzere Arap dünyasının 1960’lı ve 1970’li yıllarının koşullarından bağımsız olarak konumlandırmak mümkün değildir. “Arap aydınlanması”nın



(Nahda'nın) başarı ve başarısızlıkları Hanefi'nin yenilenme projesine yön veren etkenlerdendir. Yine laik ideolojilerin mevcut sorunları çözmekte başarısız oluşunun yarattığı hayal kırıklığı, toplumu ve aydınları mevcut olana daha köklü eleştiriler getirmeye ve yeni alternatifler aramaya sevk etmiştir. Arap toplumlarının tarihsel tecrübelerinden hareketle ortaya konulan bir entellektüel inşa olan İslâmî Sol'un hareket noktası Arap dünyasında yaşanan bu realite/gerçeklik'tir. Hanefi, projesiyle yenilginin sebepleri kadar sorunların çözümünü de ortaya koymaya çalışır. Onun çözümü aynı zamanda Arap dünyasının Batı/İsrail ittifakı karşısındaki hezimetinin zafere dönüştürülmesine dair bir yol arayışıdır. Bu yüzden Hanefi, çoğu defa düşüncelerini meydan okuyucu tarzda dile getirir. Arap/müslüman olan "kendi"ni Batı/İsrail' olan "öteki"ne karşı adeta bir savaş düzeni içinde konumlandır. İslâmî Sol'un "yenilenme"yle gelecek bir zafer için toptan seferberlik çağrısı olduğunu söyleyebiliriz.

1960'lı ve 1970'li yılların siyasal atmosferinin tesiriyle formüle edilen İslâmî Sol, söz konusu dönemde birbirinden temelden farklı olmakla beraber Arapların reel sorunlarına çözüm olma ve 'kriz'i aşma iddiasındaki iki model olan Nasır sosyalizmi ile Müslüman Kardeşler akımının birleştirilmesidir. Toplumsal bütünlemeyi amaçlayan projede sol dilin egemen olmasının sebebi ise Hanefi'ye göre söz konusu dönemde Marksist vokabülerin çağın ihtiyaçlarının gerçek bir yansıması olması sebebiyledir (Hanefi, 1978: 529). Hanefi'nin kendi ifadesiyle "halkçı Nasırcılık" olan İslâmî Sol düşünce "İslâm ile Nasırlık, geçmiş ile bugün, devrim ile gelenek arasında var olan asırlık içsel birliği gerçekleştirme arzusudur"(Hanefi, 2004c:147).<sup>13</sup> Söz konusu girişimle Arap/İslâm dünyasının temel krizi olan selefi/laik ikilemini aşmaya çalışan İslâmî Sol, hem İslamcılarının hem de laiklerin ihtiyaçlarını karşılayacak olan bir uzlaştırma projesi olma iddiasındadır. Aynı zamanda milliyetçi bir proje olan İslâmî Sol, Mısır başta olmak üzere Arap dünyasının tüm ideolojik akımlarını ve bu akımların mobilize ettiği toplumsal kesimlerinin enerjisini aynı hedefler etrafında buluşturmaya çalışır. Bu hedeflerin başta geleni Arap bağımsızlığı ve birliği ülküsünün ifadesi olan "*panarabizm*"dir. Fakat "üçüncü yol" olma iddiasıyla yola çıkan İslâmî Sol, tüm gayretlerine

13 Hanefi, 1960 ve 1970'li yıllar boyunca Cemal Abdunnasır'ı emperyalizmle siyonizme karşı savaştığı ve sosyal adalet için mücadele ettiği düşüncesiyle övmüştür. Yine coşkulu bir şekilde İngiliz yönetimini tasfiye ettiği, siyonizmle yorulmak bilmez bir şekilde savaştığı ve bir doğu bloku inşa ettiği için onu desteklemiştir. O, Nasır'ın tarafsızlık politikasını ve iki büyük güce eşit mesafede duruşunu İslâm'ın ilk dönemlerindeki Doğu (Sasani) ve Batı (Bizans) ile yapılan mücadele ile ilişkilendirmiştir (Riexinger, 2008: 94). Ayrıca bkz. Hasan Hanefi (2004c), "*İslami Sol ve Mısır'da Modernleşme Denemeleri*", İslamiyat, sayı. 4, s.145-146

rağmen, uzlaştırmaya çalıştığı İslâm dünyasının iki kanadı tarafından ciddi bir destek bulamamış, kitlelerin bilincinde yer etmemiştir. İslamcılar onu marksizm vb. dindışı bir akım ve yöntem olarak görürken; laik kesimler, özellikle sosyalistler de onu bir çeşit ‘ılımlı İslâm’ olarak değerlendirmişlerdir. Hanefî’nin kendisi de İslâmî Sol düşüncenin halkta yankı bulmayan, teorik bir çerçevede kalan, hayatta girip reel sorunlarla bütünleş(e)meyen “salt özlem dolu bir bakış açısı” ve “Mısır’ın uzak geleceği veya ahir zaman için bir rüya” olduğunun bilincindedir (Hanefî, 2004c:149). Fakat o, umutsuz da değildir; çünkü ona göre İslâmî Sol’un geleceği bir kehanet olsa bile unutulmamalı ki “bütün peygamberlerin çağruları tarihe dair bir tür kehanettir.” Diğer taraftan sosyalist ideoloji de gerçeklik kazanmadan önce salt bir hayal ürünüydü. Şayet İslâmî Sol’un Mısır’ın geleceğine dair bir hatırlatma olduğu söylenirse unutulmamalı ki “hatırlatma müminlere faydalı olan bir şeydir” (Hanefî, 2004c:150).

Gelenek ve Yenilenme projenin üç saç ayağı olan gelenek/İslâmî miras, Batı aydınlanması/modernitesi ve çağdaş Arap dünyasının realitesi aynı zamanda onun üç kaynağını ifade eder. Miras, İslâm dünyasındaki Batı taklidine ve onun sebep olduğu toplumsal yabancılaşmaya karşı çözüm yoluyken, yenilenme ise arzulanın modernliğin yokluğu sorununa çözüm olma amacı taşır. Başka bir ifadeyle İslâmî Sol, Batı modernitesini Arap dünyasında gerçekleştirirken Arap milli kimliğini korumaya özen gösterir. Bu sebeple modernliği Arap/İslâm geleneğini iç dönüşüme uğratarak ve bu amaç doğrultusunda araçsallaştırarak hedefine varmaya çalışır.

Geleneğe vurgu yapmasına rağmen buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı gibi İslâmî Sol’un ufkunu belirleyen şey, modern çağın ruhu ve dünya görüşü olan “Aydınlanma”dır. Başta Arap dünyası olmak üzere İslâmî Sol’un rehberliğinde, Aydınlanma’nın değerleri üzerinde gerçekleşecektir. Çünkü gelenek, projenin sadece başlangıç noktası iken yenilik/modernlik onun varmak istediği yerdir. Dolayısıyla İslâmî Sol, başarısız olduğunu düşündüğü laik liberal, milliyetçi, marksist Arap aydınlanmasının hedeflerinde değil, üslup ve usulünde gerçekleştirilen bir değişime tekabül eder. O, söz konusu projeyi ilga değil etkin kılma çabasıdır. Çünkü Arap/İslâm bilincinde yer etmeyen ve yenilgiye engel olamayan Arap aydınlanmasının laik/seküler dili yetmişli yıllardan itibaren aşınmaya başlamıştır. Yenilgi sonrası oluşmaya başlayan yeni dil ise toplumsal geleneği oluşturan İslâmî kavramlar etrafında örülmüştür. Oluşumun bu sürecine tekabül eden İslâmî Sol, çağdaş

ideolojilerin varmak istedikleri ‘modernlik durumunu’ onların başarısızlığının analizinden ve gerçeklikten çıkardığı ders ile geleneğin dönüştürülmesi aracılığıyla temin etmeye çalışır. Zira tarihsel tecrübe Batılı modellerin olduğu gibi taklit edilmesinin ve aktarılmasının beyhudeliğine şahadet etmiştir; fakat aynı tecrübe ve realite ‘gelenek sorunu’nun modern ideolojilerin başarısızlığının sebebi olduğunda gösterdiğinden yenilenme projesi ilk olarak gelenekle hesaplaşır; geleneği aşmak için yine geleneğe başvurur.

Aslında Hanefî, geleneği Arap aydınlanmasını ve rönesansını başarısızlığa uğratan bir türlü kendisinden kurtulunamayan bir tür “tarih-altı” olgu olarak görür. Modern laik ideolojilerin başarısızlıklarının bir sebebi de gelenektir. Bu iddiaya göre milliyetçilik, demokrasi ya da sosyalizm gibi türlü oyunlarıyla tarih bu yabancı kimliklerin sürekliliğini dönüştürmeyi başaramadığından her şey bu tarih-ötesi özlere, geleneksel değerlere dönmektedir. Böylece, evrensel tarihsel güçlerin “tarih ötesi” *Volksgeist* (halk tını) karşısında kendilerine yol açamadıkları için başarısızlığa maruz kaldıkları ileri sürülmektedir. Sonuçta milliyetçilik katıksız bir dinsel zenofobiye, demokrasi yozlaşma ile manipülasyona, sosyalizm ise gasp ve karikatüre dönüşmektedir (Al-Azmeh, 2003:192). Bunun bilincinde olan Hanefî ise söz konusu ‘modern ve ilerici’ değerlerin Arap-İslâm dünyasında vücuda gelmesi ve kalıcı olabilmesi için onları başarısız olan laik/seküler kesim gibi doğrudan Batı’dan ‘ithal’ etmek yerine geleneğini dönüştürerek ‘burada’ üretmek ister. Başka bir ifadeyle o, söz konusu değerleri taklit yoluyla Batı’dan almak yerine burada geleneğin içinde inşa etmeye çalışır. Bu dönüşüm ve inşa sürecinde geleneğe başvurulmasının sebebi Arap-İslâm kimliğinin otantisitesini koruma düşüncesi ve kitleler nezdinde yenilenme projesinin meşruiyetini temin etmektir. Dolayısıyla yenilenme projesinde araçsal bir konumda olan gelenek asli değil, arızı bir konumdadır ve amaç onu ihya etmek değil, aşmaktır.

Hanefî, klasik anlamda bir Batıcı olmamakla beraber Aydınlanma’nın tüm ideallerini benimser. Bu sebeple Avrupa’daki Aydınlanma/modernite karşıtı devasa felsefi geleneği ve eleştiri literatürünü bilinçli olarak görmezden gelir. Sadece “Batı bilincinin krizi” irdeleyen oksidentalizmi bağlamında bu düşüncelere değinir. Onun, Aydınlanma’nın değerlerine bağlılığı hatta inancı herhangi bir Aydınlanma filozofundan daha kavidir. Çünkü ona göre Aydınlanma’nın idealleri İslâmî Sol’un kurucu idealleridir. İslâmî Sol, makalemizin başında belirttiğimiz gibi kendisini “Aydınlanmacı İslâm” olarak adlandırır. Yenilenme projesinde gelenek ile bağlantıyı ve dolayısıyla sürekliliği temin İslâmî, vokabüler ise çoğunlukla modern değerler için sıfat

işlevi görürler ve kavramların içerikleri ihtiyaca/realiteye binaen modern içeriklerle (anlam) doldurulur.

Hanefi, tarihsel olarak hedefini ve içinde bulunduğumuz konumu Avrupa tarihine kıyasla tespit eder ve şöyle der; “biz rasyonel bir dünya kurmak, sistematik doğa, toplumsal sözleşme, aklın testi için mücadele veriyoruz. Batı kendi modernliğinin sonuna geldi. Ben ise modern zamanımın başlangıcındayım. Batı tarihin sonuna geldi. Ben ise tarihimin başlangıcındayım” (Hanefi, 2004b: 68). Hanefi’nin ütopyası Batı’nın gücü ve konumuna ulaşmaktır. Bu ütopyanın en belirgin özelliği kendisini modern dünya ile kayıtlanmış bir gelecek anlayışını ve çabasını içermesidir (Arslan, 2004: 192). ‘Bugün tevhid, ilerleme ve özgürlük teolojisidir’ (Hanefi, 1992b:156) diyen Hanefi, Aydınlanma’nın merkezi kavramları olan ilerleme, kalkınma, insan, tarih, devrim, vb. lehine İslâm’ın Allah, peygamber, vahiy, nas, akide vb. birçok merkezi kavramından vazgeçmeye hazırdır. Onun bu tavrı haklı olarak “tersten oryantalizm” olarak değerlendirilmiştir (Wahyudi, 2006: 349). Hanefi’nin projesi Batı sekülerizmini İslâmî bir dil içinde inşa etmek gibi paradoksal bir karaktere sahiptir.

Hanefi, geleneğin mevcut haliyle özgürlük ve demokrasinin gelişimine engel olduğunu ve hatta bu geleneğin içinde yaşayan Arapların özgürlük için eyleme geçmek bir yana, özgürlüğü düşünmeye, kavramaya ve talep etmeye dahi pek isteki olmadıklarını iddia eder. Bu sebeple isyanların neticesinde dahi özgürlüğü garanti edecek bir politik düzen tesis edilememektedir. Yani gelenek Arap bilincinde özgürlük ve demokrasinin vücuda gelmesinin önündeki başlıca engeldir (Khuri, 2007; 105). Fakat gerçekte Arap dünyası onun sandığı kadar diyaloga ve değişime kapalı değildir ve özgürlük ve değişime karşı takınılan tutum meselesinde de homojen bir Arap-İslâm dünyasından bahsedilemez. Geleneğin değişmez olup olmadığı tartışmaya açıktır bir meseledir. Arapların içinde buldukları çıkmazın sebebi gelenek içinde yaşıyor olmaları değil, modern Arap düşüncesi ve kurumlarının kendilerini gelenek ile kıyaslanabilir bir düzeye çıkma beklentilerini boşa çıkarmış olmasıdır. (Khuri, 2007; 109-110: 2008;13-16). Yani özgürlük ve demokrasinin yokluğu probleminin kaynağı gelenek değil, bunları vaad eden modern kurum ve programların başarısızlığıdır.

Hanefi, bir hedef ideal olarak önüne koyduğu modernliği, ‘Batılılaşma’nın karşısına koyar ve ‘modernleşme’yi Batı’nın tarihi/dini ve toplumsal tecrübesinden adeta soyutlayarak onu aydınlanmacıların düşündüğü gibi, evrensel bir olgu olarak algılar. Batı karşısında konumumuzu “gecikmişlik”

olarak niteler. Geriliğimiz ve geriliğimizin sebep olduğu “yenikliğimiz” Batı karşısındadır. Geriliğimizin sebebi geçmişten kalan gelenek olduğundan, yenilgiyi aşmanın en önemli yolu geleneği modern duruma/gerçekliğe göre yeniden yorumlamaktır. Çünkü gelenek “olmuş-bitmiş” bir şeydir. Geleneği yenilemenin yöntemi ise çağın ihtiyaçlarını karşılayacak olan içtihatır.

Herhangi bir düzeyde gerçekleştirilecek İslâmî Sol okuması, içtihadının Arap-İslâm âleminde sekülerizmi yeşertmeye yönelik olduğunu ortaya koyacaktır. İslâmî Sol’un liberal, sosyalist, milliyetçi Arap uyanış hareketlerinden farkı onun geleneği bir veri olarak hesaba katmasıdır. Zira bunu görmeyen laik ideolojiler Arap bilincinde karşılık bulamadıkları için yabancı kalmış ve mağlup olmuşlardır. İslâmî Sol, yöntemi yenileyerek mağlup ideolojilerin gerçekleştirmeye çalıştığı ‘Aydınlanmacı idealler’i gerçekleştirmeye çalışır. Batı’nın tarih telakisine dokunmayan İslâmî Sol, aynı zamanda onun iktidar ve ideolojik arzuları ile güdülenmiş ve motive olmuştur. Batı’yı doğal sınırlarına geri itmek amacıyla *Oksidentalizme Giriş*’i yazan Hanefi, Batı’yı nesnelleştirmek isterken yine Batılı iktidar/bilgi söylemi içinde iş görür. Oryantalizmin muadili olarak oksidentalizm Doğu için güç devşirmenin yol ve yöntemlerini arar, güçler dengesini tersine çevirmeye çalışır. Bununla beraber oksidentalizm Batı’nın tüm insanlık mirasını kendi kültürel soykütüğüne dâhil etmesine karşı çıkarken Batılı olmayan özneye özgüven aşılama çalışır. Yine Batı’nın ‘öteki’ini tanımlayarak ve tanıyarak ona hâkim olma çabalarına karşı güçlü bir direnç oluşturur. Dolayısıyla oksidentalizm Batı’nın uzun süreli ve çok veçheli saldırısına karşı Doğu’nun bir çeşit karşı atağı ve meşru müdafaasıdır.

Hanefi’nin reform projesinin halkta yankı bulmasının en önemli sebeplerinden biri Hanefi’nin Allah’ı insana, vahyi doğaya, İslâm’ı modern bir kalkınma ideolojisine çevirme ameliyesi olan antropolojik yorumunun bizatihi İslâm’ın kurucu metni olan Kur’an tarafından kabulünün (neredeyse) imkânsız oluşudur. Zira aşkın ve şahsi bir Allah tasavvuru olmadan ne İslâm’dan ne de herhangi bir semavi dinden bahsetmek mümkün değildir. Hanefi’nin dinin tüm kutsallarını dünyevi “şey” ve süreçler olarak yorumlaması “din” kavramının doğasına aykırı olarak “dinin kutsaldan arındırılması” süreci olarak okunabilir. İslâmî Sol’un ‘dinin direği’ konumunda bulunan unsurları tevil yoluyla ayıklaması ile özellikle tedvin dönminde yerine oturmuş olan dinden geriye pek bir şey kalmaz. Politik gayeler tarafından motive edilen yenilenme projesinin din/gelenek değerlendirmesinin zaman zaman açıkça materyalizme vardığı görülmektedir. Hanefi’nin çağdaş sorunlarımızı



çözmek amacıyla haklı olarak metinde ‘söylenen’ şeyden çok ‘amaçlanan’ şeyi ortaya çıkarmaya çalışması, başka bir ifadeyle “makasid” eksenli bir okuma teşebbüsü makul bir girişimdir; fakat sürekli olarak önceden belirlenmiş ideolojik maksat ve motivasyonlarla metne yönelmek metnin/Kur’an’ın araçsallaştırılması tehlikesiyle mündemiçtir. İslâmî geleneği yenileme amacıyla yola çıkan fakat dini metinlerin kutsallıklarını yok edecek ve onları ideolojik metinlere dönüştürecek bir tarzda yorumlayan Hanefî’nin İslâmî Sol projesinin, başlangıç kabulü olan ‘bilinci halâ yaşayan gelenek tarafından belirlenen kitleler’de yankı bulmamış olması pek de şaşırtıcı değildir.

### Kaynakça

- AKHAVI, Shahrough (1997). “The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi.” *International Journal of Middle East Studies* 29, s. 377-401.
- AL-AZMEH, Aziz (2003). *İslamlar ve Moderniteler*, (çev. Elçin Gen), İletişim Yay, İstanbul.
- ARSLAN, Abdurrahman (2004). *Yeni Bir Anlam Arayışı*, Bilge Adam Yay, Van.
- AKTAY, Yasin (1993). “Anlama, Vahiy ve Tarih”, *Tezkire*, sayı 5, Ankara. s. 23-46.
- AY, Mahmut (2005). “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 46. sayı 2, s. 107-130.
- BOBBİO, Norberto (1999). *Sağ ve Sol; Bir Politik Ayrımın Anlamı* (çev. Zühal Yılmaz), Ankara, Dost Yayınları.
- BOOM, Marnus Van Den, (2000), “Devrimci Bir Düşünür: Hasan Hanefî”, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, (çev. Vecdi Akyüz), Kitabevi, İstanbul.
- BOULLATA, Issa J. (1990). *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, Albany: State University of New York Press.
- \_\_\_\_\_, (1995). “Hasan Hanafi”, *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, vol, 2, s. 97-99.
- CEVİZCİ, Ahmet (2000). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay, İstanbul.
- DAIFALLAH, Yasmeen Samy (2012). *Political Subjectivity in Contemporary Arab Thought: The Political Theory of Abdullah Laroui, Hassan Hanafi, and Mohamed Abed al-Jabiri* -Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley.
- EBU-RABİ, İbrahim M, (2005). *Çağdaş Arap Düşüncesi* (çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul.
- EBU ZEYD, Nasır Hamid (2002). *Dinsel Söylemin Eleştirisi* (çev. Fethi Ahmet Polat), Kitabiyat, Ankara.
- \_\_\_\_\_, (2002b). “İslami Sol-Genel Bir Bakış (çev. Hayri Kırbaçoğlu, Ömer Özsoy), *İslamiyat*, c. 5 sayı 2, s. 21-36.
- ENGELS, Fredrich (1976). *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, (çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara.

- ESEN, Muammer (2009). "Dini Düşüncede Tecdid", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 7, sayı. 2, Ankara, s. 39-52.
- ESPOSITO, John L. and John O. Voll (2001). *Makers of Contemporary Islam* (Oxford, New York: Oxford University Press.
- GÜÇLÜ, A.Baki; E. Uzun; S. Uzun; Ü. H. Yoksal (2002). *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay, Ankara
- GÜLER, İlhami (2002a). *Politik Teoloji Yazıları*, Kitabiyat, Ankara, 2002.
- \_\_\_\_\_, (2002b). "Hasan Hanefi ve İslami Sol" *İslamiyat*, C. 5, sayı 2, s. 155-158.
- FEUERBACH, Ludwig (1991). *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri* (çev. Oğuz Özügül), Ara Yay, İstanbul,
- \_\_\_\_\_, (2008). *Hristiyanlığın Özü* (çev. Oğuz Özügül), Say Yay, İstanbul.
- FERRÉ, Frédéric (1999). *Din Dilinin Anlamı* (çev. Zeki Özcan), Alfa Yay, Bursa.
- HANEFİ, Hasan (1978). "Hasan, Teolojimi Antropoloji mi?" (çev. M. Sait Yazıcıoğlu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 13, s. 505-531.
- \_\_\_\_\_, (1992a). "Dini Değişme ve Kültürel Tahakküm" (çev. İlhami Güler), *İslami Araştırmalar*, C. 6, Sayı 3,
- \_\_\_\_\_, (1992b). "Hasan Hanefi ile 'Tecdit' Projesi Üzerine Söyleşi", (çev. İlhami Güler), *İslami Araştırmalar*, C. 6, Sayı 3
- \_\_\_\_\_, (1994a). *İslami İlimlere Giriş*, (çev. Muharrem Tan), İnsan Yay, İstanbul.
- \_\_\_\_\_, (1994b). *İslami Araştırmalar* (çev. İbrahim Aydın, Ali Durusoy), İnsan Yay, İstanbul.
- \_\_\_\_\_, (1996). "Konulu Kur'an Tefsiri Metodu", (çev. Sönmez Kutlu), *İslami Araştırmalar*, sayı 3, s. 157-166.
- \_\_\_\_\_, (1997a). "Müslüman Aklının Eleştirisi ya da İslam Düşüncesinin Yeniden İnşası", *Uluslar Arası İslam Düşüncesi Konferansı 2* içinde, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_, (1997b). "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlakî, Siyasî ve Tarihi Kökenleri Üzerine", (çev. İlhami Güler), *İslamiyat*, sayı 2, s. 25-37.
- \_\_\_\_\_, (1997c). "Aksiyombilimi Olarak 'Hermeneutik'", (çev. Düccane Cündioğlu), *Tezkire*, sayı 11-12, s. 39- 56.
- \_\_\_\_\_, (1998a). "Esbab-ı Nüzül'ün Anlamı Nedir?" (çev. Ahmet Nerim Serinsu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (38), s. 225-232.
- \_\_\_\_\_, (1998b). "Soruşturma", *İslamiyat*, C. 2, sayı 4. s. 283-290.
- \_\_\_\_\_, (2000). *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih* (çev. Vecdi Akyüz), Kitabevi, İstanbul.
- \_\_\_\_\_, (2002). "Aydınlanmacı İslam", *İslamiyat*, Sayı 2, s. 37-42.
- \_\_\_\_\_, (2003). "Kelam İlminin Tarihselliği" (çev. İbrahim Aslan), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 1:2, s.155-174.
- \_\_\_\_\_, (2004). "İslamcılık ve Laiklik" (çev. Ramazan Yıldırım), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2:1 (2004), s.109-128.
- \_\_\_\_\_, (2004b). "Gelenegi Yenilemek Zorundayız", (Röportaj: Yusuf Kaplan, *Umran Dergisi*, Mart 2002., *21.Yüzyıl ve İslamın imkânları* içinde. Umran, İstanbul, 2004, s. 49-78.

- \_\_\_\_\_, (2004c). "İslamî Sol ve Mısır'da Modernleşme Denemeleri", *İslamiyât*, sayı. 4, s.131-150.
- \_\_\_\_\_, (2005). "Tradition and Modernism Between Continuity and Discontinuity: Possible Models and Historical Options", *Asian Journal of Social Science*, vol. 33, No. 3, s. 384-393.
- \_\_\_\_\_, (2007). Oryantalizmden Oksidentalizme, Uluslar Arası Oryantalizm Sempozyumu İçinde, (çev. Hakan Çopur) Ed. Lütfi Sunar, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_, (2008). "Liberaliz İslam Dünyasında Başarılı Olamadı", (Çev. İslam Özkan), *Söz ve Adalet*, Sayı 2. s. 124-127.
- \_\_\_\_\_, (2010). *New Directions in Islamic Thought*, Center for International and Regional Studies, Georgetown University School of Foreign Service in Qatar, Brief No. 4.
- \_\_\_\_\_, (2011). *Gelenek ve Yenilenme* (çev. M. Emin Maşalı), Otto Yay, Ankara.
- HEIDEGGER, Martin (2002). "Fenomenoloji ve Teoloji", *Heidegger ve Teoloji* içinde (çev. ve derl. Ahmet Demirhan), İnsan Yayınları, İstanbul.
- JAMARUDIN, Ade (2015). "Social Approach in Tafsir Al-Qur'an Perspective of Hasan Hanafi", *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 23 No. 1.
- KARAAĞAÇ, Hilmi (2008). *Hasan Hanefi'nin Kelam İlmini Yenileme Projesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara (Doktora Tezi).
- KHURI, Richard K. (2007). "Hasan Hanefi'nin Arap-Müslüman Dünyasında Özgürlüğün Bulunmayışı Hakkındaki Görüşlerine Dair Bir Eleştiri", *Ortadoğu'da Kültürel Geçişler* içinde Ed. Şerif Mardin, (çev. Birgül Koçak), Doğu-Batı Yayınları. Ankara, s. 103-135.
- KHURI, Richard K. (2008). *Freedom, Modernity, and İslam: Toward a Creative Synthesis*, Syracuse University Press.
- KOÇ, Turan (1995). *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri.
- MARTIN, Richard C.; Mark R. Woodward; Dwi S. Atmaja (1997). *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oneworld Publications Oxford.
- POLAT, Fethi Ahmet (2007). *Kur'an'a Yaklaşımlar*, İz Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_, (2006). "Hanefi'nin Oksidentalizmi, Temaşaya Değmez Bir Tulûat Mıdır?", *Marife*, sayı 3, s. 71-106.
- RIEXINGER, Martin (2007). "Nasserism Revitalized. A Critical Reading of Hasan Hanafi's Projects "The İslamic Left" and "Occidentalism" (And Their Uncritical Reading)", *Die Welt des İslams* 47, 1, s. 63-118
- SAID, Edward (1999). *Oryantalizm* (çev. Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul.
- SPINOZA, Benedictus De (1996). *Törebilim* (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul.
- SPINOZA, Baruch (2008). *Tractatus Theologico-Politicus ya da Tanrıbilimsel Politik İnceleme* (çev. Betül Ertuğrul), Biblos Yay, Bursa.
- ULUKÜTÜK, Mehmet (2012). "Çağdaş İslâm Düşüncesi'nde Yeniden Yapılanmanın Dilsel Şartları: M. Arkoun, M. Hanefi ve M.A. Cabiri Örneği", *TYB Akademi*, sayı 4, s. 55-75.
- WAHYUDI, Yudian (2002). *The Slogan "Back to the Qur'an and the Sunna": A Comparative. Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabiri and Nurcolish Madjid*, -Ph.D., dissertation, McGill University.

- WAHYUDI, Yudian (2006). "Hasan Hanefi'nin *Mukadime Fi İlmi-İstigrab'ına* Arap Dünyasının Cevabı" (çev. Doğan Kaplan), *Marife*, sayı 3, s. 341-355.
- WARDEH, Nadia M. (2015). "From "Revelation" To "Libration:" A Study of Hasan Hanafi's Controversial Position On Islamic Cultural Heritage (Turath)", *Humanities and Social Sciences Review*, vol, 4(02) s. 93-110.

